

BAB IV

ANALISIS

A. Esensi Takwa

Dalam menganalisis pemikiran Nurcholish Madjid tentang takwa ini, peneliti mengadopsi pemikiran para pakar muslim khususnya mufassir, dimana para ahli tafsir telah berusaha sungguh-sungguh memahami kalam Ilahi sebatas kemampuan dimensi kemanusiaan, mereka mufassir sejak masa nabi Muhammad SAW. Al-Qur'an telah ditafsirkan untuk menjawab masalah yang dihadapi umat beliau SAW. Pada masa Nabi menafsirkan al-Qur'an untuk para sahabat agar mereka dapat mengamalkan apa yang diajarkan oleh al-Qur'an. Setelah masa Nabi berkembanglah secara pelan, namun beragam corak tafsir hingga sekarang ini semua itu tidak lain untuk menggali makna yang dikandung oleh Al-Qur'an. Sehingga dapat diamalkan di setiap masa, salah satu corak tafsir adalah semantik, dimana kata semantik berasal dari bahasa Yunani "*semantikos*" berarti "bermakna" adalah suatu studi tentang makna suatu simbol-simbol linguistik, melalui kata, ekspresi dan kalimat.¹ Dalam arti semantik adalah suatu ilmu yang menelaah lambang-lambang yang menyatakan makna hubungan, makna yang satu dengan yang lain dari kata kata yang digunakan, atau ekspresi yang terbentuk bisa juga dari kalimat-kalimat. Untuk melakukan telaah ini maka dibutuhkan pengetahuan mengenai makna kata perkembangan dan perubahan. Dalam melakukan penafsiran terhadap al-Qur'an, Toshihiko berargumen bahwa suatu

¹Lihat Eastman, Carol M. *Semantics*, Microsoft Student 2009 [DVD]. Redmond, WA: Microsoft Corporation, 2008.

bahasa tidak dapat begitu saja dipindah ke dalam bahasa lain tanpa terjadi kesalahan konsep yang dibawa. Ia mencontohkan dengan mengutip pendapat Profesor Morris Cohen dalam buku *Prrface to Logic*, bahwa sangat berbahaya untuk menyandarkan kesamaan antara kata Yunani 'arete' dengan 'virtue' dalam membahas pandangan Aristoteles tentang manusia dalam karyanya 'virtous'.² Atau dalam konteks Indonesia menyamakan kata dzalim dalam bahasa Arab dengan zalim dalam bahasa Indonesia.

Dalam bahasa al-Qur'an yang berbahasa Arab makna-makna konseptual lebih banyak terjadi, sifatnya yang begitu unik memiliki kekayaan kosa kata dan sinonim, seperti kata yang bermakna tinggi bersinonim 60 sinonim, bahkan kata yang menunjukkan kepada aneka jenis pedang sebanyak lebih kurang 1000 kata.³ Satu kata yang memiliki lebih dari satu makna dan tidak jarang mengandung pertentangan makna dari 1 kata. Hal ini menyebabkan penelitian semantik sangat dibutuhkan untuk menafsirkan konsep-konsep yang terdapat dalam Al-Qur'an. Toshihiko mencontohkan tentang shalih yang dengan mudahnya seringkali diterjemahkan dengan "*righteous*" atau "*good*" dalam bahasa Inggris. Hal ini menurut Toshihiko akan menghilangkan konsep kesatuan makna yang dikandung oleh kata shalih itu sendiri.⁴ Apa yang diusahakan Toshihiko lebih dari sekedar tafsir maudhu'i, karena ia memberikan dasar-dasar semantik dalam menjelaskan konsep dalam bahasa lain yang bukan bahasa aslinya, karena hal ini merupakan masalah yang masih terjadi hingga kini. Dalam terjemahan al-Qur'an yang

²Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Al-Qur'an*, diterjemahkan M. Djoely, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 5.

³Muhammad Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an*, (Bandung: PT Mizan, 2007), hlm. 100.

⁴Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Al-Qur'an*, hlm. 332.

beredar di masyarakat, bahkan dalam tafsir Departemen Agama sebagaimana kritik Quraish yang beliau sampaikan, ketika diminta analisis mengenai tafsir tersebut.⁵ Bagi peneliti apa yang diusahakan oleh Toshihiko merupakan terjemahan tindakan dari kaidah tafsir yaitu:

لا يجوز حمل ألفاظ الكتاب على اصطلاح حادث

*Artinya: “tidak diperkenankan membawa lafaz-lafaz al-Kitab, al-Qur’an menuju pengertian bahasa kontemporer serta beberapa kaidah lain yang berkaitan dengan bahasa”.*⁶

Dari sini harus diapresiasi apa yang telah diusahakan oleh Toshihiko dalam memahami al-Qur’an. Dalam bukunya, Toshihiko menjelaskan tentang dimensi tokoh yang mengandung term tentang *al-birr* (kebaikan) dalam al-Qur’an.⁷

Pertama peneliti akan menyebutkan mengenai tafsir Toshihiko pada term kebaikan atau *al-birr*, beliau menulis dalam menjelaskan makna semantik dari *al-birr* sebagai berikut:

Al-Birr, yang artinya hampir sama dengan istilah shalih walau tidak serupa. Kata al-birr yang barangkali salah satu kata yang paling sukar dipahami dibandingkan dengan istilah-istilah moral lainnya dalam al-

⁵Nama tafsir tersebut adalah *al-Qur’an dan Tafsirnya*, yang merupakan hasil kerja satu tim yang terdiri dari 17 orang. lihat Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*, vol. II, (Jakarta: Lentera Hati, 2010), hlm. 581-600.

⁶Lihat Khalid bin Utsman al-Tsabit, *Qawâ'id al-Tafsîr Jam'an wa Dirasatan*, (Madinah: Dâr Ibn ‘Affan, 1415 H), hlm. 230. Pada bagian buku ini terdapat kaidah-kaidah tafsir yang berkaitan dengan penggunaan “bahasa”. Pokok kajian utamanya yaitu bahasa al-Qur’an adalah bahasa Arab dengan keadaannya pada waktu diturunkan pada masa Nabi SAW. lihat pada buku ini mulai halaman 213-235.

⁷Pembahasan mengenai hal ini terdapat pada Toshihiko Izutsu, *Ethico Religious Concepts In The Qur’an*, (Canada: McGill-Queen’s University Press, 2002), hlm. 203-248.

Qur'an. Namun petunjuk penting untuk struktur semantik dasar dari kata ini dapat diperoleh bila kita shalih. Sebagaimana yang kita ketahui dalam semantik SLH kedudukan sangat penting diberikan kepada faktor-faktor yang berhubungan dengan keadilan dan cinta antara manusia. Dengan demikian, ambillah dua unsur yang mewakili pengabdian kepada Allah dan memberi makan orang miskin diatas dasar pijakan yang hampir sama. Hal ini juga tak perlu mengherankan kita karena al-Qur'an secara keseluruhan sangat memberi penekanan kepada keadilan dan cinta dalam kehidupan sosial. Dengan kata lain kesalahan tidaklah dapat terjadi bila kita mewujudkan keadilan dan rasa cinta kepada orang lain. Kini kata al-birr memberikan penegasan lebih jauh kepada pandangan tersebut. Sebuah ayat yang amat penting dari surah al-Baqarah memberikan definisi yang kontekstual tentang kata ini, paling tidak dalam kerangka pemikiran al-Qur'an yang umum.

Bukankah menghadapkan wajahmu ke arah Timur dan Barat itu sesuatu kebajikan (al-birr), akan tetapi sesungguhnya kebajikan (al-birrr) itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir yang memerlukan pertolongan dan orang-orang yang meminta-minta dan memerdekakan hamba sahaya mendirikan salat dan menunaikan zakat dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan penderitaan dan dalam peperangan mereka itulah orang-orang yang benar imannya dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa Al Baqarah 177. Pandangan Yang Sekilas terhadap unsur-unsur yang di sini disebutkan sebagai al-birr yang sesungguhnya membuat kita segera memahami bahwa kata itu hampir tidak dapat dibedakan sama sekali dengan salihat, atau iman yang sejati. kita melihat betapa pada saat yang sama kata Ini diterjemahkan dengan berbagai cara ke dalam bahasa Inggris istilah tadi sangat tepat diterjemahkan dengan "piety" (keshalihan), namun tidak pula kurang tepat bila disalin dengan "righteousness" (kebajjan, kebenaran, keadilan) atau "kindness" (kebajikan). tetapi setiap Terjemahan ini memiliki makna tersendiri tidak ada kata yang tepat yang secara umum dapat meliputi semua pengertian dan bahkan barangkali masih terdapat makna lain dalam pengertian al-birr yang kompleks.⁸

⁸Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Al-Qur'an*, hlm. 337-339.

Dari sini dapat diketahui bahwa Toshihiko sangat cermat dalam memberikan makna semantik pada konsep yang diteliti. Hal ini semakin diperkuat dengan lanjutan dari pembahasan al-birr di atas. Ia melanjutkan dengan menyebutkan tentang bagaimana al-Qur'an memberikan aspek-aspek pengertian al-birr yang kompleks.

Pertama, mengenai hubungan *al-birr* dengan *takwa*.⁹ Dia menyimpulkan bahwa al-birr adalah menunaikan segala kewajiban, bukan hanya menyangkut keagamaan namun juga sosial.¹⁰ Kesimpulan ini beliau dapat dari penelitian terhadap ayat-ayat yang menyebutkan al-birr dan takwa. Misalnya pada QS. al-Baqarah (2): 189¹¹ terlebih lagi dikokohkan bahwa al-birr adalah *katakwaan yang sungguh-sungguh*, yaitu pada QS. al-Imran (3): 92.¹² Selanjutnya beliau kemukakan mengenai hubungan al-birr dengan ketaatan kepada ibu bapak (QS. Maryam (19): 14), serta al-birr dengan qisth (QS. Al-Mumtahanah (60): 8).¹³

Sedangkan pada saat menjelaskan konsep semantik dari *fasad* ia menulis: Bahwa istilah fasad (atau kata yang berhubungan dengan kata kerja *afsada*) sangat komprehensif, yang mampu menunjukkan semua perbuatan buruk dalam al-Qur'an kita menjumpai beberapa contoh penggunaan kata tersebut dalam konteks

⁹Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Al-Qur'an*, hlm. 339.

¹⁰Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Al-Qur'an*, hlm. 33

¹¹Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah: "Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadah) haji; dan bukanlah kebajikan (*al-birr*) memasuki rumah-rumah dari belakangnya, akan tetapi kebajikan itu ialah kebajikan orang yang bertakwa. Dan masuklah ke rumah-rumah itu dari pintunya. Dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung.

¹²Kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan (*al-birr* yang sempurna), sebelum kamu menafkahkan sebahagian harta yang kamu cintai. Dan apa saja yang kamu nafkahkan, maka sesungguhnya Allah mengetahuinya.

¹³Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Al-Qur'an*, hlm. 340.

yang non-religius. Misalnya dalam Surah Yusuf perbuatan mencuri mendapat julukan itu.

قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ

Saudara-saudara Yusuf menjawab demi Allah Sesungguhnya kami mengetahui bahwa kami datang bukan untuk membuat kerusakan (nufsida, dari afsada) di negeri ini dan kami bukan orang-orang yang mencuri”. (QS. Yusuf (12): 73).

... Sepintas dalam ayat lain, yang dapat dipandang dalam konteks religius menurut Al-Qur'an, kata tersebut berarti melakukan kebiasaan *liwath* (sodomy) yang menjijikkan dan dikutuk.¹⁴

Semakin jelas dari sini Bagaimana Toshihiko merangkum semua faktor yang mengitari suatu konsep. Tidak hanya bagaimana bahasa memberikan makna pada suatu kata, namun lebih lagi bagaimana al-Qur'an mengkhususkan penggunaan suatu kata. Hal ini akan pada waktunya menunjukkan betapa agung bahasa al-Qur'an itu.

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا

لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ

Artinya: “dan Sesungguhnya kami mengetahui bahwa mereka berkata sesungguhnya Al-Qur'an itu diajarkan oleh seorang manusia kepada-nya Muhammad padahal bahasa orang yang mereka Tunjukkan bahwa

¹⁴Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Al-Qur'an*, hlm. 340.

Muhammad belajar kepadanya bahasa 'ajam, sedang Al-Qur'an adalah dalam bahasa Arab yang terang." QS. al-Nahl: 103.

Dapat disimpulkan bahwa semantik adalah suatu studi tentang makna suatu simbol linguistik, melalui "kata", "ekspresi" dan "kalimat", yang mana dalam sumbangannya dalam metode tafsir bermanfaat besar terutama pada "penjelasan" al-Qur'an yang ditulis dengan bukan bahasa Arab. Semantik sebagaimana yang telah ditunjukkan dalam dua karyanya, *Ethics Religious Concepts In The Qur'an* dan *God and Man in The Qur'an*, telah berhasil mengungkap makna komprehensif dalam konsep-konsep yang seringkali terjemahan disepelekan. Hingga pada waktunya nanti dapat dibedakan bahwa bahasa Arab adalah suatu hal dan bahasa Arab merupakan hal lain. Sebagaimana Toshihiko tekankan dalam kesimpulan *Ethico Relegious Concept In The Qur'an*.

Term "baik" dan "buruk" yang menjadi pembahasan dalam kaitan ini lebih menyangkut pada upaya pengungkapan "baik" dan "buruk" sebagai bagian terpenting dari dimensi *takwa* sebagai moralitas perilaku manusia. Jadi, dengan mengetahui konsep "baik" dan "buruk" dalam al-Qur'an dapat diperoleh konsep moral dalam al-Qur'an. Secara semantik term-term "baik" dan "buruk" dalam Al-Qur'an dibahas secara khusus oleh Toshihiko Isutzu itu dalam bukunya *The Structure of The Ethical Terms in The Koran*. Buku tersebut kemudian terbit dalam edisi revisi dengan judul *Ethica Relegious Concept in The Qur'an*. Dalam buku ini ungkapan baik terekspresikan melalui term-term *shalih, al-birr, ma'ruf, khair, hasan, tayyib, dan halal*. Sebaliknya ungkapan berindikasi pada makna

buruk terdapat pada istilah-istilah *fasad, munkar, syarr, fahisyah, khabits, haram,* dan *itsm*. Untuk lebih jauh dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Shalih

Menurut pandangan Isutzu, kata shalih ini merupakan salah satu kata yang paling umum sebagai ungkapan etika religius dalam al-Qur'an. Tidak ada yang menunjukkan karakter religius tentang konsep kebaikan moral yang secara empatik lebih baik daripada kata shalih. Kata Shalih secara umum diartikan sebagai "kebajikan" (*raighteous*), dan Pickthall mengartikannya dengan "baik" (*good*).¹⁵ Akar kata ini adalah *shaluha-yashluhu-shalihan* yang artinya baik, tidak rusak, patut, dan bermanfaat.

Kata salih paling sering terangkai dengan kata iman. Tidak kurang dalam lima puluh ayat¹⁶ kata iman terangkai dengan kata salih, khususnya dalam kalimat:

الذين آمنوا وعملوا الصالحات ...

Artinya: "orang-orang yang beriman dan beramal shalih"

Dari sini dapat ditetapkan bahwa Shalih merupakan manifestasi dari iman. Iman menjadi tidak bermakna tanpa keshalihan. Sebaliknya, keshalihan tanpa iman menjadi sebuah perbuatan baik yang sekuler atau bahkan tidak dapat disebut sebagai keshalihan sama sekali. Perbuatan baik mutlak membutuhkan iman untuk

¹⁵Mohammad Marmaduke Pickthall, *The Meaning of The Glorious Qur'an*, cet. Ke-11, (London: The New English Library Ltd, t.th), hlm. 449.

¹⁶Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, (Baerut: Dâr al-Fikr, 1987), hlm. 410-412.

dapat disebut sebagai keshalihan. Keshalihan dalam Islam meliputi keshalihan ritual dan sosial. Keshalihan ritual bersifat vertikal spiritual. Sementara itu keshalihan sosial bersifat horizontal kemanusiaan antara keduanya tidak dapat dipisahkan, walaupun mungkin dapat dibedakan. Contoh keshalihan vertikal adalah *syahadat*, *salat*, *puasa* dan haji. Sedangkan keshalihan sosial misalnya pemberian sebagian harta kepada yang berhak menerimanya, termasuk di dalamnya zakat. Dengan demikian zakat menempati posisi yang unik di satu pihak disebut sebagai keshalihan vertical, karena ibadah ini secara tegas wajib dilaksanakan. Sedangkan di pihak lain disebut sebagai keshalihan sosial karena ibadah ini bersentuhan langsung dengan kebutuhan hidup fisik manusia yang harus saling diperhatikan oleh sesama muslim. Bahkan keshalihan bukan monopoli orang Islam, melainkan juga ditunjukkan kepada sebagian orang-orang ahli kitab dalam QS. Ali Imran ayat 113 - 114 disebutkan bahwa:

“Mereka itu sama diantara ahli kitab itu ada golongan yang berlaku lurus, mereka membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari, sedang mereka juga bersujud mereka beriman kepada Allah dan hari penghabisan, mereka menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang mungkar, dan bersegera pada pelbagai kebajikan mereka itulah orang-orang yang shalih”.

Ayat al-Qur'an yang membuat kata *shalaha*, dengan nyala bentuknya mencapai tidak kurang dari 170 ayat.¹⁷ dari sekian banyak ayat yang memiliki kata *shalaha* itu, kata yang banyak dipakai adalah *shalihat* (36 ayat), *shalihin* (26 ayat), dan yang terbanyak adalah kata *al-shalihat* (62 ayat). Sementara itu, 50 ayat diantaranya terangkai dengan kata *âmanû*.

¹⁷Majid Fahri, *Etika dalam Islam*, diterjemahkan Zakiyuddin Baidhawi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. xv.

2. Al-Birr

Kata al-birr (البر) adalah satu dari sekian banyak kata yang merupakan ungkapan etika keagamaan dalam al-Qur'an. Jika etika dipahami sebagai teori tentang baik dan buruk, konsep etika keagamaan dalam al-qur'an disebut ekspresi melalui kata al-birr juga terekspresi melalui kata-kata *shalihat*, *ma'ruf*, *hasan*, *tayyib* dan *halal*. Semua kata itu mengandung makna baik (*good*). Lawannya adalah kata-kata *fasad*, *munkar*, *syarr*, *sayyiah*, *khabits*, *haram* dan *dosa* yang mengandung makna buruk (*bad*).¹⁸ Kemudian, Fazlur Rahman berpendapat bahwa konsep kunci etika al-Qur'an terungkap dalam istilah-istilah *iman*, *Islam* dan *takwa*.

Kata al-birr memiliki makna yang strategis sebagai upaya pengembangan keshalihan sosial dalam Islam. Hal ini dapat dilihat dari maknanya yang tidak saja berdimensi kebaikan vertikal (*the act of rendering religiius service to God*), tetapi juga berdimensi horizontal (*emphasis to justice an social life*).¹⁹ Ungkapan *haji mabrur* yang sangat populer itu berasal dari kata *al-birr*. Tetapi, tampaknya jarang bahkan mungkin tidak pernah mengidentifikasi makna haji mabrur melalui makna al-birr. Oleh karena itu, wajar jika implementasi keshalihan sosial ibadah haji terasa kurang terwujud sebagaimana mestinya. Implementasi keshalihan sosial dengan menghayati makna al-birr dapat ditelusuri melalui makna kata

¹⁸Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Al-Qur'an*, hlm. 206.

¹⁹Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Al-Qur'an*, hlm. 207.

tersebut. Sebagaimana terungkap dalam QS. al-Baqarah (II) ayat 177 sebagai berikut:

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ
وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا
وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

Bukankah menghadapkan wajahmu ke arah Timur dan Barat itu sesuatu kebajikan (al-birr), akan tetapi sesungguhnya kebajikan (al-birrr) itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir yang memerlukan pertolongan dan orang-orang yang meminta-minta dan memerdekakan hamba sahaya mendirikan salat dan menunaikan zakat dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan penderitaan dan dalam peperangan mereka itulah orang-orang yang benar imannya dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.²⁰

Kata al-birr terdapat 6 ayat, masing-masing dalam surah al-Baqarah (II) ayat 44, 177 dan 189. Ali Imran (III) ayat 92, al-Maidah (V) ayat 2, dan al-Mujadilah (LVIII) ayat 9. Variasi-variasi yang lain dari kata ini seperti *barran* (بر), *tabarru* (تبروا) dan *abrar* (ابرار) terdapat dalam surah al-Mumtahanah (LX) ayat

²⁰Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 43.

8, at-Thur (LII) ayat 28, Maryam (XIX) ayat 5, al-Infithar (LXXXII) ayat 13, al-Muthaffifin (LXXXIII) ayat 18 dan 22, dan surah al-Baqarah (II) ayat 224. keseluruhannya berjumlah 18 ayat.²¹

Ke-18 ayat tersebut terdiri atas 7 kata al-birr yang terdapat dalam surah al-Baqarah (4 kata), surah Ali Imran, al-Maidah, al-Mujadilah, masing-masing (1 kata); 2 I ala *tabarru* yang terdapat dalam surah al-Baqarah ayat 224 dan al-Mumtahanah ayat 8; 2 kata *barran* (بِرًّا) yang terdapat dalam surah Maryam ayat 14 dan 32; 6 kata *abror* yang terdapat di surah Ali Imran ayat 193 dan 198. Al-Infithar ayat 13, al-Muthaffifin ayat 18 dan 22; dan kata *barârah* yang terdapat dalam surah 'Abasa ayat 16.

Al-birr berasal dari kata: (بِرٌّ بِرًّا) yang bermakna berbakti dan sopan,²² dan juga bermakna taat, baik, dan benar. Memahami secara tegas makna kata al-birr memang agak sulit. Tetapi, bukan berarti tidak dapat ditelusuri maknanya sama sekali. Bahkan, kata ini merupakan salah satu istilah moral al-Qur'an yang paling eksklusif. Sebab, banyak lain dalam al-Qur'an yang memiliki makna baik seperti *hasan*, *khair*, *shalihat*, *ma'ruf*, dan *tayyib*. Namun, sekalipun memiliki makna yang hampir sama, semuanya mempunyai kekhasan sendiri-sendiri. Hal ini dapat dilihat dari sisi semantik ataupun konteks kalimat penggunaan kata-kata tersebut.

²¹Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, hlm. 117.

²²Ahmad Warison Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab Indonesia*, (Yogyakarta: Pondok Pesantren Al-Munawwir, 1984), hlm. 79.

Toshihiko Isutzu mengatakan bahwa kata al-birr tersebut sangat variatif. Terjemahan kata ini dalam bahasa Inggris *piety* (keshalihan), *righteousness* (kebajikan, kebenaran, keadilan),²³ dan *kindness* (kebaikan). Kata al-birr sangat mirip dengan kata *shalih*, tetapi memiliki kekhasan makna pada dua unsur, yakni berbuat baik dan adil kepada sesama manusia dan ketaatan kepada Tuhan.²⁴

Dari ayat 177 surah al-baqarah ini dapat diidentifikasi kekhasan makna al-birr, yaitu beriman kepada Allah, hari kemudian, para malaikat, kitab-kitab, para nabi, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat sebagai wujud kebaikan vertikal kepada Allah. Sementara itu, sebagai kebaikan horizontal kepada sesama manusia terwujud dalam perbuatan memberikan harta yang dicintai kepada kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir yang membutuhkan, orang yang meminta memerdekakan hamba sahaya, orang-orang yang sabar, baik dalam keadaan sempit, menderita maupun dalam peperangan. Jika diperhatikan ayat ini makna al-birr memiliki implikasi teologis dan sosial yang sangat konkret. Implementasi keshalihan sosial al-Qur'an tergambar jelas dalam ayat ini. Dari ayat ini diperoleh gambaran ideal transformasi moral al-Qur'an bagi setiap muslim dalam kehidupan sehari-hari di tengah-tengah kehidupan sosialnya. Bahkan, selain ayat 177 dari surah al-Baqarah tersebut, beberapa ayat yang lain selalu mengaitkannya dengan makna yang berdimensi sosial atau kehidupan praktis manusia. Misalnya, dalam surah al-Baqarah ayat 189, Ali Imran ayat 92 dan al-Mursalat ayat 9.

²³John M Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1987), hlm. 487.

²⁴Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Al-Qur'an*, hlm. 207.

Kekhasan kata al-birr yang lain adalah adanya koneksi (hubungan) yang sangat eksplisit dengan kata *Takwa*. Hal ini dapat dilihat pada al-Baqarah ayat 177 dan 189, al-Ma'idah ayat 2, dan Fushilat ayat 9. Hubungan al-birr dan takwa tidak dapat dipisahkan karena jika dicermati, al-birr merupakan wujud konkret Takwa. Al-birr menjadi simbol orang-orang yang benar (*alladzina shadaqu/true headievers*) dan muttaqin (*truly "Goodfearing"*).²⁵

Hubungan al-birr dengan infaq (تنفقو) menjadi kekhasan berikutnya.²⁶

Hal ini dapat dilihat dalam surat Ali Imran ayat 92 sebagai berikut:

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

Artinya: “Kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan yang sempurna sebelum kamu menafkahkan sebagian harta yang kamu cintai dan apa saja yang kamu nafkahkan maka sesungguhnya Allah mengetahuinya”.

Kata al-birr juga terkait dengan perbuatan baik kepada kedua orang tua (QS. maryam: 14 dan 32) dan keadilan (al-qisth). Al-Qisth bersinonim dengan al-birr. keduanya merupakan kata yang komprehensif bagi seluruh perbuatan yang didasari oleh cinta (*love*) dan kebajikan (*righteousness*) serta merupakan perbuatan yang distimulasi oleh rasa takwa.²⁷ Sebagaimana Isutzu, Pickthall juga mengartikannya dengan *righteousness*.²⁸ Sementara itu al-Qur'an dan terjemahnya

²⁵Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Al-Qur'an*, hlm. 208.

²⁶Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Al-Qur'an*, hlm. 208.

²⁷Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Al-Qur'an*, hlm. 209.

²⁸Mohammad Marmaduke Pickthall, *The Meaning of The Glorious Qur'an*, cet. Ke-11, (London: The New English Library Ltd, t.th), hlm. 48.

mengartikannya sebagai kebajikan.²⁹ Kecuali yang terkait dengan berbuat baik terhadap orang tua kata kebajikan diganti dengan berbakti, seperti dalam Surah Maryam ayat 14 dan 32.

Jika makna komprehensif dan aplikatif kata al-birr terekspresikan dalam surat al-Baqarah ayat 177, ada hal menarik jika kita simak ayat 189 surat yang sama. Pada ayat 177 Allah menegaskan bahwa kebajikan bukanlah pada persoalan menghadap wajah ke arah Barat atau Timur, melainkan kebajikan itu pada ketaatan menjalankan perintah-Nya. Jadi, pada ayat 189 Allah menegaskan bahwa kebajikan itu bukanlah pada langkah masuk rumah lewat pintu belakang, melainkan bahwa kebajikan terwujud dalam ketakwaan.

Setelah menyimak 2 ayat dari surah al-Baqarah tersebut ada ibrah yang sangat baik untuk diambil hikmahnya, yakni betapa kebajikan tidak diukur dengan simbol-simbol formal fisik, seperti arah timur barat dan perubahan cara masuk rumah setelah pulang ihram. Substansi kebajikan dalam al-Qur'an yang menggunakan kata Al-birr, terwujud dalam kebajikan ritual dan sosial. Dengan demikian, ada makna yang komprehensif dan integral antara dua dimensi, yaitu duniawi dan ukhrawi.

Hikmah lain dari makna al-birr adalah beberapa aspek sosial moral yang begitu integral bagi ibadah dalam Islam. Tampaknya ini menjadi tugas manusia untuk mengubah orientasi ibadah yang selama ini memiliki orientasi eskatologis ke arah yang lebih komplit empiris pada pembentukan tatanan sosial yang

²⁹Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 44.

bermoral. Hal ini sebagaimana yang dikatakan Fazlur Rahman bahwa tujuan pokok (*the basicelari*) al-Qur'an adalah membentuk kata sosial yang bermoral. Ibadah ritual seperti salat, zakat, puasa dan haji, dilakukan untuk membentuk moral,³⁰ bukan sekedar untuk mencari pahala. Oleh karena itu, sangat keras ketika seseorang yang telah menjalankan salat, zakat, puasa dan haji masih memiliki penampilan moral yang tidak terpuji di tengah-tengah kehidupan sosialnya. Lebih parah lagi jika orang tersebut berani mengandalkan jumlah pahala yang akan diterimanya di akhirat kelak dengan ibadahnya itu.

Tetapi secara umum, orientasi eskatologis masih lebih dominan daripada orientasi moral sosial di kalangan umat Islam. Dengan memahami makna al-birr ini diharapkan akan memahami nilai-nilai ajaran al-Qur'an yang substansif, tidak hanya simbol-simbol formal. Pemahaman substansif akan lebih bermakna dalam membentuk komunitas muslim yang berkualitas daripada muslim yang hanya mementingkan simbol dan ibadah-ibadah formal yang tidak memberi bekas pada pelakunya, dengan demikian Islam akan lebih diamalkan dalam berbagai situasi. Berbeda dengan kecenderungan pemahaman verbalistik yang relatif orang akomodatif terhadap budaya, pemahaman substansi akan lebih akomodatif dan lebih fleksibel dalam mengamalkan ajaran al-Qur'an ketika berhadapan dengan situasi budaya yang makin kompleks. Demikian juga implikasi politik yang akan terjadi, jika orientasi moral mampu tercipta melalui pemahaman makna al-birr, sehingga dapat fleksibel dalam mengamalkan ajaran al-Qur'an ketika berhadapan dengan situasi budaya yang makin kompleks. Demikian juga implikasi politik

³⁰Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 33-37.

yang akan terjadi, jika orientasi moral mampu tercipta melalui pemahaman makna al-birr, sehingga dapat membentuk komunitas bermoral yang akan mampu menampilkan nilai-nilai al-Qur'an dalam budaya masyarakat. Dari sini tujuan tujuan politik akan dapat dicapai secara hakiki daripada capaian politik yang hanya terekspresi dalam simbol-simbol formal, yang seringkali hanyalah pencapaian Politik semu.

At-Thabary (839-923 M) menguraikan makna kata menguraikan makna kata al-birr dengan panjang lebar. Misalnya dalam surah al-Baqarah ayat 177.³¹ Menurut dikalangan ulama (*ahl al-ta'wil*) terjadi beda pendapat mengenai makna al-birr. Salah satunya al-birr berarti shalat, artinya bahwa kebaikan itu bukan hanya salat. Akan tetapi yang dimaksud dengan kebaikan adalah segala sesuatu yang menjelaskan sekalian kaum muslimin. Tentang pendapat pertama ini at-Thabary tidak menyebutkan sumber rujukannya. Tetapi pendapat senada dikutip pada pendapat berikutnya yang merujuk pada Ibnu Abbas. Penyusunnya Ibnu Abbas menambah dengan menyatakan bahwa bukanlah kebaikan itu hanya sebatas menjalankan salat sedangkan yang lain tidak diamalkan terlebih lagi setelah pindah dari Makkah ke Madinah tempat Allah menurunkan wahyu tentang kewajiban-kewajiban dan ketentuan-ketentuan hudud yang lain, yang harus ditunaikan.

Menurut yang dikutip al-Thabary, yang dimaksud al-birr di sini adalah segala sesuatu yang menetap tertanam dalam hati untuk taat patuh kepada Allah.

³¹Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabary, *Tafsir al-Thabary*, vol. III, (Baerut: Dâr al-kutub al-'Ilmiyyah, t.th), hlm. 98-107.

Masih menurut rujukan yang sama, al-birr bermakna sujud. Sementara itu menurut sumber yang lain, at-Thabary hanya menyebut yang menekankan pemahaman al-birr pada persoalan Yahudi dan Nasrani. Contohnya orang-orang Yahudi beribadah dengan cara menghadap ke Barat, sedangkan orang-orang Nasrani menghadap ke Timur. Jadi kebajikan itu bukan hanya sebatas persoalan menghadapkan wajah ke timur atau ke barat. Tetapi yang disebut kebajikan adalah jika beriman kepada Allah, hari akhir, malaikat dan kitab-kitab, serta menyedekahkan harta yang dicintainya, tidak kikir karena takut miskin, menyantuni anak-anak yatim, orang-orang miskin, ibnu sabil, termasuk di dalamnya tamu, sebagaimana yang dirujuk oleh Qatadah, orang yang memintaminta, memerdekakan budak, menegakkan shalat, memberikan zakat, menepati janji ketika berjanji dan bersabar baik dalam keadaan sempit maupun lapang. Demikianlah orang yang menegakkan kewajiban. Maka, sempurnakanlah pernyataan (kalam) ini dengan perbuatan (amal). Sebagaimana yang dikatakan Hasan bahwa hakikat Iman terletak pada amal, maka akan sia-sialah ucapan tanpa amal. Al-Thabary mengakhiri penafsiran surat al-Baqarah ayat 177 dengan ungkapan yang menegaskan bahwa kebaikan ritual yang diawali dengan kata Iman harus diwujudkan dalam amal. Al-Thabary mengartikannya dengan: *“sempurnakanlah iman dengan amal hanya dengan amal Iman menjadi benar.”*

Pemaknaan al-birr dengan patuh atau taat juga diterapkan at-Thabary ketika menafsirkan ayat 189 dari surah yang sama: *“kebajikan al-birr bukanlah jika engkau masuk rumah melalui arah belakang tetapi kebaikan itu takut berbuat pelanggaran terhadap yang haram dan taat menjalankan kewajiban yang telah*

diperintahkan.”³² Bahkan lebih nyata lagi pemaknaan al-birr yang bersinonim dengan takwa seperti terlihat dalam surah al-Mujadilah ayat 10, yakni bahwa lebih bermakna taat kepada Allah dan menjalankan semua hal yang akan mendekatkan diri kepada Allah.³³

Dalam Surah Ali Imran ayat 92 al-birr diartikan sebagai surga. Bahkan, kata al-Thabary, inilah sebagian besar pendapat para ahli takwil: Al-birr bermakna kebaikan yang datang dari Allah yang senantiasa dicari dengan cara mentaati-Nya, beribadah, dan mengharap-Nya. Inilah pendapat yang dinukil dari Umar bin Maimun serta ini pula yang diikuti al-Thabary yang mengartikannya dengan surga dari Tuhanmu.³⁴ Dalam Al-Qur’an dan Terjemahnya kata al-birr dalam surah Ali Imran ayat 92 ini diartikan dengan kebaikan sempurna.³⁵ Sementara itu dalam surah al-Ma’idah ayat 5 al-birr diartikan sebagai perbuatan terhadap segala yang diperintahkan Allah. Sejumlah kata al-birr yang tercantum dalam beberapa ayat al-Qur’an yang tersebar dalam beberapa surah yang keseluruhannya Makkiyah, sebagian besar diartikan al-Thabary dengan *taat* kepada Allah. Apalagi jika katak itu beriringan dengan kata takwa. Sampai batas ini, kata al-birr memiliki makna yang hampir sama bahkan sama dengan makna takwa. Entah Izutsu terpengaruh oleh al-Thabary atau tidak, yang pasti ia mengatakan bahwa kata al-birr memiliki hubungan yang paling eksplisit dengan takwa (*the most explicit connection with fear of God*). Satu hal menarik yang perlu disimak adalah: kata al-birr tercantum dalam ayat-ayat yang turun ketika Tuhan hendak bereaksi terhadap umat Islam

³²Abu Ja’far Muhammad ibn Jarir al-Thabary, *Tafsir al-Thabary*, vol. III, hlm. 195.

³³Abu Ja’far Muhammad ibn Jarir al-Thabary, *Tafsir al-Thabary*, vol. III, hlm. 16.

³⁴Abu Ja’far Muhammad ibn Jarir al-Thabary, *Tafsir al-Thabary*, vol. I, hlm. 91.

³⁵Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hlm. 91.

saat mereka terjebak perdebatan tentang simbol-simbol formal. Sebagai contoh dalam surah al-Baqarah ayat 177 Allah menggunakan kata al-birr sebagai penegasan bahwa kebajikan bukanlah persoalan menghadapkan wajah ke Timur atau ke Barat. Tetapi yang disebut kebajikan adalah yang beriman kepada Allah, hari akhir, para malaikat, dan kitab-kitab, menyedekahkan harta yang dicintai, tidak kikir karena takut miskin, menyantuni anak-anak yatim, orang-orang miskin, ibnu sabil, termasuk di dalamnya tamu, sebagaimana dirujuk oleh Qatadah orang yang meminta-minta, memerdekakan budak, menegakkan shalat, memberikan zakat, menepati janji ketika berjanji, bersabar baik dalam keadaan sempit lapang, maupun dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar dan bertakwa.

Penegasan semacam ini juga disampaikan Allah dalam Surah al-Baqarah ayat 189. Ketika itu orang-orang yang baru pulang ihram sesampainya di rumah masuk melalui pintu belakang, tidak sebagaimana saat berangkat yang melalui pintu depan, mereka menganggap bahwa perubahan diri dalam Ihram harus disertai pula dengan perubahan arah masuk rumah. Allah pun menegaskan bahwa kebajikan bukanlah pada simbol formal, seperti masuk rumah lewat belakang, melainkan bahwa kebajikan itu terwujud dalam ketakwaan seseorang yakni dengan taat kepada Allah.

Al-Razy mengartikan al-birr, sebagaimana tercantum dalam surah al-Baqarah ayat 177, dengan taat kepada Allah, perbuatan-perbuatan baik yang akan

mendekatkan diri kepada Allah, misalnya berbuat baik kepada kedua orang tua (*birr al-walidain*).³⁶ Allah berfirman:

إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ

Artinya: “*Sesungguhnya orang-orang yang banyak berbakti benar-benar berada dalam surga yang penuh kenikmatan*”. (QS. Al-Infithar: 13).³⁷

Berdasarkan ayat ini pula al-Razy mengartikan al-birr sebagai kebalikan kata fujjar (durhaka) hal yang sama juga dilakukannya ketika mengartikan takbir pada surah al-maidah ayat 2.

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Artinya: “*dan Tolong menolonglah kamu dalam mengerjakan kebijakan dan takwa dan jangan tolong menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran*”. (QS. Al-Maidah: 2).

Dengan ayat ini, pemaknaan kata al-birr dimaksudkan al-Razy bahwa al-birr sebagai kebalikan dari kata *itsm* (dosa). Dengan ayat ini pula al-birr merupakan istilah umum yang digunakan untuk menyebut keseluruhan perbuatan manusia yang dapat mendatangkan pahala. Menurut al-Razy (yang masyhur sebagai mufassir bi al-ra'yi), tetapi dalam menafsirkan kata Al-birr ini dia menggunakan tafsir bi al-ma'tsur, kata al-birr dalam surah al-Baqarah ayat 177 diterjemahkan dengan surah al-Ma'idah ayat 2, dan Al infithar ayat 13. Hanya

³⁶Muhammad Al-Razy Fakh al-Din ibn al-'Allamah Dhiya al-Din Amr, *Tafsir al-Fakhr al-Razy*, vol. I, (Baerut: Dar al-Fikr, t.th), hlm. 40.

³⁷Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 91.

saja tidak menggunakan hadits, apalagi pendapat orang lain, sebagaimana yang dilakukan al-Thabary.

Selanjutnya, al-Razy menguraikan makna al-birr dalam surah al-Baqarah ayat 177 secara panjang lebar. Ia mengatakan bahwa ayat ini turun sebagai kecaman terhadap kelompok orang yang mempersoalkan orang-orang Yahudi, yang beribadah menghadap ke barat, dan orang-orang Nasrani yang menghadap ke Timur. Dengan ayat ini, menurut al-Razy, Allah ingin menegaskan bahwa sifat al-birr (*kebajikan*) tidak dapat dicapai yang semata-mata karena menghadap ke timur atau barat. Namun, kebajikan itu tidak dapat diraih kecuali dengan hal-hal sebagai berikut:

1. Beriman kepada Allah, yakni suatu hal yang tidak disukai para ahli kitab. Mereka mengatakan bahwa sesungguhnya Uzair adalah anak Allah, sedangkan orang Nasrani mengatakan bahwa al-Masih adalah anak Allah.
2. Beriman kepada hari akhir, yakni suatu hal yang tidak disukai orang-orang Yahudi. Sementara itu orang-orang Nasrani mengingkari kembalinya jasad kita kelak di akhirat. Kedua golongan itupun mendustakan hari akhir.
3. Beriman kepada para malaikat.
4. Beriman kepada kitab-kitab-Nya.
5. Beriman kepada para nabi. orang-orang Yahudi membunuh para nabi dan mengejek kenabian Muhammad SAW.

6. Memberikan sebagian harta sebagaimana yang diperintahkan oleh Allah SWT.
7. Menegakkan dan menunaikan zakat.
8. Menepati janji. Padahal orang-orang Yahudi suka mengingkari janji.

Penekanan makna Al-birr, menurut Al-Razy, adalah bahwa menghadap kiblat saja bukanlah suatu kebajikan al-birr jika tanpa disertai dengan makrifat kepada Allah dengan wujud perbuatan perbuatan sebagaimana yang telah diuraikan diatas.

Penafsiran suatu ayat dengan ayat yang lain dilakukan pula terhadap surat Ali Imran ayat 92. Menurutnya dalam ayat ini Allah menjelaskan bahwa sesungguhnya menginfakkan sebagian harta yang dicintai merupakan bagian dari kebajikan. Ayat lain yang menegaskan hal ini adalah surah Al-Infitar ayat 13.

إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ

Selanjutnya ia menegaskan bahwa kebaikan nilai infaq sebagaimana tercantum dalam surah Ali Imran ayat 92. Sebab infaq merupakan amal yang akan mendatangkan pahala yang benar. Namun jika infaq tidak disertai dengan keikhlasan dan ketaatan kepada Allah infaq itu akan menjadi batal. Al-Razy menyampaikan beberapa pendapat tentang makna al-birr.

Pertama, Al-birr bermakna Takwa. ini bisa dilihat pada surah al-baqarah ayat 177. Pendapat seperti ini disampaikan oleh Abu Dzar yang mengartikan al-birr dengan al-khair.

Kedua, pendapat yang mengartikan al-birr dengan surga (al-jannah). Arti ini tercantum dalam surah Ali Imran ayat 92.

Kata Al-birr juga diartikan sebagai keseluruhan perbuatan baik (al-khair), misalnya berbakti kepada orang tua. kadang-kadang al-birr juga bermakna benar (الصدق) sehingga terdapat kata-kata:

صدقت وبررت وأنا على ذلك من الشاهدين

Di sini lebih bermakna keseluruhan perbuatan yang merupakan realisasi ketakwaan. Seperti diketahui bahwa Allah memerintah manusia dengan iman dan syariat. Kendatipun kedua penafsiran ini tampaknya memiliki metode yang berbeda, tetapi ketika memaknai al-birr tidak ada perbedaan yang berarti. Tafsir al-Thabary yang memiliki corak *bil ma'tsur* dan Tafsir al-Razi yang bercorak *bil ma'qul* tidak memiliki perbedaan, apalagi pertentangan dalam menafsirkan kata al-birr. Bahkan al-Razy melakukan penafsiran kata al-birr dengan menggunakan ayat yang satu terhadap ayat yang lainnya. Apa yang dikehendaki Fazlur Rahman, yakni bahwa pemahaman kohesif al-Qur'an dapat dilakukan dengan cara membiarkan al-Qur'an berbicara dengan dirinya sendiri, telah dilakukan oleh al-Razy dalam penafsiran al-birr. Oleh karena itu, tuduhan yang menyatakan bahwa

dalam tafsir al-Razi semua ada, kecuali tafsir itu sendiri³⁸ merupakan tuduhan yang berlebihan.

Cara al-Razy inilah yang menjadikan penafsirannya terhadap al-birr menjadi tampak simple. Tetapi di balik semua itu terdapat pemahaman kata al-birr yang kohesif dan tegas, walaupun tak ada satupun pemahaman kata al-birr dari Rasulullah SAW. sendiri. Untuk yang terakhir ini al-Thabary pun tidak pernah menukil dari Rasul tetapi dari Ibnu Abbas, Abdullah bin Mas'ud, dan sebagainya. Kata al-birr sangat beragam seperti baik (al-khair), righteousness, sujud, dan surga (al-jannah). Makna ini tergantung pada konteks ayat tempat kata al-birr tercantum. Akan tetapi secara umum, makna kata al-birr adalah keseluruhan perbuatan yang merupakan bentuk ketaatan kepada Allah. Kata al-birr memiliki kemiripan bahkan kesamaan makna dengan kata *shaluhat*, tetapi bukan berarti tanpa kekhasan masing-masing.

Kata al-birr sering dirangkai dengan perbuatan praktis empiris yang mempunyai nilai baik, seperti infaq atau memberikan harta kepada anak yatim, baik yang bersifat ritual maupun sosial. sementara itu, kata salihat sering dirangkai dengan kata *amanu* (امنوا). kata al-birr tercantum dalam ayat yang berisi reaksi Tuhan di saat umat sedang terjebak dalam hal-hal atau simbol-simbol kebaikan formal yang tidak substantif. Dengan demikian, al-birr merupakan ekspresi dari hakikat kebaikan dalam Al-Qur'an.

³⁸A Qodry Azizy, *Memahami Al-Qur'an: Rasional dan Tekstual*, makalah ini disampaikan pada pengajian Ramadhan ICMI Orwil Jawa Tengah 1417 H di hotel Gracia, Semarang.

3. Ma'ruf dan Munkar

Akar kata *ma'ruf* adalah *'arafa*, yang berarti mengetahui (*to know*), mengenal atau mengetahui (*to recognize*), melihat dengan tajam atau mengenali perbedaan (*to discern*). Sebagai kata benda *ma'ruf* berarti yang diketahui, dikenal atau diakui, patut atau pantas secara nalar. Toshihiko mengartikannya sebagai baik “*good*”, apa yang diakui dan diterima oleh hukum Allah (*what is acknowledged and approved by divine law*). Karena makna akar kata ini mengetahui, *ma'ruf* dalam konteksnya memiliki makna kebaikan yang dikenal oleh masyarakat setempat. Bahkan akar kata ini mirip dengan *'urf* yang berarti adat kebiasaan. Kata ini merupakan dan didasarkan pada tipe moralitas suku yang asing bagi jahiliyah. Dari penggunaan kata ini terlihat bahwa al-Qur'an mengadopsi terminologi moral kesukuan dan menjadikannya sebagai bagian integral dan sistem etika baru.

Lebih jauh Toshihiko mengatakan bahwa *ma'ruf* secara harfiah berarti “diketahui” (*known*), yaitu apa yang dipandang sebagai diketahui dan dikenal sehingga dengan demikian secara sosial diterima. Antitesisnya adalah *munkar*, yaitu berarti apa yang tidak diterima dengan baik karena hal itu tidak diketahui dan asing. Masyarakat kesukuan Arab jahiliah akan memandang hal yang diketahui dan dikenal sebagai hal yang baik (*ma'ruf*) dan sesuatu yang asing atau (tak dikenal) sebagai hal yang buruk (*munkar*).

Ma'ruf secara formal bertentangan dengan *munkar* yang secara harfiah berarti “tidak diketahui” (*unknown*), “asing” (*foreign*), “tidak diterima”

(*disapproved*), dan “buruk” (*bad*). Al-Qur’an berkali-kali mengingatkan Nabi dan orang-orang beriman dengan penekanan yang kuat untuk mengajak *ma'ruf* dan mencegah *munkar*. Dalam bentuk kombinasi ini kedua istilah tersebut tampak mengandung ide yang umum dan komprehensif, yaitu “baik” dan “buruk” secara religius. *Ma'ruf* berarti tindakan apapun yang muncul dari dan sesuai dengan keyakinan yang sebenar-benarnya, sedangkan *munkar* adalah perbuatan yang bertentangan dengan perintah Allah.

Kata *ma'ruf* dan *munkar* seringkali disebut secara bersamaan, sehingga membentuk sebuah istilah *amar ma'ruf nahi munkar*. Menurut catatan dalam al-Mu'jam, tidak kurang dari 9 kali istilah ini muncul dalam al-Qur’an yaitu masing-masing dalam surah al-A'raf ayat 157, Ali Imran ayat 104, al-Hajj ayat 103, dan at-Taubah ayat 67, 91, dan 112. Sementara itu kata *ma'ruf* sendiri muncul sebanyak 39 kali, terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 178, 180, 228, 229, 231 (masing-masing 2x); 232, 236, 240, 241, dan 263 (sebanyak 15x); Ali Imran: 104, 110, 114 (sebanyak 3x); an-Nisa: 6, 19, 25, 114; al-A'raf: 157; at-Taubah: 67, 71, 112 (sebanyak 3x); al-Hajj: 41; an-Nur: 53; Luqman: 17, 15 (sebanyak 2x); al-Ahzab: 6 dan 32 (sebanyak 2x); Muhammad: 21; al-Mumtahanah: 12; at-Talaq: 2 dan 6 (sebanyak 2x).

Melengkapi penjelasan tentang *ma'ruf* dan *munkar*, pendapat Hamka menarik untuk disimak. Menurutnya secara harfiah kata *ma'ruf* berasal dari kata *'urf* artinya “yang dikenal” atau “yang dapat dimengerti dan dipahami serta diterima oleh masyarakat”. Kebalikannya adalah *munkar*, artinya dibenci, yang

tidak disenangi, yang ditolak oleh masyarakat, karena tidak pantas, tidak patut, yang tidak selayaknya bagi masyarakat berakal. Berdasarkan pendapat ini, Dawam Rahardjo menyimpulkan bahwa *ma'ruf* mirip dengan pengertian *common sense*. Pendapat tersebut memperlihatkan bahwa baik dan buruk sangat ditentukan oleh pendapat umum. Pendapat masyarakat menjadi kriteria apakah sesuatu itu *ma'ruf* atau *munkar*.

4. Al-Khair dan Syarr

Oleh Toshihiko, istilah ini dinilai paling komprehensif karena dia mengartikan apapun yang memiliki nilai terhormat (*respect, valuable*), menguntungkan (*beneficial*), bermanfaat (*useful*), dan dikehendaki (*desirable*). Kata ini pula yang paling dekat dengan makna baik (*good*). Kata ini juga memiliki makna lain yaitu harta sebagaimana terdapat dalam surah al-Baqarah ayat 273. 'baik' dan 'harta' merupakan makna *khair* pada level pertama. (jika setuju penyebutan istilah *secondary level etichal term*).

Pada level kedua, al-khair memiliki makna sebagai 'karunia Tuhan' (*God's bounty*), rahmat Tuhan/wahyu (*God's special favour/revelation*), keimanan dan keyakinan yang tulus (*belief and genuine faith*), perbuatan baik/salihat (*good work*), dan kualitas kebaikan mukmin (*excellent believer*). Adapun ayat-ayat yang memiliki makna-makna di atas: karunia Tuhan (QS. Ali Imran: 26), wahyu (al-Baqarah: 105; an-Nahl: 30), keimanan dan keyakinan yang tulus (al-Anfal: 70), akibat yang positif dari keyakinan (al-An'am: 158), perbuatan yang baik (Ali Imran: 104, 110; al-Maidah: 48; al-Anbiya: 90, dan Shaad: 47, 48).

Kebaikan dalam konteks *khair* memiliki dua dimensi, yaitu kebaikan *mahiyah* (kebaikan yang berasal dari Tuhan) dan kebaikan insaniyah (kebaikan yang berasal dari manusia). Kata itu berarti sesuatu yang dinilai dengan benar sebagai hal yang bernilai, jika dilihat dari sudut pandang agama yang diwahyukan. Abdul Baqi dalam Mu'jamnya mencatat kata *khair* dengan segala bentuknya terdapat pada tidak kurang dari 191 ayat yang tersebar dalam berbagai surah. Antitesis *khair* yang paling umum adalah *syarr*, yang fungsinya sebagai lawan dari makna apapun yang telah dibahas di atas, baik sifatnya religius maupun non-religius. Jika *khair* digunakan untuk kebahagiaan atau kemakmuran hidup di dunia, maka *syarr* digunakan untuk nasib yang kurang menguntungkan, sebagaimana diungkap dalam surah Fussilat ayat 49.

Selanjutnya Toshihiko menerangkan bahwa kebaikan atau keburukan sesuatu itu pada dasarnya tidak ada hubungannya dengan manusia menyukai atau tidak menyukainya. Kejadian itu harus selalu dinilai menurut masalah akhir yang dituju. Entah sesuatu itu *khair* atau *syarr*, cenderung tergantung pada reaksi subjektif dari manusia terhadap masalah itu, *al-khair* dan *syarr* berarti “suka” atau “tidak suka”. Hal ini dapat dilihat dalam surah al-Baqarah ayat 216 dan an-Nisa ayat 19.

5. Hasan/hasanah dan Sayyi'ah

Kata ini merupakan kata ayat yang dapat diterapkan pada hampir setiap peristiwa yang dianggap menyenangkan (*pleasing*), memuaskan (*satisfying*), indah (*beautiful*), dan terpuji (*advriable*). Di samping itu, sebagaimana *khair*,

hasan pun mencakup kehidupan manusia yang bersifat religius dan duniawi. contohnya terdapat dalam surah an-Nahl ayat 67. Dalam ayat ini makna *hasan* ekuivalen dengan enak atau sesuai dengan selera. *Hasan* dapat juga digunakan untuk pengertian menguntungkan dalam masalah usaha perdagangan. Al-Qur'an menggunakan kata ini secara figuratif dalam hubungannya dengan perbuatan yang baik. Jangan berbuat baik manusia memberikan pinjaman yang banyak dan menguntungkan kepada Allah (QS. Al-Baqarah: 24 dan al-Hadid: 18).

Bentuk feminin (*mu'annats*) dari *hasan* adalah *hasanah*, yang sepenuhnya memiliki makna yang sama dengan *khair*. Dalam surah al-Baqarah ayat 201 kata *hasanah* berarti kebahagiaan (*happiness*), kemakmuran (*property*), dan keberhasilan (*goodluck*). Dengan Pengertian tersebut, dalam al-Qur'an kata ini secara tetap muncul berdekatan dengan antitesisnya, yaitu *sayyiah* (lihat QS. an-Nisa: 78 dan Ali Imran: 120). QS. An-Nisa: 40 secara khusus merupakan contoh penggunaan kata itu sebagai lawan eksplisit dari *sayyiah*.

Setelah dilihat bagaimana al-Qur'an menjelaskan dimensi takwa di mana manusia adalah makhluk Allah yang memiliki keistimewaan dan kelebihan dibandingkan dengan makhluk Allah lainnya. Manusia adalah makhluk yang dipilih Allah sebagai khalifah-Nya di muka bumi, makhluk yang semi duniawi samawi, yang di dalam dirinya ditanamkan sifat mengakui Tuhan, memiliki rasa tanggung jawab, dapat dipercaya, memiliki kebebasan dan dibekali dengan potensi-potensi ke arah kebaikan dan keburukan sebagai konsekuensi logis dari dirinya yang diciptakan dalam predisposisi positif dan negatif. Diri manusia

adalah suatu keseluruhan yang utuh. Akan tetapi, dalam keutuhannya tersebut ia selalu menampilkan sisi tertentu, seperti fisik (*jismiyah*), psikis (*nafsiah*), dan spiritual transcendental (*ruhaniyah*), dengan karakteristiknya masing-masing. Inilah tiga aspek pembentuk totalitas manusia yang secara tegas bisa dibedakan, namun secara pasti tidak dapat dipisahkan. Eksistensi manusia dimulai dari keadaan yang lemah yang kemudian bergerak ke arah kekuatan yang dahsyat. Kapasitas manusia tidak terbatas dalam kemampuan belajar dan mengembangkan ilmu. Manusia mempunyai keluhuran dan naluriah. Motivasi manusia dalam banyak hal tidak hanya terbatas pada sifat kebendaan atau materi, tetapi juga jauh menembus daratan *spiritual-transendental*. Pada akhirnya manusia mampu memanfaatkan karunia Tuhan yang dilimpahkan kepada manusia berupa alam semesta. Namun bersamaan dengan itu pula manusia harus memenuhi kewajiban dan tanggung jawabnya, baik terhadap Tuhan, terhadap sesama manusia, dan terhadap alam semesta itu sendiri. Kewajiban dan tanggung jawab manusia secara garis besarnya telah tercermin dari konsep penamaan atas dirinya, yaitu *al-basyr*, *al-insân*, *al-ins*, *al-unâs*, *al-nâs*, *bani Adam*, *dzurriyat Adam*, dan *Abdullâh*.

Untuk memposisikan diri dalam kewajiban dan tanggung jawab tersebut, jelas tidak mungkin dilakukan tanpa adanya sebuah bimbingan. Bimbingan tersebut adalah berupa usaha agar manusia dapat mengetahui eksistensi dirinya, kemudian dapat mengaktualisasikannya dalam kehidupannya. Berdasarkan kajian tentang manusia di atas bahwa manusia bukanlah makhluk yang hidup secara instintif layaknya hewan. Sebagai makhluk hidup tumbuh dan berkembang secara evolusi, baik selama dalam kandungan maupun setelah lahir hingga menjadi

dewasa dan akhirnya mencapai usia lanjut. Hal ini mengindikasikan, bahwa dalam konsep kejadiannya manusia termasuk makhluk tanpa daya dan makhluk eksploratif. Artinya bahwa manusia tidak dapat tumbuh dan berkembang sendiri (tanpa daya), sehingga ia membutuhkan bantuan dari luar, baik berupa pembinaan, pemeliharaan dan bimbingan. Demikian pula sebagai makhluk eksploratif manusia memiliki kemampuan atau potensi untuk berkembang dan ditumbuhkembangkan. Berangkat dari kondisi manusia tersebut, terlihat betapa eratnya hubungan antara manusia dengan pengaruh lingkungannya.

Manusia dapat tumbuh dan berkembang menuju kedewasaan melalui proses yang panjang dan bertaha. Dengan demikian, ia memerlukan bimbingan yang berkesinambungan dalam jangka waktu yang lama dan bertahap pula. Sedangkan bimbingan yang dinilai paling efektif adalah pendidikan. Pendidikan adalah merupakan aktivitas untuk memanusiakan manusia. Tanpa pendidikan manusia tidak dapat menjadi manusia, dalam artian bahwa manusia tidak akan dapat mengetahui eksistensi dirinya. Pendidikan merupakan kegiatan antar manusia yaitu oleh manusia dan untuk manusia. Sebab hanya manusia yang secara sadar melaksanakan usaha pendidikan untuk manusia lainnya.

Oleh karena itu, pendidikan dalam arti luas adalah merupakan tipikal manusia. Secara derivatif, Islam itu sendiri memuat berbagai makna, salah satu diantaranya yaitu kata *sullam* yang mana asalnya adalah “tangga”. Dalam kaitannya dengan manusia dan signifikansi pendidikan, maka makna ini setara dengan makna “peningkatan kualitas” manusia (layaknya tangga, meningkat

naik). Asumsinya adalah bahwa pendidikan Islam memandang manusia sebagai makhluk yang tanpa daya dan makhluk eksploratif, sehingga dengan keadaan tersebut ia perlu dibimbing secara bertahap dan konsisten agar tumbuh dan berkembang ke arah kualitas yang lebih baik. Pendidikan Islam memandang manusia sebagai makhluk rasional dan memiliki organ-organ kognitif seperti hati (*qalb*), intelek (*'aql*), kemampuan-kemampuan fisik, kesadaran dan pandangan kerohanian serta pengalaman. Dengan potensi tersebut, manusia dapat menyempurnakan kemanusiaannya, sehingga menjadi pribadi yang dekat kepada Tuhan sebagai *'abid*. Sebaliknya, manusia juga dapat menjadi makhluk yang paling rendah, karena terbawa oleh kecenderungan hawa nafsu dan kebodohnya.

Dalam rangka posisi tersebut, dengan segala kemungkinannya, maka ilmu pengetahuan dalam hal ini pendidikan menempati tempat yang sangat penting dalam kehidupan manusia. Sebagai agama yang universal, Islam mengajarkan umat manusia mengenai berbagai aspek kehidupan baik duniawi maupun ukhrawi. Islam adalah agama ilmu dan agama akal. Ia selalu mendorong umatnya untuk menggunakan akal dan ilmu pengetahuan agar dengan demikian mereka dapat menyelami hakikat dirinya, menyelami hakikat alam, dan dapat menganalisa segala pengalaman yang telah dialami oleh umat terdahulu. Ia mengajarkan umatnya untuk melaksanakan pendidikan. Pendidikan merupakan kebutuhan hidup manusia yang mutlak harus dipenuhi demi untuk mencapai kesejahteraan, dan kebahagiaan di dunia dan akhirat. Dengan pendidikan itu pula, manusia akan mendapatkan berbagai macam ilmu pengetahuan sebagai bekal hidupnya. Begitu

sentralnya posisi pendidikan dalam kehidupan manusia, maka kiranya dapat ditarik sebuah pengertian, bahwa ada hubungan relasional antara manusia dan pendidikan Islam. Manusia adalah makhluk yang dapat dibimbing dan membutuhkan bimbingan. Sedangkan bimbingan yang dinilai efektif adalah pendidikan. Dan pendidikan Islam, yaitu pendidikan yang berdasarkan nilai-nilai Islam, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya merupakan sarana atau usaha untuk memberikan bimbingan yang dimaksud. Ia adalah jawaban dari persoalan aktualisasi diri manusia dengan seluruh totalitasnya, baik berdasarkan pada hakikatnya penciptaannya, maupun berdasarkan peran dan tanggung jawabnya sebagai makhluk. Implikasi manusia semantik al-Qur'an dalam tujuan pendidikan Islam berdasarkan pandangan kemanusiaan, sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya, maka sesungguhnya tujuan pendidikan Islam lebih memiliki basis yang tangguh bagi pengembangan pendidikan yang berwawasan kemanusiaan. Hal ini dikarenakan pendidikan Islam adalah proses rekayasa atau rancang bangun kepribadian manusia berdasarkan atas pandangan kemanusiaan tersebut. Pada umumnya, para ahli pendidikan Islam merumuskan tujuan pendidikan Islam terjebak pada perumusan tujuan yang sangat ideal dan memiliki makna yang begitu luas dan mendalam, seperti *insan kamil*, kepribadian muslim, *iman*, *takwa* dan *shalih*. Hal ini tidak jarang menyebabkan terjadinya pereduksian terhadap makna istilah-istilah tersebut, karena keluasan dan kedalaman maknanya, atau bisa juga disebabkan karena tidak adanya standarisasi tipe kepribadian muslim yang disepakati bersama. Dalam konteks makro tujuan pendidikan Islam,

pandangan kemanusiaan ini paling tidak mengandung beberapa implikasi mendasar, sebagaimana dapat dijelaskan sebagai berikut:

Berdasarkan konsep *fitrah* maka tujuan pendidikan Islam adalah tujuan pendidikan yang diarahkan pada upaya optimalisasi potensi dasar kemanusiaan secara totalitas, baik potensi *jismiyyah*, *nafsiyyah* maupun *ruhaniyyah*. Tujuan pendidikan Islam tidak hanya diarahkan pada upaya penumbuhan dan pengembangan manusia secara biologis-fisiologis yang lebih menekankan segi material belaka, sebagaimana ditunjukkan pada praktek pendidikan yang lebih menekankan *domain kognitif-psikomotorik*. Demikian juga, tujuan pendidikan Islam bukan hanya penumbuhan dan pengembangan manusia secara mental spiritual dalam rangka mengejar tujuan normatif (*domain afektif*) demi tercapainya manusia yang baik secara etika dan moral, serta kepekaan sosial, sementara tidak diimbangi dengan profesionalitas. Visi dan orientasi tujuan pendidikan Islam ke depan bukanlah pendidikan yang bercorak *dualisme-dikotomik*, yang melihat manusia sebagai *mono-dualistik* yang saling terpisah. Akan tetapi memandang manusia dalam satu kesatuan yang utuh, yang dalam tampilannya selalu menampilkan sisi tertentu, seperti *jismiah*, *nafsiah* dan *ruhaniah* sebagai aspek pembentuk totalitas manusia, yang secara tegas dapat dibedakan, tetapi secara pasti tidak dapat dipisahkan. Pada uraian sebelumnya telah dikemukakan tentang konsepsi manusia dan fungsi penciptaannya dalam alam semesta. Lirik uraian tersebut dapat dipahami bahwa ada dua implikasi penting dalam hubungannya dengan tujuan pendidikan Islam, yaitu sebagai berikut:

- a. Karena manusia adalah makhluk yang merupakan resultan dari tiga komponen (*jismiah-nafsiyah-ruhaniah*), maka konsepsi itu menghendaki tujuan pendidikan Islam yang mengacu ke arah realisasi dan pengembangan komponen-komponen tersebut. Hal ini berarti bahwa tujuan pendidikan Islam harus dibangun di atas konsep kesatuan (*integrasi*) antara tujuan pendidikan *jasmaniah*, *ruhaniah*, *qalbiyah*, dan *'aqliyah*. Sehingga mampu menghasilkan manusia muslim yang pintar secara intelektual dan terpuji secara moral. Jika komponen pendidikan tersebut terpisah atau dipisahkan dalam rumusan tujuan pendidikan Islam, maka manusia akan kehilangan keseimbangan dan tidak akan pernah menjadi pribadi-pribadi yang sempurna (*al-insan al-kamil*).
- b. Al-Qur'an menjelaskan bahwa manusia adalah *khalifah* dan *abdullah*. Untuk melaksanakan fungsi ini Allah SWT. telah membekali manusia dengan seperangkat potensi. Dalam konteks ini, apakah tujuan pendidikan Islam merupakan upaya yang ditujukan ke arah pengembangan potensi yang dimiliki manusia secara maksimal sehingga dapat diwujudkan dalam bentuk konkrit. Dalam arti kemampuan menciptakan sesuatu yang bermanfaat bagi diri, masyarakat dan lingkungannya sebagai realisasi fungsi dan tujuan penciptaannya, baik sebagai *khalifah* maupun *abdullah*. Kedua hal di atas hendaknya menjadi acuan dasar dalam menciptakan dan mengembangkan formulasi tujuan pendidikan Islam masa kini dan

masa depan. Fungsionalisasi pendidikan Islam dalam mencapai tujuannya sangat bergantung pada sejauh mana kemampuan umat Islam menerjemahkan dan merealisasikan konsep filsafat penciptaan manusia dan fungsi penciptaannya dalam alam semesta ini. Untuk menjawab hal ini, maka tujuan pendidikan Islam harus memberi sarana yang kondusif bagi suatu generasi kepada generasi berikutnya. Dalam konteks ini selanjutnya dapat dipahami bahwa posisi manusia sebagai *khalifah* dan *abdullah* menghendaki tujuan pendidikan Islam yang menawarkan sepenuhnya penguasaan ilmu pengetahuan secara totalitas, agar manusia tegar sebagai *khalifah* dan *takwa* sebagai substansi dan aspek "*abd*". Sementara itu keberadaan manusia sebagai resultan dari dua komponen yaitu menghendaki pula tujuan pendidikan yang sepenuhnya mengacu pada konsep equilibrium, yaitu integrasi yang utuh antara pendidikan *jasmaniah*, *ruhaniah*, *'aqliyah* dan *qalbiyah*, *al-asma al-husna* ke dalam kehidupan manusia. Artinya menjadikan sifat-sifat Allah sebagai sumber inspirasi yang mewarnai pembentukan kepribadian tersebut. Ia diharapkan mampu mengambil Tuhan sebagai prototipenya, dan mewujudkan akhlak Tuhan dalam kehidupannya. Hal ini dapat dipahami dari konsep *al-rûh*, bahwa manusia adalah makhluk yang memiliki potensi "*ilahiyah*". Memang manusia tidak mungkin menyamai dan menyerupai sifat-sifat Allah. tetapi dalam keterbatasan yang sebagai makhluk Tuhan, dengan meletakkan Tuhan sebagai prototipenya, manusia akan selalu mencari

dan mencoba mengarahkan kehidupannya pada pola cita ideal tersebut. Sehingga kebermaknaan hidup manusia melalui proses pengaktualisasian dirinya dapat terwujud. Dengan demikian, proses pengembangan kepribadian yang utuh dan seimbang sebagaimana yang menjadi tujuan pendidikan Islam tidak hanya sekedar konsep yang abstrak, tetapi menemukan signifikansi yang konkrit dan nyata dalam kehidupan manusia. Dalam konteks pendidikan Islam, kepribadian yang utuh dan seimbang akan tercapai bila terpenuhi domain-domain secara seimbang pula, baik *domain kognitif*, *psikomotorik*, maupun *efektif*, atau *domain biologis-fisiologis* dan *mental-moral-spiritual*. Singkatnya, ketentuan Allah mengenai kualitas manusia seperti tersebut di atas, mengandung konsekuensi harapan, bahwa dalam masa perjalanan hidupnya manusia harus tetap “*fi ahsani taqwim*” dan tidak menjurus ke “*asfala safilin*”. Implikasinya dalam tujuan pendidikan Islam diharapkan pendidikan Islam mampu mengembangkan kualitas “*fi ahsani taqwim*” tersebut dari segala pencemaran dan perusakan. Sedang penjabarannya dapat dilakukan dengan menjadikan sifat-sifat Allah yang tergambar dalam *al-asma al-husna* sebagai prototipe manusia. Berdasarkan pada konsep *al-nas*, dan *al-unas*, maka tujuan pendidikan Islam adalah berusaha untuk membimbing dan mengembangkan potensi manusia secara optimal agar mereka dapat berperan secara serasi dengan tuntutan dan kebutuhan masyarakat lingkungannya. Konsepsi ini

selanjutnya menghendaki tujuan pendidikan Islam yang diarahkan pada pembentukan manusia sosial yang memiliki sifat takwa sebagai dasar dan sikap perilaku dalam kehidupan bermasyarakatnya. Nilai manusia dalam konteks sosial ini adalah pada nilai manfaat. Sehingga manusia yang menjadi sasaran tujuan pendidikan Islam adalah manusia yang banyak memberi manfaat bagi masyarakat sekitarnya. Berangkat dari pemahaman ini, maka tujuan pendidikan Islam dititikberatkan pada upaya untuk membimbing dan mengembangkan potensi manusia agar dapat berperan secara harmonis dan serasi dalam kehidupan masyarakat. Selain itu diusahakan agar peran manusia dalam kehidupan masyarakatnya sejalan dengan perintah Allah yaitu agar menjadi manusia yang bertakwa. Singkatnya, berdasarkan konsep *al-nas*, maka tujuan pendidikan Islam adalah memanusiakan peserta didik agar mampu berperan dalam statusnya sebagai makhluk sosial, *abdullah*, dan sekaligus sebagai *khalifah-Nya*. Berdasarkan pada konsep *abdullah* dan *al-ins*, maka tujuan pendidikan Islam di arahkan kepada upaya pembentukan sikap *takwa*. Dengan demikian pendidikan Islam ditujukan pada upaya membimbing dan mengembangkan potensi manusia secara optimal agar menjadi hamba Allah yang bertakwa, yaitu beriman kepada yang ghaib, mendirikan shalat, menafkahkan sebagian rizki, beriman kepada al-Qur'an, serta kepada hari akhir. Sehingga indikator dari keberhasilan pencapaian tujuan yang dimaksud adalah pada tingkat ketaatan optimal yang

ditunjukkan manusia terhadap pemenuhan tuntutan Allah. Berdasarkan konsep *al-'aql* dan *al-qalb*, maka tujuan pendidikan Islam ditujukan bagi terciptanya kemampuan kognitif manusia, baik kecerdasan intelektual maupun kecerdasan emosional. Kecerdasan intelektual ditandai dengan adanya kepemilikan pengetahuan yang bersifat empiris. Sedangkan kecerdasan emosional ditandai dengan adanya kemampuan menyelesaikan masalah dengan cepat dan tepat. Sejalan dengan konsepsi tersebut, maka tujuan pendidikan Islam hendaknya memenuhi prinsip-prinsip sebagai berikut:

- 1) Ditujukan untuk mendidik rohani atau hati manusia. Rohani dan hati yang dimaksud disini adalah aspek manusia selain jasmani dan akal.
- 2) Tujuan pendidikan Islam hendaknya memuat tuntutan cara hidup, yaitu bagaimana manusia dapat berhubungan secara baik dengan Allah SWT, dengan sesama manusia, dan dengan lingkungan sekitarnya.
- 3) Tujuan pendidikan Islam hendaklah memenuhi aspek rasa ingin tahu manusia, di samping bersifat fungsional dan memiliki konsekuensi praktis-pragmatis. Rumusan ini mengisyaratkan bahwa tujuan pendidikan Islam merupakan satu kesatuan yang utuh, yang berisi muatan tujuan yang bersifat terpadu dan komprehensif. Di dalamnya terangkum tujuan hidup manusia sesuai dengan tugas.

Bertakwa kepada Tuhan mempunyai dua indikator, yaitu menjalankan segala perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya. Namun demikian tidaklah cukup bahwa ketakwaan hanya diwujudkan dalam dua hal tersebut. Takwa yang berasal kata dari bahasa Arab mempunyai pengertian “taat” dan “takut”. Takut tidak terhadap hukum manusia tetapi takut terhadap hukum Tuhan sebagai kekuasaan tertinggi (*the highest power*). Takut di saat sendiri maupun takut di saat ramai orang. Kalau taat dan takut kepada Tuhan berasal dari kesadaran diri sendiri untuk mencari keselamatan dunia dan akhirat maka inilah yang disebut oleh Allport sebagai pemikir psikologi sebagai agama yang *interinsik*. Sebaliknya, agama *ekstrinsik* adalah cara seseorang menggunakan agamanya untuk mencapai manfaat bagi diri sendiri, kepentingan sekular lainnya atau bahkan untuk mencapai tujuan-tujuan yang anti agama. Misalnya seorang diktator, koruptor dan mafia birokrasi yang membenarkan agamanya untuk melakukan tindakan amoral tersebut. Takut kepada ganjaran Tuhan inilah yang salah satu perwujudannya adalah moral. Meskipun beberapa ahli masih memperdebatkan kaitan antara agama dengan moralitas, namun penulis mempunyai pandangan bahwa nilai-nilai agama merupakan determinan utama dalam pembentukan moral seseorang.

Indikator orang bermoral sebagai aktualisasi Takwa sebenarnya tidaklah terlalu sulit menentukan seseorang termasuk bermoral atau tidak. Pemahaman moral sendiri menurut Damon adalah aturan dalam berperilaku (*code of conduct*). Aturan tersebut berasal dari kesepakatan atau konsensus sosial yang bersifat universal. Moral yang bermuatan aturan yang universal tersebut bertujuan untuk pengembangan ke arah kepribadian yang positif (*intrapersonal*) dan hubungan

manusia yang harmonis (*interpersonal*). Lebih lanjut, Nucci dan Narvaes menyatakan bahwa moral merupakan faktor determinan atau penentu pembentukan karakter seseorang. Menurutnya indikator manusia yang bermoral adalah:

1. *Personal improvement* (pengembangan kepribadian); yaitu individu yang mempunyai kepribadian yang teguh terhadap nilai atau aturan yang diinternalisasi dalam dirinya. Dengan demikian, ia tidak mudah goyah dengan pengaruh lingkungan sosial yang dianggapnya tidak sesuai dengan nilai atau aturan yang di internalisasi tersebut. Ciri kepribadian tersebut secara kontemporer diistilahkan sebagai integritas. Individu yang mempunyai integritas yang tinggi terhadap nilai dan aturan yang dijunjung tidak akan melakukan tindakan amoral. Sebagai contoh, individu yang menjunjung tinggi nilai agamanya tidak akan terpengaruh oleh lingkungan sosial untuk turut melakukan korupsi, manipulasi dan praktek mafia birokrasi. Dengan demikian, nilai atau aturan yang diinternalisasikan tersebut menjadi tameng bagi dirinya supaya tidak terpengaruh oleh perilaku sosial yang menyimpang dari aturan tersebut. Faktor intrinsik inilah yang dalam terminologi Islam disebut sebagai *istiqomah* (konsisten dengan ajaran Tuhan).
2. *Social skill* (kemampuan bersosialisasi); yaitu mempunyai kepekaan sosial yang tinggi sehingga mampu mengutamakan kepentingan orang lain. Hal ini ditunjukkan dengan hubungan sosial yang harmonis. Setiap nilai atau aturan universal tentunya akan mengarahkan manusia untuk menjaga

hubungan baik dengan orang lain dengan mengutamakan kepentingan orang banyak. Contohnya, individu yang religius pasti akan berbuat baik untuk orang lain atau mengutamakan kepentingan umat. Orang yang mempunyai moralitas yang baik tentunya tidak akan egois, narsistik dan memperkaya diri sendiri dengan perilaku yang amoral, seperti korupsi, manipulasi dan praktek mafia birokrasi. Dia akan lebih mengutamakan kepentingan dan kesejahteraan orang lain maupun kepentingan generasi berikutnya. Orang yang bermoral cenderung akan mencari lingkungan sosial yang baik bagi perkembangan moralitasnya. Bahkan ketika ia berada di lingkungan sosial yang kurang bermoral maka moralitasnya tetap terjaga dan bersinar, karena internalisasi nilai-nilai intrinsiknya tersebut. Dalam mengambil keputusan untuk kepentingan orang lain ia pun akan merujuk kepada nilai-nilai intrinsik tersebut. Inilah yang menyebabkan ia mampu mewarnai lingkungan sosialnya dengan sinaran moralitas dirinya. Dalam konteks Islam, faktor ini disebut sebagai *mu'amalah* (hubungan sosial yang baik).

3. *Comprehensive problem solving* (solusi yang kompleks); yaitu sejauh mana individu dapat mengatasi konflik dilematis antara pengaruh lingkungan sosial yang tidak sesuai dengan nilai atau aturan dengan integritas pribadinya terhadap nilai atau aturan tersebut. Dalam arti, individu mempunyai pemahaman terhadap tindakan orang lain (perspektif lain) yang menyimpang tetapi individu tersebut tetap mendasarkan keputusan, sikap dan tindakannya kepada nilai atau aturan yang telah

diinternalisasikan dalam dirinya. Sebagai contoh, seseorang tidak mau mengikuti lingkungan sosialnya untuk korupsi karena ia tetap menjunjung tinggi nilai atau aturan yang berlaku (kejujuran). Meskipun sebenarnya ia mampu memahami penyebab perilaku orang lain yang korupsi. Keluwesan dalam berpikir dan memahami inilah dibutuhkan untuk menilai suatu perbuatan tersebut benar atau salah. Konsep ini yang disebut dalam terminologi Islam sebagai *hikmah* (menggambil pelajaran yang berharga dari perspektif yang berbeda).

Berdasarkan uraian tersebut, maka jelaslah dinding pemisah antara orang yang bermoral dan tidak bermoral. Ketika seseorang dapat menjalankan ketiga indikator tersebut (*istiqamah*, *mu'amalah* dan *hikmah*) maka ia dapat digolongkan sebagai orang yang bermoral. Merujuk indikator konsistensi (*istiqamah*) dalam indikator tersebut maka hal ini berkaitan erat dengan nilai ketakwaan kepada Tuhan. Orang yang bertakwa tentunya takut kepada balasan Tuhan, maka ia akan menginternalisasi nilai dan ajaran Tuhannya dalam setiap pemikiran, perasaan dan tindakannya, baik dalam keadaan ia bersendirian ataupun di depan orang lain.

Jika konsep moralitas tersebut dianalogikan kepada sosok pemimpin, maka pemimpin yang bermoral adalah pemimpin yang mampu menjunjung tinggi nilai-nilai ketakwaannya dalam setiap pemikiran dan pengambilan keputusannya untuk kepentingan publik. Jika seorang pemimpin mengaku bermoral maka segala tindakannya diarahkan untuk kepentingan dan kesejahteraan sosial. Apabila kesejahteraan sosial menjadi tujuan utama pemimpin, maka sang pemimpin tidak

perlu lagi memoles diri dan bibirnya dengan urusan politik pencitraan. Sebab seorang pemimpin yang bermoral dan mengutamakan kepentingan sosial secara otomatis akan terangkat citranya di mata masyarakat dan di hadapan Tuhannya. Citra seorang pemimpin akan lebih terangkat lagi ketika ia mampu mengambil hikmah dari fenomena-fenomena amoral yang ditemui di masyarakat. Citra seorang pemimpin akan meningkat ketika ia mampu mengambil solusi yang tegas dalam menerapkan aturan untuk menentukan benar atau salah. Dengan demikian, secara tidak langsung moralitas pemimpin menjadi amunisi yang kuat untuk mendorong keberaniannya dalam menegakkan aturan dan tatanan nilai yang ada. Tentunya seorang pemimpin akan berani menegakkan aturan ketika ia sendiri tidak melanggar aturan yang telah disepakati bersama. Hal inilah yang menjadikan seorang pemimpin wajib menjadi role model dalam penegakan aturan.

Refleksi bagi pemimpin dan calon pemimpin Indonesia adalah, “Sudahkah anda mempunyai ketiga indikator pemimpin yang bermoral tersebut?” dan refleksi bagi masyarakat Indonesia adalah, “Sudahkah anda memilih pemimpin yang bermoral?” serta yang terakhir bagi kita semua, “Adakah pemimpin yang bermoral di Indonesia saat ini?” Padahal dalam degradasi moral saat ini, kita tidak lagi membutuhkan pemimpin yang pintar dan kaya, tetapi kita lebih membutuhkan pemimpin yang bermoral. Dengan pedoman di atas, maka tujuan pendidikan Islam secara garis besar adalah merupakan konseptualisasi dari fungsi umum manusia sebagai hamba Allah dan khalifah-Nya di bumi.

B. Taqwa Sebagai Self Kontrol (Pengawasan Melekat)

Persoalan moral senantiasa mewarnai kehidupan manusia dari masa ke masa. seiring dengan gelombang kehidupan ini, dalam setiap kurun waktu dan tempat tertentu muncul tokoh yang memperjuangkan tegaknya nilai-nilai moral. Termasuk di dalamnya keberadaan para rasul sebagai utusan Tuhan, khususnya Muhammad SAW, yang memiliki tugas dan misi utama untuk menegakkan nilai-nilai moral. Upaya penegakan moral menjadi sangat penting dalam rangka mencapai keharmonisan hidup.

Keharmonisan hidup manusia diperlukan sebab, *pertama*, manusia secara natural adalah makhluk yang memiliki posisi unik.³⁹ Keunikan itu terletak pada *dualisme* moral yang ada pada dirinya. Di satu pihak, dia berkeinginan pada hal-hal yang bersifat baik, integratif, dan positif. Di pihak lain, dia memiliki kecenderungan ke arah yang buruk, negatif dan disintegratif. Hal ini dapat dilihat saat malaikat melakukan semacam "protes" kepada Tuhan ketika Tuhan hendak mengangkat manusia sebagai khalifah di muka bumi. Sebab menurut pandangan malaikat, manusia memiliki karakter suka berbuat kerusakan dan menumpahkan darah (QS. Al-Baqarah: 30). Demikian juga dalam jiwa manusia diilhami fujur dan ketakwaan (QS. Asy-Syams: 4-6). Situasi dualisme inilah yang menjadi tantangan abadi manusia dan yang membuat hidupnya sebagai upaya memperjuangkan moral yang tak berkesudahan. Manusia di satu pihak juga diberi kebebasan berkehendak agar ia dapat menyempurnakan misinya sebagai khalifah Allah di atas bumi, yakni menciptakan sebuah tata sosial yang bermoral. Sementara itu, di pihak lain manusia memiliki kelemahan yang sangat mendasar,

³⁹Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 18.

yaitu tak satupun manusia kebal terhadap godaan setan.⁴⁰ *Kedua*, kehidupan manusia yang sangat majemuk, baik dari segi etnis, kultur, bahasa, ras, maupun pola pikir dan tindakan. Kemajemukan ini nyata adanya. Baik al-Qur'an maupun sunnah nabi tidak menafikan fenomena ini. Fenomena kemajemukan dalam situasi tertentu dapat menimbulkan konflik. Oleh karena itu, konflik dapat dihindari jika tata moral yang ada dapat ditegakkan.

Memasuki era modern sekarang ini, persoalan moral tetap menjadi salah satu dari sekian banyak kompleksitas persoalan kemanusiaan yang senantiasa harus dicermati secara serius. Sebab, seiring dengan laju modernitas, kemajemukan dan konveksi tas persoalan manusia pun semakin bertambah sebagaimana menurut Ross Pole:

*it is that the modern World call into existence certain conceptions of morality, but also destroys the grounds for taking them seriously. modernity both needs morality, and makes it impossible.*⁴¹

Artinya: “*dunia modern ini memunculkan konsep konsep moralitas tertentu, namun juga sebaliknya, mencabut alasan-alasan untuk sungguh-sungguh menerima konsep-konsep tersebut. modernitas membutuhkan moralitas dan juga membuat moralitas menjadi mustahil.*”

Seiring dengan peluasan abadi manusia untuk menegakkan moral, firman Tuhan memberikan hidayah yang akan menolongnya, yaitu al-Qur'an. Hal ini sebagaimana telah ditegaskan di muka bahwa misi utama kenabian Muhammad adalah penegakan moral. Al-Qur'an itulah yang menjadi landasan penegakan moral tersebut. Moral dalam al-Qur'an adalah sebuah keniscayaan (*unavoidable*). Namun, apakah moral sebagai salah satu dari sekian banyak aspek ajaran al-

⁴⁰Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, hlm. 18.

⁴¹Thomas Ballatine Irving, et al., *Ajaran-ajaran Dasar Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Affandi Joewono, (Bandung: Risalah, 1984), hlm. 125.

Qur'an atau moral sebagai muara dari keseluruhan isi kandungan al-Qur'an masih menjadi perbedaan pendapat dikalangan para ulama. Menurut Fazlur Rahman, kelompok pertama adalah mereka yang berpendapat bahwa al-Qur'an ibarat kitab undang-undang yang telah lengkap pasal demi pasal dan melingkupi seluruh aspek kehidupan, baik politik, ekonomi, moral, budaya, maupun ilmu pengetahuan. Adapun kelompok kedua, al-Qur'an adalah landasan religius seluruh aspek kehidupan. Dengan demikian, al-Qur'an merupakan inspirasi kehidupan yang mengarah pada kebenaran dan kebaikan. Al-Qur'an memberikan ide moral pada setiap aspek kehidupan manusia. Fazlur Rahman sendiri berada pada posisi kedua. Posisi pertama terpresentasi melalui tokoh-tokoh seperti Thomas Ballatine Irving dan I.H. Muhammad Ashraf.⁴²

Bagi Fazlur Rahman, moral bukan aspek tersendiri dari al-Qur'an. Dalam bukunya *Major Themes of The Qur'an* yang oleh Taufik Adnan amal dinilai sebagai "*Magnum Orpus*"nya Fazlur Rahman, tema-tema dalam al-Qur'an meliputi Tuhan, manusia sebagai individu, manusia dalam masyarakat, alam, eskatologi, setan dan kejahatan, dan kemunculan komunitas muslim. Tema-tema itu bukan tema yang saling terpisah. Keseluruhannya merupakan sebuah kesatuan secara piramidal, kohesif, dan terpadu dengan muara pada tatanan sosial dan individu yang *bertauhid* dan *bermoral*. Oleh karena itu, Fazlur Rahman menolak jika buku itu disebut buku kajian tafsir tematik. Persoalannya adalah, jika moral merupakan sesuatu yang melandasi dan muara seluruh aspek al-Qur'an,

⁴²Thomas Ballatine Irving, et al., *Ajaran-ajaran Dasar Al-Qur'an*, hlm. 125.

bagaimana membuat ukuran terhadap fakta-fakta normatif yang memerlukan kepastian hukum, sedangkan standar moral sedemikian beragam dan kompleks?

Fazlur Rahman sendiri mengatakan bahwa moral merupakan "perintah" Tuhan (*God's command*). Manusia tidak dapat membuat hukum moral. Ketundukan terhadap hukum moral itulah yang disebut "Islam", yang kemudian diwujudkan melalui ibadah.⁴³ Wawasan Fazlur Rahman ini tampaknya sangat khas. Sebab, sementara ini sering dipahami sebagai sistem nilai yang seyogyanya manusia lakukan.⁴⁴ Di pihak lain, Fazlur Rahman membuat konsep yang disebutnya sebagai konsep kunci tentang etika al-Qur'an, yang meliputi iman, islam dan takwa.

Dari 3 konsep inilah pondasi etika Al-Qur'an dibangun.⁴⁵ Jika moral menjadi landasan religius setiap aspek ajaran Islam, bukan aspek tersendiri dari Al-Qur'an, Lalu bagaimana aplikasinya di tengah-tengah masyarakat yang semakin kompleks? Kompleksitas ini semakin menimbulkan kekaburan standar moral. Dan lagi manusia telah menghasilkan teori dan paham-paham moral yang mungkin hanya ada pada tataran konsep abstrak dan amat sulit pada dataran aplikasinya.

⁴³Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 32.

⁴⁴Kees Bertens, *Etika*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), hlm. 7.

⁴⁵Fazlur Rahman, *Beberapa Konsep Kunci tentang Etika Al-Qur'an*, dalam Taufik Adnan Amal (peny.), *Neo Modernisme Islam Fazlur Rahman*, (Bandung: PT Mizan, 1987), hlm. 92-117.

Sebagaimana menurut W.D. Hudson⁴⁶ terlihat betapa pelit dan beragamnya teori dan paham paham tentang moral itu. Tentu saja kompleksitas moral ini akan terus berlanjut seiring dengan berkembangnya peradaban manusia. Maka, sekompleks apapun kehidupan ini moral akan tetap menjadi bagian tak terpisahkan dari perkembangan peradaban manusia itu sendiri. Setidaknya, hal ini diyakini oleh Franz Magnis Suseno ketika menulis tentang etika sebagai filsafat moral. Moralitas, katanya akan semakin majemuk seiring dengan berkembangnya kemajemukan hidup ini. Sebab, kemajemukan (*pluralitas*) adalah salah satu ciri modernitas.

Tokoh lain yang banyak membahas tentang moral adalah Imam Al-Ghazali, yang telah diakui baik oleh orang-orang Islam maupun sarjana-sarjana Eropa sebagai muslim yang mempunyai pengaruh terbesar setelah Nabi Muhammad.⁴⁷ Dalam diri Al-Ghazali terkumpul segala kontroversi yang timbul kemudian, sehingga selain dijuluki sebagai *hujjat Islam*, bapak ahli tasawuf, pembela *Ahlussunnah Wal Jamaah*, penegak hukum dan syariat, pemelihara tauhid dan pemusnah syirik; Ia juga dikecam pedes seperti musuh dari ahli pikir dengan tuduhan karena dari zaman Al-Ghazali lah bertolak kemunduran Islam atau Al-Ghazali anti pengetahuan.

Berabad-abad lamanya dunia Islam khususnya, dan dunia pada umumnya, tampaknya hanya terbelenggu oleh suatu pendirian bahwa Imam Ghazali hanyalah

⁴⁶W.D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, (New York: Anchor Book, 1970). Dalam buku ini Hudson membahas teori-teori moral modern seperti referential, verificatioanist, dan psychological theory, juga instuitionist, emotivsi, prescriptivist, dan descriptivist theory.

⁴⁷W. Montgomery Watt, *Islam Philosophy and Theologi*, (Endinburg: Endinburg University Press, 1987), hlm. 85.

seorang ahli tasawuf, sehingga segala hasil karyanya mengenai soal politik kenegaraan dan juga soal moral pemerintahan terlupakan dan tidak dikenal. Padahal kalau dilihat sejarah hidupnya, Al-Ghazali adalah seorang ilmuwan terbesar pada masanya yang menjabat Mufti dan Rektor Universitas Nizamiyah. Kehidupan Al-Ghazali pun tidak terlepas dari kehidupan politik yang ada. Seperti karyanya *Al-Mustazhiri* yang dikarang atas kehendak Khalifah Bani Abbasiyah, Mustazhir bin Muqtadi, dalam usaha melawan gerakan politik dari golongan batiniah.⁴⁸

Setelah masa *'uzlah*, Al-Ghazali mulai meninggalkan politik praktis. Bahkan ia mengharapkan dirinya menginjakkan kaki ke istana sebagai pemberontaknya terhadap para penguasa, terutama malik syah dan Budkiyaruq yang membiarkan korupsi dan kezaliman merajalela di kerajaan.⁴⁹ Oleh karena itu, karya-karyanya dalam bidang politik seperti *al-Tibr al-Masbuk Fi Nasih al-Muluk*, lebih bersifat sebagai pedoman etika politik bagi penguasa.⁵⁰

Pemikiran etika politik al-Ghazali ini tampaknya perlu ditampilkan kembali karena banyak sekali tantangan yang dihadapi di masa modern ini, misalnya krisis kepercayaan kepada pemerintah, yang memiliki banyak persamaan dan tantangan dengan yang dihadapi al-Ghazali. Penulis percaya bahwa konsep yang dipaparkannya dapat dipakai sebagai salah satu alternatif untuk memperbaiki situasi krisis kompleks dewasa ini.

⁴⁸W. Montgomery Watt, *Islam Philosophy and Theologi*, hlm. 76.

⁴⁹Ahmadie Thaha, "Kata Pengantar" dalam al-Ghazali, *Nasihat Bagi Penguasa*, diterjemahkan Ahmadie Thaha, (Bandung: PT Mizan, 1994), hlm. 8.

⁵⁰Haroon Khan Sherwani, *Studies Indonesia Muslim Political Thought and Administration*, (Kuwait: Islamic Book Publisher, 1992), hlm. 149.

Sementara itu, seorang sarjana muslim Isma'il Raji al-Aruqi menulis kaitan antara tauhid dan moral. Tauhid merupakan inti dari ajaran Islam dan agama agama monoteisme dunia. Tauhid merupakan ajaran yang memuat prinsip-prinsip keesaan Allah, Tuhan pencipta alam. Berdalil dengan prinsip tauhid, Tuhan diyakini sebagai satu-satunya Dzat Yang Esa, tunggal, baik dalam zat, sifat, maupun perbuatan-perbuatan-Nya. Dia ditetapkan sebagai pencipta yang memiliki segala sifat kesempurnaan. Sementara itu, yang selain Tuhan merupakan makhluk ciptaan-Nya, yang memiliki sifat ketergantungan kepada-Nya.

Penempatan eksistensi Tuhan seperti ini, bagaimanapun juga akan memiliki pengaruh psikologis bagi setiap orang yang percaya, yakin, atau iman atas keberadaan-Nya. Mereka secara sadar mengakui bahwa Tuhan adalah pencipta seluruh alam beserta isinya, tempat atau tujuan penghambaan diri yang pantas, dan sebagai sumber kenormatifan. Penegasan eksistensi Tuhan seperti ini tentu merupakan *conditio sine qua non* manusia yang tak mungkin dihindari. Hal ini secara empiris dapat diilustrasikan melalui ungkapan kesadaran manusia ketika sedang dilanda malapetaka. Ia dengan tanpa ragu-ragu menginginkan pertolongan dan kekuatan supranatural (Tuhan) di saat semua yang ia anggap Tuhan tidak bisa menyelamatkan dirinya dari bahaya tersebut. Dari sinilah muncul kesadaran logis dalam diri manusia bahwa ia semata-mata seorang hamba ciptaan Tuhan yang selalu butuh mengabdikan dan meminta pertolongan kepada-Nya.

Menurut ajaran tauhid (Islam), manusia menempati posisi istimewa di antara makhluk-makhluk ciptaan Tuhan yang lain. Islam menegaskan bahwa eksistensi manusia selain sebagai *khalifah fi al ardl* (al-Baqarah : 30), juga

berkedudukan sebagai *Abd Allah*. Keduanya merupakan satu kesatuan yang saling terkait dan tak dapat dipisah-pisahkan. Sebagai *khalifah fi ardl* manusia memiliki kedudukan sebagai wakil Tuhan di muka bumi. Ia memiliki tugas kosmik, yaitu mengadakan observasi, eksperimen, dan eksplorasi terhadap segala sumber daya yang disediakan Allah untuknya guna memenuhi kebutuhan hidupnya. Karena itu, untuk tujuan tersebut, Tuhan menganugerahinya berbagai potensi atau bakat alami yang dapat dimanfaatkan sesuai dengan kemauan dan kebutuhannya. Namun, implementasi fungsi *khalifah fi ardl* tersebut tidak mungkin terealisasi secara sembarangan dan semaunya walaupun sebenarnya sangatlah mungkin hal itu terjadi. Setiap manusia pada dasarnya memiliki kewenangan untuk melaksanakan fungsi *khalifah fi ardl* nya secara bebas, tetapi secara *de facto* dia juga dihadapkan kepada kebebasan orang lain dan tanggung jawab. Setiap manusia tidak dapat menegasikan eksistensi kebebasan orang lain atau makhluk-makhluk Tuhan yang lain. Ia tidak dapat melepaskan diri dari rasa tanggung jawab ketika sedang merealisasikan fungsi kosmiknya. Bersikap tak acuh dan merasa bodoh terhadap keduanya berarti bersedia menerima keadaan *chaos* dalam kehidupan.

Oleh karena itu, pengaktualisasian fungsi *khalifah fi ardl* tersebut harus berpedoman pada norma-norma yang dapat menjaga keseimbangan pemenuhan hak-hak dirinya dan orang lain. Untuk itu, Tuhan dan ajaran tauhid disamping telah memberikan daya atau kemampuan untuk memahami iradat-Nya juga menurunkan wahyu (pedoman dan petunjuk Tuhan) melalui para rasul-Nya. Petunjuk (unjuk Tuhan tersebut merupakan norma-norma yang harus diikuti

ketika manusia hendak menjalankan fungsi *khalifah fi arld*-nya. Inilah yang merupakan bentuk eksistensi Tuhan sebagai inti kenormativan.

Dengan demikian, aktualisasi fungsi *khalifah fi arld* tersebut tidak dapat dipisahkan dari keberadaan fungsi *khalifah fi arld*-nya. Ia harus menata niat, tindakan, dan tujuan yang dikehendaki agar sejalan dengan kehendak dan pola-pola Ilhai. Menyimpang dari norma-norma yang dikehendaki Tuhan beserta pola-pola-Nya berarti menyimpang dari prinsip tauhid. Ketika ia hendak merubah dirinya, masyarakat, dan lingkungannya menuju pemenuhan terhadap penciptaanya, maka harus sesuai dengan pola-pola Ilahi tersebut. Kesadaran tauhid inilah yang merupakan inti dari sistem etika Islam. Ia merupakan esensi dari moralitas Islam dan juga esensi dari agama-agama tauhid yang diajarkan para nabi. Kesadaran seperti itu pula yang menjadi inti ajaran ontologis dari agama Islam. Islam yang menurut makna bahasa adalah tunduk, pasrah, dan menyerahkan diri kepada Tuhan, seharusnya membuka kesadaran setiap orang, yang telah dengan sadar menyatakan diri sebagai muslim, untuk tunduk dan berserah diri kepada aturan-aturan atau norma-norma yang diciptakan Tuhan. Dengan demikian, menjadi seorang muslim berarti menganggap Tuhan semata sebagai normatif, kehendak-Nya semata sebagai perintah, dan pola-Nya semata sebagai kebutuhan etis penciptaan.⁵¹

Kesadaran Tauhid seperti itu pula yang seharusnya menjadi titik acuan atau dasar epistemologi serta ontologi dari berbagai kajian disiplin etika dalam

⁵¹Isma'il Raji al-Faruqi, *Tawhid: Its Implication for Thought and life*, Kuala Lumpur: Polygrapy, 1982, hlm. 14.

Islam. Hal ini dapat didasarkan pada dasar teoretis yang menyatakan bahwa tauhid adalah intisari Islam dan tauhid adalah inti dari pengalaman seorang muslim. Sementara itu, objek kajian disiplin etika adalah perbuatan atau perlakuan manusia serta ukuran baik buruk yang dijadikan dasar manusia ketika melakukan tindakan moral. Secara teoretis, tindakan moral manusia itu tidak hanya dalam batas tindakan-tindakan lahiriah semata, tetapi terjadi atas dasar kesengajaan dan disadari kejadiannya. Karena itu, penyelidikan etika atau moral tidak hanya terbatas pada bentuk lahiriah tindakan manusia, tetapi juga menyangkut motif-motif dan dasar-dasar teori ukuran moral yang digunakannya.

Dari sinilah tauhid hendak memberikan penegasan bahwa kebenaran dan kebaikan perbuatan manusia, baik yang termanifestasi melalui niat maupun tindakan akan benar-benar memiliki nilai baik apabila didasarkan pada prinsip tauhid *la ilaa haillallah*, yakni suatu prinsip yang menempatkan Tuhan sebagai inti kenormativan. Inilah yang merupakan inti gagasan Isma'il Raji Al-Faruqi tentang tauhid sebagai prinsip etika, yang termuat dalam karyanya *Tauhid*.

Secara bersamaan sering dijumpai penggunaan istilah moral, akhlak, dan etika. Ketiganya memiliki makna etimologis yang sama, yakni adat kebiasaan, perangai, dan watak hanya saja, ketiga istilah tersebut berasal dari bahasa yang berbeda, masing-masing Latin, Arab, dan Yunani. Akar kata ketiganya adalah *mos* (jamaknya: *moses*), *huluq* (jamaknya: *akhlaq*), dan *ethos* (jamaknya: *ta etha*). Namun demikian, tidak mudah untuk menerjemahkan secara persis sama untuk ketiga istilah ini. Paling tidak, seperti yang dikatakan oleh Sheila Mc. Donough bahwa tidak mudah untuk menentukan istilah-istilah dan konsep-konsep etika dari

kebudayaan yang berbeda. Istilah *moral* dan *etika* berasal dari linguistik Eropa asli, masing-masing dari Latin dan Yunani (*Greece*). Bahasa-bahasa non-Eropa memiliki istilah yang berbeda mengenai moral dan etika, seperti *darma* dalam bahasa India dan *li* dalam masyarakat China. Adapun *akhlaq* merupakan istilah yang tepat dalam bahasa Arab untuk arti moral dan etika.⁵² Jadi, bahasa moral (*the language of moral*) sangat bervariasi antara satu masyarakat dengan masyarakat yang lain, bahkan secara personal.

Namun demikian, ada sisi universal di dalamnya, yakni bahwa ketiga istilah ini mengarah pada konsep benar (*right*), salah (*wrong*), baik (*good*), dan buruk (*bad*).⁵³ Untuk kesejajaran dalam penggunaan istilah, moral identik dengan akhlak, sedangkan etika sama dengan filsafat moral dan ilmu akhlak; tentu saja dengan kekhasan masing-masing.

Moral dipahami sebagai ajaran-ajaran, wejangan-wejangan, khotbah-khotbah, dan patokan-patokan tentang bagaimana manusia harus hidup dan bertindak agar ia menjadi manusia yang baik. Sumber langsung ajaran moral dapat berupa agama, nasihat para bijak, orang tua, guru, dan sebagainya. Pendek kata, sumber ajaran moral meliputi agama, tradisi, adat istiadat, dan ideologi-ideologi tertentu.⁵⁴ Maududi membagi moral menjadi dua macam, yakni moral religius dan moral sekuler.⁵⁵ Moral religius mengacu kepada agama sebagai

⁵²Sheila Mc. Donough, *Muslim Ethics and Modernity*, Canada: Wilfrid Laurier University Press, 1984, hlm. 4-5.

⁵³Alasdair Mac Intyre, *A Short History of Ethics*, New York: The Macmillan Company, 1966, hlm.1

⁵⁴Franz Magnis Suseno, *Etika Dasar*, Yogyakarta: Kanisius, 1987, hlm. 14.

⁵⁵Abui A'la al-Maududi, *Moralitas Islam*, terj. Oleh A. Rahman Zainudin M.A., Publicita, Jakarta, 1971, hlm. 19. Pembagian lain juga masih ada, misalnya, Theological, natural and rational

sumber ajarannya, sedangkan moral sekuler bersumber pada ideologi-ideologi non agama. Kata moral selalu mengacu pada baik-buruknya manusia “sebagai manusia”, bukan sebagai yang lain, ketika ia sedang menyandang predikat, misalnya sebagai sopir, pemain sepak bola, ataupun penceramah. Moral adalah bidang kehidupan manusia dilihat dari segi kebaikannya sebagai manusia. Norma-norma moral adalah tolak ukur untuk menentukan betul salahnya sikap dan tindakan manusia, dilihat dari segi baik dan buruknya sebagai manusia, dan bukan sebagai pelaku peran tertentu dan terbatas.

Norma moral merupakan salah satu dari tiga norma umum selain norma sopan santun dan norma hukum. Berbeda dengan norma sopan santun yang bersifat lahiriah dan norma hukum yang bersifat mengikat dan pelakunya dapat dikenai sanksi hukum jika melanggarnya, norma moral merupakan tolak ukur yang dipakai untuk mengukur kebaikan seseorang. Dengan norma-norma moral kita betul-betul dinilai. Itulah sebabnya penilaian moral selalu berbobot karena tidak bisa dilihat dari salah satu segi, tetapi sebagai manusia. Seseorang yang tampak sebagai pedagang yang baik warga negara yang taat, dan selalu berbicara sopan belum dapat segera ditentukan apakah dia betul-betul memang manusia yang baik. Barangkali saja dia seorang munafik, atau hanya untuk mencari keuntungan. Apakah ia baik atau buruk, itulah yang menjadi permasalahan moral.

Seperti ditegaskan di depan, kedua istilah ini memiliki makna yang sama. Hanya saja, karena akhlak berasal dari bahasa Arab, istilah ini akhirnya seperti

moral law sebagaimana terdapat dalam James Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religions and Etnics*, Jilid VIII, Charles Scribner's Sons, New York, t.th, hlm. 823-834.

menjadi ciri khas Islam. Secara substantif, memang tidak terdapat perbedaan yang berarti di antara keduanya. Sebab, keduanya memiliki wacana yang sama, yakni tentang baik dan buruknya perbuatan manusia. Boleh saja jika kemudian disebut bahwa akhlak merupakan konsep moral dalam Islam. Nabi Muhammad sendiri diutus untuk menyempurnakan akhlak. Hal ini berarti bahwa akhlak identik dengan moral, dengan substansi wacana pada nilai-nilai kemanusiaan. Jika mengacu pada kategori yang dibuat oleh Maududi, akhlak termasuk dalam moralitas religius.

Kategori yang sama juga dibuat oleh Basil Mitchell.⁵⁶ Imam Abi al-Fadl dalam *Lisan al-Arab* mengartikan akhlak sebagai *al-Sahiyah* yang berarti watak dan tabiat. Hakikat makna *huluq* (bentuk *single* dari *akhlaq*) adalah gambaran (*surah*) batin manusia yang meliputi sifat dan jiwanya (*nafs*).⁵⁷ Analisis semantik Sheila Mc. Donough menarik juga untuk diperhatikan. Ia mengatakan bahwa kata *haluq* memiliki akar kata yang sama dengan *halaqa* yang berarti “menciptakan” (*to creat*) dan “membentuk” (*to shape*) atau memberi bentuk (*to give form*). Akhlak adalah istilah yang tepat dalam bahasa Arab untuk arti moral.⁵⁸

Ibn Maskawaih (320-421/932-1030) mengartikan akhlak sebagai *a state of the soul which causes it to perform its actions without thought or deliberation*.⁵⁹ keadaan jiwa yang karenanya menyebabkan munculnya perbuatan-

⁵⁶Basil Mitchell, *Morality: Religious and Secular*, New York: Oxford University Press, 1985, hlm. 1.

⁵⁷Imam Abi al-Fadl, *loc. Cit.*

⁵⁸Sheila Mc. Donough, Sheila Mc. Donough, *Muslim Ethnics and Modernity*, Canada: Wilfrid Laurier University Press, 1984, hlm. 5.

⁵⁹Ahmad b. Muhammad Maskawayh, *The Refinement of Character*, terj.oleh Constantine K. Zurayk, Beirut: American University of Beirut, 1968, hlm. 29.

perbuatan tanpa pemikiran atau pertimbangan yang mendalam`. Definisi senada juga dikatakan oleh Imam al-Ghazali sebagai berikut.

الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الافعال بسهولة ويسر من غير حاجة الى فكر وروية.

Artinya: “*Akhlak adalah keadaan sifat yang tertanam dalam jiwa yang darinya muncul perbuatan-perbuatan dengan mudah, tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan.*”

Dalam bahasa Inggris, ethic berarti sistem of moral principles⁶⁰ atau *a system of moral standar values*.⁶¹ Secara terminologi etika didefinisikan sebagai:

The

*Normatif science of the conduct of human being lifing societies. A science which judge this conduct to be right or wrong, to be good or bad.*⁶²

Secara singkat etika didefinisikan sebagai ilmu pengetahuan tentang kesusilaan (moral).⁶³

Seperti halnya akhlak, secara etimologis etika juga memiliki makna yang sama dengan moral. Tetapi, secara terminologis dalam posisi tertentu, etika memiliki makna yang berbeda dengan moral. Sebab, etika memiliki tiga posisi, yakni sebagai sistem nilai, kode etik, dan filsafat moral.⁶⁴

Sebagai sistem nilai, etika berarti nilai-nilai dan norma-norma moral yang menjadi pegangan bagi seseorang atau kelompok dalam mengatur tingkah

⁶⁰A.P Cowie (ed.), *Oxford Learner's Pocked Dictionary*, Oxford University Press, 1987, hlm. 127.

⁶¹Victoria Neufeld (ed), *Webster's New World Dictionary*, Third Edition, New York: Simon & Schuster Macmillan Company, 1999, hlm. 400.

⁶²William Lillie, *an Introduction to ethichs*, New York: Barnes Nable, 1957, hlm. 1.

⁶³H. De Vos, *pengantar etika*. Terj. Soejono Soemargono, Yogyakarta: Tiara wacana Yogyakarta, 1987, hlm. 1.

⁶⁴Kees Bertens, Kees Bertens, *Etika*, Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 1994., hlm. 6.

lakunya. Dalam posisi inilah sebagian besar makna etika dipahami sehingga muncul istilah-istilah “Etika Islam”, “Etika Kristen”, dan sebagainya. Dalam posisi ini pula makna etika sama dengan moral. Pengertian moral sebagai sistem nilai dapat juga dilihat dalam definisi Franz Magnis Suseno yang mengartikan etika sebagai keseluruhan norma dan penilaian yang digunakan oleh masyarakat untuk mengetahui bagaimana seseorang seharusnya menjalankan kehidupannya; bagaimana seseorang membawa diri, sikap-sikap dan tindakan mana yang harus seseorang kembangkan agar hidupnya sebagai manusia itu berhasil. Dengan alasan inilah Franz memberikan istilah “Etika Jawa” sebagai judul bukunya.

Sebagai kode etik, etika berarti asas atau nilai moral. Disini etika menjadi landasan suatu aturan profesi yang tidak boleh dilanggar. Contohnya, kode etik jurnalistik dan kode etik kedokteran. Beberapa waktu yang lalu terjadi perdebatan tentang perlu atau tidaknya kode etik anggota DPR. Kasus ini muncul karena para anggota Dewan memperoleh uang saku dalam proses pembuatan Undang-Undang Ketenagakerjaan. Namun, sampai detik ini kode etik anggota DPR masih “kabur” pembicaraannya. Karena, apakah menjadi anggota DPR merupakan profesi atau bukan, belum ada penyelesaian yang jelas. Namun demikian, etika politik tetap menjadi landasan moral seorang politisi walaupun tidak ada kode etik yang dibuat secara formal.

Posisi etika yang lain adalah etika sebagai filsafat moral. Disinilah posisi etika sebagai ilmu. Pengertian ini terwakili melalui pengertian yang dikemukakan oleh Ahmad Amin. Dia mengartikan etika sebagai ilmu yang menjelaskan arti baik dan buruk, menerangkan apa yang seharusnya dilakukan oleh seba

manusia yang lain, menyatakan tujuan yang harus dituju oleh manusia dalam perbuatan mereka dan menunjukkan jalan untuk melakukan apa yang harus diperbuat.⁶⁵ Pengertian yang sama dikemukakan oleh Bertens. Etika baru menjadi ilmu bila kemungkinan-kemungkinan etis sebagai asas-asas dan nilai-nilai tentang yang dianggap baik dan buruk menjadi bahan refleksi bagi suatu penelitian tematis dan metodis. Dalam posisi inilah etika berarti filsafat moral.

Dalam posisinya sebagai filsafat moral, etika memiliki kedudukan sebagai ilmu, bukan sebagai ajaran. Etika dan ajaran moral tidak berada ditingkat yang sama. Ajaran moral mengajarkan bagaimana manusia hidup, sedangkan etika ingin mengetahui mengapa manusia mengikuti ajaran moral tertentu atau bagaimana manusia mengambil sikap yang bertanggung jawab ketika berhadapan dengan berbagai ajaran moral. Dalam posisi ini etika berada di atas dan di bawah moral. Etika berada di bawah moral karena tidak berwenang mutlak menetapkan boleh tidaknya suatu perbuatan dilakukan. Sebaliknya, etika berada di atas moral karena berusaha mengerti mengapa atau atas dasar apa kita harus hidup menurut norma-norma tertentu. Pendek kata, etika meruoakan gambaran rasional tentang hakikat dan dasar pembuatan serta keputusan yang benar tentang prinsip-prinsip yang menentukan bahwa suatu perbuatan secara moral diperintahkan atau dilarang.⁶⁶

⁶⁵Ahmad Amin, *Etika (Ilmu Akhlaq)*, terj. Oleh Farid Ma'ruf, Jakarta: Bulan Bintang, 1975, hlm. 3.

⁶⁶Madjid Fakhry, *Etika Dalam Islam*, terj. Oleh Zakiyuddin Baidhawi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hlm. Xv.

Sebagai ilmu yang membahas tentang tingkah laku moral, maka pokok persoalan etika adalah perbuatan manusia itu sendiri. Namun, tidak semua perbuatan manusia menjadi pokok persoalan etika. Berikut ini adalah macam-macam perbuatan manusia.⁶⁷

1. *Voluntary actions (al-a'mal al-iradiyah)*, yakni perbuatan yang dilakukan dengan kehendak atau ikhtiar. Perbuatan ini dilakukan dengan penuh kesadaran dan pikiran. Inilah perbuatan yang memiliki nilai etis atau dapat dinilai dari sisi baik dan buruk.
2. *Involuntary actions (al-a'mal ghair al-iradiyah)*, perbuatan yang dilakukan tanpa kehendak atau ikhtiar. Contohnya, denyut jantung, aliran darah, dan bernapas. Perbuatan ini tidak memiliki dimensi etik. Oleh karena itu, tak dapat ditentukan baik atau buruknya dan tidak masuk dalam pokok persoalan etika.
3. *Perbuatan semu*, yakni perbuatan yang berdimensi etik, tetapi dilakukan di luar kesadarannya atau hanya kehendaknya (ikhtiar). Perbuatan ini menjadi perbuatan etis yang bersyarat. Ahmad Amin memberi contoh perbuatan orang yang melakukan tindakan tertentu dalam keadaan tidur (Jawa: *nglindur*). Contohnya, seseorang yang membakar rumah, tetapi dia melakukannya dalam keadaan tertidur. Perbuatan tersebut berdimensi etis jika si pelaku tahu bahwa dirinya memiliki kebiasaan *nglindur* seperti itu. Seharusnya, sebelum tidur dia berupaya menciptakan suasana agar terhindar dari perilaku *nglindur* seperti itu. Tetapi, jika perbuatan tersebut benar-benar dilakukan dalam keadaan tidak sadar dan tidak tahu sebelumnya, maka perbuatan itu tak dapat dinilai baik atau buruk serta tak dapat dituntut dari segi etika.

Sebagaimana Rasulullah bersabda:

... رفع القلم على ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يبلغ
(رواه ابو داود و النسائي).

⁶⁷Umar Bakri, *Kitab Makarim al-Akhlaq*, Padang: Mutiara, 1977, hlm. 3-4.

Artinya: “*Pena diangkat atas tiga hal: Orang yang tidur hingga bangun, orang yang gila hingga sembuh, dan anak kecil hingga baligh (ihtilam)*”.⁶⁸

Dengan singkat Ahmad Amin mengatakan bahwa pokok persoalan etika adalah nyata perbuatan yang timbul dengan ikhtiar dan sengaja serta ia mengetahui waktu melakukannya apa yang ia perbuat. Perbuatan-perbuatan inilah yang dapat dinilai baik dan buruk. Demikian juga segala perbuatan yang timbul tanpa kehendak, tetapi dapat diikhtiarkan penjagaan waktu sadar. Dengan memahami macam-macam perbuatan, kita akan menjadi makin dewasa ketika menilai perbuatan seseorang.

Oleh karena itu, etika memberikan arah atau orientasi ketika harus menentukan baik atau buruknya perbuatan. Manusia adalah makhluk yang memiliki dualisme moral.⁶⁹ Makhluk yang berada diantara lempung busuk yang nista (rendah) dan ruh Tuhan yang suci, mulia, dan abadi.⁷⁰ Dua kutub yang berlawanan ini memerlukan media harmonisasi, sarana orientasi tentang bagaimana manusia harus hidup dan bertindak. Orang yang mempelajari etika ibarat seorang dokter. Dia mampu mendiagnosis penyakit seseorang. Dalam batasan-batasan tertentu dia dapat menyembuhkannya, tetapi tidak menjamin yang diobatrinya itu sembuh, termasuk dirinya sendiri. Etika tidak dapat menjadikan manusia baik, tetapi dapat membukakan matanya untuk melihat yang baik dan buruk. Mendorong kehendak manusia ke arah hidup suci dan menghasilkan kebaikan terhadap sesama.

⁶⁸Jalal al-Din Abdurrahman b. Abi Bakr al-Suyuti, *al-Jami' al-Saghir*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hlm. 24.

⁶⁹Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1979, cet II. hlm. 35.

⁷⁰Ali Syari'ati, *Sosiologi Islam*, terj. Oleh Drs. Saifullah Mahyuddin, M.A., Yogyakarta: Ananda, 1982, hlm. 113.

Franz Magnis Suseno memaparkan adanya empat fungsi etika yaitu sebagai berikut :

Pertama, memberikan arah di tengah-tengah kehidupan yang makin pluralistik. Kemajemukan budaya, milieu, agama, bahasa, dan warna kulit juga memberikan pluralisme moral. Dalam situasi seperti ini diperlukan pula ketegaran moral agar tidak terjebak pada pudarnya nilai-nilai moral.

Kedua, memberikan arah (*avidence*) di tengah-tengah masyarakat yang senantiasa mengalami transformasi. Transportasi dari masyarakat agraris ke industri dan formasi serta globalisasi perubahan yang terjadi sangat dahsyat sehingga sudah pasti berakibat pada bergesernya sistem nilai yang ada. Perubahan ini menjamah semua aspek kehidupan, seperti politik, ekonomi, sosial, dan budaya. Nilai-nilai tradisional menjadi pudar. Dalam situasi ini etika membantu manusia agar tidak kehilangan orientasi; dapat membedakan antara yang hakiki, tetap, dan abadi; dengan nilai-nilai yang dapat berubah sehingga dapat melakukan perbuatan yang dapat dipertanggungjawabkan.

Ketiga, tidak tertutup kemungkinan situasi yang pluralistik dan senantiasa mengalami transformasi itu dimanfaatkan oleh orang lain untuk memancing ikan di air keruh. Mereka menawarkan ideologi-ideologi baru dan konsep moral baru sebagai dewa penyelamat. Padahal, tawaran baru itu belum tentu sesuai dengan konsep moral kita. Dalam situasi seperti ini, etika dapat membantu kita menghadapi ideologi-ideologi itu dengan kritis dan objektif serta untuk membentuk penilaian sendiri agar kita tidak mudah terpancing. Etika juga membantu agar kita tidak berbuat naif dan ekstrem. Kita tidak begitu saja menerima konsep-konsep baru. Tetapi, juga tidak begitu saja menolak nilai-nilai hanya karena baru dan belum biasa.

Keempat, etika akan membantu kaum agama yang di satu pihak menemukan dasar kemantapan mereka dalam beriman, di lain pihak hendak berpartisipasi tanpa takut-takut dan dengan tidak menutup diri dalam semua dimensi kehidupan masyarakat yang senantiasa berubah itu.

Dengan singkat dapat ditegaskan bahwa moral merupakan suatu fenomena kemanusiaan yang universal. Moral hanya ada pada manusia, tidak terdapat pada makhluk lain. Dengan demikian, moral menjadi salah satu pembeda antara manusia dan binatang. Manusia adalah binatang plus karena mempunyai

kesadaran moral. Moral menjadi ciri khas manusia yang tidak dapat ditemukan pada makhluk di bawah tingkat manusiawi. Pada level binatang tidak ada kesadaran tentang baik dan buruk, tentang yang boleh dan dilarang, tentang yang harus dilakukan dan tidak pantas dilakukan.⁷¹

Kata “harus dilakukan” dalam wacana moral menjadi sangat penting. Sebab, kata yang dalam bahasa Inggris menjadi “*Ought to*” merupakan bentuk keharusan moral (*moral obligation*) yang berbeda dengan kata *must* yang merupakan bentuk “keharusan” alamiah. Lihat contoh penggunaan kata “harus” dalam kalimat berikut:

“Bila lebih dari separo tiangnya digergaji, rumah itu “harus” roboh”; “Pena yang dilepaskan dari tangan “harus” jatuh”. Dalam kedua kalimat ini, kata “harus” mengandung makna keharusan alamiah. Keharusan alamiah tidak memerlukan latihan, pembinaan, dan perjuangan apa pun. Ia akan berjalan begitu saja. Tidak perlu ada instansi yang mengawasi agar hal itu terjadi.

Lain halnya dengan “keharusan” dalam kalimat berikut ini: “Barang yang dipinjam “harus” dikembalikan”; “Karyawan harus diberi gaji yang adil”. Kata “harus” pada kedua kalimat ini merupakan bentuk keharusan moral. “Mengembalikan” barang yang dipinjam dan “adil” adalah kata-kata yang berdimensi moral. Sebab, untuk dapat bersikap seperti ini harus ada kesadaran moral yang datang dari dalam “batin” seseorang. Untuk ini diperlukan pembinaan, latihan, dan perjuangan. Tidak dapat otomatis atau terjadi dengan sendirinya. Oleh

⁷¹Kees Bertens, Kees Bertens, Kees Bertens, *Etika*, Jakarta, Gramedia Pustaka Umum, 1994., hlm. 11-15.

karena itu, perjuangan penegakan moral menjadi perjuangan abadi manusia. Keharusan moral didasarkan pada kenyataan bahwa mengatur tingkah lakunya menurut kaidah-kaidah atau norma-norma. Norma merupakan hukum. Selanjutnya, manusia harus menaklukkan diri untuk tunduk pada norma-norma itu.

Kini dunia modern dihadapkan pada paling tidak tiga persoalan dan moral. Pertama, kita menyaksikan adanya pluralisme moral. Dalam masyarakat yang berbeda sering terlihat nilai dan norma yang berbeda. Bahkan, masyarakat yang sama bisa ditandai oleh pluralisme moral. Kedua, sekarang timbul banyak masalah moral baru yang dulu tidak terduga. Ketiga, dalam dunia modern tampak makin jelas adanya kepedulian terhadap wacana-wacana moral universal. Pluralisme moral terutama dirasakan karena sekarang manusia hidup di tempat-tempat suasana kemajuan teknologi, komunikasi, dan informasi. Melalui komunikasi modern, informasi dari seluruh penjuru dunia langsung dapat masuk ke rumah-rumah kita, sebagaimana juga kejadian-kejadian di dalam masyarakat kita tersiar ke seluruh pelosok dunia. Suka atau tidak, bersamaan dengan itu kita berkenalan dan bersentuhan dengan norma dan nilai masyarakat lain yang tidak selalu sejalan, bahkan bertentangan, dengan norma dan nilai yang dianut dalam masyarakat kita sendiri.

Ciri lain dari situasi kehidupan sekarang adalah munculnya masalah-masalah moral baru akibat perkembangan ilmu dan teknologi, khususnya ilmu-ilmu biomedis. Persoalan-persoalan baru itu misalnya tentang manipulasi genetik, khususnya manipulasi dengan gen-gen manusia dan kloning. Dalam situasi

pluralisme moral itu, muncul kepedulian terhadap upaya pengembangan konsep moral universal.

Globalisasi tampaknya tidak saja merupakan gejala di bidang ekonomi, tetapi juga di bidang moral. Kita menyaksikan adanya gerakan-gerakan perjuangan moral yang aktif pada taraf internasional. Bisa dalam bentuk kerja sama antar lembaga swadaya masyarakat (LSM), antar parlemen, dan sebagainya. Lebih penting lagi adalah suatu kesadaran moral universal yang terorganisir tampak dimana-mana. Ungkapan-ungkapan kepedulian moral yang terorganisir tidak mungkin muncul tanpa dilatarbelakangi oleh kesadaran moral universal itu. Gejala paling mencolok tentang kepedulian moral itu adalah munculnya *Universal Declaration of Human Right* yang diproklamasikan PBB pada 10 Desember 1948.

Oleh karenanya menurut para ahli etika modern, pada hakikatnya etika tidaklah melulu bersangkut paut dengan pengetahuan tentang “baik” dan “buruk”.⁷² Etika bukan hanya terbatas pada sisi “normatif-nya saja. Etika pada dasarnya menyangkut bidang kehidupan yang luas. Paling tidak seperti yang dikemukakan oleh Alasdair Mac Intyre, etika juga menyangkut analisis konseptual mengenai hubungan yang dinamis antara manusia sebagai subjek yang aktif dengan pikiran-pikirannya sendiri, dengan dorongan dan motivasi dasar tingkah lakunya, dengan cita-cita dan tujuan hidupnya serta dengan perbuatan-perbuatannya. Semuanya itu mengendalikan adanya interaksi yang dinamis dan saling terkait satu sama lain, lagi pula merupakan organisme yang hidup dan

⁷²Paul Edwards, (ed), *The Encyclopaedia of Philosophy*, Vol. III, New York: Macmillan Publishing and The Free Press, 1967, hlm. 118,121,130-131.

berlaku secara aktual dalam kehidupan pribadi dan sosial. Singkatnya, ada keterkaitan erat antara etika dan sistem atau pola berfikir yang dianut oleh pribadi, kelompok, atau masyarakat.⁷³

Karena etika membahas perbuatan manusia, etika pun berhubungan dengan seluruh ilmu pengetahuan tentang manusia dan masyarakat, seperti antropologi, sosiologi, ekonomi, hukum, dan politik.⁷⁴ Untuk itu, etika dapat dibagi menjadi dua, yaitu etika individual dan etika sosial. Etika individual mempertanyakan kewajiban manusia sebagai individu, terutama terhadap dirinya sendiri dan melalui suara hati terhadap *Yang Ilahi*. Sementara itu, etika sosial membahas norma-norma moral yang seharusnya menentukan sikap dan tindakan antarmanusia. Etika sosial berkaitan dengan etika yang khusus mengenai wilayah-wilayah kehidupan manusia tertentu. Di sini termasuk etika politik atau etika mengenai dimensi politis kehidupan manusia.⁷⁵

Istilah politik berasal dari kata Yunani *Politicos*. Artinya, *having practical wisdom, prudent, shrewd*,⁷⁶ dan *acting wisely*. Sementara itu, dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* dijelaskan bahwa politik mempunyai tiga makna, yaitu:

1. Pengetahuan mengenai ketatanegaraan atau kenegaraan (seperti tentang sistem pemerintahan, dasar-dasar pemerintahan),
2. Segala urusan dan tindakan (kebijakan, siasat, dsb) mengenai pemerintah negara atau terhadap orang lain,

⁷³M. Amin Abdullah, "Al-Ghazali "Di Muka Cermin" Immanuel Kant, Kajian Kritis Konsepsi Etika dalam Agama", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. V, 1994, hlm. 49.

⁷⁴Austin Fogothey, *Right and Reason*, St. Louis: V.C. Masby, 1953, hlm. 3-4.

⁷⁵Franz Magnis Suseno, *Etika Politik, Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Jakarta: Gramedia Pustaka Umum, 1994, Cet. Ke-4, hlm. 13.

⁷⁶Victoria Neufeldt, (ed), , *Etika Politik, Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Jakarta: Gramedia Pustaka Umum, 1994., hlm. 1045.

3. Kebijakan cara bertindak (dalam menghadapi atau mengenai suatu masalah).⁷⁷

Deliar Noer menguraikan bahwa politik adalah segala aktivitas atau sikap yang berhubungan dengan kekuasaan dan yang bermaksud untuk mempengaruhi, dengan jalan mengubah atau mempertahankan suatu macam bentuk susunan masyarakat.⁷⁸ Akhirnya, politik berhubungan melalui teori umum kemasyarakatan dengan etika.⁷⁹

Menurut Franz Magnis Suseno, etika politik bertujuan mempertanyakan tanggung jawab dan kewajiban manusia sebagai manusia dan bukan hanya sebagai warga negara terhadap negara, hukum yang berlaku, dan sebagainya.⁸⁰ Sementara itu, menurut Inu Kencana Syafie, etika politik bertujuan mewujudkan moral dan budi dalam hubungan-hubungan dan peristiwa-peristiwa pemerintahan yang baik.⁸¹ Oleh karena itu, ia memberi nama lain untuk menyebut etika politik, yaitu etika pemerintahan.⁸²

Sejak zaman dahulu, para ahli telah membicarakan soal negara dan etika serta hubungan antara keduanya. Misalnya saja, filosof Yunani Aristoteles yang telah mengarang buku *Politeia* (untuk politik) dan *Nichomachean Ethics* (untuk etika). Sementara itu, dalam bukunya *De Civitate Dei*, St. Augustinus

⁷⁷Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, op. Cit., hlm. 699.

⁷⁸Deliar Noer, *Pengantar ke Pemikiran Politik*. Jakarta: Rajawali, 1983, hlm. 6.

⁷⁹James Hastings (ed), *Encyclopaedia of Religion and Ethnics*, Vol. X, New York: Charles Scribner's Sons, t.th., hlm. 98.

⁸⁰Franz Magnis Suseno, *Etika Politik, Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994, hlm. 14.

⁸¹Inu Kencana Syafie, *Etika Pemerintahan*, Jakarta: Renika Cipta, 1994, hlm. 8.

⁸²Lihat juga A.W. Widjaya, *Etika Pemerintahan*, Jakarta: Bumi Aksara, 1991, hlm. 30.

membicarakan hubungan keduanya dalam cita-citanya untuk mendirikan negara yang berdasarkan agama. Ia membedakan dua civitas atau masyarakat, yaitu *Civitas Dei* (negara Allah) dan *Civitas Terrena* (negara duniawi). Yang pertama adalah umat Allah dalam Gereja yang akan mencapai kesempurnaannya pada akhir zaman, sedangkan yang kedua adalah negara yang akan hancur pada akhir zaman. Dua-duanya tidak boleh disamakan, bahkan berlawanan satu sama lain. Prinsip Agustinus inilah yang dipakai oleh Agama Katolik untuk mendirikan “Negara Gereja” yang dipimpin oleh Paus sebagai wakil Tuhan di bumi. Prinsip ini diperkuat oleh Thomas Aquinas dengan kedua bukunya, yaitu *Summa Theologiae* dan *Summa Contra Gentiles*.

Dalam irama keagamaan yang sama, muncul pula Asmus dengan bukunya *Institutie Principes Christiani* yang memberi corak keduniaan. Sementara itu, Martin Luther, pendiri gereja Protestan, dengan bukunya *Von Weltlicher Obrigkeit, wivietman ihr Gehorsam schuldung seiyang* kemudian diikuti oleh Calvin dengan bukunya *De Institute Religionis Christianmae* menentang adanya “Negara Gereja”, tetapi tetap berpendirian supaya negara mempunyai moral dan menjunjung agama.

Penentang terhadap pentingnya moral dalam negara terutama muncul semenjak Machiavelli dengan bukunya *II Principe* membawa teori *double moral and reality*. Ia mengatakan bahwa kepala negara harus bebas bertindak untuk menyelamatkan dan membesarkan negaranya. Suatu saat ia bisa menjadi “kancil yang cerdas” dan pada asal yang lain ia bisa menjadi “sehingga yang garang dan buas”.

Dengan demikian, tidaklah mungkin memaksa negara dalam suatu ukuran moral tertentu, yang tidak lain hanya akan menjadi batu penghalang bagi perkembangan politik dalam negara. Bagi Machiavelli, politik dan etika merupakan dua bidang yang terpisah dan tidak ada hubungannya satu sama lain. Dalam urusan politik, tidak ada tempat untuk membicarakan masalah moral. Hanya satu hal yang penting, yaitu bagaimana meraih sukses dengan memegang kekuasaan. Kaidah etika politik alternatif bagi Machiavelli adalah: tujuan berpolitik ialah memperkuat dan memperluas kekuasaan sehingga segala usaha untuk menyukseskan tujuan tersebut dapat dibenarkan.⁸³

Nietzsche bahkan lebih keras lagi. Ia menyesali manusia sekarang yang sangat dipengaruhi moral. Menurutnya, harus muncul manusia baru dengan kesusilaannya sendiri di seberang yang baik dan yang buruk. Pemikiran ini di praktikkan oleh kaum Nazi-Fascist di satu pihak, dan kaum Komunis di pihak lainnya.⁸⁴

Dalam khazanah Islam klasik, etika politik merupakan salah satu dari empat *trend* pendidikan penelitian politik Islam, yakni:

- a. *Trend* Hukum (*Juristic Trend*). Pemikiran ini berkaitan dengan teori legitimasi atau hukum Islam. Di antara tokohnya ialah al-Mawardi dengan karyanya *Al-Ahkam al-Sultaniyah*, Abu Ya'la ibn Farra' dengan karyanya yang berjudul sama dengan karya al-Mawardi, Ibnu Taimiyah dengan *Al-*

⁸³ Machiavelli, *The Prince*, terj. George Bull, middlesex: Penguin Books, 1984, hlm. 90-91.

⁸⁴ Zainal Abidin Ahmad, *op.cit.*, hlm. 14.

Siyasah al-Syur'iyah, Ibnu Jama'ah dengan Tahrir al-Ahkam, Al-Kaulani dengan *Al-Usul al-Kafi*, dan Qadi al-Nu'man dengan karyanya *Da'aim al-Islam*.

- b. *Trend Birokrasi (Bureuacratis Trend)*. Pemikiran ini mengungkapkan struktur dan hierarki pemerintahan, etiket dan tradisi para *padsyahi* dan *syahansah* di Iran. Yang termasuk dalam kategori ini adalah *Qabus Nameh* karya Kay Ka'us dan *Siyasat Nameh* Karya Nizam al-Muluk.
- c. *Trend Filosofis (Philosophic Trend)*. Kecenderungan ini mencoba mengajukan kerangka ideal dari sebuah pemerintahan Islam. Di sini muncul konsep tentang negara ideal atau negara Islam utama (*Al-Madinah al-Fadilah*) yang dikemukakan oleh Al-Farabi. Pemikiran ini juga dikemukakan oleh Ikhwan al-Shafa dengan karya mereka *Al-Rasail* dan *Al-Risalah al-Jami'ah*, yang berisi teori sosial politik negara atau masyarakat ideal.
- d. *Trend Etis (Ethiical Trend)*. Hal ini bisa dilihat pada karya al-Ghazali *Al-Tibr al-Masbuk fi Nasaih al-Mulu*.⁸⁵ Al-Ghazali muncul dengan teori yang menggabungkan antara politik dan etika, yang dinamakannya “*Siyasat al-Akhlaq*”.⁸⁶ Juga bisa dilihat dalam karya Ibnu Taba *Al-Fakhrifi Adab al-Sultaniyah wa al-Dua al-Islamiyah* dan karya Abd al-Rahman ibn Abd Allah *Al-Manhajal-Maslukfi Siyasah al-Muluk*.

Namun lebih jauh menurut Norcholish Madjid bahwa Iman kepada keesaan Allah berarti iman atau percaya kepada Allah adalah satu-satunya zat

⁸⁵ M. Sirajuddin Syamsuddin, “Pemikiran politik (Aspek yang Terlupakan dalam sistem Pemikiran Islam)”, dalam Ihsan Ali Fauzi (ed), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70 Tahun Harun Nasution*, Jakarta: LSAF, 1989, hlm. 243.

⁸⁶ Zainal Abidin Ahmad, *op. Cit.*, hlm. 12.

yang menciptakan, memelihara, menguasai, dan mengatur alam semesta. Iman kepada keesaan Allah juga berarti iman atau yakni bahwa hanya kepada Allah-lah manusia harus bertuhan, beribadah, memohon pertolongan, tunduk, patuh, dan merendahkan diri. Bukan kepada yang lain. Iman kepada keesaan Allah juga berarti mempercayai bahwa hanya Allah-lah yang memiliki segala sifat kesempurnaan dan terlepas dari sifat tercela atau dari segala kekurangan. Dengan kata lain, penegasan atas keesaan Allah teraktualisasi dalam bentuk penegasan *tauhid uluhiyah, rububiyah, dan sifatiyah* yang kesemuanya itu harus bertanam dalam hati seorang muslim, tertuang dalam ucapan dan perilakunya.

Sementara itu, etika terkait dengan penyelidikan terhadap tingkah laku atau perbuatan manusia berdasarkan ukuran baik atau buruk, benar atau salah. Etika sebagai ilmu menerangkan arti baik dan buruk, menerangkan apa yang seharusnya dilakukan, menunjukkan jalan untuk melakukan perbuatan, dan menyatukan tujuan di dalam perbuatan. Di dalam pandangan Islam, moral atau akhlak yang baik haruslah berpijak pada keimanan.

Menurut bahasa, iman berarti membenarkan (تصديق) sedangkan menurut *syara'* berarti membenarkan dengan hati (تصديق بالقلب), dalam arti menerima dan tunduk kepada hal-hal yang diketahui berasal dari Nabi Muhammad. Iman tidak cukup hanya disimpan dalam hati. Iman harus dilahirkan atau diaktualisasikan dalam bentuk perbuatan yang nyata dan dalam bentuk amal saleh atau perilaku yang baik. Kalau sudah demikian, barulah dapat dikatakan iman itu sempurna.

Oleh karena itu, berkaitan dengan definisi iman tersebut ada yang mengatakan bahwa di samping membenarkan dalam hati, iman juga mengikrarkan dengan lisan dan mengerjakan dengan anggota badan.⁸⁷ Kemudian, sebagian ulama menyebutkan pula bahwa iman adalah percaya Rasul serta apa yang disampaikan dari Tuhannya.⁸⁸

Berdasarkan pengertian tersebut, dapat diambil suatu kesimpulan bahwa iman tidak sekadar ‘membenarkan’ di dalam hati, tetapi diperlukan juga adanya sikap penerimaan dan ketundukan. Dengan kata lain, setelah benar-benar membenarkan atau mempercayai dalam hati, kemudian dilanjutkan dengan realisasi pengucapan lisan dan juga diamalkan melalui anggota badan. Di samping itu, pengertian tersebut juga membawa makna bahwa iman tidak sekadar beriman kepada yang disebutkan di dalam “rukun iman” saja, yaitu iman kepada Allah, iman kepada malaikat-malaikat-Nya, iman kepada hari akhir, dan iman kepada *qadla*’ dan *qadar*, tetapi lebih dari itu, cakupan iman meliputi pengimanan terhadap segala hal yang dibawa oleh Nabi Muhammad selain rukun iman tersebut. Misalnya, iman terhadap kewajiban salat, zakat, puasa, haji, dan juga tentang halal atau haramnya sesuatu. Oleh karena itu, tercakuplah dalam iman apa yang disebut dengan *i’tiqad*, *ibadah*, dan *tasyri*’. Al-Raghib al-Ashfahani menyebutkan bahwa iman itu kadang-kadang dipakai menjadi nama bag syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad, dan semua orang yang masuk ke dalam syariat Nabi Muhammad dapat disifati dengan iman (disebut mukmin). Kadang-

⁸⁷ Muhammad ibn al-Alan al-Sidiql al-As’ary, *Dalil al Falihin*. Juz I, Mesir: Mustafa al-Bab al Halabi, 1971, hlm. 219.

⁸⁸ Hasbi as-Shidiqy, *20002 Mutiara Hadits 1*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975, hlm. 48.

kadang iman juga dipergunakan untuk arti “tunduknya jiwa kepada kebenaran dengan jalan membenarkannya”.⁸⁹ Al-Maududi menyebutkan bahwa iman berarti mengetahui, mengakui, dan meyakini tanpa ragu. Orang yang mengetahui dan menjalankan kepercayaan tanpa ragu akan keesaan Allah, sifat-sifat-Nya, undang-undang-Nya, pahala dan siksaan-Nya, maka ia disebut mukmin.⁹⁰

Dengan demikian, iman harus dihasilkan dari ilmu pengenalan dan keyakinan, yaitu keyakinan yang benar-benar telah tertanam dalam hati dengan kuat tanpa keraguan sedikit pun, setelah proses pemikiran dan perenungan. Oleh karena itu, selain bersifat teoritis, iman juga bersifat praktis. Keberadaannya hanya dapat dilihat dan dibuktikan melalui perbuatan dan pengalaman. Adapun amal perbuatan tersebut tidak lain merupakan buah iman itu sendiri.

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa hubungan akhlak dengan iman sangat erat. Hal itu disebabkan keduanya memiliki titik pangkal yang sama, yakni hati nurani. Keduanya merupakan gambaran jiwa atau hati sanubari yang bersifat kejiwaan atau abstrak. Akhlak merupakan sikap jiwa yang telah tertanam dengan kuat, yang mendorong pemiliknya untuk melakukan suatu perbuatan. Demikian juga iman atau kepercayaan yang bertempat dalam hati, mempunyai daya dorong terhadap tingkah laku atau perbuatan seseorang. Hanya saja perlu diperhatikan bahwa sikap jiwa tersebut belum tentu menjurus kepada hal-hal yang baik. Oleh karena itu, iman menurut Islam sudah pasti dan seharusnya mempunyai daya dorong yang positif. Dengan demikian, objek penyelidikan etika dalam Islam di

⁸⁹ Hasbi as-Shidiqy, 2002 *Mutiara Hadits 1*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975, hlm. 49.

⁹⁰ Al-Maududi, *Prinsip-prinsip Isla*, terj. Abdullah Suhaili, Bandung: asl-Ma'arif, 1991, hlm. 27.

antaranya dapat diarahkan kepada faktor keimanan yang secara teroris menjadi pendorong bagi pemunculan tingkah laku seseorang.

Selain itu, di dalam Islam, *akhlaq al-karimah* merupakan mata rantai dari iman. Mata rantai itu akan senantiasa lampak aktualisasi iman dalam perilaku atau perbuatan secara terus-menerus. Jelaslah bahwa menurut Islam, akhlak yang baik haruslah berpijak kepada keimanan, sedangkan akhlak yang tidak baik adalah akhlak yang menyalahi prinsip-prinsip keimanan. Demikian pula seandainya ada sesuatu yang pada lahirnya baik, tetapi titik tolaknya bukan karena iman, maka tidak akan mendapat penilaian di sisi Allah.⁹¹ Ini merupakan faktor utama yang menyebabkan perbedaan nilai amal baik orang-orang yang beriman dengan orang yang tidak beriman.

Iman merupakan pedoman dan pegangan yang terbaik bagi manusia dalam rangka mengarungi hidup dan kehidupan ini. Iman menjadi sumber pendidikan paling luhur: mendidik akhlak, karakter, dan mental manusia sehingga dengannya manusia dapat mengatur keseimbangan yang harmonis antara rohani dan jasmani. Jadi, dengan iman yang benar-benar telah melekat dalam hati seseorang, maka akan timbul perbuatan-perbuatan dan perilaku-perilaku yang baik. Kehadiran iman membuat seorang muslim menjadi ikhlas bekerja keras serta rela berkorban. Iman menjadi motivasi dan pendorong yang paling dalam dan kuat dari dalam diri seseorang dalam rangka melakukan kegiatan kebajikan dan amal saleh. Selain itu,

⁹¹ Di dalam *al-Qur'an* terdapat puluhan ayat yang menerangkan kata '*amila al-salihat*' dengan kata-kata iman. Lihat Muhammad Fuad "Abd al-Baqi, hlm. 83-87. Selain itu juga terdapat sekitar 16 ayat yang menerangkan bahwa amal yang baik bila tidak disertai iman, maka di sisi Allah ia tak memiliki nilai. Lihat, *ibid*, hlm. 193

sistem keimanan dalam Islam telah menempatkan Tuhan sebagai sumber nilai, kebenaran, kebaikan, dan keindahan serta menjadikan-Nya sebagai akhir dari segala tujuan yang dimiliki manusia. Oleh karena itu, penyelidikan etika di dalam Islam tidak dapat dipisahkan dari eksistensi Tuhan, manusia, dan sumber-sumber nilai moral Islam serta cara pemahamannya.

Oleh Fazlur Rahman, kajian *al-Qur'an* tematik dinilai lebih baik jika dibandingkan dengan penafsiran ayat demi ayat, dalam upaya lebih memahami isi kandungannya. Namun demikian, kajian tematik belum dapat membawa pada pemahaman yang utuh (kohesif) tentang *al-Qur'an*. Alasan inilah yang menyebabkan Fazlur Rahman menulis *Major Themes of the Qur'an*. Sekilas buku ini terlihat seperti kajian buku tematik, tetapi sebenarnya bukan. Tema-tema yang ada bukan tema yang saling terpisah, melainkan merupakan kandungan yang saling berangkai sebagai satu kesatuan yang utuh dari keseluruhan kandungan *al-Qur'an*. Tafsir tematik (*maudhu'i*) ini sedang menjadi *trend* baru dalam konteks studi *al-Qur'an*. Oleh karena itulah, kajian berikut akan membahas posisi moral dalam perspektif studi tafsir tematik. Penulis berkeyakinan bahwa moral memiliki posisi khusus dalam kajian ini.

Thomas Ballatine Irving, dalam *The Qur'an Basic Teachings*, membagi *al-Qur'an* ke dalam lima aspek besar, yaitu *ketuhanan, kenabian, iman dan amal saleh, moral dan masyarakat dan negara*. Jadi, moral merupakan tema tersendiri dari sekian banyak tema *al-Qur'an*. Dalam buku ini juga diuraikan sub-sun dari aspek-aspek besar di atas. Aspek moral, misalnya, memiliki subaspek nilai nilai

moral, norma-norma tingkah laku sosial, tiga dosa besar, dan kejahatan dan kerusakan moral.⁹² Nilai-nilai moral mencakup kebaktian (Q.S. *al-Baqarah*: 177; *Ali-Imran*: 92), ketakwaan (Q.S. *al-Hujarat*: 13; *at-Taubah*: 109-110), mutiara petunjuk (Q.S. *Fusilat*: 33-36), pertanggungjawaban individu (Q.S. *Yunus*: 41; *Isra'*: 15; *at-Talaq*: 7), kebenaran (Q.S. *at-Taubah*: 119; *al-Ahzab. az-Zumur*. 32-33; *al-Hujarat*: 15; *an-Nissa*: 135), memlihara asma Allah (Q.S. *al-Baqarah*: 224; *al-Maidah*: 89; *an-Nahl*: 90-91), amanat (Q.S. *an-Nissa*: 58; *al-Baqarah*: 283; *al-Mu'minun*: 8-10), keadilan (Q.S. *al-Hadid*: 25; *an-Nissa*: 58; *al-An'am*: 135), sabar dan disiplin (Q.S. *al-Ahqaf*: 173; *Ali-Imran*: 200; *al-Baqarah*: 153-157), keberanian (Q.S. *Ali-Imran*: 173; *al-Ahzab*: 22), toleransi (Q.S. *al-Baqarah*: 256-257; *al-An'am*: 52, 108), kesederhanaan (Q.S. *al-Isra'*: 110, 29; *al-Furqan*: 67; *Luqman*: 19), kebaikan (Q.S. *Yunus*: 26; *al-Qasshas*: 77), kedermawanan (Q.S. *al-Baqarah*: 274), pemberian maaf (Q.S. *an-Nur*: 22; *al-A'raf*: 199), ramah lamah dan kasih sayang (Q.S. *Ali-Imran*: 159), menolak keburukan dengan kebaikan (Q.S. *Fusilat*: 34; *al-Mu'minun*: 96; *ar-Rad*: 22-23), rendah hati (Q.S. *al-Furqan*: 63), kesopanan dan kesucian (Q.S. *al-Ahzab*: 59; *al-A'raf*: 22; *an-Nur*: 30-31; *al-An'am*: 151), tata aturan pergaulan (Q.S. *an-Nissa*: 86; *an-Nur*: 27-28), pergaulan rumah tangga (Q.S. *an-Nur*: 58-59) dan pergerakan diri kepada Allah (Q.S. *Ibrahim*: 12 dan *at-Talaq*: 3).

Kemudian, norma-norma tingkah laku sosial (*social behaviour*) telah digariskan melalui ajaran-ajarannya tenuous persatuan (Q.S. *Ali-Imran*: 10), tolong-menolong dan bekerja sama (Q.S. *al-Maidah*: 2; *at-Taubah*: 71; *Luqman*:

⁹² Thomas Ballatine Irving, et. al., *Ajaran-Ajaran Dasar Al-Qur'an*, terj.oleh Affandi Joewono, Bandung: Risalah, 1985, hlm. 127-159

71, dan *al-Baqarah*: 83), nilai kehidupan (Q.S. *an-Nissa*: W), sopan santun dalam majlis (Q.S. *al-Mujadilah*: 11), aturan-aturan diskusi (Q.S. *al-An'am*: 68-70; *al-Ankabut*: 46), dan mendamaikan persengketaan (Q.S. *al-Hujurat*: 9).

Bentuk tindakan yang juga sangat tidak bermoral adalah perbuatan tiga dosa besar, yaitu *kufr* (Q.S. *al-Kafirun*: 1-6; *Ali-Imran*: 90), *syirk* (Q.S. *an-Nissa*: 48, 116-117; *al-An'am*: 164-165), dan *munafiq* (Q.S. *al-Baqarah*: 8-16; *Ali-Imran*: 79-80, 64; dan *al-Anbiya*: 29).

Ayat-ayat yang berisi tentang kejahatan dan kerusakan moral meliputi tentang kebatilan (Q.S. *al-Hajj*: 30; *al-Baqarah*: 14), kesombongan (Q.S. *al-Baqarah*: 262-263; *an-Nissa*: 36; *Ali-Imran*: 188; *al-Isra'*: 37; dan *az-Zumar*: 60), kedengkian (Q.S. *al-Baqarah*: 109; *an-Nisa*: 54; dan *al-Falaq*: 36-37), pemborosan (Q.S. *al-Isra'*: 26-27; *al-An'am*: 141), eksploitasi (Q.S. *an-Nahl*: 92-93; *al-Anfal*: 27; *Ali-Imran*: 161), pembuatan intrik (Q.S. *al-Mujadilah*: 7 dan 10), desas-desus (Q.S. *al-Hujarat*: 6, 12), *khamr* dan judi (Q.S. *al-Baqarah*: 219; *al-Maidah*: 90-91) dan pembunuhan (Q.S. *an-Nissa*: 92-94)

Berbeda dengan Irving yang begitu rinci menguraikan aspek-aspek moral dalam *al-Qur'an*, Kausar Niazi dalam *Towards Understanding the Qur'an* memaparkan *philosophy of moral in Islam* hanya dengan menampilkan satu ayat *al-Qur'an*, yaitu dalam surat *an-Nissa* ayat 149.

إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا قَدِيرًا

Whether go publish a good deed or conceal it or cover evil pardon, verily Allah doth blot out (sins) and hath power (in the judgement of values) (*iv: 149*).⁹³

Artinya: “Jika kamu menyatakan suatu kebaikan atau menyembunyikan atau memaafkan suatu kesalahan (orang lain), maka sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Mahakuasa”.⁹⁴

Hanya saja, penulis buku ini menguraikan tema-tema *al-Qur'an* menjadi 111 tema dari *Legacy of the Prophet*, sebagai tema pertama, hingga *Conquest of the Universe*, sebagai tema ke-111. Sekalipun tema moral hanya terdapat pada tema *philosophy of morals in Islam* sebagai tema yang ke-53, tetapi tema-tema lain masih juga membahas tentang hal-hal yang berhubungan dengan moral. Misalnya, tema ke-18 yang berisi tentang *Good and Evil* dan *Moral Desiase*. Tampaknya Kausar Niazi melihat kata *khair* (*igood*) dan *suw'* (*evil*) sebagai kata kunci prinsip moral dalam Islam.

Berikut akan dibahas pandangan para mufasir tentang makna kedua kata ini. Secara leksikal kata *khair* jamaknya *Khuyur* diartikan sebagai ‘lawan dari keburukan’,⁹⁵ baik kebaikan religius maupun kebaikan dunia. Dalam konteks kebaikan religius, *khair* diartikan sebagai *al-fadilah*,⁹⁶ keutamaan dan segala sesuatu seperti yang terdapat dalam firman Allah ta’ala:

حَسَنٌ خَيْرَاتٍ... فِيهِنَّ

⁹³ Kausar Niazi, *Towards Understanding the Qur'an*, Lahore: S.H. Muhammad Ashrof, 1975, hlm. 110-111.

⁹⁴ Al-Qur'an dan terjemahnya, hlm. 147.

⁹⁵ Abi al-Fadl Jamal al-Din Muhammad, *Lisan al-'Arab*, Jilid iv, Beirut: Dar al- Fikr, 1990, hlm. 264.

⁹⁶ Abi al-Fadl Jamal al-Din Muhammad, *Lisan al-'Arab*, Jilid iv, Beirut: Dar al- Fikr, 1990, hlm. 265.

Sementara itu, dalam konteks kebaikan keduniaan, *khair* dapat diterapkan pada baik atau buruknya seseorang, baik secara fisik maupun perilaku. Kadang-kadang *khair* juga bermakna *birr*, atau sebaliknya. Sementara itu, *birr* juga memiliki makna yang sangat variatif *sidq wa ta'ah*,⁹⁷ sebagaimana terdapat dalam Q.S. *al-Baqarah*: 177 yang telah diuraikan secara panjang lebar. *Al-birr* juga bermakna *al-tayib* sehingga makna kata *al-mabrur* adalah tak ada *shubhat*,⁹⁸ dusta, dan khianat, sebagaimana dipakai dalam kalimat *al-bai'al-mabrur*. Makna lain dari *al-birr* adalah *as-salih*, 'kebahagiaan', seperti yang dikatakan oleh Abu Mansur ketika mengartikan ayat:

البر الصلاح، والبر خير الدنيا

Kata *al-birr* dalam ayat ini bermakna kebahagiaan dunia yang diberikan Allah kepada hamba-hamba-Nya, yang berupa petunjuk dan kenikmatan, dan juga kebahagiaan akhirat yang berupa surga yang penuh dengan kemuliaan (*karomah*) dan kasih sayang (*rahmat*) Tuhan.⁹⁹ Adapun kata *سوء* secara leksikal bermakna *qabihah*, 'jelek', 'keji', dan 'buruk'. Bentuk kata ini, yakni *as-sayyi'ah* bermakna *al-khati'ah*, 'kesalahan'. Oleh karena itu, kata *سوء* juga *khilaf al-husna*,

⁹⁷ Abi al-Fadl Jamal al-Din Muhammad, *Lisan al-'Arab*, Jilid iv, Beirut: Dar al- Fikr, 1990, hlm. 5.

⁹⁸ Abi al-Fadl Jamal al-Din Muhammad, *Lisan al-'Arab*, Jilid iv, Beirut: Dar al- Fikr, 1990, hlm. 53.

⁹⁹ Abi al-Fadl Jamal al-Din Muhammad, *Lisan al-'Arab*, Jilid iv, Beirut: Dar al- Fikr, 1990, hlm. 52.

‘menyimpang dari kebaikan’. Juga dapat diartikan sebagai *al-fujur* (keji), *al-munkar*, *al-azab*, dan *al-fasad*.¹⁰⁰

Jika dilihat dari konteks leksikal di atas, kata *khair* (خير) dan *suw'* (سوء) adalah dua kata kunci dalam moral, sebagai kata yang berindikasi “baik” dan “buruk”. Sekalipun variasinya sangat banyak, kata-kata *khair*, *tayyib*, *hasan*, *salih*, dan *birr* sangat berkaitan dengan indikasi makna ‘baik’. Sebaliknya, kata-kata *suw'* (سوء), *fasad*, *qabihah*, dan *munkar* adalah kata-kata yang berindikasi pada makna ‘buruk’.

Untuk selanjutnya akan dibahas pendapat para mufasir tentang kedua kata tersebut. Iman al-Tabary dalam tafsirnya mengatakan bahwa ‘hendaknya sekalian manusia berkata mengenai hal-hal yang baik. Berkatalah dengan sopan (*jamilan*) terhadap orang-orang yang telah berbuat baik (*hasan* kepadamu atau maafkan kesalahan-kesalahan (perbuatan buruk) mereka. Jangan sampaikan keburukan-keburukan mereka secara terbuka. Sesungguhnya Allah memberikan ampunan kepada para hamba-Nya, maka dapatlah kita meniru sifat pengampun Allah ini. Ayat ini, lanjut al-Tabary, merupakan takwil terhadap ayat yang kemudian. Ia mengutip pendapat Ibnu Aslam bahwa makna ayat ini adalah:

¹⁰⁰ Abi al-Fadl Jamal al-Din Muhammad, *Lisan al-'Arab*, Jilid iv, Beirut: Dar al- Fikr, 1990, hlm. 96-97.

لا يجب الله الجهر بالسوء من القول لأهل النفاق الا من اقام على نعاقه فانه لا باءس الجهر له بالسوء

من القول

Imam al-Tabary juga mengutip pendapat Aqib yang mengartikan ayat ini dengan menyatakan bahwa ‘sesungguhnya Allah *azza wajallai* tidak memerintahkan orang-orang beriman untuk memaafkan orang-orang *munafiq* atas perbuatan *munafiq*-nya itu.¹⁰¹

Sementara itu, Sayyid Qutb memahami ayat ini sebagai metode pendidikan bagi setiap diri seorang mukmin dan umat Islam. Ada dua tahapan cara mengungkapkan keburukan dan kebaikan yang dapat diperoleh dari ayat ini. **Pertama**, agar mengungkapkan secara terbuka (*jahr*) tentang keburukan-keburukan yang terjadi ketika mereka dizalimi. **Kedua**, mengajak mereka seluruhnya untuk berbuat kebaikan (*al-khair*).¹⁰²

Tokoh tafsir *bi al-ma'qui* klasik, Imam Muhammad al-Razy, mengartikan *khair* sebagai kata yang mencakup dua hal, yaitu jujur terhadap kebenaran (*al-haq*) dan berbuat baik kepada semua makhluk. Firman merupakan suatu isyarat kepada upaya tentang hal-hal yang bermanfaat bagi mereka, sedangkan penggalan ayat: *واتعفوا* merupakan isyarat kepada penolakan terhadap hal-hal yang sifatnya merusak. keduanya merupakan bentuk-bentuk kebaikan (*anwa' al-khair*) dan

¹⁰¹ Abi Ja'far Muhammad b. Jarir at-Tabary, *Jami' al-Bayan an Ta'wil ay al-Qur'an*, Jilid IV. Beirut: Dar al-Fikr, 1988, hlm. 4-57

¹⁰² Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an*, Jilid II, Beirut: Dar al-Shuruq, 1992, hlm. 979.

perbuatan-perbuatan baik (*a'mal al-birr*).¹⁰³ Di sini pada prinsipnya tidak ada perbedaan antara *al-khair* dan *al-birr*.

Sementara itu, Ahmad Musthofa al-Maraghi menafsirkan ayat ini dengan sangat singkat, yakni 'berbuat baik dengan cara diam-diam (*sirran*) dan terang-terangan (*jahran*) serta berilah maaf kepada siapa pun atas kesalahan kesalahan mereka. Sebab, Allah sendiri Maha Pemaaf.¹⁰⁴

Demikianlah para mufasir, bai klasik (*tafsir al-Tabary* dan *tafsir al-Razy*) maupun kontemporer (*tafsir Fi Zilal al-Qur'an* dan *tafsir al-Maraghi*), baik *bi al-ma'thur* maupun *bi al-ma'qui* menafsirkan Q.S. *an-Nissa*: 149 sebagai prinsip-prinsip moral dalam Islam, khususnya dua kata kunci: خير dan سوء yang dalam perspektif kajian *al-Qur'an* tematik menjadi tema atau prinsip moral dalam *al-Qur'an*.¹⁰⁵

Sampaikan kita pada pembahasan prinsip moral dan konsep etika *al-Qur'an* dan hubungannya dengan implikasinya dalam kehidupan sosial dan politik. Dalam pandangan Fazlur Rahman, suatu komunitas yang mengembangkan takwa akan menjadi instrumen Tuhan di muka bumi. Tetapi, status ini akan hilang begitu saja ketika komunitas tersebut tidak mampu lagi menegakkan prinsip-prinsip moral tersebut. Karena itu, secara otomatis tak ada satu komunitas pun yang dapat mengaku dirinya sebagai orang-orang istimewa pilihan Tuhan atau

¹⁰³ Imam Muhammad ar-Razi, *Tafsir al-Fakhr al-Razi*, Juz VI, Beirut: Dar al-Fikr, 1990, hlm. 93.

¹⁰⁴ Ahmad Mustofa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hlm. 5.

¹⁰⁵ Ahmad Mustofa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.,

kekasih-Nya. Klaim-klaim ini pernah dilakukan oleh orang-orang Yahudi dan Kristen, sebagaimana tersurat dalam Q.S. 2: 111, 113, 120, 135, dan lain-lain.

Sudah menjadi ciri Fazlur Rahman yang jarang menggunakan *hadits*, jika bahasa di dalam *al-Qur'an* sudah dinyatakan secara jelas. Karena syarat di situ sudah sangat tegas, dinyatakan dalam *hadits* bahwa tegak utuhnya suatu bangsa tergantung sejauh mana kaum atau bangsa itu mampu menegakkan nilai-nilai moral, termasuk di dalamnya kaum muslimin sendiri.

Namun demikian, suatu komunitas muslim sangat dibutuhkan untuk tujuan-tujuan Tuhan. "*Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kamu kepada Allah (yakni lindungilah dirimu dari perbuatan-perbuatan yang akan mendatangkan siksa Allah) dan janganlah mati kecuali kamu sebagai orang-orang yang muslim*". (Q.S. 3: 102).

Iman, Islam, dan takwa disebut secara bersama-sama: orang-orang beriman harus mengembangkan takwa dan harus mengerjakan Islam atau menyerahkan dirinya kepada hukum Tuhan. Jika iman berakar pada kehidupan batin individu, sedangkan takwa mencakup iman dan berujung dalam tindakan, maka Islam adalah ekspresi lahiriah dari iman dan takwa. Fazlur Rahman juga menyatakan bahwa takwa mencakup iman dan Islam. Tetapi, dalam kehidupan kolektif, istilah Islam merupakan tujuan akhir iman dan takwa individu. Dengan demikian, tampak jelas muslim mensyaratkan individu-individu yang memiliki iman dan takwa. Sebaliknya, iman dan takwa harus bermuara dalam suatu komunitas muslim, tidak cukup hanya individu-individu yang

terisolasi. Sebab, Islam pada dasarnya dan secara sentral bertujuan untuk menciptakan suatu tata dunia yang di dalamnya perintah-perintah serta prinsip-prinsipnya akan dibentuk (dibentuk) dalam suatu cara sehingga “dunia diperbarui”. Sampai level ini Islam telah berubah menjadi Islam sebab Islam telah menjadi nama dari suatu agama (*din*) spesifik yang diperlukan oleh suatu komunitas khusus. Bagi *al-Qur’an*, komunitas muslim merupakan “komunitas terbaik yang dilahirkan untuk manusia”. Sebab, “*kamu menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran serta kamu beriman kepada Allah.*”(Q.S. 3: 110).

Ada beberapa hal yang harus dicamkan dalam kaitannya dengan komunitas muslim.

Pertama, komunitas muslim merupakan suatu tata sosial yang didasarkan pada iman, Islam, dan takwa. Hanya ketika telah menjadi tata sosial sajalah komunitas tersebut menjadi suatu tata politik memainkan suatu peran dunia. Seseorang tidak dapat membangun suatu tata politik tanpa meletakkan suatu basis sosial yang kukuh. Hal inilah yang telah dilakukan Nabi Muhammad Saw dan harus dilakukan oleh orang-orang yang berkehendak membangun tatanan Islam. Kegagalan kalangan fundamentalis muslim adalah mereka berhasil membangun kekuatan politik, tetapi lupa membangun basis komunitas muslim. Dalam kenyataannya, kata Fazlur Rahman, seluruh gerakan fundamentalis di Timur Tengah, India-Pakistan, dan Asia Tenggara telah disesatkan oleh para pemimpinnya untuk berpikir bahwa ketika mereka telah memperoleh kekuasaan

politik, maka seluruhnya akan menjadi islami. Hasilnya, ketika beberapa gerakan fundamentalis berjuang dengan segala cara untuk memperoleh kontrol politik yang aktual, Islam seperti yang mereka pahami tidak mampu memberi harapan apa-apa. Mestinya komunitas muslim sekarang ini menjadi suatu komunitas muslim yang sejati, yakni mereka benar-benar “menyerahkan diri kepada hukum Tuhan” dan harus memberikan komitmennya kepada penyerahan diri ini.

Kedua, komunitas muslim merupakan sebagaimana disebutkan dalam *al-Qur'an* “komunitas pertengahan” sehingga dapat menjadi saksi atas umat manusia. Di sini Islam bertujuan untuk menengahi partikularisme Yahudi di satu pihak dan karakter Kristen yang terlalu “cair” di pihak lain. Islam selalu tampil di tengah dua ujung ekstrimitas dalam bentuk mengenyahkan segala bentuk “kerusakan di muka bumi” (*fasad fi al-ardhi*) dan memulihkan suatu tata sosial politik yang sehat di atas landasan moral. Untuk itu, Islam harus turun secara nyata di muka bumi sehingga terbentuk suatu tata sosial yang terorganisasi dengan kriteria sebagaimana yang disebutkan *al-Qur'an*.

Secara komunal, penyakit kemanusiaan yang abadi adalah kenyataan bahwa rata-rata manusia adalah “buruk”. Mereka sering berada dalam kubangan hukum moral yang menyedihkan dan mental yang buta sehingga harus dipimpin oleh orang yang berotak cemerlang dan bermoral yang mampu memperbaiki nilai-nilai kemanusiaan mereka. Oleh karena itu, *al-Qur'an* pun sangat kritis terhadap sikap-sikap mayoritas umat manusia. Ungkapan-ungkapan seperti “mereka itu laksana binatang ternak, sungguh, bahkan lebih sesat lagi” merupakan ungkapan

yang memberikan kesaksian atasnya. Oleh karena itu, usaha untuk mengangkat derajat manusia tidak saja “baik”, tetapi juga merupakan keharusan jika ras manusia hendak menjadi suatu komunitas muslim. Tugas ini harus dijalankan dan dikumandangkan dalam keseluruhan ajaran *al-Qur'an*. Inilah alasan yang melatarbelakangi pendirian komunitas muslim, suatu komunitas yang beriman dan bersaudara (Q.S. 49: 10).

Saat ini umat Islam dilanda krisis rasa egalitarianisme dan persaudaraan sebagaimana digariskan ayat di atas. Dalam hal wawasan egalitarian, yang dapat dibentuk melalui badan-badan sosial dan badan politik Islam, *al-Qur'an* telah menetapkan bahwa kaum muslimin harus memutuskan urusan-urusan mereka melalui musyawarah bersama atas pijakan yang sama: “urusan mereka diputuskan melalui musyawarah bersama (Q.S. 42: 38). *Syuro* ini tentu saja berlaku untuk seluruh bidang, yaitu politik, keagamaan, sosial, ekonomi, dan sebagainya. Pada level intelektual moral, *al-Qur'an* dengan tegas menekankan bahwa jurang pemisah antara anggota komunitas dan kepemimpinan *religiomoral*-nya harus disempitkan demi kepentingan egalitarianisme Islam. Sejak dulu umat Islam telah menderita akibat kepemimpinan religius yang tidak dapat berbuat banyak terhadap massa dan telah dikuasai oleh otokrat-otokrat politik. Musyawarah bersama (*syuro*) yang diajarkan oleh *al-Qur'an* pun tidak pernah dilembagakan.

Jadi, untuk itu semua, konsep demokrasi menjadi sangat penting karena demokrasi merupakan fondasi moral dalam kehidupan komunitas, sebagaimana yang secara positif dan gamblang diperintahkan oleh *al-Qur'an*. Oleh karena itu,

menurut Fazlur Rahman, dari sudut pandang *al-Qur'an* tidak ada yang keliru dengan bentuk-bentuk demokrasi Barat. Dalam kenyataannya, demokrasi Barat harus dipuji. Suatu keharusan jika kaum muslimin memberikan substansi etis terhadap kehidupan perseorangan dan kolektif. Sebab, di antara agama-agama yang ada, hanya Islamlah yang membangun secara sadar suatu komunitas di atas basis Islam yang universal.

Bencana besar akan menimpa suatu bangsa kalau bangsa itu dihinggapi suatu penyakit yang berbahaya, yaitu krisis moral. Dalam waktu sebentar saja, krisis moral akan berkembang menjadi suatu krisis yang bersifat multikompleks, krisis dalam segala bidang. Dalam lapangan pemerintahan, krisis tersebut akan menimbulkan penyalahgunaan kekuasaan. Pejabat-pejabat negara mempergunakan kekuasaannya ke jalan yang salah, bukan untuk menolong dan memimpin rakyat, melainkan mengeksploitasi dan merugikan rakyat. Kekuasaannya dipergunakan untuk memenuhi hawa nafsu dengan menindas dan menganiaya rakyat yang tidak bersalah. Jika atasan sudah berbuat demikian, para pegawai bawahannya pun akan mengikuti perbuatan jahat itu sehingga dapat dikatakan bahwa pemerintahan merupakan suatu alat perusak di tangan orang-orang yang jahat. Demikianlah kondisi sosial politik pada masa al-Ghazali hidup, terutama setelah meninggalnya Sultan Aib Arselan dan Perdana Menteri Nizam, yaitu masa ketika para pemegang kekuasaan mengalami krisis moral sehingga al-Ghazali berupaya agar para elite politik ini mempunyai pegangan moral dalam menjalankan roda pemerintahan. Dalam berbagai buku yang dikarangnya, tidak lupa ia selalu menyinggung etika politik ini, selain dalam bukunya *Al-Tibr al-*

Masbukfi Nasaih al-Muluk yang memang ia ciptakan khusus untuk pedoman dalam etika politik bagi penguasa pada waktu itu.

Apa yang diungkapkan dan dilakukan oleh al-Ghazali tidak terlepas dari setting dan tuntutan situasi dan kondisi sosial politik pada masanya. Ketika itu kebanyakan masyarakat terjangkit krisis moral dan sosial, seperti pengangguran, kebodohan, dan kemunafikan.¹⁰⁶ Posisi kerajaan –pada waktu itu- sangat dominan, kekuasaan yang mutlak di tangan perorangan telah menjadi faktor utama dalam pembentukan kepribadian bangsa selama berabad-abad. Kehidupan mereka bergelimang dalam kemewahan materi dan ambisi kekuasaan. Perang dan perebutan kekuasaan silih berganti tak kunjung reda. Mereka menggunakan segala cara untuk mempertahankan dan merebut kekuasaan, tanpa memperhitungkan nasib rakyat yang menderita karenanya. Bahkan, al-Ghazali sendiri pun ikut terancam jiwanya oleh golongan Batiniyah yang ia tentang.¹⁰⁷

Umat Islam ketika itu sudah terpecah belah, tidak ada lagi persatuan dan kesatuan. Padahal, ketika itu umat Salib sudah mulai menyerang beberapa daerah Islam.¹⁰⁸ Kemewahan hidup penguasa dan penderitaan rakyat itu seperti tergambar dalam kritiknya terhadap Sultan Sanjar Ibn Malik Syah. Al-Ghazali mengatakan, “*Alahkah naasnya, leher-leher umat Islam nyaris putus akibat*

¹⁰⁶ Munawir Sajdzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta, UI Press, 1990.

¹⁰⁷ B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht, (eds), *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Vol. II, Leiden: E. J. Brill, 1965.

¹⁰⁸ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, London: The Macmillan Press Ltd., 1974, hlm. 474.

*bencana dan pajak, sedangkan leher kuda Anda nyaris putus akibat kalung-kalung emas”.*¹⁰⁹

Merajalelanya segala bentuk kezaliman pada masa itu juga tergambarkan dalam suratnya kepada Mujiruddin. Ia menulis sebagai berikut. Menolong makhluk adalah kewajiban semua orang. Kezaliman telah melampaui batas. Saya tidak tahan melihat kezaliman ini, saya pindah dari kota Tus setahun yang lalu agar tidak menyaksikan orang-orang zalim yang tiada mengenal kasih sayang dan tidak memelihara kehormatan. Pada suatu saat, karena ada kepentingan, aku datang ke Tus. Ternyata kezaliman masih tetap berlangsung. *Selanjutnya, ia mengatakan, “belati telah menusuk sampai ke tulang. Banjir telah melanda gunung. Orang-orang Islam hampir mati, uang dinar yang dibagikan petugas untuk rakyat sebagai amanat dari raja telah dikorupsi beberapa kali lipat dibanding yang dibagikan kepada rakyat. Dirampas oleh orang-orang zalim dan manusia-manusia rendahan”.*¹¹⁰

Sementara itu, para ulama yang menjadi tumpuan untuk mengatasi hal tersebut tidak banyak berbuat, bahkan banyak yang ikut memperparah keadaan. Hal ini erat kaitannya dengan status ulama yang menempati strata tertinggi dalam stratifikasi sosial waktu itu, di bawah status para penguasa. Juga karena adanya *interdependensi* antara penguasa dan ulama. Dengan peran ulama, para penguasa bisa memperoleh semacam legitimasi terhadap kekuasaannya di mata umat.

¹⁰⁹ Yusuf al-Qardhawi, *Pro-kontra Pemikiran Al-Ghazali*, terj. Achmad Satori Ismail, Surabaya: Risalah Gusti, 1997, hlm. 95.

¹¹⁰ Yusuf al-Qardhawi, *Pro-kontra Pemikiran Al-Ghazali*, terj. Achmad Satori Ismail, Surabaya: Risalah Gusti, 1997, hlm. 97.

Sebaliknya, dengan peran penguasa, para ulama bisa memperoleh jabatan dan kemuliaan serta kemewahan hidup. Karena itu, para ulama berlomba-lomba mendekati para penguasa. Begitu pula sebaliknya, dengan caranya masing-masing.¹¹¹ Keadaan seperti inilah yang antara lain mendorong al-Ghazali mengemukakan etika politik sebagai pedoman dalam kehidupan bernegara.

Al-Ghazali menempatkan *al-amar al-ma'ruf wa nahy al-munkar* sebagai dasar yang sangat penting dalam etika politik. Meskipun demikian, ia sangat memaklumi betapa betapa sukarnya bagi seorang ulama, apalagi rakyat, untuk menerapkan *amar ma'ruf nahy munkar* terhadap seorang penguasa yang mempunyai otoritas mutlak. Oleh karena itu, ia mencukupkannya sesuai dengan kemampuan yang ada.

Bagi rakyat atau ulama, porsi *amar ma'rufiva* tampak lebih dominan. Hal ini dikarenakan mereka tidak mempunyai alat kekuasaan. Sementara itu, bagi penguasa, *nahy munkar* akan lebih dominan karena ia mempunyai alat kekuasaan. Jadi, supaya porsi ini seimbang, al-Ghazali mengusulkan adanya lembaga *Diwan al-Hisbah* yang punya wewenang melakukan *amar ma'ruf nahy munkar* terhadap siapa saja, termasuk kepada para pembesar pemerintahan.¹¹²

Konsisten dengan pendapatnya bahwa penguasa dan agama bagaikan saudara kembar, maka dalam menguraikan etika politiknya ia selalu bersandarkan pada ajaran-ajaran agama. Tetapi, ia juga tidak segan-segan mengambil pendapat

¹¹¹ Sulaiman Dunya, *Al-Haqiqah fi Nadar al-Ghazali*, Mesir: Dar al-Ma'rif, 1971, hlm. 15.

¹¹² Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya'*, Juz II, hlm. 308-337.

atau contoh dari siapa saja, kalau itu memang benar dan baik. Oleh al-Ghazali, pendapat tersebut dianjurkan untuk dipakai sebagai pedoman.

Hal ini tampak jelas dalam *Al-Tibr al-Masbuk fi Na-saih al-Muluk*. Dalam buku tersebut ia meramu kutipan *Al-Qur'an* dan *Hadits* dengan kutipan-kutipan hikmah dari para filosof Yunani, seperti Aristoteles, Galen, Socrates, Hippocrates, dan Alexander Agung.¹¹³ Selain mengambil kisah-kisah keteladanan dari Luqman al-Hakim, dia pun mengutip anekdot-anekdot Raja Anusyirwan, Syahinsyah, dan Yazdarjid. Di samping itu, ia juga banyak mengutip sajak.

Tema sentral etika politik al-Ghazali adalah pertentangan antara kezaliman dan keadilan. Ia selalu menekankan masalah keadilan dalam segala tindakan dan kebijaksanaan penguasa. Oleh karena itu, pendapat Qomaruddin Khan yang menyebut al-Ghazali mengesampingkan prinsip-prinsip keadilan sebagai salah satu syarat iman tampaknya kurang beralasan.¹¹⁴ Bahkan, al-Ghazali menyebut sepuluh prinsip keadilan berdampingan dengan sepuluh prinsip keimanan.

Seorang penganut al-Ghazali yang paling tajam, yaitu Zaki Mubarak, mengakui akan keteguhan al-Ghazali mempertahankan sifat keadilan ini. Dikatakan bahwa al-Ghazali telah menyumbangkan adanya suatu lembaga pemerintahan yang dinamakannya *Diwan al-Hisbah* yang bertugas mengawasi perbuatan pembesar-pembesar pemerintahan sampai kepada penguasa, supaya

¹¹³ Al-Ghazali juga dikenal sebagai tokoh yang menyerang filsafat sebagaimana yang ia uraikan dalam *Tahafut al-Falasifah* dan *Al-Munqiz min al-Dalal*.

¹¹⁴ Ahmadie Thaha, "Kata Pengantar", dalam Al-Ghazali, *Nasihat Bagi Penguasa*, terj. Ahmadie Thaha dan Ilyas Ismail: Bandung: Mizan, 1994, hlm. 9.

tidak melanggar sifat keadilan.¹¹⁵ Bagi al-Ghazali, kekuasaan bukan semata-mata bersumber dari konsensus umat, melainkan lebih dari itu, kekuasaan berasal dari Tuhan. Oleh karena itu, kepribadian seorang penguasa harus didasarkan kepada sifat-sifat yang dimiliki Tuhan, dengan jalan menjadikan sifat Tuhan itu sebagai cermin dalam menjalankan pemerintahan. Untuk menyampaikan pesan moral dalam berpolitik ini, al-Ghazali lebih memakai metode *persuasif* daripada *konfrontasi*. Kalau kita bandingkan dengan pemikiran tokoh-tokoh modern, metode al-Ghazali tampak selaras dengan metode Ahimsa Mahatma Gandhi dan tentu saja bertolak belakang dengan metode revolusi Kari Marx.

Namun, ia juga menawarkan metode tindakan tegas kalau memang memungkinkan, dengan berbagai pertimbangan yang harus diambil. Jadi, pendapat yang mengatakan bahwa al-Ghazali lebih condong kepada *'uzlah* tidak sepenuhnya benar. Bahkan, ia juga menyatakan bahwa *'uzlah* bukanlah merupakan pilihan utama.¹¹⁶ Oleh karena itu, setelah menguraikan berbagai kelebihan dan kekurangan *mukhalatah* dan *'uzlah*, al-Ghazali menyatakan bahwa haruslah dicari jalan tengah (*i'tidal*) di antara keduanya.¹¹⁷

Hal ini juga ia praktikkan sendiri. Meskipun ia sudah tidak mau bergaul dengan para pejabat dan berkecimpung dalam kehidupan politik praktis, ia masih aktif dalam memantau kehidupan politik. Ia pun tidak segan-segan mengirim surat kepada para pejabat guna memberi nasihat dalam hal beretika politik. Jadi, dalam

¹¹⁵ Zainal Abidin Ahmad, *Konsepsi Negara Bermoral Menurut Imam Al-Ghazali*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975, hlm. 191-192.

¹¹⁶ Abdul Qayyum, *op.cit.*, hlm. 110

¹¹⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya'*, *op. cit.*, Juz II, hlm. 242.

pengertian ini, *'uzlah* yang harus dilakukan adalah menjauhkan diri dari segala bentuk kemaksiatan yang ada di masyarakat sehingga bisa terhindar darinya dan terus aktif untuk berbuat kebaikan dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Mengenai hubungan etika dan politik, meskipun ia menyatakan bahwa etika dan politik merupakan suatu bidang yang terpisah, ia juga menyatakan bahwa politik berguna bagi pembinaan moralitas dalam agama. Oleh karena itu, kalau al-Ghazali berbicara mengenai politik, maka bukanlah prinsip-prinsip kenegaraan yang dibacarakannya, melainkan bagaimanakah etika politik yang harus dipakai dalam kehidupan bernegara.

Pemikiran etika politik al-Ghazali ini ditulis dalam periode sufi, yaitu masa setelah ia melakukan *'uzlah*, ketika yang menjadi perhatian utama hidup dan pemikirannya ialah kehidupan akhirat yang baik. Pertimbangan ini menentukan beragam aspek teori moralnya. Inilah yang membuat etika politiknya bersifat religius dan sufi, tidak serupa dengan etika sekuler yang melulu berurusan dengan kesejahteraan manusia dalam kehidupan duniawi. Etika politik al-Ghazali sebagai suatu bentuk pemikiran memang tidak bisa dikatakan sempurna untuk diterapkan dalam masa sekarang. Sebab, etika politik tersebut merupakan jawaban bagi persoalan di zamannya, yaitu saat sistem politik yang ada pada waktu itu banyak berbeda dengan sistem politik sekarang. Namun, sebagai nilai moral ataupun kode etika, pemikiran al-Ghazali ini masih relevan untuk diterapkann. Terlebih di tengah-tengah bangsa (Indonesia) yang mengalami krisis multidimensional ini.

Dalam sistem nilai etika Islam, eksistensi Tuhan ditempatkan pada posisi sentral. Tuhan tidak hanya diakui sebagai satu-satunya zat pencipta, pemelihara, dan penguasa alam semesta, tetapi Ia juga diakui sebagai inti kenormativan yang kehendak-Nya merupakan perintah dan panduan bagi kehidupan manusia. Panduan seperti ini merupakan inti dari ajaran para nabi yang menempatkan tauhid sebagai inti ajaran dan merupakan isi dari penegasan kalimat tauhid *la ilaha illah Allah*. Al-Faruqi menyebutkan bahwa sekalipun pendek, kalimat *la ilaha illah Allah* mencakup semua unsur dalam akidah Islam, yaitu:

1. Allah SWT adalah pencipta, tujuan akhir, pemelihara, dan Mahakuasa. Dia menciptakan segala sesuatu dari ketiadaan (*creatio ex nihillo*). Dia menyebabkan Kemajuan segala sesuatu dan segala kejadian. Dia adalah Tuhan dan penguasa yang perintahnya berlaku bagi penciptaan dan bentuk hukum moral. Pola yang teraktualisasi dalam bentuk hukum alam yang sempurna tak satu pun berada di luar ketentuan-Nya. Ketentuan tak tercatat. Adapun keteraturan yang terdapat pada ciptaan sudah diketahuinya lebih dahulu karena ia adalah pembuatnya. Tidak ada yang maujud dengan sendirinya, kecuali Dia.
2. Allah SWT adalah kebaikan utama, sumber utama kebaikan. Dia adalah “akhir” dari segala yang akhir, tujuan akhir dari segala sesuatu. Makhluq tercipta karena Dia. Segala tunduk kepada-Nya. Tidak ada alasan untuk tidak menaati-Nya dan tidak mematuhi kehendak-Nya.
3. Karena Allah manusia ada. Manusia adalah khalifah atau wakil Allah, diciptakan dengan sempurna, dan dilengkapi dengan sarana. Allah

menyediakan hal-hal yang diperlukan untuk mengabdikan kepada-Nya dengan cara berbuat baik kebajikan dalam kehidupan; dalam sejarah; mengejawantahkan pola-pola ilahi; yakni membangun kebudayaan dan peradaban manusia serta nilai-nilai moral, membentuk dan melestarikan kejeniusan, kepahlawanan, kesucian, mewujudkan kebenaran, keadilan dan keindahan, dan memelihara semua itu sebagai perwujudan akhir kemutlakan sejarah.

4. Keadilan Allah itu mutlak dan kebebasan manusia untuk patuh/ingkar dan merusak pasti akan dimintai pertanggungjawaban oleh Allah Swt manusia akan memperoleh apa yang patut di perolehnya, apa yang ia niatkan dan ia lakukan. Ketentuan Allah jauh dan cepat jangkauannya. Ia mengenal manusia di dunia ini dan hari perhitungan nanti. Tanggung jawab manusia merupakan kewajiban yang agung, inti kesalehan, dan yang menyebabkan derajat manusia lebih tinggi dari ciptaan manusia dan malaikat.¹¹⁸

Dalam pandangan teolog islam, Tuhan adalah Mahakuasa yang kekuasaannya meliputi segala sesuatu. Tidak ada sesuatu pun yang berada di luar kekuasaannya, termasuk kekuasaan manusia. Menurut Abu Hasan al-Asy'ari, "semua perbuatan manusia diciptakan oleh Allah dan telah ditentukan ukurannya" dan manusia dalam kapasitasnya sebagai makhluk tidak mampu menciptakan segala sesuatu pun dari perbuatannya.¹¹⁹ Tentu saja pandangan yang menekankan aspek

¹¹⁸ Isma'il Raji al-Faruqi, *Hakekat Hijrah Strategi Dakwah Islam Membangun Tata Dunia Islam Baru*, terj. Drs. Badri Saleh, cet. 4, Bandung; Mizan, 1993, hlm. 19-20.

¹¹⁹ Lihat al-Asyari, *al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah*, al-Azhar: al-Munirah, tt, hlm. 9.

kemahakuasaan Tuhan seperti ini akan menimbulkan masalah delimitatis dalam hal tanggung jawab moral manusia. Bagaimana mungkin manusia dibebani tanggung jawab moral, sedangkan ia bukan sebagai “pencipta” perbuatan-perbuatan dirinya?

Namun, permasalahan ini segera terjawab melalui konsep *kasb* atau kemampuan untuk menerima akibat tindakan-tindakan.¹²⁰ Dalam konsep *kasb*, manusia berstatus sebagai lokus atau agen-agen tempat berlangsungnya tindakan yang diciptakan Tuhan. Manusiahnya bertanggung jawab terhadap tindakan-tindakan yang diusahakan berdasarkan “pilihan” atau ikhtiarnya, sedangkan terhadap tindakan-tindakan yang diluar “pilihan” atau ikhtiarnya, ia tidak dimintai tanggung jawab.¹²¹

Secara teologis, perbedaan tersebut merupakan persoalan yang pelik. Menurut penulis, hingga saat ini perbedaan pendapat tentang *qadar* atau kemampuan untuk bertindak (yang dipelopori untuk para filosof muslim dan Mu'tazilah) dan *kasb* atau kemampuan untuk menerima akibat-akibat tindakan (yang dipertahankan oleh para teolog tradisional), masih belum mendapatkan hasil penyelesaian yang memuaskan. Masing-masing tetap bertahan dengan argumen yang masih sulit dipertemukan secara teologis dan filosofis. Namun, di

¹²⁰ Terdapat dua pandangan yang berbeda tentang kemampuan manusia untuk “menciptaka” perbuatan-perbuatan sendiri. Para filosof muslim yang juga diikuti oleh teologi Mu'tazilah bahwa manusia mampu menciptakn perbuatan-perbuatan moralnya sehingga mereka layak dibebani tanggung jawab. Sementara teolog tradisional berpendapat bahwa manusia tidak mampu menciptakan perbuatan-perbuatan moralnya sendiri. Yang mampu menciptakan perbuatan tersebut pada hakikatnya adalah Tuhan. Manusia hanya sanggup menerima akibat-akibat tindakan (*kasb*). Atas dasar kemampuan dasar *kasb* inilah, manusia dibebani tanggun jawab moral. Lihat Dr. Muhammd Said Romadlon al-buti, kubro al-Yaqiniyyah al-Kauniyyah, cet. 3 Beirut: Daral-Fikri, 1975, hlm. 173-174.

¹²¹ Madjid Fahry, Sejarah Filsafat Islam, terj. Drs. Mulyadi Kertanegara, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986, hlm. 293.

bidang etika, perbedaan tersebut bukanlah sesuatu yang menghalangi penetapan tanggung jawab bagi manusia.¹²² Keduanya memiliki nuansa makna yang sama, yakni sama-sama mempunyai efek melahirkan tanggung jawab manusia atas perbuatannya. Keduanya sama-sama memberikan sinyal terhadap eksistensi kemampuan manusia walaupun dengan ungkapan teologis yang berbeda.

Kemampuan manusia itulah, baik yang distilahkan dengan *qadar* atau *kasb*, dianggap Isma'il Raji al-Faruqi sebagai “perlengkapan” yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia untuk mengetahui kebaikan dan kehendak Tuhan. Bahkan, juga berupa kemampuan untuk mengetahui kebaikan dan kehendak Tuhan.¹²³ Kemampuan seperti ini benar-benar dimiliki oleh setiap manusia tanpa terkecuali. Oleh karena itu, dalam terminologi islam tidak dikenal konsep “penyelamatan” (*salvation*). Manusia dalam terminologi islam, menurut al-Faruqi, tidak berada dalam penderitaan dari mana ia harus “diselamatkan”. Adam manusia pertama, memang melakukan kesalahan dengan memakan buah larangan. Namun, dia bertaubat dan di ampuni. Kesalahannya adalah kekeliruan manusia biasa, adalah kesalahan pertama dalam penilaian etika, kekeliruan perilaku yang pertama, dan kejahatan pertama. Tetapi, kesalahan tersebut adalah salah satu orang dan karena merupakan tanggung jawab pribadi sendiri. Keberadaan kemampuan manusia yang seperti itu tidak berarti suatu keharusan bagi seorang muslim untuk melemparkan Tuhan dari kesadarannya. Karena bagaimanapun juga kemampuan itu bukan ciptaan manusia sendiri, melainkan merupakan anugerah atau ciptaan

¹²² Bandingkan dengan Ahmad Mahmud Subhi, *al-Falsafah al-Akhlaqiyah Fi al-Fikr al-Islami*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969, hlm. 158-162.

¹²³ Isma'il Raji al-Faruqi, *Tawhid, op. Cit*, hlm. 82.

Tuhan. Kemampuan manusia itu pun senantiasa berfungsi sejalan dengan kehendak Ilahi, bahkan merupakan “amanat” yang harus dipertanggungjawabkan kepada pemberinya, yakni Tuhan. Adapun bentuk realisasi kemampuan manusia harus sejalan dengan pesan moral dari kesaksian tauhid *la ilaha illa Allah*. Di dalam kesaksian seorang muslim, Tuhan diyakini sebagai satu-satunya pencipta yang memberikan kepadanya segala sesuatu yang merupakan sebab hakiki dari setiap kejadian dan tujuan akhir dari segala sesuatu yang mengitari dirinya. Oleh karena itu, segala sesuatu yang terjadi di alam adalah perbuatan Tuhan, pelaksanaan dari efektivitas kekuasaan kausal-Nya, dan pemenuhan dari salah satu tujuan-Nya. Ini bukan berarti bahwa Dia secara langsung dan pribadi merupakan sebab dari segala sesuatu, agen langsung di balik setiap peristiwa, melainkan bahwa Dia adalah pelaku hakiki yang dapat dan memang melahirkan peristiwa-peristiwa melalui agen-agen atau sebab-sebab lain. Ini juga tidak berarti bahwa Tuhanlah –bukan manusia- yang bertanggung jawab terhadap perbuatan-perbuatan dirinya sendiri. Manusia harus menganggap dirinya sendiri, bahwa perbuatannya yang secara moral berharga atau tidak, semata adalah tanggung jawab pribadinya. Tetapi, harus diakui bahwa kekuatan ontologis yang menyebabkan wujud dan nonwujud adalah milik Tuhan semata dan dijalankan oleh-Nya. Sebagaimana yang dikatakan Isma’il Raji al-Faruqi, manusia bukanlah pencipta. Mereka tidak dapat meniadakan dan menciptakan wujud meskipun mereka bertindak sebagai agen dalam pengadaan dan peniadaan tersebut.¹²⁴

¹²⁴ Isma’il Raji al-Faruqi, *Tawhid*, hlm. 60.

Di sinilah Isma'il Raji al-Faruqi terlihat lebih condong kepada pendapat teolog muslim dalam keagamaan manusia, bukan kemampuannya sebagai pencipta perbuatan. Dari sini pula, seperti halnya para teolog muslim, al-Faruqi membangun konsep-konsep etikanya yang didasarkan pada suatu kesadaran atau kehadiran Tuhan dalam setiap ciptaan dan aspek kehidupannya. Hal itu sebagaimana terdapat dalam pernyataannya:

“Our God is a living, active God, whose action is in everything that happens, though it happens through the causal mechanism proper to it. Our God is indeed present and every where active at all times. He alone is the sole ultimate agent of all events, the cause of all being”.

Artinya : (Tuhan kita adalah Tuhan yang hidup dan aktif, yang tindakannya ada dalam segala sesuatu yang terjadi meskipun hal itu terjadi melalui mekanisme kausal yang sesuai dengan-Nya. Tuhan kita benar-benar hadir dan aktif di setiap saat dan tempat. Dialah satu-satunya pelaku hakiki dari segala peristiwa, sebab dari segala yang ada).¹²⁵

Bagi seorang muslim, kehadiran Tuhan dalam kesadaran manusia tidak dirasakan sebagai sesuatu yang membatasi aktivitas rohani. Justru sebaliknya, hal itu diyakini sebagai sesuatu yang membebaskan. Sebab, gambaran Tuhan yang muncul dalam kesadaran seorang muslim adalah Tuhan yang selalu menepati janji-janji-Nya dan menempati segala sesuatu serta memiliki nilai dan kemanfaatan bagi manusia. Selain itu, manusia yang dibebani taklif atau tanggung

¹²⁵ Bandingkan dengan analisis *al-Qur'an* terhadap permasalahan *qadha* dan *qadar*. Di sana dinyatakan bahwa *al-Qur'an* telah meletakkan seluruh rangkaian permasalahan kehidupan manusia menurut kendali terhadap Tuhan secara mutlak. Lihat Toshiko Isutzu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, terj. Agus Fahri Husein, dkk. Yogyakarta, Tiara Wacana, 1997, hlm. 142, juga Marcel A. Boisard, *op. Cit.* Hlm. 96.

jawab tidak diberi kemampuan apa pun oleh Tuhan. Sebaliknya, disamping dilengkapi oleh Tuhan dengan potensi yang dapat digunakan untuk mengetahui kehendak-Nya, manusia juga masih di beri wahyu sebagai petunjuk dan kebebasan atau kemerdekaan untuk kehendak dan memilih. Manusia di beri keistimewaan berupa “amanat”, yakni kemerdekaan dan kebebasan untuk memenuhi atau tidak mematuhi kehendak/perintah Tuhan yang kelak harus dipertanggungjawabkan di hadapan-Nya. Melalui potensi kekuatan, kemampuan, dan kebebasan yang dianugerahkan Tuhan kepadanya, seorang muslim menyadari tugas dan tujuan penciptaannya, yaitu mengaktualisasikan kehendak Tuhan dalam tata kosmik dalam ciptaan Tuhan, sesuai dengan pola-pola-Nyata atau sebagai *Khalifah fi al-ard* dan mengabdikan kepada-Nya atau sebagai *abd Allah*. Dua hal ini lah menurut Isma'il Raji al-Faruqi merupakan aktualisasi dari prinsip teologis penciptaan manusia.

Melalui kesadarannya, seorang muslim melihat perbuatan Tuhannya dalam setiap objek atau peristiwa. Dia mengikuti prakarsa ilahi atau pola-pola yang ada dalam objek dan peristiwa tersebut karena hal itu berasal dari Tuhan. Mengikutinya dalam alam berarti mengamalkan ilmu-ilmu kealaman. Sebab, prakarsa ilahi dalam alam tidak lain merupakan hukum-hukum kekal, yakni saat Tuhan membekali alam. Mengikuti prakarsa ilahi dalam diri sendiri atau dalam masyarakat berarti mempelajari kemanusiaan dan ilmu-ilmu sosial. Di samping itu, jika seluruh alam semesta benar-benar merupakan pengungkapan dari pemunahan hukum-hukum yang pada hakikatnya adalah perintah Tuhan dan kehendak-Nya, alam semesta ini di mata orang muslim adalah suatu panggung

hidup yang digerakkan oleh perintah dan gerakan Tuhan. Tuhan adalah pencipta, sebab dari segala yang ada, dan sekaligus pelaku hakiki dari segala peristiwa.

Oleh karena itu, pandangan yang menyatakan bahwa Tuhan tidak lain hanyalah semata-mata sebagai penyebab pertama (*prima causal*) yang terlepas dari proses aktivitas kausal alam, sebagaimana yang di katakan filosof, tidak dapat diterima oleh orang muslim. Karena, pandangan seperti itu akan menyebabkan posisi Tuhan sebagai *deus otous*, Tuhan yang pensiun.¹²⁶

Hanya dengan mengikuti kehendak dan perintah Tuhanlah manusia akan mendapatkan makna kebebasan yang hakiki. Hal ini disampin berdasar pada asumsi ketidak terbatasan kekuasaan dan kehendak Tuhan, juga didasarkan pada kodrat manusia sebagai ciptaan-Nya. Eksistensi “kekuasaan” Tuhan yang tak terbatas bukanlah tanpa nilai, melainkan penuh kebijaksanaan yang bermanfaat bagi kelangsungan hidup manusia. Sebab, kekuasaan Tuhan seperti ini termanifestasikan dalam kreativitas yang penuh kasih. Artinya, segala sesuatu yang diciptakan adalah “berdasarkan ukuran dan aturan tertentu” serta diciptakan secara sembarangan.¹²⁷ Atau, meminjam istilah Isma’il Raji al-Faruqi, kekuasaan Tuhan tersebut teraktualisasi dalam sifat teologis dari kosmos, yakni bukan diciptakan dengan sia-sia, untuk main-main, dan tanpa terencana. Sebaliknya, melalui kekuasaan-Nya Tuhan menciptakan alam semesta ini dengan ukuran-ukuran tertentu dan memenuhi tujuan untuk melayani tujuan penciptaannya.¹²⁸ Apa pun

¹²⁶ Lihat Toshiko isutzu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, terj. Agus Fahri Husein, dkk. Yogyakarta, Tiara Wacana, 1997,

¹²⁷ Lihat Fazlur Rahman, *Islam*

¹²⁸ Isma’il Raji al Faruqi, *Tawhid*,....., hlm. 12

yang diciptakan Tuhan memiliki suatu nilai yang bermanfaat bagi tercapainya tujuan-tujuan manusia. Manusia pun dianugerahi kemampuan untuk mengetahui kehendak dan pola-pola Ilahi serta mampu mengaktualisasikannya dalam ruang dan waktu. Karena itu, dalam terminologi islam, penggambaran kebebasan Tuhan tidak hanya berisi keterangan tentang keadaan zat-Nya, tetapi juga berisikan keterangan tentang pola hubungan Tuhan dengan makhluknya, hubungan Tuhan dengan manusia, dan hubungan manusia dengan Tuhan. Dalam hal hubungan Tuhan dengan makhluk, Islam memberikan gambaran tentang Tuhan sebagai yang Maha Pengatur, pencipta yang mutlak, Maha bijaksana, dan Maharaja yang tidak ada kekuatan dan kekuasaan kecuali kekuasaan-Nya. Dalam hubungan Allah dengan manusia, Islam memberikan gambaran tentang Tuhan sebagai Maha Pengasih, Maha Penyayang, Maha Pengampun, Maha Pemaaf, penuh belas kasih, Mahateliti, dan Maha Penghitung. Adapun hubungan terakhir merupakan hubungan kepentingan seorang hamba kepadanya Tuhannya. Tuhan adalah Maha Pembela, Maha Penolong, Maha Pemberi rezeki kepada siapa saja yang ia kehendaki. Dalam hal ini dinyatakan bahwa seorang hamba sangat memerlukan ampunan-Nya dan pengaturan-Nya, bahwa Allah Mahateliti dan Maha Memperhitungkan, menjamu semua hamba, menolong mereka, memberi dan menunjukkan sumber rezekinya. Dengan kapasitas-Nya yang seperti ini, dalam kesadaran seorang muslim Dia adalah satu-satu zat yang pantas dijadikan penghambaan, perlindungan, dan penolong di saat orang lain tidak ada yang menggetarkan sekaligus menawan hati, *mysterium tremendum and fascinans*.¹²⁹

¹²⁹ Mircea Allade, *The Sacred and The Provane*, New York: Harcourt, Bracet & Word,

Tuhan adalah suatu realitas yang menggerakkan hati manusia untuk mengetahuinya. Jadi, kemahakuasaan Tuhan dalam Islam bukanlah kemahakusaan yang kejam dan zalim, melainkan kemahakuasaan yang penuh rahmat, kasih, dan cinta kepada hamba-hamba-Nya. Tuhan menciptakan manusia tidak untuk ditelantarkan tanpa mengenal arah dan tujuan hidupnya, tetapi Dia juga menganugerahi manusia seperangkat manusia potensi kemampuan untuk mengenal Tuhannya dan memahami makna penciptanya. Dengan demikian, bagi seorang muslim, teori kemahakuasaan Tuhan bukanlah sesuatu yang akan membatasi tercapainya aktualisasi kebebasan tersebut. Sulaiman dalam bukunya *Pengaruh Iman dalam Kehidupan Insan* mengatakan bahwa sesungguhnya kebebasan menurut Islam itu ditetapkan dalam bentuk perhambaan kepada Allah.¹³⁰ Sementara itu, eksistensi manusia menurut Islam, adalah ciptaan atau makhluk Tuhan. Walaupun ia memiliki kebebasan dan kemerdekaan, hal itu tetap tidak akan mempengaruhi statusnya sebagai ciptaan Tuhan yang penuh dengan ketidakkesempurnaan. Secara fitrah atau kodratnya manusia merupakan makhluk yang tersusun atas dua unsur, yakni *jasmani* dan *rohani*. Unsur jasmani manusia diciptakan dalam wujud yang memiliki keterbatasan-keterbatasan, baik eksistensinya maupun esensial. Namun, secara rohani manusia memiliki kebebasan. Lalu, bagaimana makna kebebasan yang dimiliki manusia ketika berhubungan dengan keberadaan Tuhan dan kondisi kodratnya sebagai makhluk ciptaan? Apakah pada dasarnya manusia itu bebas? Istilah bebas, menurut Francisco Jose Moreno, tergantung pada cara memahami maknanya. Menurut

Inc:1959, hlm. 9.

¹³⁰ Sulaiman, *Pengaruh Iman Dalam Kehidupan Insan*, terj. Zainudin Adnan, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997, hlm. 43.

ada dua cara yang berbeda dalam memahami ide kebebasan Pertama, dengan memberi batasan arti bahwa bebas adalah tingkah laku perbuatan yang dilakukan sesuai dengan kemauan dan kesenangan hati pelaku perbuatan tersebut. Kedua, dengan cara mempersamakan kebebasan dengan suatu tindakan yang dihadapannya ada beberapa pilihan.¹³¹ Menurut penafsiran kedua ini, kita akan berada dalam keadaan bebas jika di hadapan kita langsung ada beberapa pilihan yang tersedia.

Kedua penafsiran tersebut memiliki perbedaan. Pertama, kebebasan yang diukur berdasarkan usaha atau kemauan diri sendiri sehingga hal itu sering digunakan untuk menerangkan kekurangan hak pilih dalam diri sendiri. Adapun untuk mengukur kebebasan orang lain dilihat dari sudut adanya pilihan yang tersedia di hadapan mereka.¹³² Kedua, penafsiran arti kebebasan sebagai adanya alternatif yang dapat dipilih yang merupakan akibat dari kemampuan berpikir. Sementara itu, kebebasan yang diartikan kesanggupan kita untuk berbuat sesuai dengan apa yang kita inginkan dapat dipegang terus dan disokong sebagai bentuk keterbatasan yang nyata. Hal itu khususnya akan cenderung mengarah ke suatu keadaan yang negatif.¹³³ Ketiga, konsep kebebasan yang didasarkan atas adanya beberapa pilihan di hadapan kita tidak begitu sulit untuk dikaitkan dengan isi kebutuhan, yang diartikan sebagai suatu tindakan perbuatan yang sesuai dengan keinginan si pelaku. Tetapi, seraya meninggalkan pengertian yang bersifat

¹³¹ Fransisco Jose Moreno, *Agama dan Akal Pikiran Naluri Rasa Takut dan Keadaan Jiwa Manusia*, Terj. M. Amin Abdullah, Jakarta, Rajawali, 1985, hlm. 23.

¹³² Fransisco Jose Moreno, *Agama dan Akal Pikiran Naluri Rasa Takut dan Keadaan Jiwa Manusia*, Terj. M. Amin Abdullah, Jakarta, Rajawali, 1985, hlm. 24.

¹³³ Fransisco Jose Moreno, *Agama dan Akal Pikiran Naluri Rasa Takut dan Keadaan Jiwa Manusia*, Terj. M. Amin Abdullah, Jakarta, Rajawali, 1985, hlm. 42.

mendua serta pertentangannya. Di lain pihak, konsep kebebasan yang diartikan sebagai melakukan perbuatan yang sesuai dengan keinginan si pelaku sama sekali tidak dapat ditentukan dengan tepat, apakah pilihan yang bermanfaat itu atau tidak.¹³⁴

Namun, kedua hal itu tidak dapat dilepaskan dari keberadaan akal dan pikiran manusia. Kemampuan berpikir manusia dapat mengetahui sejumlah kemungkinan –kemungkinan pilihan di dalam caranya bertindak dan bertingkah laku. Tetapi, sayangnya kemampuan pemikiran tersebut tidak dapat dilepaskan dari naluri rasa takut sehingga bila emosional atau naluri rasa takut itu dominan dalam diri seseorang, maka daya kemampuan akal pun berkurang. Ia juga terjebak dalam keputusan-keputusan yang hanya mementingkan keinginan pribadi. Akhirnya, ia akan berhadapan dengan berbagai kontradiksi selama tidak membebaskan diri dari dominasi rasa takut.

Adapun cara untuk menghindari naluri dasar rasa takut tersebut adalah mengingkari naluri dasar rasa takut dengan cara menguatkan perhatian dan pengamatan terhadap sumber-sumber pemberi ketenteraman dan keamanan yang sudah dikenal manusia. Jika strategi ini mengalami kegagalan, naluri dasar rasa takut itu sendiri pun terasa bergetar begitu kuat. Ia cepat-cepat mengeluarkan reaksi dengan penuh kebingungan. Ia segera mencari sumber-sumber rasa aman dan ketenteraman baru yang dapat dijadikan tempat bernaung. Ini semua tidak lain merupakan kerja akal pikiran. Tetapi, sekali lagi perlu diingat bahwa kemampuan

¹³⁴ Francisco Jose Moreno, *Agama dan Akal Pikiran Naluri Rasa Takut dan Keadaan Jiwa Manusia*, Terj. M. Amin Abdullah, Jakarta, Rajawali, 1985, hlm. 43.

akal kadang-kadang tidak sanggup mengontrol dan mengawasi pengaruh-pengaruh dan akibat sampingan naluri dasar rasa takut manusia yang sudah dibawa sejak awal penciptaan. Justru sebaliknya, ia sering bertindak sebagai pembenar dan sumber justifikasi bagi tindakan dan perilaku kita hingga rasa takut itu bertambah kuat. Akal sering digunakan untuk meneliti, menyelidiki, dan menilai semakin banyak pilihan yang tersedia.

Dengan demikian, ide kebebasan itu tak pernah disukai dan diikuti manusia secara setia.¹³⁵ Menurut Franz Magnis Suseno, kebebasan memiliki dua arti. *Pertama*, kebebasan yang diterima dari orang lain atau yang disebut dengan *kebebasan sosial*, *kedua*, kebebasan dalam arti kemampuan untuk menentukan tindakan diri sendiri, yang disebut dengan kebebasan eksistensial. Kebebasan eksistensial ini berakar pada kebebasan rohani manusia, yaitu pada penguasaan terhadap batinnya terhadap pikiran dan kehendaknya. Kebebasan ini terungkap sepenuhnya dalam tindakan yang berada dalam dimensi lahiriah. Ia disebut kebebasan jasmaniah, yaitu kemampuan manusia untuk menentukan gerak tubuhnya sebagai ungkapan kehendaknya yang bebas. Tetapi, kebebasan eksistensial ini hanya dapat bergerak sejauh manusia lainnya menghalang-halangnya. Ketika kebebasan berhubungan dengan eksistensi orang lain, maka ketika itu terjadilah pembatasan kebebasan eksistensial mulai dalam bentuk paksaan (fisik), tekanan, (psikis), kewajiban, dan larangan-larangan.

¹³⁵ Francisco Jose Moreno, *Agama dan Akal Pikiran Naluri Rasa Takut dan Keadaan Jiwa Manusia*, Terj. M. Amin Abdullah, Jakarta, Rajawali, 1985, hlm. 47.

Pembatasan-pembatasan tersebut tidak dapat dihilangkan selama manusia masih bersinggungan dengan manusia lain. Makin besar ruang lingkup yang diberikan oleh masyarakatnya, maka makin kecil pembatasan-pembatasannya. Tetapi, jika ruang lingkup jika ruang lingkup diberikan semakin kecil, pembatasan kebebasan pun berubah makin besar. Manusia dalam keadaan seperti ini tidak lagi dapat menactualisasikan kebebasan eksistensialnya secara penuh. Keberadaannya tergantung pada ruang lingkup dan pembatasan yang diberikan oleh masyarakat tempat aktivitasnya berlangsung. Berdasarkan kekuasaan dan iradat Tuhan serta pengaruh pembatasan bagi actualisasi kebebasan manusia seperti ini, maka dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa manusia dapat melaksanakan kebebasannya secara maksimal bila ia mau masuk ke dalam wilayah kekuasaan iradat Tuhanyang tak terbatas. Di dalamnya tak pernah ditemukan pembatasan-pembatasan, kecuali hanya tanggung jawab moral. Tuhan adalah taanggung jawab tertinggi.¹³⁶ Dia adalah sumber kebaikan dan segala bentuk kebaikan menjadi baik karena-Nya. Karena itu, di samping sebagai pencipta, pemelihara, dan penguasa alam semesta, Tuhan adalah inti kenormativan. Kehendak-Nya merupakan perintah dan panduan bagi setiap manusia. Sementra itu, keberadaan “perintah” mengidikasikan adanya objek yang diperintah dan diproses dalam pelaksanaan sifat memerintah itu sendiri. Demikiannya pula halnyadenan keberadaan panduan. Ini juga mengasumsikan keberadaan pola-pola yang mesti di ikuti dan tujuan yang dimaksud. Dalam hal ini sangat mungkin bila asumsi dan indiksi tersebut juga diterapkan kepada sifat memerintah Tuhan. Objek perintah Tuhan tersebut adalah

¹³⁶ Ide kebaikan ini merupakan ide Plato yang kemudian di dalam tradisi pemikiran Islam diterjemahkan dengan Tuhan. Lihat Muhammad al-Bahi, *op. Cit.*, hlm. 241.

mahluk ciptaan-Nya, termasuk manusia. Demikian pula objek yang dipandu oleh kehendak-Nya adalah mahluk atau manusia.

Aktualisasi sifat iradat (kehendak) dan perintah Tuhan ke dalam ciptaan merupakan konsekuensi sifat aksiologis-Nya. Tidaklah mungkin bila sifat iradat dan perintah tersebut terhenti pada tingkat metafisik Tuhan semata. Tuhan tidak mungkin dibatasi oleh kehendak dan perintah-perintah-Nya sendiri. Bila hal ini terjadi akan bertentangan dengan prinsip kemahakusaan Tuhan. Kaena itu, sifat ultima keberadaan Tuhan tidak dapat dipisahkan atau diistimewakan dengan mengorbankan sifat aksiologis-Nya. Dengan mengaktualisasikan sifat aksiologis tersebut, Tuhan dapat memfungsikan sifat memerintah-Nya, daya gerak-Nya, atau kenormativan-Nya. Isma'il Raji al-Faruqi mengatakan sebagai berikut:

“Memandang Tuhan sebagai inti kenormativan, sebagai suatu tujuan yang wujudnya sendiri memiliki sifat memerintah dan juga dikehendaki, adalah mustahil kecuali ada wujud-wujud bagi siapa kenormativan tersebut adalah niratif. Sebab, kenormativan adalah suatu konsep hubungan (rasional). Untuk terwujudnya konsep ini harus ada mahluk-mahluk, bagi siapa konsep Ilahi dapat dipahami (dan dengan demikian dapat diketahui) dan dapat dilaksanakannya”.¹³⁷

Pengaktualisasian sifat aksiologis tersebut bukan berarti bahwa Tuhan bergantung pada atau membutuhkan mahluknya. Sebab, dalam Islam, Tuhan adalah serba cukup walaupun serba kecukupan-Nya tidak menghalangi penciptaan dunia tempat manusia mendapat perintah-perintah dan menyadari kewajiban-kewajiban yang ditimbulkannya. Pada dasarnya, realisasi dari sifat iradat dan perintah Tuhan tersebut terbagi dalam dua bentuk. *Pertama*, iradat Tuhan yang diaktualisasikan lewat pola-pola Ilahi dalam *bentuk hukum alam* yang tetap atau

¹³⁷Isma'il Raji al-Faruqi, *Tauhid*, hlm. 5.

sunnah Allah. Di sini, iradat dan perintah Tuhan itu hanya dapat dipenuhi secara total oleh makhluk-Nya tanpa memiliki alternatif dan kebebasan, seperti kehendak Ilahi yang dilakukan oleh para malaikat dan makhluk-makhluk kosmos. Kedua, iradat Tuhan yang diaktualisasikan dalam bentuk hukum-hukum moral. Iradat ini dikhususkan kepada makhluk-makhluk Tuhan yang memiliki persyaratan mengemban taklif atau kewajiban moral, yakni manusia.¹³⁸ Melalui kemampuan potensi pemahaman yang dimiliki, sebenarnya manusia mampu mengetahui kehendak Tuhan tersebut. Namun, sebagaimana diuraikan di atas, kemampuannya itu sering terhalang oleh kecenderungan-kecenderungan pribadi atau naluri dasar rasa takut. Selain itu, kemampuan tersebut akan bersifat “terbatas” bila dihadapkan pada kehendak Tuhan yang tak terbatas. Karena itu, Tuhan menurunkan panduan-panduan bagi kehidupan manusia melalui para rasul-Nya, yakni berupa kitab suci atau wahyu. Dengan demikian, manusia memiliki beberapa kelengkapan “alat” untuk mengetahui kehendak Ilahi, untuk mengetahui hakikat nilai. Sebagai makhluk yang dibebani tanggung jawab, mustahil bila manusia tidak mengetahui hakikat nilai. Sebab, bila demikian, akan terjadi kontradiksi-kontradiksi moral. Tanggung jawaab moral pun akan tidak lagi bernilai. Tujuan teologis menciptakan manusia sebagai *khalifah fi al ardl* dan *Abd Allah* juga akan sia-sia. Bagaimana mungkin manusia dapat dimintai tanggung jawab moral kalau dirinya tiidak dibekali kemampun untuk mengetahui nilai-nilai buruk atau kehendak Tuhan? Bagaimana mungkin manusia dapat melaksanakan tugas kosmiknya dengan baik, sedangkan dirinya tidak memiliki kemampuan

¹³⁸ Isma’il Raji al-Faruqi, *tawhid*,, hlm. 5.

untuk tidak memiliki pola-pola dan iradat Tuhan? Dengan demikian, mengetahui kehendak Tuhan atau hakikat nilai bagi manusia adalah sebuah kemustahilan. Namun, persoalan yang munculan adalah bagaiman cara mengompromikan ketidaksamaan pandangan tentang nilai, antara petunjuk Tuhan yang terdapat dalam wahyu atau kitab suci dengan pemikiran akal manusia ketika terjadi perbedaan. Menurut Isma'il Raji al-Faruqi, solusi dari persoalan tersebut di lalui dengan dua alternatif pemeriksaan terhadap "pemahaman" wahyunya atau pemikiran akal.¹³⁹ Akal ataupun wahyu sama-sama tidak boleh menjadi raja. Jika wahyu diunggulkan, tidak akan ada prinsip yang dapat digunakan untuk membedakan antara satu wahyu dengan wahyu yang lain atau antara dua pernyataan wahyu. Bahkan kontradiksi-kontradiksi yang sederhana atau perbedaan-perbedaan atau keganjilan yang dinyatakan sebagai wahyu tidak dapat dipecahkan. Karena itu, tidak ada wahyu yang akan membuang peran akal dirinya. Dengan demikian, bila terjadi kontradiksi dalam pandangan tentang nilai, maka langkah alternatif yang mesti ditempuh adalah meninjau kembali pemahamannya atas wahyu atau pertemuan-pertemuan rasionalnya atau meninjau atau meninjau kedua-duanya. Pertimbangannya adalah: barangkali masih ada makna yang kurang jelas yang mungkin telah luput dari pemahamannya pada proses pembacaan yang pertama. Atau, bila hal itu terkait dengan akal, mungkin saja masih ada aspek yang luput dari pertimbangannya. Hal ini, sebagaimana dikatakan al-Faruqi, merupakan aktualisasi dan prinsip metodologi pengetahuan

¹³⁹ Isma'il Raji al-Faruqi, *tawhid*,, hlm. 53.

menurut tauhid, yakni penolakan terhadap adanya kontradiksi yang hakiki.¹⁴⁰ Apa yang mesti dilakukan manusia adalah mengembangkan rasionalitas dan daya kritiknya, untuk menangkap dan memahami nilai-nilai yang terkandung dalam iradat Tuhan. Oleh karena itu, iradat atau kehendak Tuhan teraktualisasikan kedalam dua kategori, yaitu *sunnah Allah* (hukum alam) dan hukum-hukum (norma-norma) moral sehingga usaha manusia perlu diarahkan juga ke arah dua bentuk aktualisasi iradat Tuhan tersebut. Dari sinilah nilai-nilai moral yang hendak dijadikan landasan membangun peradaban manusia akan ditemukan.

Melalui pemahaman yang detail dan komprehensif terhadap hukum Islam, manusia akan mendapatkan nilai-nilai yang dapat digunakan untuk mengembangkan ilmu pengetahuan yang dapat menunjang kebutuhan hidupnya. Usaha ini tentunya dilakukan melalui pengembangan sains kealaman dan teknologi. Usaha mendapatkan nilai-nilai yang bermanfaat bagi kehidupan manusia melalui proses pemahaman fenomena alam adalah sebuah keniscayaan. Hal ini didasarkan pada alasan logis sebagai berikut.

Pertama, pemberian kemampuan akal dan pemahaman kepada manusia sangat memungkinkan untuk memenuhi iradat Tuhan yang teraktualisasikan di dalam alam. Oleh karena itu, petunjuk *al-Qur'an* yang menganjurkan agar manusia berakal meneliti fenomena alam bukan tanpa makna dan tanpa faedah. Ada beberapa ayat *al-Qur'an* yang menunjukkan anjuran seperti itu dan menginformasikan bahwa di dalamnya terdapat tanda-tanda kekuasaan Tuhan.

¹⁴⁰ Prinsip ini merupakan esensi dari rasionalisme. Tanpa itu, tidak ada jalan untuk lepas dari skeptisme karena suatu kontradiksi yang hakiki mengandung arti bahwa kebenaran dari masing-masing unsur kontradiksi tidak akan pernah dapat diketahui, lihat, *ibid.*, hlm. 52.

Kedua, prinsip dualitas yang ditegaskan oleh prinsip tauhid, yaitu bahwa dunia adalah realitas yang dapat dirasakan, diamati, dan dipersepsi. Dunia bukan sesuatu yang imajiner atau hasil konsepsi atau gagasan seseorang.

Ketiga, prinsip teologis penciptaan yang menegaskan bahwa setiap ciptaan bukanlah merupakan suatu kesia-siaan, melainkan selalu memiliki tujuan, melayani tujuan penciptaannya, dan berjalan berdasarkan suatu rancangan. Melalui prinsip teologis ini manusia akan mampu mengetahui keteraturan alam, kausalitas, dan arah yang dituju oleh mekanisme kerja alam semesta. Dr. Bahesty dan Dr. Bahonar mengatakan bahwa: “semakin seseorang mendalami mekanisme kerja alam semesta, maka ia semakin dapat kesadaran lebih baik bahwa dunia bergerak maju secara konstan dalam arah yang jelas atau berjalan menuju kearah kesempurnaan yang tak terbatas”.¹⁴¹

Keempat, prinsip yang mengatakan bahwa realisasi tujuan tersebut berada dalam ruang dan waktu. Sebab jikalau tidak demikian, tujuan tersebut merupakan sinisme belaka dan penciptaan itu sendiri akan kehilangan maknanya.

Atas dasar alasan-alasan inilah, manusia akan mampu mendapatkan pengetahuan nilai dari alam. Namun, ketika hendak mengimplementasikan nilai-nilai tersebut ke dalam ruang lingkup kehidupan, maka hal itu tidak dapat dipisahkan dari tugas etisnya. Hal ini didasarkan pada prinsip yang mengatakan bahwa manusia diciptakan dengan memiliki beban kewajiban untuk mengubah

¹⁴¹ Diantara ayat-ayat yang menunjukkan anjuran untuk mengadakan observasi adalah *Q.S. al-Ghasiyah* (88): 17-20. Adapun ayat-ayat yang menginformasikan adanya ayat (tanda) kekuasaan Tuhan di alam antara lain *al-Baqarah* (2): 164, *Ali-Imran* (3): *Fussilat* (14): 53.

dirinya, masyarakat, dan lingkungan agar sesuai dengan pola Ilahi.¹⁴² Manusia diciptakan Tuhan dalam kapasitasnya sebagai *khalifah fi al ard* dan *Abd Allah* pengabdikan pada Allah. Namun, pada realitanya, tidaklah setiap manusia mampu melepaskan diri dari sifat-sifat kekurangan yang melekat pada dirinya. Kemampuan dan kebebasan sering terbawa ke arah mempertahankan kepentingan pribadi dan mengabaikan prinsip-prinsip moral,¹⁴³ seperti sikap baik dan keadilan. Bahkan, kemampuan dan kebebasannya itu sering dimanfaatkan untuk menyalahgunakan prinsip-prinsip moral dasar itu sendiri sehingga menimbulkan kerugian pada orang lain. Untuk itu, kehadiran pedoman atau petunjuk wahyu Tuhan sangat diperlukan manusia agar ia selalu mengingat tujuan penciptaan dan tugas moralnya, ketika berada dalam arena tindakan dan perbuatan moral. Yang harus dikerjakan manusia dalam tugas etisnya, tidak lain adalah melakukan pengasahan kepekaan moral dan disiplin etis secara terus-menerus. Bagaimanapun seharusnya ia selalu menjaga kemurnian niat ketika melakukan tindakan moral, menjaga proses aktualisasi setiap tindakan dan perilaku moral berdasarkan aturan-aturan yang baik dan benar, serta menjaga konsistensi tujuan tugas etis yang tidak menyimpang dari tujuan penciptaan manusia itu sendiri.

Salah satu implikasi kesadaran tauhid yang dapat digarisbawahi dari konsep Isma'il al-Faruqi di atas adalah: ia hendak membangun sistem etika yang humanis religius. Artinya, moralitas yang dibangun melalui sistem tersebut sangat

¹⁴² Lihat Isma'il Raji al-Faruqi, *tawhid*,, hlm. 14.

¹⁴³ Ada beberapa prinsip moral dasar yang sering dijadikan tolak ukur bagi norma-norma moral yang lebih konkret; misalnya prinsip mencapai kebahagiaan, prinsip sikap baik, prinsip keadilan, prinsip hormat terhadap diri sendiri. Lihat Fransisco Jose Moreno, *op. cit.*, hlm. 124-133. Namun, tidak jarang bila prinsip-prinsip tersebut menjadi tradisi oleh keinginan dan kepentingan individu manusia sehingga tujuan yang dicapai tidak sampai kepada tujuan yang hakiki.

menghargai nilai-nilai kemanusiaan, tetapi juga tidak mengabaikan nilai-nilai keagamaan. Segala bentuk aspek kebebasan, kemerdekaan, dan kemampuan intelektualitas manusia dihargai dan ditempatkan sebagai mestinya. Nilai-nilai tersebut tidak lagi dicampakkan ketika dihadapkan pada otoritas pada wahyu Tuhan. Tetapi, posisinya justru dihargai dengan menempatkannya sebagai “sarana” untuk memahami dan membedakan antara satu wahyu dengan wahyu yang lain atau antara dengan dua pernyataan wahyu, dan memecahkan kontradiksi-kontradiksi yang sederhana atau keganjilan-keganjilan yang dinyatakan sebagai wahyu.¹⁴⁴ Namun, ini bukan berarti suatu upaya untuk memposisikan kemampuan intelektualitas manusia diatas wahyu sehingga dengan demikian, dengan kemampuan yang dimiliki memiliki kewenangan untuk mengintrodusir dan mengeliminir eksistensi wahyu Tuhan; sehingga manusia tidak lagi memerlukan petunjuk-petunjuk wahyu ketika sedang mengarungi ruang dan waktu. Bila hal ini terjadi, maka akan terjadi “drama” kematian Tuhan kembali.¹⁴⁵ Akibatnya, nilai-nilai kemanusiaan itu pun akan menjadi korban keganasan ambisi-ambisi pribadi. Pada sisi yang bersamaan melalui sistem tersebut, nilai-nilai kemanusiaan itu difungsikan untuk mengaktualisasikan kehendak Tuhan melalui pelaksanaan tugas kosmik, yaitu suatu tugas untuk melaksanakan tugas kosmik, yaitu suatu tugas untuk mengadakan perubahan yang terus-menerus terhadap dirinya, masyarakat, dan lingkungannya sesuai pola-pola yang dikehendaki Tuhan. Upaya ini tidak didasarkan pada suatu bentuk paksaan

¹⁴⁴ Lihat Isma’il Raji al-Faruqi, *Tawhid*, hlm. 52.

¹⁴⁵ “Tuhan telah mati” adalah kata-kata yang Atheis, Nietzsche (1844-1900) yang menolak dominasi kristen dan nilai-nilai moral tradisional, lihat Harold H. Titus, Marilyn S. Smith dan Ricard T. Nolan, op. cit., hlm. 389.

atau tirani walaupun atau sebenarnya melalui sistem tirani atau paksaan seperti itu tinjauan dari pelaksanaan tugas kosmik akan tercapai. Sebaliknya, upaya itu dilakukan melalui proses penerapan, penjelasan, dan pencerahan kesadaran seseorang terhadap kebenaran Ilahi¹⁴⁶ sehingga tanpa harus dipaksa ia harus akan menyadari tujuan penciptaannya, tugas kosmiknya, dan tanggung jawab moralnya.

Sistem etika tersebut dibangun berdasarkan prinsip-prinsip Tauhid yang dikembangkan dari konsekuensi-konsekuensi makna *la ilaha illa Allah*, yaitu suatu bentuk kalimat nafi –isbat yang merupakan inti ajaran tauhid. Dalam ajaran tersebut ditetapkan dan ditegaskan bahwa Allah adalah satu-satunya zat yang diyakini sebagai pencipta, pemelihara, dan penguasa alam; satu-satunya zat yang berhak disembah oleh para makhluk, tujuan akhir; dan inti kenormativan (sumber kebaikan).

Penegasan bahwa Tuhan (Allah) sebagai inti kenormativan berarti suatu penegasan dan pengakuan bahwa gerakan-gerakan-Nya merupakan realitas-realitas yang tak dapat diragukan memiliki nilai bagi-Nya.¹⁴⁷ Penegasan tersebut juga berarti pengakuan bahwa kehendak Ilahi, secara aksiologis, teraktualisasi di dalam alam dan di dalam diri manusia. Didalam alam, kehendak Tuhan tersebut teraktualisasikan dalam bentuk “*hukum alam*” dan “*sunnah Allah*”, sedangkan di dalam diri manusia, di samping terdapat unsur materi (kealaman)-Nya, juga

¹⁴⁶ Isma'il Raji al-Faruqi menanamkan proses pencerahan ini dengan istilah “tabyin” yang diambil dari kata kerja bayana, yakni “untuk benar-benar dimengerti”. Lihat Isma'il Raji al-Faruqi, *Hakekat Hijrah*, hlm. 59.

¹⁴⁷ Lihat Isma'il Raji al-Faruqi, *Tawhid*,, hlm. 2.

terdapat kehendak Tuhan yang teraktulisasi dalam bentuk hukum moral atau “amanat”. Hal ini didasarkan pada kodrat manusia yang tercipta atas unsur materi (alam) dan rohani (spiritual). Berdasarkan kodrat alamiahnya, manusia tak akan dapat melepaskan diri dari sifat materi yang tidak dapat dipisahkan dari kemestian-kemestian *sunnah Allah*. Ia pasti merasakan lapar, haus, lelah, mengantuk seperti halnya makhluk materi (alamiah) yang lain. Tetapi, secara rohani manusia dilengkapi oleh Tuhan dengan berbagai kemampuan, ditambah dengan kebebasan atau kemerdekaan. Dengan demikian, manusia adalah satu-satunya ciptaan Tuhan yang memenuhi persyaratan untuk memikul “amanat” Tuhan, yaitu tanggung jawab moral sebagai konsekuensi pemberian pembebasan dan kemerdekaan kepadanya.¹⁴⁸

Amanat atau tanggung jawab berupa tugas kosmik yang harus dilakukan untuk mengubah dirinya, masyarakatnya, dan lingkungannya agar bergerak sesuai dengan pola-pola Ilahi; menuju pemenuhan prinsip teologis penciptaannya. Pada tahap ini manusia memerlukan sumber-sumber nilai yang dapat digunakan untuk menyesuaikan pelaksanaan tugas kosmiknya dengan pola-pola Ilahi dan memenuhi prinsip teologis penciptaannya.¹⁴⁹ Untuk itu, ia dapat menggunakan kemampuan pemahamannya terhadap nilai-nilai yang terkandung dalam iradat Tuhan, yaitu melalui penguasaan sains dan teknologi atau penguasaan kepekaan

¹⁴⁸ Adapun perbedaannya dengan jin berada pada pemberian tugas kosmik, yakni *khalifah fi l-ardl*. Meskipun sama-sama diperintah untuk mengabdikan kepada Allah, “Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia kecuali untuk menyembah/mengabdikan kepada-Ku”. (Q.S *Adz-Dzariyat* (51): 56).

¹⁴⁹ Di sini akan terjadi proses aktualisasi etika niat ke dalam etika tindakan yang tidak hanya melibatkan diri sendiri, tetapi juga orang lain dan lingkungan yang mengelilingi. Maka terjadilah proses persatuan apa yang oleh Isma’il Raji al-Faruqi dinamakan “Aksionalisasi dan Ummatisme”, Lihat *ibid.*, hlm. 85 dan 88.

moral dan disiplin etisnya. Selain itu, ia dapat menemukan nilai-nilai tersebut melalui pemahaman wahyu yang juga termasuk salah satu “perlengkapan” yang dianugerahkan Tuhan untuk mengetahui kehendak-Nya.¹⁵⁰ Hanya saja, dalam proses rasionalisasi atau pemahaman terhadap kehendak Ilahi di sini, Isma’il Raji al-Faruqi mengingatkan agar antara akal dan wahyu ditempatkan pada hubungan relasi dan fungsional. Akal dan wahyu sama-sama tidak boleh menjadi raja satu atas raja lainnya. Tetapi, keduanya saling terkait dan saling melengkapi. Bila terjadi kontradiksi, maka harus dikembalikan pada prinsip metodologi tauhid, yaitu tidak ada kontradiksi yang hakiki dalam prinsip kebenaran.

Setelah kehendak Tuhan dan tujuan penciptaan tersebut diketahui, muncullah kesadaran dari dalam diri seseorang terhadap tugas atau tanggung jawab yang harus dilakukannya sebagai ciptaan Tuhan, yaitu tugas pemenuhan terhadap kehendak Ilahi sebagai *Khalifah fi al ardl* dan tugas pengabdian dan penyembahan kepada Tuhan. Keseluruhan proses tersebut dilaksanakan oleh manusia secara sadar, bebas, dan merdeka, seperti halnya persyaratan dalam tindakan moral. Oleh karena itu, ujung dari sistem etika al-Faruqi berakhir dengan pemenuhan tanggung jawab moral di hadapan pengadilan Allah. Oleh karena itu, jelaslah bahwa formulasi etika seperti itu jauh berbeda dengan sistem etika “humanis-sekuler” yang dikembangkan berdasarkan pengasahan kepekaan moral dan kemampuan manusia, tanpa didasarkan pada wahyu. Ia juga berbeda dengan formulasi sistem etika religius ekstrem yang meninggalkan pendekatan rasional etika. Meskipun demikian, dari sistem etika al-Faruqi dengan etika religius

¹⁵⁰ Ibid., hlm. 7

ekstrem terdapat satu titik persamaan, yaitu sama-sama berakhir pada pengabdian dan pemenuhan kehendak Tuhan.

Formulasi etika seperti ini berdasarkan prinsip tauhid bahwa kesadaran akan keberadaan Tuhan merupakan ruh atau spirit yang senantiasa mengisi kesadaran dan hati setiap orang islam. Apa pun aktivitas orang muslim, baik berupa aktivitas rohani maupun jasmani, semua didasarkan pada kesadaran tauhid. Seperti eksistensi Tuhan dalam kesadaran seseorang yang muslim, yang ditempatkan sebagai inti kenormativan. Ia merupakan sumber dari segala kebaikan, sumber segala nilai. Kehendak-Nya senantiasa dijadikan acuan dan pedoman bagi aktivitas moral. Bagi mereka, Tuhan diyakini sebagai tujuan akhir, tempat kembalinya semua makhluk, dan tempat berakhirnya segala keinginan, cita-cita, dan harapan yang paling substansial. Prinsip tauhid juga memberikan penegasan bahwa manusia adalah satu-satunya makhluk yang menerima tanggung jawab moral. Melalui “amanat” yang dibawanya manusia mengemban tugas moral dan kosmik untuk mengubah dirinya, masyarakat, dan lingkungannya menuju pengabdian kepada Allah dan berjalan sesuai dengan pola-pola-Nya.

Bagi seorang muslim, dua penegasan tauhid seperti ini telah dijadikan dasar filosofis untuk menetapkan keberadaan dua kesadaran etis, yaitu kesadaran akan “etika niat” atau “etika hati” dan kesadaran akan keberadaan “etika tindakan”. Kedua deminsi kemanusiaan ini nantinya akan dimintai

pertanggungjawaban oleh Tuhan.¹⁵¹ Yang dimaksudkan dengan “etika niat” atau “etika hati” di sini adalah keadaan kehendak, sebagaimana yang digambarkan oleh Yesus, pembawa ajaran Kristen. Yesus mengajarkan prinsip bahwa sifat moral dari suatu perbuatan adalah semata-mata dari niat yang menyertai dan menjadi pendorongnya, bukan diukur dari efek-efek atau konsekuensi-konsekuensinya dengan nilai-nilai utiliter. Apa pun yang tampaknya suatu kejahatan, bisa jadi tidak demikian keadaannya karena motivasi yang mendasarinya; bahwa jika niatnya murni, didorong oleh tujuan cinta kepada Tuhan dan kepatuhan pada perintah-Nya, maka perbuatan yang bersangkutan adalah baik, menyelamatkan bila dikerjakan.¹⁵² Cinta Tuhan dan kepatuhan kepada perintah-Nya merupakan ukuran untuk menentukan kemurnian dan kebaikan motivasi dorongan, dan kehendak seseorang. Jika keadaan dari kehendak tersebut ditentukan oleh cinta Tuhan dan patuh kepada perintah-Nya, tindakan yang terjadi pun akan dinilai dan merupakan kebaikan moral. Hal itu sudah merupakan suatu keniscayaan. Sebab, pelanggaran yang paling kecil terhadap prinsip ini secara *de facto* akan merusak setiap perbuatan itu sendiri. Pandangan akan etika seperti ini juga diakui oleh Islam, bahkan telah dilembagakan dalam ucapan verbal. Niat yang baik, menurut Islam, merupakan *conditio sine quo non* moralitas. Niat yang baik juga merupakan obsesi bagi setiap orang yang masih memiliki apa yang oleh Jhon P.

¹⁵¹ Secara tegas *al-Quran* menegaskan bahwa, pendengaran, penglihatan, dan hati manusia semuanya akan di mintai pertanggungjawaban di hadapan Allah Swt. Lihat Q.S. *al-Isra'* (17): 36.

¹⁵² Keterangan lebih lanjut dapat dilihat pada karya Isma'il Raji al-Faruqi, *Christian Ethics: A systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*, Montreal: Mc Gill University Press, 1997, bab IV. Juga di bukunya, *Tawhid*, hlm. 74.

Voli dinamakan *sense of ethico-morality*.¹⁵³ Islam memerintahkan penjabaran etika niat ke dalam tindakan, dari lapangan kesadaran pribadi ke ruang dan waktu, kedalam kekacauan kehidupan sehari-hari dan ke dalam kegalauan sejarah. Demikian pula nilai-nilai dan kehendak Ilahi, tidak boleh hanya menjadi objek dari niat semata. Ia harus menjadi aktual melalui aktivitas manusia. Jadi, menurut Islam, manusia memiliki tugas ganda dalam menjalani proses kehidupannya. Pertama, ia mesti selalu mengadakan perubahan diri sendiri secara radikal-internal dan bertekad untuk membersihkan serta memurnikan semua tindakan, yaitu kehendaknya. Kedua, ia mendapatkan tugas untuk mengaktualisasikan niat baiknya serta nilai-nilai yang mutlak atau kehendak Tuhan, ke dalam proses kehendak manusia. Yang pertama merupakan paspor ke dalam arena upaya etis, sedangkan yang kedua merupakan tiket surga dan kedekatan kepada Tuhan. Adapun tindakan, menurut al-Faruqi, bersifat publik, altruistik, dan melampaui batas diri. Tindakan dapat dilihat dari orang banyak dan dapat diukur dengan sarana-sarana eksternal, baik objek berupa dirinya sendiri, orang lain, maupun alam sehingga perlu diatur sehingga perlu diatur dengan hukum masyarakat (syariah), dikelola oleh lembaga masyarakat (negara atau kekhalifahan), dan pertikaian-pertikaianya perlu dditangani oleh pengadilan masyarakat (qadha).

Dari gambaran al-Faruqi tentang dua bentuk etika tersebut, terdapat dua diskursus nilai yang mungkin akan dihadapi oleh seseorang penyelidik masalah-masalah moral meskipun ia telah menekankan pentingnya rasionalitas dinamis

¹⁵³ Lihat wawancara yang dilakukan oleh redaktur majalah *Ulumul Qur'an* dengan John L. Esposito dan John O. Voli tentang, "perspektif Kebangkitan Islam Pada Abad ke-21" dalam *Ulumul Qur'an*, No. 7 Vol. II th. 1990/1411 H, hlm. 28.

dan terbuka. *Pertama*, penentuan kriteria ukuran kebaikan niat atau hati seseorang. Keadaan hati seseorang merupakan sebuah misteri bagi orang lain. Hanya dirinya sendiri yang dapat mengatakan penilaian dan pengukuran, sedangkan orang lain hanya mampu memahaminya melalui fenomena-fenomena antropologis.¹⁵⁴ *Kedua*, penentuan ukuran baik-buruk terhadap kemungkinan terjadinya kontradiksi psikologis antara tindakan yang terjadi dengan “niat” yang menjiwai. Sebab, terdapat beberapa kemungkinan nilai yang diberikan kepada kondisi hubungan antara tindakan dan niat seseorang. Ada beberapa kemungkinan formasi nilai yang dapat diambil dari relasi niat dan tindakan, antara lain: keduanya memiliki niat baik, keduanya memiliki niat tidak baik, salah satunya bernilai baik atau sebaliknya. Sementara itu, dalam konsep al-Faruqi dan juga di dalam tradisi pemikiran Islam, belum terdapat metodologi yang dapat memberikan jawaban terhadap diskursus di atas secara terperinci dan sistematis.¹⁵⁵ Apa yang ditawarkan al-Faruqi masih berupa prinsi-prinsip umum. Namun, sesuai dengan prinsip metodologi tauhidnya, adalah sah-sah saja bila pendekatan-pendekatan yang diterapkan oleh para sarjana Barat dicoba diterapkan untuk mencari jawaban terhadap diskursus tersebut. Dengan catatan, tauhid tetap dijadikan sebagai spiritualitasnya. Sebab, sangatlah sulit bila dalam pengembangan ilmu-ilmu keislaman dan khususnya pencarian jawaban terhadap

¹⁵⁴Walaupun hasil konklusi dari penyelidikannya tetap dan bersifat “praduga sementara” terhadap problem kemanusiaan seperti ini dapat dijumpai lewat beberapa metode, antara lain pendekatan fenomenologis, verstehen, sosial budaya, hermeneutik, atau psikologis.

¹⁵⁵Berbeda dengan tradisi Barat. Paling tidak ada satu buku yang sangat menarik, yang membahas diskursus moral melalui pendekatan filsafat Bahasa, yaitu *Modern Moral Philosophy* karya W.D. Hudson. Sebenarnya di dalam Islam sendiri telah ada seperangkat metode untuk memahami diskursus makna bahasa moral, walaupun tidak sistematis metodologi yang telah dikembangkan di Barat, yaitu metode *Tauhid* dan pendekatan *Ushul Fiqh*. Tetapi, sayangnya pendekatan tersebut lebih banyak diterapkan dalam lapangan ilmu Fiqih, bukan dalam bidang etika.

diskursus etika seperti di atas, harus melepaskan diri dari metodologis dan pendekatan yang telah ditemuka sarjana-sarjana Barat. Dengan demikian, perlu dibangun semangat dialog kritis antara tradisi pemikiran Timur dan Barat. Tanpa dialog kritis seperti ini tampaknya akan sulit mengembangkan gagasan-gagasan Isma'il Raji al-Faruqi dalam bidang etika Islam.

Akhirnya, untuk melacak secara empirik kebenaran implikasi kesadaran tauhid bagi moralitas Islam, tidak cukup hanya didasarkan pada kajian *teoritis deduktif* yang didasarkan pada keharusan moral teologis. Tetapi, lebih dari itu perlu juga keberadaan kajian yang bersifat *empirik induktif* yang didasarkan pada pendekatan *etis filosofic*. Karena, tanpa diadakan kajian terhadap moralitas empirik, di dalam kalangan umat Islam sendiri akan timbul kontradiksi-kontradiksi dalam peradaban Islam, antara *das sollen* yang dibawanya dengan *das sein*, suasana *riil* masyarakat. Bahkan, gagasan tersebut akan bersifat apologetis.