

BAB III

IMPLIKASI PEMIKIRAN EPISTEMOLOGI 'ABD AL-JABBÂR TERHADAP PEMIKIRAN ETIKANYA

A. Etika “Kritis”: Sintetis Antara Esensialisme dan Realisme

Bagaimana pemikiran epistemologi 'Abd al-Jabbâr secara substansial merupakan kritik, antara lain, terhadap dua pandangan epistemologi, yaitu epistemologi Abû al-Huzayl al-'Allâf (w. 849), yang mereduksi pengetahuan sebagai fakta-fakta *an sich*. Dalam wilayah etika, model pertama muncul menjadi epistemologis moral (etika) esensialisme yang bersifat statis, yang menjadi target kritik Mu'tazilah aliran Bashrah, termasuk 'Abd al-Jabbâr sendiri. Al-Balkhî dan tokoh Mu'tazilah lainnya dengan pemikiran epistemologi tersebut memapankan etika yang realis. Dengan pengaruh sebagian tokoh-tokoh Mu'tazilah, beberapa tokoh Asy'ariyyah, semisal al-Juwaynî dan 'Abd al-Qahir al-Baghdadî dengan mendefinisikan ilmu sebagai “pengetahuan tentang objek sebagaimana adanya” (*ma'rifat al-ma'lûm 'alâ mâ huwa bih*) yang berimplikasi menjadi sasaran kritik 'Abd al-Jabbâr. Mu'tazilah Bashrah dalam konteks kedua ini mengkritik ontologi etika aliran Baghdad yang rigid. Kritik 'Abd al-Jabbâr terhadap dua kecenderungan utama etika teologis masanya tersebut menjadi basis bagi

etika “kritis”¹ yang dibangunnya. Kedua model kecenderungan etika (esensialisme dan realisme) tersebut akan dijelaskan di sini dalam konteks memperjelas posisi etika ‘Abd al-Jabbâr.

Menurut A. Kevin Reinhart, etika esensialisme al-‘Allâf memiliki karakter yang memandang ketidakmungkinan keterpisahan kualitas-kualitas yang menjadikan sesuatu seperti wujudnya. Tidak ada “apel”, menurut al-‘Allaf, yang dapat dikualifikasikan “merah”. Apel dan merah yang dikonsepsikan secara tak terpisahkan. Suatu aksiden berada pada sejumlah atom dasar sehingga dasarnya yang menjadikan sesuatu sebagai “sebuah apel” dan aksiden-aksidenlah yang menjadikannya “apel ini” yang memiliki hubungan yang tak terelakkan. Atas dasar perbedaan antara substrata (atom-atom yang menjadi tempat bagi aksiden) dan aksiden, tidak ada esensi tanpa aksiden-aksiden dan tidak ada aksiden tanpa atom yang ditempatinya.

¹ Richard B. Brandt membuat distingsi antara etika normatif dan etika kritis (atau metaetika). Yang pertama lebih terfokus pada prinsip-prinsip atau aksioma-aksioma etika sebagai dasar pertimbangan nilai moralitas tindakan (*value judgement*). Yang kedua membahas bagaimana “justifikasi” prinsip-prinsip etika tersebut bisa merupakan nalar atau bukti yang sah. Lihat Richard B. Brandt, *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics* (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1959), hlm. 4-9. Meski demikian, penulis menggunakan istilah “kritis” dalam konteks etika Kantian bahwa realitas empiris dalam nalar a posteriori diberikan tempat bersama-sama dengan realitas akal budi rasional dalam nalar apriori (meski kritisisme dianggap cenderung ke rasionalisme, sebagaimana yang kita lihat pada ‘Abd Al-Jabbâr). Rasionalitas ‘Abd Al-Jabbâr, atau Mu’tazilah secara umum, dalam “pembacaan” pengkaji sebelumnya, semisal George F. Hourani, cenderung mereduksinya menjadi model berpikir rasional *a priori*, sedangkan realitas empiris dianggap sebagai dimensi yang hilang epistemologi ‘Abd Al-Jabbâr. Sebagai kajian atas pemikiran tokoh dalam bingkai teologisnya, tentu saja penulis juga tidak menggunakan istilah “metaetika” (*mâ fawq al-akhlâq*)—yang disinonimkan oleh Brandt dengan etika kritis – dalam pengertian yang dimaksudkan Mohammed Arkoun dalam *Al-Islâm: al-Akhlâq wa as-Siyâsah*, terj. Hâsyim Dhâlih (Paris: Unesco dan Beirut: Markaz al-Inmâ al-Qawmî, 1990), hlm. 84, sebagai studi atas pelbagai struktur bangun pemikiran etika dengan berada di luar sistem-sistem itu dari segi perbedaan, persamaan, dan metode berpikir, dengan menggunakan perangkat ganda logika, epistemologi, dan ontologi.

Teori di atas berimplikasi terhadap pemikiran etikanya. Dalam hal tindakan yang baik, menurutnya, tidak ada “tindakan” yang bisa dikualifikasikan “baik”. Yang ada hanyalah “tindakan ini adalah baik sekarang”. Kebaikan suatu tindakan tergantung pada elemen-elemen yang membentuknya dan tak terpisahkan darinya, untuk mengatakan bahwa esensi moralitas tindakan tergantung pada eksistensi tindakan. Reinhart mengidentifikasi nalar etika model ini sebagai esensialisme etika.² Pertimbangan moral (*moral judgement*) semata-mata didasarkan atas ontologi tindakan tanpa terkait dengan konteks di mana tindakan dilakukan sehingga dengan jelas menolak pandangan etika situasionalisme.

Al-Balkhî, figur Mu’tazilah Baghdad lainnya, al-Juwaynî dan al-Baghdâdî (Asy’ariyyah, yang sering dikategorikan sebagai kalangan voluntaris bersifat realis dalam pengertian mempersepsikan nilai-nilai moral tindakan ketika dilakukan; hakikat tindakan merupakan titik-tolak studi mereka tentang etika.

Dalam konsep epistemologi ‘Abd al-Jabbâr, ada interkoneksi antara dua dimensi ilmu, dimensi korespondensi dengan realitas (*‘alâ mâ huwa bih*) atau dimensi objektif dan dimensi afektivitas (*sukûn an-nafs*) yang terkait dengan kesadaran “keyakinan” atau dimensi subjektif ilmu. Ketika mengkritik konsepsi ilmu sebagai fakta-fakta *an sich* tanpa konstruksi rasio di dalamnya, ia sebenarnya mengkritik realisme etika. Sebaliknya, ketika menolak konsepsi ilmu sebagai kesadaran keyakinan subjektif yang tertutup, ia sebenarnya menolak esensialisme etika yang statis tersebut.

² A. Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (New York: State University of New York Press, 1995), hlm. 141. Tetapi, Reinhart menggolongkan Abû al-Qâsim al-Ka’bî al-Balkhî (hlm. 142-143) sebagai esensialis, suatu hal yang sangat diragukan. Hal ini didasarkan pada kritik ‘Abd Al-Jabbâr terhadap definisi ilmu yang sangat realis (empiris) yang dikontraskan dengan pandangan ilmu sebagai murni konstruksi akal atau kesadaran “keyakinan” subjektif (esensialis). Dengan pertimbangan ini, saya mengategorikan al-Balkhî sebagai seorang realis, atas dasar implikasi epistemologi tersebut terhadap etika.

Menurutnya, pertimbangan moral (*moral judgement*) adalah proses dinamis dan dialektis antara faktor-faktor internal dan eksternal tindakan, objektif-subjektif, empiris-rasional, antara teori tindakan secara teoretis dan konteks tindakan dalam wilayah praksis, atau fakta tindakan dan konstruksi rasio. Karena ada paralelitas secara umum antara ide kritisisme etika dengan sintesis objektivitas dan subjektivitas etika, yang terakhir ini dikemukakan agak detil dalam uraian berikut.

B. Dimensi Objektif dan Subjektif dalam Etika

Dasar epistemologis *'alâ mâ huwa bihi* (korespondensial) berimplikasi pada maksim (*maxim*)³ etika bahwa nilai moralitas tindakan bersifat intrinsik dan objektif untuk mengatakan bahwa pengetahuan nilai tindakan melalui nalar rasional tidak ditentukan oleh faktor-faktor di luar tindakan. Dalam konteks ini, objektivitas adalah rasionalitas, rasio dapat mengetahui dengan keniscayaan intuitif (bukan *dzawqî* dalam sufisme) baik dan buruk nilai moralitas tindakan (*al-muhassanât wa al-muqabbahât*) secara independen dari wahyu. Atas dasar maksim tersebut, 'Abd al-Jabbâr mengkritik pertimbangan estetis (*aesthetic judgement*) etika dengan analogi gambar yang tergantung pada faktor subjektif murni (*thab'*) orang yang melihatnya.⁴ Kritik epistemologis atas relativisme moral tersebut sebenarnya merupakan implikasi dari kritik 'Abd al-Jabbâr terhadap *as-Sûfisthâ'iyah* (sufisme) dalam

³ Istilah *maxim* atau *maksim* pertama kali dipergunakan oleh Immanuel Kant sebagai "Subjective principle of volition". Sebagai prinsip subjektif, maksim, tentu saja, mempunyai pengertian lebih sempit daripada prinsip. Lihat Howard J. Curzer, *Ethical Theory and Moral Problems* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1999), hlm. 201-222.

⁴ 'Abd Al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz VI, I, ed. Ibrahim Madkûr dan Ahmad Fu'âd al-Ahwânî (Cairo: al-Mu'assasat al-Mishriyyat al-'Ammah li at-Ta'lîf wa at-Tarjamah wa ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr dan Wizârat ats-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Qawmî, 1380-1389/1960-1969), hlm. 19-22.

pengertian subjektivisme (*'indiyyah*) dalam konteks epistemologi yang menyatakan, sebagaimana dikemukakan, bahwa pluralitas pandangan etika sesuai dengan pola pikir subjek atau pluralitas pandangan etika sesuai dengan pola pikir subjek atau konteks di mana tindakan dilakukan sama sekali tidak menafikan adanya realitas objektif, fundamental, dan umum yang berlaku di setiap ruang dan waktu.

Meski sebagian bangunan pemikirannya dipengaruhi oleh Abû Hâsyim, 'Abd al-Jabbâr tetap melakukan kritik terhadap pernyataan gurunya tersebut bahwa pertimbangan estetis selalu memiliki dimensi riil dan spesifik yang secara "objektif" membedakan antara suatu karya seni dengan lainnya, seperti dalam pertimbangan rasional. Menurut 'Abd al-Jabbâr, pertimbangan estetis berpusat pada subjek yang melihatnya, bukan karena kualitas objektif, suatu hal fundamental yang membedakannya dengan pertimbangan moral yang didasarkan atas pengetahuan tentang *wajh* (aspek) tindakan.⁵

Kritik juga diarahkan pada etika kalangan determinis (*mujbirah*) dan voluntaris dari kalangan Asy'Ariyyah yang meminjam kategorisasi Majid Fakhry⁶—menganut "moralitas skriptual" bahwa baik dan buruk dibatasi oleh perintah (*amr*) dan larangan Tuhan. Klaim subjektivisme etis tersebut dibantah oleh 'Abd al-Jabbâr atas dasar bahwa ketika perintah atau larangan yang dianggap sebagai basis fundamental baik dan buruk, perbuatan apa pun yang diperintahkan atau dilarang secara *ipso facto* sebagai konsekuensi logisnya akan dinilai baik atau buruk tanpa mempertimbangkan orang yang memberikan perintah atau larangan (Tuhan atau yang lain). Absurditas "nalar" etika seperti itu tampak, menurutnya, ketika baik dan buruk ditarik secara

⁵ *Ibid.*, hlm. 55.

⁶ Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1991), hlm. 32-33.

keseluruhan secara arbitrer. Oleh karena itu, sebagaimana maksimumnya, hanya atas dasar kebaikan atau keburukan intrinsik, suatu tindakan akan menjadi objek yang sesuai dengan perintah atau larangan Tuhan⁷

Nilai intrinsik dan objektif tindakan tergantung pada kelayakan suatu tindakan untuk dinilai sebagai “terpuji”/baik (*mâ yastahiqq al-madh*) atau “tercela”/buruk (*mâ yastahiqq adz-dzamm idzâ infarada*).⁸ Atas dasar ini, kezaliman adalah perbuatan jahat karena kezaliman itu sendiri, berdusta adalah jahat karena dusta itu sendiri, dan begitu juga mengingkari (*kufir*) nikmat. Contoh-contoh perbuatan tersebut adalah jahat karena “sifat” tindakan yang melekat padanya.⁹ Ia menolak penilaian tindakan yang dikaitkan dengan *jins* (genus) dalam pengertian bahwa tindakan tidak bisa dinilai dari kasus spesifik. Suatu tindakan harus dinilai dari keumumannya. Sebagai contoh, rasa sakit dalam konteks peristiwa tertentu tidak merupakan pijakan nalar yang

⁷ Abd Al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz VI: I, hlm. 102. Ia menjelaskan:

و ليس لأحد أن يقول: إن نهيته بما أقر في ذلك لأنه الملك الرب الإله، وليس كذلك حككم. وذلك لأن المؤمن في قبح الفعل هو نهيته دون كونه ربا ملكا، لأنه لو حصل كذلك ولم ينه لما قبح، ويجب أن يكون نهينا كهيته. ولو جز أن يقال إن نهيته تأثيرا من هذا الوجه، لجز أن يقال في سائر ما قلته إنه يتعلق به الأحكام لشيء يرجع إلى أنه ملك رب

Oleh karena itu, ia menyimpulkan bahwa keburukan tindakan tidak terkait dengan larangan.

⁸ *Ibid.*, Juz VI: I, hlm. 7-8, dan 26. Dalam beberapa tempat dalam bukunya, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, 'Abd Al-Jabbâr mengemukakan definisi negatif tentang “yang baik” (*al-hasan*) yang didefinisikan sebagai tindakan yang mengandung aspek-aspek (*wujûh*) kejelakannya. Definisi tersebut, menurutnya, diadopsi dari gurunya, Abû Hâsyim. Namun, dalam banyak tempat dalam karyanya tersebut, ia menyatakan bahwa kebaikan suatu tindakan dapat diketahui melalui satu aspek (*wajh*) sekalipun. Pengertian ini, tegas 'Abd Al-Jabbâr, adalah upaya penyederhanaan oleh Abû Abdillâh al-Bashrî dari pendefinisian Abû Hâsyim tersebut, 'Abd Al-Jabbâr lebih cenderung pada pendapat kedua. Lihat *Ibid.*, Juz VI: I, hlm. 71.

⁹ *Ibid.*, Juz VI: I, hlm. 61.

cukup untuk menyimpulkannya sebagai jahat.¹⁰ Begitu juga pengandaian moral tidak bisa bertolak dari keberadaan suatu tindakan secara aksidental, keberadaan *ma'nâ* – dalam hal *irâdah* (keinginan) subjek–kondisi subjek,¹¹ atau kecenderungan pribadi (*thab*).¹²

Sisi lain dari dimensi objektivitas etika 'Abd al-Jabbâr adalah keterkaitan dalam pertimbangan moral tokoh Mu'tazilah Bashrah secara keseluruhan, antara empat terminologi teknis: *wajh* (jamak: *wujûh*), *ma'nâ*, *'illah*, dan *shifah*. Ada paralelitas pengertian *ma'nâ* dalam konteks epistemologi dan moral. Sebagaimana dijelaskan, dalam konteks pertama, *ma'nâ* menurut Frank diartikan sebagai aksiden gerak (mengetahui) sedangkan menurut Nader *ma'nâ* diartikan sebagai “alasan yang cukup” sehingga ia dianggap sebagai substansi ilmu. Dalam konteks moral, menurut Reinhart, istilah ini digunakan untuk menggambarkan sifat dasar ontologis kualitas tindakan.¹³ Menurut 'Abd al-Jabbâr, suatu tindakan dapat dihubungkan dengan nilai karena terjadi berdasarkan satu *wajh* (segi, aspek) tertentu. *Wajh* suatu tindakan, seperti dalam contoh yang sering dikemukakan “kezaliman adalah jahat” dapat diketahui secara langsung (*dharûrî*) atau melalui nalar diskursif.¹⁴ Oleh

¹⁰ Fauzan Saleh, “The Problem of Evil in Islamic Theology: A Study On the Concept of al-Qabîh in al-Qadi 'Abd Al-Jabbâr al-Hamadhani's Thought”, Tesis. (Montreal: McGill University, 1992), hlm. 60-61.

¹¹ 'Abd Al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz VI: I, hlm 59.

¹² *Ibid.*, hlm. 21.

¹³ Karena yang dianggap sebagai kualitas ontologis tindakan adalah *ma'nâ*, dua istilah lain (*'illah* dan *shifah*) lebih merupakan kualitas aksidental. Dalam contoh “apel merah”, jika kemerahan dianggap sebagai kausatif, kualitas tersebut disebut 'Illah. Kualitas yang menyebabkannya merah disebut shifah. Lihat A. Kevin Reinhart, *Before Revelation*, hlm. 147. Namun, dalam *Al-Muhîth bi at-Taklîf*, ed. 'Umar as-Sayyid 'Azmi (Cairo: Al-Mu'assasat al-Misriyyah al-'Ammah li-at-Ta'lîf wa al-Inbâ wa an-Nasyr dan ad-Dâr al-Mishriyyah li at-Ta'lîf wa at-Tarjamah, 1965), Juz I, hlm 235-236, 'Illah dipandang sebagai dimensi internal tindakan yang memerlukan nalar diskursif tidak ditemukan perbedaan dalam teks-teks 'Abd Al-Jabbâr.

¹⁴ 'Abd Al-Jabbâr, *Al-Muhîth bi at-Taklîf*, Juz I, hlm. 236.

karena itu, kita menyebut *wajh* sebagai dimensi eksternal suatu tindakan moral yang dapat diketahui secara langsung. Dalam penjelasan tentang *taklif* contoh pengetahuan objek-objek tersebut merupakan standar minimal bagi kematangan intelegensi (*kamâl al-'aql*). Atas dasar ini statemen 'Abd al-Jabbâr bahwa setiap nilai moral, terutama tindakan jahat (*al-qabîh*), mempunyai fundamen yang bisa diketahui dengan nalar sederhana (*ashl dharûrî*)¹⁵ dengan merujuk ke realitas maka dimensi keragaman aspek tindakan (*wujûh*) yang diketahui secara langsung tersebut dapat kita sebut sebagai dimensi “fenomenal” moralitas, karena terkait dengan tindakan-tindakan partikular, seperti pertimbangan rasa sakit sebagai akibat dari suatu tindakan. Pengetahuan tentang itu bersifat objektif.

Dunia “fenomenal” itulah yang oleh R.M. Frank¹⁶ disebut sebagai pengalaman sensual yang menjadi fondasi semua pengetahuan sehingga basis pertimbangan moral adalah pengalaman dalam konteks intersubjektif—untuk tidak sama sekali menyebut “objektif”—manusia. Pertimbangan moral merupakan bagian pokok dari proses berpikir secara intrinsik dalam kesadaran manusia yang menjadi otonom. Otonomi dan kebebasan sesungguhnya tidak terletak secara eksklusif pada kausalitas efisien (*qudrah*), tetapi dihubungkan dengan pengetahuan tentang tindakan dan pertimbangan aspeknya (*wajh*).

Dalam etika 'Abd al-Jabbâr, manusia diasumsikan dapat mengetahui pertimbangan awal tentang nilai suatu tindakan (*prima facie*) sebelum memberikan penilaian final nilai. Rasa sakit, manfaat, dan mudharat merupakan bagian dari aspek tindakan untuk pertimbangan moral. Prinsip “utilitarianisme” tersebut

¹⁵ 'Abd Al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz VI:1, hlm 24.

¹⁶ R.,M Frank, “Several Fundamental Assumptions of the Bashra School of the Mu/tazila”, dalam *Studi Islamica*, No. 33, 1971, hlm. 8.

berkaitan dengan fakta atau realitas objektif yang dapat diketahui setiap orang. Sebagai konsekuensi logis dari pandangan “utilitarianisme” tersebut, seseorang berhak—untuk menyatakan benar secara moral—untuk mempertahankan diri meski harus dengan membunuh orang lain yang mengancam jiwa atau hartanya, atau membunuh bukan untuk kepentingannya sendiri. Dalam *al-Mughnî* 'Abd al-Jabbâr mengemukakan kasus dilema moral hipotesis yang dengan memberikan komentar analitis kita dapat lebih jauh mengonstruksi sistem etikanya. Seseorang bersembunyi di sebuah rumah karena menyelamatkan diri dari kejaran orang yang ingin membunuhnya. Orang lain yang melihatnya masuk ke sebuah rumah, ketika ditanya oleh orang yang ingin membunuhnya, dihadapkan pada dilema moral: berkata jujur sebagai suatu nilai moralitas dengan mengorbankan jiwa orang lain atau menyelamatkan jiwa orang lain dengan berdusta.

Dalam konteks di atas, kita melihat pandangan etika 'Abd al-Jabbâr dari dua sisi: *Pertama*, dimensi moralitas universal model “Kantian” dapat diidentifikasi ketika dinyatakan “kehendak untuk berbuat jahat adalah jahat pula” (*irâdah li al-qabîh taqbuh li annahâ irâdah li al-qabîh*).¹⁷ Etika Kant menetapkan maksim bahwa kebaikan tindakan ditentukan oleh kehendak yang baik pula (menurut 'Abd al-Jabbâr, kehendak berbuat baik tidak selalu baik).¹⁸ Maksim Kant tersebut membawanya kepada formalisme “kewajiban” yang mengharuskan secara moral dalam kasus hipotesis di atas untuk berkata jujur tanpa melihat konteks. 'Abd al-Jabbâr, dengan menyatakan bahwa kehendak berbuat jahat pula adalah seorang deontologis dalam batas pengertian di atas, yang mengakui adanya dimensi universal dan objektif dalam moralitas yang berlaku umum, serta intrinsik. Akan tetapi, menurutnya,

¹⁷ *Ibid.*, Juz VI: II hlm. 342.

¹⁸ *Ibid.*, Juz VI: II hlm. 10.

dalam kasus hipotesis di atas, orang tersebut tidak dibenarkan secara moral untuk berdusta, tetapi harus dengan sindiran (*ta'riḍh*) atau semisalnya¹⁹ sehingga berdusta atas dasar pertimbangan manfaat dibenarkan secara moral.²⁰

Dengan uraian di atas, objektivitas etika 'Abd al-Jabbâr dapat diidentifikasi dengan deontologi model William David Ross (1877-1971), filsuf Inggris. Menurutnya, meskipun berkata jujur merupakan kewajiban moral universal, intrinsik, dan berlaku umum, dalam konteks di atas, Ross berupaya mengatasi rigorisme deontologis Kantian dengan menyatakan bahwa berkata jujur merupakan kewajiban *prima facie* (pada pandangan awal) yang tidak berlaku lagi.²¹

Kedua, kemajuan dalam etika model deontologis Kantian tersebut pada substansinya adalah karena dipertimbangkannya, seperti pada Ross dan 'Abd al-Jabbâr, etika teleologis "utilitarian" dalam deontologis. 'Abd al-Jabbâr memasukkan dimensi "utilitarian", pertimbangan manfaat dan bahaya, dalam formulasi model Kantian bahwa "berdusta adalah jahat karena kedustaan itu sendiri". Dengan pemerian di atas dalam konteks etika 'Abd al-Jabbâr, yang ingin ditekankan adalah bahwa ada dialektika internal dalam sistem berpikirnya secara dinamis antara dimensi objektif dan subektif dalam pertimbangan moral, atau antara dimensi deontologis dan teleologis ("utilitarian").

¹⁹ *Ibid.*, Juz VI: II hlm. 342.

²⁰ *Ibid.*, Juz VI: I hlm. 24.

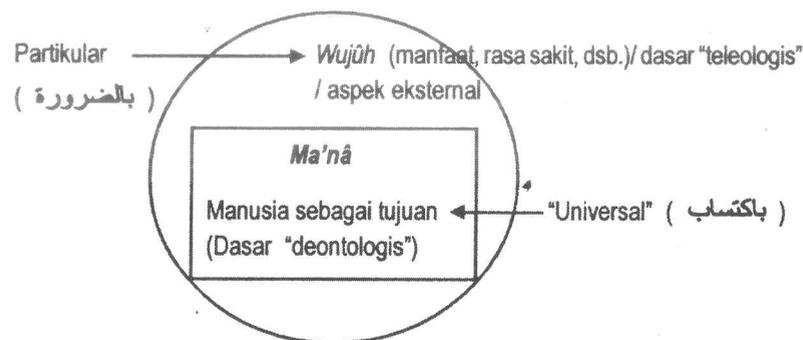
²¹ Lihat K. Bertens, *Etika* (Jakarta: Penerbit PT. Gramedia Pustaka Utama, 2000), hlm. 259-260. Lihat juga Theodore C. Denise, Sheldon P. Peterfreud, dan Nicholas P. White, *Great Traditions in Ethics* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1999), hlm. 276-287.

²² Oliver Leaman, *Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), hlm. 140. Edisi bahasa Indonesia diterjemahkan oleh M. Amin Abdullah, *Pengantar Filsafat Islam Abad Pertengahan* (Jakarta: Rajawali Pers, 1989), hlm. 210.

²³ Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, hlm. 6-8.

Deontologis adalah objektif karena menetapkan maksimum etika yang ingin diberlakukan secara universal dengan mengacu pada nilai-nilai intrinsik tindakan tanpa menghubungkannya dulu dengan konteks "subjektif" tindakan. Ketika maksimum tersebut ingin dihubungkan dengan konteks dengan asas utilitas, sebenarnya terjadi upaya "subjektif" untuk menurunkan formalisme deontologis tersebut ke tataran ruang, waktu, dan konteks tindakan khusus. Pengetahuan tentang aspek-aspek tindakan, seperti rasa sakit dan manfaat, secara partikular, karena diketahui secara pasti (*bi adh-dharûrah*) adalah bersifat faktual dan objektif. Sebaliknya, pengetahuan yang lebih mendalam dan diskursif (*bi iktisâb*) dalam pertimbangan final (*hukm*) nilai tindakan untuk ditarik yang universal karena bertolak dari konstruksi rasio subjek, lebih bersifat subjektif. Hal ini dapat dijelaskan dalam bentuk tabel berikut:

Tabel 4: Struktur tindakan



Uraian di atas telah menunjukkan interkoreksi yang tak terpisahkan antara objektivitas dan subjektivitas. Keduanya dalam uraian di atas lebih ditekankan pada proses berpikir empiris faktual (objektif) dan konstruksi rasio manusia (subjektif), serta deontologis yang ideal dan universal (objektif) dan teologis-utili-

tarian yang menghubungkan yang ideal tersebut dengan konteks lokal tindakan (subjektif). Saya ingin menguraikan lebih mendalam implikasi pemikiran epistemologi terhadap etika untuk melihat pemaknaan lain objektivitas dan subjektivitas.

Persoalan hubungan objektivitas dan subjektivitas dalam kajian etika Islam juga bertolak dari perbedaan antara pendasaran wahyu (subjektif) dan pendasaran rasio (objektif). Etika yang didasarkan pada pertimbangan rasio dianggap bersifat universal, sedangkan etika wahyu bersifat partikular yang berkaitan dengan pengaturan tindakan-tindakan secara spesifik.²² Yang pertama, menurut kategorisasi Majid Fakhry,²³ disebut “moralitas” skriptural” atau, setelah mengalami asimilasi kreatif dengan elemen-elemen pemikiran Yunani, dan teologi Kristen di Damascus, Baghdad, dan di Timur. Dekat menjadi “teori etika religius”, dar ar-Râghib al-Ishfahânî (w. 1108). Sedangkan yang kedua melahirkan etika filosofis. Tipe yang sangat problematis adalah etika teologis karena bergerak bolak-balik di antara dua basis, yaitu rasio dan wahyu.

Kajian atas etika teologis ‘Abd al-Jabbâr telah dilakukan oleh George F. Hourani dalam *Islamic Rationalism : the Ethnics of ‘Abd al-Jabbâr*.²⁴ Sayangnya, kajian Hourani untuk rasionalitas etika teologis ‘Abd al-Jabbâr bertolak dari kontras yang terlalu kaku antara wahyu yang menjadi basis *theistic subjectivism* dan rasio yang menjadi basis *rationalistic objectivism*, atau kontras antara “tradisionalisme” dan “rasionalisme”. Oliver Leaman dalam *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*²⁵ telah melakukan evaluasi kritis terhadap dua perbedaan yang kaku tersebut. Pada beberapa ayat yang dijadikan pijakan etika kalangan tradisional, voluntaris, atau subjektivitas-theistik kesimpulan moral yang

²⁴ (Oxford: Clarendon Press, 1971).

²⁵ Oliver Leaman, *Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, hlm. 123-165.

ditarik secara tak bisa dihindarkan melibatkan nalar terhadap teks sehingga ada dimensi rasionalitas dalam sistem etika teologi tradisional, dan sebaliknya. Sebagai konsekuensi dari kenyataan ini, tentu tidak hanya ketidaktepatan mengontraskan secara rigid antara rasio dan wahyu, atau antara rasionalisme dan tradisionalisme karena keduanya lebih merupakan “tendensi” berpikir.²⁶ Persoalan tipe “rasionalisme” yang dilabelkan pada etika ‘Abd al-Jabbâr harus diidentifikasi pada level tertentu atau gradasi rasionalisme, terutama bagaimana ia menempatkan wahyu dalam sistem berpikirnya dalam hal etika.

Meskipun ia menyatakan bahwa nilai sama sekali tidak ditentukan oleh perintah atau larangan, seperti kritiknya terhadap kalangan voluntaris, statemen tersebut harus dipahami bahwa substansi nilai tidak tergantung pada perintah atau larangan yang sesungguhnya berada di luar tindakan. Akan tetapi, hal itu sama sekali tidak menafikan bahwa nilai-nilai intrinsik tindakan ditunjukkan pula oleh wahyu di samping nalar rasional. Dengan ungkapan lain, wahyu menyampaikan perintah atau larangan terhadap tindakan-tindakan yang memiliki nilai intrinsik yang diakui oleh rasio. Oleh karena itu, bersama “independensi” pengetahuan rasional yang sering diberikan karakteristik otonomi dan pengesahan-diri (self-validating), wahyu dalam sistem etika ‘Abd al-Jabbâr dan tokoh-tokoh Mu’tazilah lain tetap diberikan ruang,²⁷ tidak seperti

²⁶ Lihat uraian detail tentang tradisionalisme dan rasionalisme dalam teologi Islam dalam Binyamin Abrahamy, *Islamic Theology : Tradisionalism and Rasionalism* (Edinburgh University Press, 1998). Menurutny (hlm. 1x-x), rasionalisme adalah “the tendency to consider reason the principal device or one of the principal devices to reach the truth in religion, and the preference of reason to revelation and tradition in dealing with some theological matters, mainly when a conflict arises between them”.

²⁷ Karena wahyu dianggap sebagai bagian penting dalam epistemologi moral ‘Abd Al-Jabbâr, atau Mu’tazilah secara umum, adalah tepat jika kita menggunakan distingsi yang dilakukan oleh Majid Fakhry dalam *Ethical Theories*, hlm. 3 antara: (3) rasionalis (murni), yaitu kalangan Qadariah dan para teolog Mu’tazilah di abad ke-8 dan ke-9 M, dan (b) semi rasionalis dan voluntaris. Menurut aya, istilah

sistem etika sebagian filsuf naturalis di abad ke-9 dan ke-10, semisal ar-Râzi.²⁸

Apa yang disebut sebagai etika teologi rasional-objektif, di samping menegaskan potensi rasio berdasarkan utilitas (manfaat dan mudharat) untuk memahami moralitas tindakan (baik-buruk) secara global *qabl wurûd asy-syar'*, tetap mengendalikan informasi wahyu untuk menunjuk tindakan-tindakan moral dari baik-buruk secara partikular dan nyata. Dalam kutipan dari *Syarh al-Ushûl al-Khamsah* berikut,²⁹ dianalogikan pengetahuan rasio berhadapan dengan wahyu tentang etika dengan seorang pasien secara instingtif atau dengan rasio sederhana (atau intuisi dalam term etika W.D. Ross) mengetahui secara global makanan-makanan yang membahayakan kesehatan. Akan tetapi, ia tidak mengetahui langsung terhadap kesehatannya. Ada "intervensi" wahyu dalam pengalaman rasional manusia tentang moralitas, atau, sebaliknya, ada keterlibatan rasio dalam nalar teks.

والأصل في هذا الباب أن نقول: إنه قد تقرر في عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس، وثبت أيضا أن ما يدعو إلى الوجوب ويصرف عن التقيح فيه واجب لا محالة؛ إذا صح هذا، وكنا نجوز أن يكون في الأعمال ما إذا فعلناه كنا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وفيها ما إذا فعلناه كنا بالمعكس من ذلك، ولم يكن في قوة العقل ما يعرف به ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين ما يكون كذلك، فلا بد من أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأعمال كي لا يكون عندنا بالتقتض على غرضه بالتكليف.

semi rasionalis – untuk membedakannya dengan rasionalis sebagai kecenderungan berpikir Barat, adalah lebih tepat. Istilah yang tepat adalah "rasionalis parsial", sebagaimana digunakan George F. Hourani, "Ethical Prepositions of the Qur'an", dalam *The Muslim World*, No. 70 (1980), hlm. 25, catatan kaki nomor 10.

²⁸ Tesis bahwa wahyu (atau kenabian) tidak diberikan ruang dalam pertimbangan moral berdasarkan sumber-sumber berbahasa Arab ditujukan kepada Brahmin (al-Barâhimah). Lihat keterangan tentang ini dalam 'Abd Al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb at-Tawhîd wa-'Adl*, Juz IV, hlm 160 dst; Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, hlm. 34. Bandingkan dengan George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, hlm. 134.

²⁹ (Pseudo) 'Abd Al-Jabbâr, *Syarh al Ushûl al-Khamsah*, versi Qawâm ad-Dîn Mânakdîm, ed. 'Abd Karim 'Utsmân (Cairo: Maktabah Wahbah, 1965, hlm. 564-565.

... أن تعلم أن الأفعال ما من شيء منها إلا ويجوز أن يقع على وجه فيحسن، وعلى خلاف ذلك الوجه فيتبع، ولما أن نحكم بمجرده، فلا إذا ثبت هذان الأصلان بطل قول من قال: إن هؤلاء الرسل إن أتوا بمأني العقل ففى العقل كفاية عنهم، وإن أتوا بخلافه فيجب أن يكون قولهم مردودا عليهم غير مقبول، لأن مأنتى به الرسل والحال ماقلناه، لا يكون الإتصاف ما تقرر جملة في العقل؛ إلا لنالملم بمكان أن نطم عقلا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مضدة؛ بعث الله تعالى إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأعمال، فيكونوا قد جازوا بتقرير ما قد ركب الله تعالى في عقولنا، وتتمصيل ما قد تقرر فيها، وصار الحال في ذلك كالحال في الأطباء إذا قالوا إن هذا العقل ينفع وتلك يضرر وكنا قد علمنا قبل ذلك أن دفع الضرر عن النفس واجب، وجر النفع إلى النفس حسن، فكما لا يكون والحال ماقلناه قد أتوا بشي مخالفة للعقل، فكذلك حال هؤلاء الرسل.

Dalam ungkapan deontologi W.D. Ross, manusia memiliki intuisi tentang kewajiban-kewajiban *prima facie* dalam pengertian bahwa semua kewajiban tersebut diketahui secara langsung oleh kita. Akan tetapi, kita tidak memiliki intuisi tentang apa yang terbaik dalam suatu situasi konkret. Jika W.D. Ross menyelesaikan problema ketidakmampuan intuisi manusia tersebut untuk menentukan yang terbaik dari tindakan dengan mengembalikan ke akal budi,³⁰ 'Abd al-Jabbâr sebagai moralis teolog yang bergerak bolak-balik antara rasio-wahyu menyelesaikan masalah serupa yang dijelaskan dalam *Syarh* tersebut dengan wahyu. Dalam kutipan di atas, jelas bahwa wahyu diberikan ruang dalam sistem etika. Rasio secara instingtif mengetahui kewajiban untuk meninggalkan yang tidak bermanfaat atau mengerjakan yang bermanfaat. Akan tetapi, dalam konteks tindakan partikular dan spesifik, terutama yang berkaitan dengan kewajiban agama, rasio harus ditopang oleh wahyu. Karena fungsi afirmatif (penegasan) wahyu terhadap proposisi-proposisi rasio secara global (jumlah), ide tersebut berimplikasi, setidaknya, pada dua hal: (1) etika wahyu mempunyai dimensi rasionalitas yang dapat diterima oleh akal, atau dengan ungkapan lain, etika subjektif memiliki dimensi objektif, dan (2) karena keterbatasan rasio, sebenarnya dalam pertimbangan objektif rasio ada dimensi subjektif (wahyu).

³⁰ K. Bertens, *Etika*, hlm. 260.

Dimensi objektivitas dan subjektivitas tersebut lebih jelas terlihat dalam klasifikasi tindakan moral yang dijelaskannya dalam *al-Muhîth bi at-Taklîf*.³¹ (1) perbuatan-perbuatan yang dianggap baik (*al-muhassanât*), (2) perbuatan-perbuatan yang dianggap buruk/jahat (*al-muqabbahât*), dan (3) kewajiban-kewajiban (*al-wâjibât*). Tiga kategori perbuatan/tindakan tersebut masing-masing dapat dibedakan pada perbuatan yang dinilai karena *shifah* intrinsik, seperti kezaliman dan berdusta, dan perbuatan yang dinilai atas dasar konsekuensi-konsekuensi yang diakibatkannya terhadap yang lain (ekstrinsik). Tidak hanya karena adanya nilai intrinsik dan ekstrinsik pada tiga kategori tersebut, persoalan penting konteks objektivitas adalah mengapa ‘Abd al-Jabbâr menyebut *al-wâjibât* sebagai kategori tersendiri di luar kategori *al-muhassanât* dan *al-muqabbahât*? Istilah tersebut (*al-wâjibât*) harus dipahami dari konteks etika wahyu, seperti istilah *al-qabâ’ih asy-syar’iyyah*³² (perbuatan-perbuatan jelek yang diketahui melalui hukum agama), meski tetap ditemukan rasionalitasnya.

Setidaknya, ada tiga sikap utama ‘Abd al-Jabbâr terhadap wahyu sebagai dimensi subjektivitas dalam pertimbangan etika. *Pertama*, wahyu menunjukkan prinsip-prinsip dasar yang sebelumnya dapat diketahui oleh rasio, meskipun tidak menguatkan atau memvalidasinya. Fungsi wahyu tersebut karena alasan, (1) prinsip-prinsip tersebut ditetapkan secara niscaya; (2) validitas wahyu yang tergantung pada nalar rasional tanpa *petition of principle* (*petitio principii*) tidak dapat tergantung pada wahyu lain, dan akhirnya, (3) untuk menegaskan validitasnya, wahyu memerlukan wahyu yang lain secara *ad infinitum*. *Kedua*, fungsi arbitrase antara wahyu atau bagian wahyu yang tampak kontradiktif. *Ketiga*, fungsi spesifikasi tindakan-tindakan secara partikular yang secara

³¹ ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Muhîth bi at-Taklîf*, Juz I, hlm. 234 dan 238.

³² *Ibid.*, hlm. 237.

moral diperintahkan atau yang nilai kebaikannya diniscayakan oleh rasio, tapi hanya dalam term-term yang umum.

Menurut ‘Abd al-Jabbâr, misi profetis berkaitan dengan penegasan kewajiban tindakan-tindakan tertentu yang nilai kebaikannya telah diketahui rasio dalam bentuk konfirmasi (*taqrîr*) atau spesifikasi. Dengan garis pandangan ini, yaitu (1) kewajiban atas dasar nilai-nilai intrinsik; (2) kewajiban atas dasar kelemahlembutan Tuhan (*luthf*) yang menegaskan atau menghususkan tindakan tertentu; dan (3) kewajiban atas dasar manfaat. Tipologi ini secara jelas menunjukkan dua dasar pijakan sekaligus dalam pertimbangan moral. Tipe (1) dan (3) dari nalar rasional objektif. Tipe (2) lebih merupakan pendasaran teologis yang subjektif, meski diberikan rasionalisasi doktrinal tentang “kewajiban” Tuhan berbuat yang baik dan terbaik (*ash-shalah wa al-ashlah*) kepada manusia. *Luthf* dalam konteks etika mengimplikasikan adanya kewajiban-kewajiban yang tidak dapat diketahui secara rasional yang dibebankan kepada manusia atas dasar kemahalembutanNya.³³

Berdasarkan pemerian di atas, tidak ada garis pemisah yang secara jelas memisahkan antara pertimbangan rasional dan skriptural. Sebagai dimensi objektif dan subjektif, keduanya berinteraksi secara dialektis dan kreatif dalam suatu sistem etika teologis yang berkecenderungan rasional. Sistem pemikiran etika ‘Abd al-Jabbâr tersebut dibangun atas dasar fondasi epistemologi tentang unsur korespodensial (*‘alâ mâ huwa bih*) sebagai sisa objektivitas ilmu dan unsur afektivitas (*sukûn an-nafs*) sebagai sisa “subjektivitas” ilmu. Objektivitas-subjektivitas tersebut dipahami sebagai proses berpikir kreatif dan dialektis fakta dan konstruksi rasio, atau sebagai problematika hubungan akal-wahyu dalam etika.

³³ Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, hlm.34-35.

C. Etika dalam Konteks Humanisme: Relevansi Etika ‘Abd al-Jabbâr bagi Pengembangan Epistemologi Moral

Pada dasarnya, ada dua arus utama pemikiran etika di mana teori-teori etika lainnya berafiliasi.³⁴ *Pertama*, etika deontologis (*deon*=kewajiban, apa yang harus dilakukan) yang berakar pada etika Immanuel Kant (1724-1804) yang mengukur baik-buruk perbuatan dari motif pelaku tindakan. Perbuatan hanya bisa disebut baik jika didasari oleh kehendak baik pula. *Du sollst!* (Engkau harus melakukan begitu saja!) merupakan statemen kunci etika Kantian yang mengharuskan dilakukannya suatu perbuatan atas dasar imperatif kategoris, yaitu keharusan (imperatif) tak bersyarat. Imperatif kategoris inilah yang mendasari distingsi Kant antara kehendak otonom dan heteronom. Tindakan harus dilakukan atas dasar kehendak otonom yang menentukan hukum moral kepada dirinya, bukan atas dasar sesuatu yang berada di luarnya (heteronom). Dengan ide tentang otonomi kehendak tersebut, Kant mendasarkan konsep etikanya atas kehendak manusia.

“Etika kewajiban” Kant dikritik tidak hanya oleh etika kebahagiaan (eudemonistik) yang mendasarkan diri pada *virtue* (keutamaan) model Etika Nikomacheia (*The Nicomachean Ethics*) Aristoteles, tetapi juga oleh “etika nilai” (Max Scheler dan Nicholai Hartmann). Kritik mendasar dari aliran etika terakhir ini adalah bahwa kewajiban tanpa nilai adalah kosong. Menurut Hegel, Kant tidak mampu menentukan secara positif apa yang menjadi kewajiban orang. Alasdair McIntyre, filsuf Irlandia, dalam *After Virtue*, dengan bertolak dari etika Aristoteles menyatakan bahwa suatu etika di luar konteks suatu komunitas adalah kosong. Dengan demikian, etika deontologi Kantian dikritik karena formalisme dan rigorisme yang kaku. William David Ross, pengikut deontologi

³⁴ Uraian dan kritik terhadap deontologis dan utilitarianisme berikut disarikan dari K. Bertens, *Etika*, hlm. 246-261; Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), hlm. 137-158.

Kantian, dengan “kewajiban-kewajiban *prima facie*” untuk mengatasi dilema-dilema moral ketika terjadinya konflik antarkewajiban, tidak bisa mengatasi kelemahan epistemologi moral, terutama bagaimana menunjukkan norma untuk menentukan kewajiban apa yang berlaku di atas kewajiban *prima facie* lainnya.

Kedua, etika telologis yang mengukur kriteria baik dan buruk dari konsekuensi (*telos*=tujuan) tindakan. Yang esensial dalam sistem etika ini adalah sifat, tujuan yang mengarahkan hidup, pilihan sarana, etos dan kegembiraan. Utilitarianisme (utilitas) yang mendasarkan pada formula Bentham *the greatest happiness of the greatest number*, dan hedonisme (*hedone*) adalah telologis. Seperti deontologis, sistem etika menghadapi kritik-kritik yang sangat penting untuk dipertimbangkan.

Dua sistem etika utama tersebut, menurut penulis, mesti dibangun berdasarkan konsepsi tentang hakikat manusia. Kelemahan deontologis maupun telologis adalah karena bertolak dari pandangan parsial dan reduktif tentang manusia. Karena alasan objektivitas norma etika yang ditarik ke ide-ide trasendental, universal, dan formal kaku, deontologis telah menceraabut hakikat manusia dari konteks tindakannya. Sebaliknya, telologis mereduksi manusia menjadi subjek materiil kosong dari kesadaran trasendental yang sebenarnya menjadi problem epistemologi moral.

Menurut ‘Abd al-Jabbâr, manusia merupakan totalitas yang terdiri dari struktur (*binyah*) fisik dan psikis.³⁵ Dimensi fisik berkaitan langsung dengan fenomena empiris, sedangkan dimensi psikis memiliki kepekaan akan sesuatu yang ideal-transendental. Ide dualitas hakikat manusia tersebut diartikulasikan dalam *frame*

³⁵ Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni fi Abwab at-Tawhid wa al-‘Adl*, Juz XI, hlm. 310. Bahasan tentang hakikat manusia menjadi penting tidak hanya dalam etika, tetapi juga dalam *taklif*. Pandangan beberapa tokoh Mu’tazilah, semisal al-Aswari, an-Nazhham, Dhirar, Abu al-Hudzayl al-‘Allaf, Abu Hasyim, dan an-Najjar, ditanggapi dengan cukup mendalam.

epistemologis: ilmu sebagai kesadaran subjektif (*sukûn an-nafs*) sebagai ruang bagi sesuatu yang trasendental dan universal dan ilmu sebagai fakta objektif (*‘alâ mâ huwa bih*) untuk melakukan apropriasi ke dalam dirinya segala sesuatu yang berada di luar.

Ide-ide tersebut mendasari secara logis apa yang kita konstruksikan sebagai “etika humanis”, yaitu etika kritis yang berupaya mengatasi kesenjangan antara fakta akal budi manusia dan fakta dunia fisik. Dalam konteks ketegangan deontologis-teleologis, etika kritis mensintesis antara tesis deontologis tentang hakikat manusia untuk mengurangi pandangan reduktifnya yang hanya kepada fakta akal budi dan tesis teleologis-utilitarian karena reduksinya terhadap hakikat manusia kepada fakta dunia materiil. Ide ‘Abd al-Jabbâr tentang dualitas hakikat manusia memiliki paralelitas dengan pandangan etika, semisal dalam persoalan: apakah dalam sistem etika teologis rasional yang dianutnya, atau etika religius dalam konteks lebih luas, manusia sebagai agen tindakan moral dipandang sebagai subjek yang otonom atau heteronom? Dengan mengelaborasi jawaban terhadap persoalan etika dalam *frame* Kantian tersebut, dimensi humanis dalam etika ‘Abd al-Jabbâr dapat dikonstruksikan.

Konsep tentang keabsahan suatu tindakan (*shihhat al-fi‘il*) bahwa suatu tindakan benar-benar dilakukan, menurut ‘Abd al-Jabbâr, dikaitkan dengan manusia sebagai agen tindakan yang “mampu” (*qadir*) dan sadar (*‘alim*). Tindakan tidak hanya dihubungkan dengan pengetahuan subjek tentang apa yang dilakukan, tetapi juga dihubungkan dengan kehendak subjek. Dalam debat teologis tentang kehendak dan tindakan, ‘Abd al-Jabbâr menyatakan bahwa kehendak (*iradah*) mendahului tindakan. Pernyataan tersebut bukanlah tidak mendasari secara esensial persoalan kehendak manusia. Suatu tindakan tidak dilihat sebagai tindakan insidental, tanpa diletakkan sebelumnya dalam skema

pertimbangan moral otonom yang didasari oleh pengetahuan, kehendak bebas, dan kemampuan dari subjek. Disamping itu, ia menolak definisi suatu tindakan (*fi‘il*) sebagai “sesuatu yang ada (*kâ‘in*) yang sebelumnya tidak ada” dalam pengertian dalam waktu (*muhdats*) atas dasar: (1) perbuatan diketahui telah dilakukan setelah terjadi, dan (2) status aktual atau sekarang suatu tindakan seharusnya tidak dimasukkan dalam definisi. Pembatasan waktu, menurutnya, hanya bersifat aksidental, bukan esensial.³⁶ Tindakan harus didefinisikan atas dasar tujuan yang terrepresentasi oleh kemampuan dan kesadaran. Adalah kualitas tambahan (*shifah za‘idah*) yang menentukan kualitas moral tindakan yang bebas.

Dalam pengertian tersebut, etika ‘Abd al-Jabbâr memuat ide tentang kehendak yang otonom dalam pengertian Kantian. Akan tetapi, kehendak yang otonom tidak merupakan kualifikasi yang cukup untuk mengategorikan suatu tindakan sebagai baik. Perbuatan yang baik adalah perbuatan yang dilandasi oleh kehendak baik yang otonom. Oleh karena itu, di luar kehendak, perbuatan memiliki kualitas intrinsik dan mandiri, seperti yang dinyatakan oleh Kant tentang objektivitas dan universalitas norma etika dan oleh ‘Abd al-Jabbâr tentang kejelekan berdusta dan berbuat aniaya (*zhulm*) atas dasar perbuatan itu sendiri. Meski demikian, formalisme dan rigorisme otonomi kehendak Kantian dikritik, karena, seperti dalam dilema moral pada kasus hipotesis yang dikemukakan ‘Abd al-Jabbâr, moralitas kewajiban dan kehendak baik yang otonom untuk berkata jujur justru berkonsentrasi *kurang humanis*, untuk tidak mengatakan “tidak humanis” (orang lain menjadi korban karena alasan kewajiban kita). Moralitas Kant yang bertolak dari fakta akal budi manusia, kesadaran trasendental, dan nilai-nilai universal tidak memberikan solusi moral yang kreatif.

³⁶ Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, hlm. 32.

Dengan tetap mengakui adanya fakta tersebut sebagai nilai yang objektif, 'Abd al-Jabbâr menarik formalisme objektivitas nilai secara teoretis tersebut ke dalam konteks tindakan. Dengan menyatakan bahwa berdusta dalam konteks di atas, atas dasar utilitas adalah baik, etika 'Abd al-Jabbâr adalah lebih humanis dibanding deontologi yang kaku. Dalam dilema moral ketika terjadinya konflik antarkewajiban, 'Abd al-Jabbâr dalam pertimbangan moralnya memiliki konsep tentang "prioritas" moral yang lebih mendesak bagi nilai kemanusiaan. Mempertahankan hidup orang lain adalah lebih humanis, menurut 'Abd al-Jabbâr, dibandingkan mempertahankan etika kewajiban, menurut Kant yang pada substansinya juga untuk nilai kemanusiaan. Ada prinsip kebaikan tertinggi (*epikeia*) ketika terjadi dilema moral yang mengatasi formalisme etika. Sebagaimana legalitas tidak selalu secara *de facto* memenuhi asas moralitas, formalisme etika pun bisa kehilangan basis fundamental, yaitu kemanusiaan itu sendiri. Suatu konsep tentang keadilan, misalnya, bisa jadi tidak memenuhi rasa keadilan.

Dalam konteks humanisme dan perkembangan etika di Barat, otonomi kehendak dalam etika menjadi *hard core* dari gerakan humanisme sekular. Tanpa ingin mengontraskannya secara kaku dan berseberangan, humanisme sekular tampak lebih bisa diperdebatkan dibandingkan humanisme religius, sekalipun yang terakhir ini mungkin akan menjadi sistem etika yang diperdebatkan secara akut ketika rasionalitas yang menjadi basis etika sangat diperlukan di tengah masyarakat yang multikultural. Humanisme sekular sebagai *autonomy theory* dalam perkembangannya di Barat digambarkan oleh Paul Kurtz dengan sangat pesimis sebagai *the modern-day expression of classical atheism*. Melalui publikasinya, *New Humanist* (Mei-Juni, 1933), *American Humanist Association* (AHA) menyatakan "Ethics is autonomous

and situational, needing no theological or ideological sanction".³⁷ Christopher P. Toumey menulis tentang itu dengan nada yang sama:³⁸

"The second way of defining Secular Humanism hold that atheism constitutes a vacuum of ethical values, which is then filled by an attitude of extreme human autonomy: humanity must be its own supreme being since there is none higher. Finally, autonomy is said to lead to anarchy because each individual will live in a world of moral relativism and situation ethics, with no common standard of morality. Thus secular humanism is thought to be a slippery slope from atheism to autonomy to anarchy".

Memahami konsep otonomi kehendak Kantian yang berdasarkan diri atas universalisme norma etika dengan otonomi dalam humanisme sekular yang berdasarkan diri atas relativisme etika, sebagaimana tampak dalam kutipan di atas, tentu saja distortif. Tetapi, benang merah yang dapat ditarik adalah bahwa otonomi kehendak manusia yang diinterpretasikan secara kaku akan mereduksi secara besar-besaran humanitas manusia. Heteronomi, dalam pengertian adanya faktor-faktor eksternal di luar dirinya yang "memaksa" untuk bertindak tidak sesuai dengan kehendak *murni* otonom adalah dimensi moralitas yang hilang. Heteronomi dalam kasus hipotesis sebelumnya adalah diperimbangkannya utilitas dalam deontologi, atau konteks di mana suatu tindakan/peristiwa terjadi bersama-sama nilai moral tindakan tersebut yang sudah mapan dalam konstruksi akal. Dalam konteks etika teologi, wahyu sebagai kebenaran absolut (dalam pandangan teolog) yang sesungguhnya di luar diri manusia "dipertimbangkan" bersama-sama rasio sebagai kebenaran relatif yang ada dalam kesadaran rasionalitas manusia.

³⁷ Christopher P. Toumey, "Evolution and Secular Humanism", dalam *Journal of the American Academy of Religion*, LXI/2, 1993. hlm. 286.

³⁸ *Ibid*, hlm. 284.

Atas dasar uraian di atas, dalam hal epistemologi moral, kontribusi etika 'Abd al-Jabbâr yang sangat signifikan adalah dalam konteks ketegangan deontologis-teleologis. Tidak ada satu pun sistem etika yang mapan yang tidak memiliki kelemahan. Oleh karena itu, sebagaimana tesisnya tentang ilmu sebagai realitas (*'alâ mâ huwa bih*) dan afektivitas (*sukûn an-nafs*), tuntutan nilai humanitas meniscayakan etika ganda, yaitu sintesis pendekatan teleologis dan pendekatan deontologis. Eudemonisme Aristoteles dipertimbangkan dalam pendekatan deontologis, dan sebaliknya. Universalisme norma etika pada deontologi memberikan fundamen yang kukuh dari serangan relativisme etika yang dikritik oleh 'Abd al-Jabbâr. Sebaliknya, ide moral model eudomonisme Aristoteles dianggap menjadi unsur kreatif untuk membentuk elastisitas dan kekakuan formalisme deontologis, seperti terefleksi dalam kritik 'Abd al-Jabbâr terhadap absolutisme realis Abu al-Qasim al-Balkhi.³⁹ Dengan pendekatan ganda tersebut, manusia sebagai agen tindakan tidak sepenuhnya sebagai subjek yang otonom. Dalam pertimbangan moral, ia "dipaksa" untuk keluar dari, meminjam distingsi Aristoteles, "kearifan teoretis" (*sophia*) "kearifan praksis" (*phronesis*).

Persoalan lain yang esensial dan sering absen dari perhatian pengkaji etika dalam konteks otonomi-heteronomi dalam etika

³⁹ Dalam konteks bahwa nilai moralitas tindakan ditentukan oleh kehendak manusia dan nilai intrinsik perbuatan. 'Abd al-Jabbâr menolak pandangan "ontologis" yang dikemukakan oleh Neo-Platoris Islam semisal al-Farabi dan Ibn Sina, bahwa suatu tindakan adalah baik dari kualitas ontologisnya. Lihat, *Al-Mughni fi Abwab at-Tawhid wa al-'Adl*, Juz VI:1, hlm.6 dan Juz VI:II, hlm.65 dst. Menurut 'Abd al-Jabbâr, suatu tindakan dinilai dari segi moralitas karena dilihat dari suatu aspek (*wajh*). Oleh karena itu, suatu tindakan yang sama mungkin memiliki nilai moralitas yang berbeda karena perbedaan *wajh* dalam pengertian konteks tindakan. Sujud, misalnya, akan memiliki nilai moralitas berbeda antara yang dilakukan terhadap Tuhan dan terhadap yang lain, meski status ontologisnya sama. Dalam pengertian ini, etika 'Abd al-Jabbâr dapat disebut sebagai etika "situasional" dalam pengertian nilai moralitas tindakan memperhitungkan konteks tindakan, termasuk pertimbangan utilitas.

Kant dan perkembangan humanisme sekular Barat adalah bahwa karena bertolak dari rasionalitas murni, otonomi Kantian dan humanisme sekular kehilangan dimensi *conscience* (Latin: *conscientia*) dalam pertimbangan moral. Istilah etika ini berasal dari *scire* (mengetahui) dan *con-* (bersama dengan) sehingga berarti "turut mengetahui". Pengertian tersebut merujuk pada gejala "penggandaan" seperti pada "bukan saja saya melihat pohon itu, tapi saya juga "turut mengetahui" bahwa sayalah yang melihat pohon itu. Dengan adanya keterkaitan dengan kesadaran (*consciousness*), term tersebut menunjukkan adanya fenomena hati nurani. Karena integritas kesadaran manusia adalah suatu kekeliruan untuk mengidentifikasi hati nurani sebagai perasaan, kehendak, atau rasio. Semuanya berlangsung secara simultan dan menyatu. Ada tendensi kuat dalam filsafat untuk mengakui bahwa hati nurani secara khusus harus dikaitkan dengan rasio. Ketika melakukan penilaian, hati nurani bertolak dari suatu pertimbangan (*judgement*) atas dasar rasio praktis.

Berbeda dengan rasio teoretis sebagai pengetahuan (kognitif) yang memberikan jawaban atas pertanyaan "apa yang dapat saya ketahui?", rasio praktis terarah pada tindakan manusia. Rasio teoretis bersifat abstrak, sedangkan rasio praktis bersifat "konkret" dalam pengertian mengatakan kepada kita apa yang harus dilakukan kini dan di sini. Putusan hati nurani dalam filsafat etika dianggap sebagai norma moral subjektif yang "mengkonkretkan" pengetahuan etis kita yang bersifat umum. Meskipun merupakan suatu totalitas dari rasio, perasaan, dan kehendak, dan meski dianggap mempunyai dasar rasionalitas, putusan hati nurani bukan merupakan suatu penalaran logis (*reasoning*).⁴⁰

Dalam epistemologi 'Abd al-Jabbâr, kata *nafs* pada frase *sukûn an-nafs* merupakan suatu totalitas (*jumlah*) kesadaran manusia

⁴⁰ K. Bertens, *Etika*, hlm. 59-60.

yang tidak hanya mencakup pengertian *qalb* (hati)⁴¹ sebagai dalam kosentral berpikir, tetapi seluruh kesadaran subjektif. Karena lebih merupakan konstruksi rasio subjektif terhadap fakta di luarnya dalam konteks, konsep tersebut paralel dengan *conscience* (hati nurani) dalam konteks etika dalam pengertian bahwa meski berdasarkan atas rasionalitas, konstruksi rasio-dibandingkan dengan “pembacaan” terhadap realitas-adalah lebih tepat untuk disebut sebagai dimensi “subjektif” karena realitas ketika dikonstruksi oleh rasio bukan lagi merupakan *das Ding an sich*.

Perbandingan dengan etika Kant akan memperjelas kontribusi etika 'Abd al-Jabbâr yang hidup pada abad pertengahan Islam bagi humanisme dalam konteks sekarang. Imperatif kategoris Kant mengimplikasikan bahwa tindakan yang meski dinilai baik secara moral menurut sistem etika lain tidak bisa dinilai baik jika didasarkan *conscience* (hati nurani), kecuali didasarkan atas kehendak baik yang otonom dan atas dasar kewajiban. Respons “utilitarian” Abd al-Jabbâr terhadap kasus hipotesis sebagaimana dikemukakan lebih memenuhi nilai humanitas karena secara epistemologis bertolak dari *conscience*, di samping nilai intrinsik dari tindakan objektif. Oleh karena itu, berbeda dengan Kant, 'Abd al-Jabbâr menganggap tindakan baik yang didasarkan atas *conscience* adalah baik. Dalam konteks perkembangan humanisme di Barat, *conscience* adalah elemen yang hilang dalam epistemologi moral humanisme sekular. Dimensi tersebut adalah bagian integral yang harus diperhitungkan dalam epistemologi moral

sekarang ketika humanisme sekular sebagai “otonomi kehendak yang tidak memerlukan saksi teologis” dan “penegasan keyakinan” (*negation of personal belief*)⁴² dikritik karena pendasaran rasionalitas yang tidak memberi ruang bagi transendental. Rasionalitas dan *conscience* bekerja dalam proses dialektis dan dialogis, sebagaimana interkoneksi objektivitas-subjektivitas.

⁴¹ Lihat 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni fi Abwab at-Tawhid wa al-'Adl*, Juz XII, hlm. 22. Menurut keterangan 'Abd al-Jabbâr, tidak ada perbedaan fundamental antara konsep para filsuf dengan *mutakallimûn* bahwa manusia yang diungkap dengan *nafs* merupakan totalitas. Dia mengungkapkan:

وقال في البدائيات: إن المتكلمين يسمون القادر الحي الإنسان، و يتقنون الكلام في ذلك بقوله كلام في الإنسان،
وإن كان الحي من ليهتم ليس بإنسان، و مرادهم الحي، إنساناً كان أو بهيمة. و المتكلمون يسمونه نفساً، و
يضعون للكلام في ذلك في النفس، و العبارة تختلف دون المقاصد

⁴² Christopher P. Toumey, “Evolution.....”, hlm.282-284.