

KONSEPSI ETIKA GHAZALI DAN IMMANUEL KANT

(Kajian kritis konsepsi etika mistik dan rasional)

Oleh : Dr. Amin Abdullah

Pendahuluan

Meskipun para filsuf Muslim aliran iluminis (isyraqy) sekarang ini mulai meragukan kebenaran tesis yang menyatakan bahwa perkembangan kajian filsafat dalam dunia Muslim telah mengalami kemandegan sejak meninggalnya Ibn Rusdh (1126–1198), namun bagi kita di Indonesia dan dunia Muslim pada umumnya masih bertanya-tanya apa sebenarnya wujud perkembangan pemikiran konseptual-filosofis - *selain* yang bercorak iluminis - yang telah dikembangkan oleh filsuf Muslim dalam bahasa Persia atau Urdu selama 7 abad sepeninggal Ibn Rusdh.¹

Munculnya pertanyaan tersebut wajar-wajar saja, karena memang masih sedikit sekali informasi yang sampai ke tangan kita tentang wujud perkembangan dimaksud. Nama-nama filsuf-filsuf seperti Nasir al-Din Tusi (1201–1274), Jalal al-Din Dawwani (1427–1502), al-Suhrawardi (1153–1191), Mulla Sadra (1571–1640) nyaris belum terdengar buah karya dan pikirannya di kalangan kita.

Bagi kita di dunia Timur, dan Indonesia khususnya, cuma pemikiran Ghazali lah yang sangat mewarnai 'cara pandang' kita. Ketidakjelasan wujud dan bentuk perkembangan kajian filsafat di dunia Muslim sepeninggal Ibn Rusdh, bukan saja karena faktor langkanya informasi kepastakaan yang sampai kepada kita, tapi besar kemungkinan karena memang pemikiran Asy'ari, yang dalam hal ini adalah cara berpikir a'la Ghazali lah yang lebih dominan di dunia Muslim dari pada cara berpikir para filsuf Muslim yang lain yang manapun.

Begitu dominannya cara berpikir model Ghazali, sehingga seluruh aliran teologi ortodok, baik yang 'konservatif' maupun yang 'modern' - dirasakan atau tidak - selalu berkiblat kepada Ghazali. Baik aliran-aliran pemikiran skriptualis/textualis, mistik, bahkan yang agak berbau rasional sekalipun cenderung memiliki warna cara berpikir yang tipikal Ghazali.

Bagi kita, agaknya sulit untuk meneliti dan melihat secara jernih 'struktur' pola berpikir a' la Ghazali ini, lantaran kita semua terlibat (involved) terlalu dalam di dalamnya. Jangankan kita yang memang terlibat penuh dan langsung, sedang George F. Hourani saja yang telah selama 20 tahun lebih meneliti dan melakukan kajian intensif tentang pola pemikiran etika Ghazali², masih saja ada beberapa aspek pokok pemikiran Ghazali yang luput dari pengamatannya. Demikian pula para penulis etika Ghazali seperti M. Umaruddin³, Muhamed Ahmed Syaref⁴, Muhammad Abul Quasem,⁵ serta Zaky Mubarak.⁶

Untuk memperoleh kejelasan dan kejernihan format pola berpikir Ghazali (1058–1111) yang oleh sementara pihak dituduh sebagai salah satu penyebab kemandegan laju dinamika gerakan intelektual dalam dunia Muslim⁷, kami mencoba menghadapkan KONSEPSI pemikiran Ghazali di muka 'cermin' pemikiran Immanuel Kant. (1724–1804).

Kami sengaja mengambil Immanuel Kant sebagai cermin sekaligus teman 'dialog'. Karena lewat budaya dialog, kita dapat menciptakan suasana berbagi ide dan berbagi pengalaman dengan tetap menghargai eksistensi masing-masing. Dengan dialog kita dapat menghindari sikap eksklusif yang cenderung untuk menutup diri dan merasa benar sendiri. Hanya lewat model dialog antara tipe pemikiran Barat dan Timur, kita berharap akan memperoleh gambaran yang lebih konkrit tentang bentuk dan format pemikiran Ghazali dan sekaligus juga bentuk dan warna pemikiran Immanuel Kant. Lewat dialog pemikiran seperti itu, kita berharap akan dapat memperoleh sesuatu dan sekaligus membuka peluang untuk memperoleh 'wawasan baru' - apapun bentuk wawasan tersebut - untuk mengisi dan menambah khazanah perbendaharaan ilmu dan budaya kita.

Jika dilihat dari perspektip sejarah pemikiran di belahan bumi bagian Barat, tradisi pemikiran konseptual-filosofis warisan Yunani melahirkan dua anak kembar. 1. Filsafat Barat, yang berkelanjutan sampai sekarang ini dan 2. Filsafat Islam yang bertipe peripatetik. Kesenambungan tradisi filsafat Barat, sejak masa Yunani Kuno, abad tengah sampai abad modern sekarang merupakan mata rantai kesinambungan yang tiada putus-putusnya. Terjadi dialog pemikiran yang sangat intens antar generasi. Pengkajian kembali ide-ide dasar yang dihasilkan oleh generasi sebelumnya, penelitian ulang konsepsi-konsepsi filosofis, mengkritik dan menguji kembali buah pemikiran yang telah terpatri kuat dalam buku-buku literatur, yang kemudian biasa diikuti dengan langkah reorientasi dan reformulasi konsepsi-konsepsi tersebut untuk merumuskan paradigma pemikiran yang baru adalah merupakan ciri khasnya.

Adapun sejarah perkembangan filsafat dalam dunia Muslim terjadi persimpangan jalan : Yang pertama, tradisi yang diwariskan oleh Farabi (870—950), Ibn Sina (980—1037) dan Ibn Rusdh (1126—1198) yang biasa disebut tradisi Peripatetik dan yang kedua, tradisi yang diwariskan oleh Ghazali

(1058—1111).⁸ yang biasa disebut tradisi "mistik".

Berbeda dengan tradisi sejarah pemikiran di Barat dan juga berbeda dengan tradisi Peripatetik kritik Ghazali terhadap filsafat metapisika Ibn Sina dianggap oleh pendukungnya sebagai suatu hasil pemikiran yang final, sehingga luput dari telaah ulang, pengujian kembali dan kritik. Ghazali menjadi tokoh pemikir yang 'steril' dan 'immune' dari kritik. Hampir semua pemikir menganggap pemikiran Ghazali sebagai suatu buah pemikiran yang seharusnya begitu. Hal demikian berjalan berabad-abad. Ibn Rusdh telah berusaha melontarkan kritik tajam⁹, tapi berhubung pemikiran Ibn Rusdh sendiri masih sangat berbau Aristotle maka kritiknya ibarat "menepuk air didulang". Meskipun begitu sejarah mencatat bahwa buah pikiran Ibn Rusdhlah yang diminati orang dan berkembang subur di belahan dunia bagian Barat

Dengan latar belakang peta percaturan sejarah pemikiran filosofis di dunia Muslim seperti itu, kami memilih Immanuel Kant untuk menjadi partner dialog sebagai usaha awal untuk mengaca diri. Tanpa usaha seperti itu, agaknya kita akan tetap selalu mengalami kesulitan dan kerepotan untuk melihat wajah diri sendiri. Padahal menurut dialektika Hegel, usaha bercermin diri lewat proses dialog yang intens adalah prasarat yang tidak bisa ditawar-tawar untuk berbuat sesuatu. Tanpa melihat 'cermin', seseorang memang tidak akan tahu wajahnya sendiri yang sebenarnya, sehingga dia tidak tahu apa yang harus ia perbuat.

Mengapa bukan filsuf Muslim?

Ada pertanyaan metodologis sebelum kita melangkah lebih lanjut. Apakah kita dapat dibenarkan mengajak dialog atau membandingkan dua tokoh filsuf yang mempunyai latar belakang historis dan agama yang berbeda? Ghazali adalah seorang Muslim yang taat sedang Immanuel Kant dibesarkan dalam lingkungan Protestan yang puritan. Ghazali hidup pada abad tengah sedang Kant dalam abad modern?

Terlepas dari pertimbangan apapun jua, satu hal yang perlu digaris bawahi disini bahwa ciri khas yang ditonjolkan oleh studi filsafat adalah penelitian dan pengkajian struktur ide-ide dasar serta pemikiran-pemikiran yang fundamental (*fundamental ideas*) yang dirumuskan oleh seorang pemikir. Sudah barang tentu, faktor-faktor lain seperti faktor historis atau teologis ikut punya andil yang besar dalam perumusan ide-ide fundamental tersebut, karena di manapun seorang filsuf berada tidak akan bisa melepaskan diri dari bentukan sejarah yang melingkarinya.¹⁰ Dengan lain kata, perumusan struktur "*fundamental ideas*" serta "*conceptual analysis*" adalah merupakan ciri khas pendekatan filosofis yang tidak perlu harus terlalu terganggu oleh faktor sekunder seperti perbedaan geografis, agama, ras, bangsa dan lain sebagainya.

Di samping pertimbangan metodologis tersebut, ada pertimbangan lain yang lebih substansial dan yang lebih bersifat akademis mengapa Ghazali

dan Kant yang kita jadikan sasaran kajian kita. Terdapat kesamaan dan perbedaan antara kedua tokoh filsuf ini yang tidak dimiliki oleh filsuf lain yang manapun juga, baik di kalangan filsuf Muslim sendiri maupun di kalangan filsuf Barat. Sistematika uraian filosofis Ghazali begitu orisinalnya sehingga tidak dimiliki oleh filsuf muslim yang manapun, sedang Kant juga mempunyai sistematika alur pemikiran filsafat yang begitu kental sehingga tidak dimiliki oleh para filsuf Barat yang manapun.

Dalam keunikannya masing-masing, keduanya memiliki segi-segi persamaan dan perbedaan. Kita lihat terlebih dahulu apa segi-segi persamaan dan perbedaan antara Ghazali dan Kant, untuk membuka peluang yang sekiranya dapat mengantarkan kita untuk menemukan benang merah yang membedakan antara corak berpikir Ghazali dan Kant.

Persamaan dan perbedaan

Telaah kritis karya-karya Ghazali dan Immanuel Kant memperlihatkan kesamaan alur pemikiran antara keduanya. Keduanya sangat mempertanyakan sekaligus menolak keabsahan konsepsi metafisika spekulatif yang dirumuskan oleh para pendahulunya. Ghazali dengan penuh semangat menyanggah konsepsi metafisika emanatif-spekulatif Ibn Sina (980–1037) dalam bukunya *Thafut al-Falasifa*¹¹ sedang Kant dengan sangat teliti menyanggah konsepsi metafisika spekulatif Christian Wolff (1679–1751) dalam *magnum opus*nya *Kritik der reinen Vernunft*.¹² Sudah barang tentu, kritik Kant terhadap teori-teori metafisika yang dirumuskan oleh para pendahulunya lebih menggigit dibandingkan kritik Ghazali, karena mengandung aspek-aspek epistemologis yang begitu fundamental, yang tidak dimiliki oleh Ghazali.

Sebenarnya, dalam dunia filsafat, kritik terhadap teori-teori metafisika seringkali muncul. Sebagai contoh, aliran filsafat yang disebut Positivisme-Logik (Logical Positivism) di lingkungan Wina, juga menyanggah segala macam teori metafisika, namun pada saat yang sama juga menyanggah keabsahan etika.¹³

Dilihat dari sudut alur pemikiran positivisme logik ini, Ghazali dan Kant, sekali lagi, menunjukkan kesamaan alur pemikiran mereka. Setelah menyanggah teori metafisika, keduanya malah menggaris bawahi betapa pentingnya etika dalam kehidupan manusia. Dalam bidang etika, Ghazali dengan gamblang menulis karya monumentalnya *Ihyā' Ulūm al-Dīn*¹⁴ juga *Mīzan al-'Amal*¹⁵ sedang Kant menulis *Kritik der Praktischen Vernunft*¹⁶ serta *Kritik der Urtheilskraft*.¹⁷

Meskipun dalam penolakan teori metafisika, Ghazali dan Kant menunjukkan segi-segi persamaan, namun ketika mereka membangun teori etika mereka menunjukkan perbedaan yang tajam. Ghazali membangun teori etika yang bersifat mistik sedang Kant membangun teori etika yang bersifat rasio-

nal. Dalam sejarah pemikiran manusia, hal tersebut cukup unik dan menarik untuk dikaji secara mendalam mengingat Ghazali adalah tokoh pemikir produk abad pertengahan yang buah pikirannya hingga kini masih hidup subur bahkan tertancap kuat dalam masyarakat sunni-Muslim,¹⁸ sedang Immanuel Kant adalah merupakan figur filsuf Barat di awal abad modern yang buah pikirannya hingga kini masih menjadi topik hangat dalam percaturan filosofis.¹⁹ Terlebih pokok lagi, ada pertanyaan yang sangat menggoda untuk mencari jawabnya : mengapa dasar pemikiran filosofis yang semula sama-sama dirumuskan untuk menolak secara sistematis teori metafisika-spekulatif, kemudian berujung pada pembentukan konsepsi etika yang berbeda?

Ada kecenderungan sementara pihak untuk beranggapan bahwa pendekatan 'mistik' pasti agamis, sedang pendekatan 'rasional' berkonotasi sekuler, alias bukan agamis. Setidaknya, dalam kasus Immanuel Kant, penglihatan dan anggapan yang *stereotype* seperti itu tidak mempunyai landasan yang cukup kuat.

Terdengar agak ganjil memang, karena justru formulasi etika Kant yang 'rasional' ini malah menempatkan postulasi 'personal God' (Tuhan), kehidupan setelah mati (Immortality) serta Kebebasan (Freedom) pada posisi sentral.²⁰ Sedang Ghazali sendiri, juga menempatkan Tuhan sebagai tujuan primernya, karena sistem etikanya mengacu pada cinta Tuhan, bahkan penglihatan Tuhan, lewat praktek-praktek ajaran mistik yang rumit berjenjang dan mengikat secara ketat.²¹

Jika hasil akhir kedua sistem etika ini berujung pada tujuan yang relatif sama, lalu apa urgensi 'dialog' pemikiran filosofis antara Ghazali dan Kant?

Metodologi pendekatan yang berbeda

Pada lapisan permukaan, antara Ghazali dan Kant memang tampak tidak mempunyai perbedaan yang berarti karena mereka sama-sama menolak teori metafisika spekulatif dan sama-sama menjunjung tinggi kedudukan Tuhan, tapi arus gelombang yang ada di bawah lapisan permukaan tersebut adalah sangat berbeda. Metode pendekatan mereka dalam membedah dan mengurai persoalan-persoalan filosofis yang pelik sangat berbeda, untuk tidak mengatakan berlawanan.

Dalam pemikiran etikanya, Ghazali menggunakan metode pendekatan yang bersifat *Hypotetis*, sedang Immanuel Kant menggunakan metode pendekatan yang bersifat *Analitis*.²² Perbedaan metodologi pendekatan ini bukanlah tidak mempunyai konsekuensi. Dalam prakteknya, perbedaan pendekatan ini mempunyai konsekuensi yang tajam dalam andilnya membentuk SYSTEM OF THOUGHT (cara berpikir) bagi para pendukungnya, terutama jika kita kaitkan dengan konsekuensi kenyataan sosiologis yang menyertainya.

Jika kita melacak lebih jauh ke belakang, kita akan menemukan asal-usul perbedaan model pendekatan tersebut. Usaha pelacakan ini perlu untuk mendapatkan jawaban yang tepat serta untuk memperoleh gambaran yang jernih mengapa etika Ghazali bersifat mistik sedang Kant bersifat rasional. Ada titik kunci yang menjadikan mereka mempunyai perbedaan persepsi tentang etika. Hal itu bisa dilihat dalam rumusan kritik mereka terhadap teori metapisisika. Ketika mereka menyusun argumen untuk menolak teori-teori metapisisika, Kant dan Ghazali mempunyai konsep yang sangat berbeda tentang "Kausalitas".²³ Mata rantai perbedaan ini akan mencuat kembali ketika mereka mempersoalkan norma-norma etika yang bersifat universal (the idea of universality of ethical norms).²⁴

Secara serta merta Ghazali menolak konsepsi kausalitas yang disusun oleh Ibn Sina,²⁵ karena kecenderungan konsepsi Ibn Sina dan kawan-kawan filsuf Muslim aliran peripatetik yang menepikan kemahakuasaan dan kehendak Tuhan. Banyak para peneliti sekarang seperti Michael E. Marmura, Majid Fakhri dan Fazlurrahman mempertanyakan secara serius konsepsi kausalitas Ghazali yang bersifat atomistik dan okkasional, terutama dalam kaitannya dengan etos ilmu dan etos kerja dan bukan dalam kaitannya dengan kemahakuasaan Tuhan.²⁶

Tanpa disadari, konsepsi kausalitas Ghazali mengantarkannya pada benturan tembok dialektis. Sadar akan adanya benturan dialektis ini, Immanuel Kant dapat mengarahkan bentuk rumusan kausalitasnya sehingga tidak sampai terbentur pada tembok yang sama. Seandainya Ghazali ada pada pihak yang benar dalam benturan dialektis tersebut, tapi dia tidak dapat memberi, setidaknya tidak dapat memberi kondisi yang cukup *favourable* bagi manusia untuk berpikir secara serius, mencari, berpetualang untuk menemukan dan merumuskan hukum kausalitas berdasarkan studi empiris terhadap alam dan seluk beluk kehidupan pribadi dan sosial manusia.

Konsepsi kausalitas Ghazali berbenturan dengan konsepsi kausalitas Ibn Sina secara dialektis. Benturan dialektis seperti itu yang oleh Kant disebut dengan *antinomy*.²⁷ Dalam benturan argumen secara dialektis seperti itu, kedua belah pihak merasa benar sendiri dan sampai-sampai tidak sempat memberi peluang untuk munculnya alternatif ketiga yang barangkali lebih menyejukkan dan konstruktif.

Immanuel Kant bukannya tidak sadar akan adanya kenyataan benturan ide seperti yang dialami oleh Ghazali dan Ibn Sina. *The Antinomies of Pure Reason* menjelaskan panjang lebar tentang hal ini. Benturan yang tidak terelakkan itu adalah sebagai akibat langsung dari bentuk pemikiran dialektis yang ia sebut-sebut dalam *The Transcendental Dialectic*.

Kajian yang mendalam dalam bidang ini mengantarkan Kant pada suatu kesimpulan yang strategis, yakni, dengan cara membatasi tapal batas wilayah pengetahuan manusia. Menurut Kant, pengetahuan manusia cuma bisa

sampai batas yang ia sebut 'phenomena', bukan 'noumena'. Meskipun tidak sesofistikasi konsepsi Kant, budaya Muslim juga mempunyai konsepsi yang agaknya paralel dengan apa yang dikemukakan oleh Kant. Hadist nabi yang menyebut "*Tafakkarū fī khalqillāhi wa lā tafakkarū fī dzāihi*" agaknya mirip dengan konsepsi Kant.

Orang bisa mengklaim, jika itu hasil akhir pemikiran Kant, maka antara Ghazali dan Kant tidak banyak berbeda. Tapi penyelidikan kita masih bisa mengungkap aspek-aspek pemikiran yang tidak dipunyai oleh Ghazali tapi justru digaris bawahi oleh Kant. Agaknya, apa yang akan digaris bawahi oleh Kant ini juga tidak terdapat dalam konsepsi Mu'tazilah sekalipun.

Immanuel Kant tidak berhenti sampai di sini. Dia mampu melompati pagar kesulitan epistemologis yang selalu dihadapi oleh manusia dan mengarahkannya ke arah yang lebih praktis dan berdampak positif bagi pengembangan potensi manusia yang masih terpendam. Ada alasan kuat mengapa Kant mengambil langkah demikian. "Copernican Revolution" memberi inspirasi kuat dan mempengaruhi jalan pikiran Kant. Dari pada menghabiskan waktu dan tenaga untuk beradu argumentasi cuma untuk mempertahankan ide yang oleh masing-masing pihak diyakini dan dipertahankan kebenarannya secara mutlak tanpa memberi manfaat yang nyata bagi kehidupan manusia yang praktis, maka Kant lebih menggarisbawahi konsepsi yang menekankan bahwa "hukum kausalitas" adalah merupakan jantung kehidupan ilmu pengetahuan, dan inti kehidupan etika dan agama serta sekaligus merupakan saripati dinamika kehidupan pribadi dan sosial manusia secara luas.

Hukum kausalitas bukannya 'hanya' sekedar jatuh dari langit. Hukum kausalitas seperti itu lebih banyak ditentukan oleh faktor *subjektif* manusia untuk merumuskannya. Tanpa campur tangan manusia tidak mungkin terbentuk hukum kausalitas yang termanifestasikan dalam kaidah ilmu pengetahuan seperti yang kita saksikan seperti sekarang ini. Orang biasa melihat buah jeruk atau apel selalu jatuh ke bawah, tapi tanpa kreatifitas *subjectif* manusia, tidak mungkin hukum gravitasi seperti $F = m \cdot a$ akan terbentuk seperti sekarang ini. Sudah barang tentu semua hukum kausalitas bentukan manusia tersebut adalah tidak akan bersifat final, dan justru karena statusnya yang tidak pernah final itu memberikan inspirasi kepada Thomas Kuhn untuk menyusun teori filsafat Ilmu yang melawan arus. Rumusan Kuhn tentang adanya "normal science", 'new paradigm' dalam bukunya *The Structure Scientific Revolutions* merupakan pertanda bahwa ilmu pengetahuan manusia yang berintikan hukum kausalitas yang ia bentuk sendiri adalah tidak final dan tidak permanen.

Daripada berkuat pada ide Ghazali yang menekankan bahwa hukum kausalitas itu sepenuhnya adalah hak monopoli Tuhan - di mana hal demikian oleh Kant sudah dianggap sebagai 'taken for granted' - Kant mencoba mengalirkan 'genangan' benturan ide yang semata-mata bersifat dialektis-spekulatif

ini ke arah yang praktis-konstruktif. Faktor manusianya yang didorong oleh Kant untuk menemukan dan merumuskan hukum kausalitas lewat hasil kerja keras dan cucuran keringatnya sendiri tanpa harus kehilangan nuansa kedalaman nilai religiusitasnya. Kita kutip ungkapan Kant dalam hal ini:

" ... Reason has insight only into that which it produces after a plan of its own, and that it must not allow itself to be kept, as it were, in nature's leading-strings, but must itself show the way with principles of judgment based upon fixed laws, constraining nature to give answer to questions of reason's own determining. Accidental observations, made in obedience to no previously thought-out plan, can never be made to yield a necessary law, which alone reason is concerned to discover. Reason, holding in one hand its principles, according to which alone concordant appearances can be admitted as equivalent to laws, and in the other hand the experiment which it has devised in conformity with these principles, must approach nature in order to be taught by it. *It must not, however, do so in the character of a pupil who listens to everything that the teacher chooses to say, but of an appointed judge who compels the witness to answer questions which he has himself formulated*".²⁸

Terjemahan bebas:

"Sesungguhnya, akal pikiran manusia hanya bisa memahami segala macam fenomena alam lewat rumusan atau patokan yang telah dirancangnya sendiri jauh sebelumnya. Fenomena-fenomena alam itu tidak seharusnya dibarkan begitu saja melekat pada kekuatan-kekuatan alam seperti aslinya, (melainkan akal manusialah yang harus memaksa) alam untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang disusun sendiri oleh akal manusia. Pengamatan atau penelitian yang sekilas atau serampangan, yang tidak direncanakan matang jauh sebelumnya, tidak bakal menghasilkan kaidah-kaidah hukum yang kokoh, di mana memang hanya akal sendirilah yang berkepentingan untuk menemukan dan merumuskannya. Di satu pihak, akal memang perlu memegang teguh prinsip-prinsip dasar hukum yang telah ditemukan dan dirumuskan sendiri sebelumnya, dan hanya lewat prinsip-prinsip dasar tersebut fenomena alam yang lain yang serupa dapat dinyatakan tunduk pada ketentuan hukum-hukum yang sama. Di lain pihak, percobaan-percobaan lain yang akan dilaksanakan pada masa yang akan datang dapat dirancang berdasarkan prinsip-prinsip dasar hukum yang telah ditemukan sebelumnya dan dengan berdasarkan patokan hukum itu percobaan berikutnya dapat memahami sekaligus menerangkannya. Yang jelas, dalam mengerjakan pekerjaan seperti itu, *akal tidak boleh bertindak seperti seorang murid yang cuma puas dengan mendengarkan keterangan-keterangan yang telah dipikirkan oleh gurunya, tetapi hendaknya ia bertindak seperti hakim yang bertugas menyelidiki suatu perkara dan memaksa para saksi untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang ia sendiri telah rumuskan dan persiapan sebelumnya*".

Meskipun masih remang-remang, tampak sudah perbedaan yang menyolok antara kritik Ghazali terhadap teori metapfisika Ibn Sina dan kritik

Kant terhadap teori metafisika Christian Wolff dan teman-temannya. Jika Ghazali mengikis habis ide-ide Ibn Sina sampai ke akar-akarnya sehingga tidak ada lagi sisa-sisa ide yang bisa dipertahankan di hadapan pengadilan teologi Asy'ari yang didukung oleh Ghazali, maka Kant dalam mengkritik ide-ide dasar metafisika spekulatif yang dirumuskan para pendahulunya, masih bisa menyisakan dan menyisihkan uraian tentang apa dan bagaimana sebenarnya fungsi akal manusia dalam percaturan ilmu, etika, kehidupan sosial-keagamaan maupun filsafat. Dengan metode pendekatan Analitisnya, Kant masih bisa menyisihkan buah pikiran yang menekankan fungsi akal yang sebenarnya untuk memahami fenomena alam dan manusia, dalam usahanya untuk menyusun teori-teori yang dapat dijadikan alat untuk memahami lebih lanjut fenomena-fenomena tersebut. Dengan kata lain, Kant masih bisa menyisihkan "*the idea of constitutive use of mind*" di tengah-tengah kritiknya terhadap teori metafisika spekulatif, sedang Ghazali tidak bisa menyisihkan dan tidak mampu mewariskan hal yang serupa kepada generasi penerusnya lewat *blue-print Tahafut al-falsifa* maupun *Mi'yar al-'Ilmnya*.

Dalam keadaan beda metodologi pendekatan seperti itulah, Kant dan Ghazali meneruskan usahanya untuk membangun teori etikanya masing-masing.

Sistem etika sebagai cermin pola berpikir

Menurut para ahli etika modern, pada hakekatnya, etika tidaklah melulu bersangkut paut dengan pengetahuan tentang 'baik' dan 'buruk'.²⁹ Etika bukan cuma terbatas pada sisi 'normativ'nya saja. Etika, pada dasarnya, menyangkut bidang kehidupan yang luas. Paling tidak, seperti yang dikemukakan oleh Alasdair Macintyre, etika juga menyangkut analisa-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. Kesemuanya itu mengandaikan adanya interaksi yang dinamis yang saling terkait antara yang satu dan lainnya, lagi pula, merupakan organ yang hidup dan berlaku secara aktual dalam kehidupan pribadi dan sosial.³⁰ Singkatnya, ada keterkaitan erat antara etika dan system atau pola berpikir yang dianut oleh pribadi, kelompok atau masyarakat.

System etika yang menempatkan manusia sebagai subjek atau pelaku yang aktif, dinamis, kreatif dan otonom sangat dikedepankan oleh Immanuel Kant, tanpa perlu harus mengesampingkan nilai kedalaman religiositas seseorang. Justru dalam konsepsi etika rasional Kant inilah kekuatan cengkeraman imanensi ajaran moral keagamaan terasa tertancap kuat dalam hidup keseharian manusia. Uraian Kant tentang antinomy of practical reason memberi landasan kuat untuk hidup agamis, utamanya dalam menghadapi keputusan moral (moral despair).³¹

Kekuatan konsepsi etika rasional Kant, sebenarnya terletak dalam perbedaannya dengan konsepsi etika yang dikemukakan oleh Stoic, Epicurus dan para pemikir Yunani lainnya. Kant secara eksplisit menjelaskan dalam *Second Critique* bahwa konsepsi etika mereka tidak dapat membedakan secara tegas antara "*Virtue*" (Kebaikan Tertinggi) yang bersifat unconditioned, tak bersyarat, otonom, universal (berlaku untuk semua orang tanpa memandang perbedaan agama, ras, suku atau bangsa) dan "*happiness*" (kebahagiaan) yang bersifat conditioned, bersyarat, heteronom dan particular (berbeda antara yang diinginkan oleh orang yang satu dan yang lain, antara kelompok yang satu dan kelompok yang lain)³². Dengan lain kata, hubungan antara *Virtue* dan *happiness* tidak begitu jelas dalam konsepsi yang dikemukakan oleh para pemikir Yunani. Mereka cenderung untuk menyamaratakan saja antara keduanya.³³ Paling banter, di antara mereka hanya Aristotle lah yang maju selangkah dengan cara membuat klasifikasi nilai-nilai moral, seperti kebijaksanaan (Wisdom), Keberanian (Courage), Kesederhanaan (Temperance) dan Keadilan (Justice)³⁴.

Klasifikasi Aristotle ini pulalah, menurut penelitian Muhamad Ahmed Sherif, yang diikuti oleh Ghazali dengan disertai perubahan disana-sini, disesuaikan dengan ajaran mistiknya³⁵. Dalam klasifikasi ini tidak begitu jelas perbedaan antara nilai-nilai mana yang berfungsi sebagai sumber mata air dan mana yang cuma berfungsi sebagai aliran sungai yang berasal dari sumber aslinya. Tidak jelas pula mana yang bersifat 'universal', yang berlaku dan mengikat semua orang dan mana yang 'particular' yang berlaku hanya pada sekelompok tertentu atau segolongan orang saja. Juga tidak jelas mana yang 'tujuan' dan mana pula yang hanya berfungsi sebagai 'alat'. Klasifikasi Aristotle yang diikuti oleh Ghazali ini tidak menyentuh persoalan ini sama sekali.

Kant membedakan secara tegas antara *Virtue* (Moralisches Gut) yang bersifat universal, unconditioned, otonom, categorical dan *happiness* (Physisches Gut) yang bersifat particular, conditioned (bersyarat), heteronom dan hypothetical. Menurut Kant, keduanya tidak dapat dicampuradukkan³⁶. Kant melihat bahwa *Virtue* adalah ibarat sumber mata air yang tiada habis-habisnya bagi *happiness* yang beraneka ragam itu. Bukan sebaliknya. Dan Kant lebih tajam lagi pengamatannya dengan menyatakan bahwa hubungan antara keduanya adalah mengandaikan hubungan kausalitas. Yang pertama berfungsi sebagai landasan (ground), sedang yang kedua cuma sebagai 'konsekwensi' yang menyertainya. Tanpa adanya dorongan dari dalam diri manusia untuk meraih '*Virtue*', maka *happiness* tidak akan mempunyai kekuatan dan landasan yang kokoh dalam dirinya sendirinya sendiri. Logikanya, bukan karena adanya *happiness* yang selalu didambakan oleh banyak orang dan yang seringkali bertentangan antara idola yang diinginkan oleh orang yang satu dan yang lain, lalu baru muncul kemudian *Virtue*; tapi sebaliknya, karena adanya *Virtue*lah maka *happiness* dapat menyertainya. Bagi Kant, keduanya saling berhubungan erat,

tidak saling terpisah. Keduanya membentuk hubungan kausalitas yang sistematis. Jika terpisah, maka *happiness*, apapun bentuknya, akan kehilangan arah.

Happiness, menurut Kant, adalah heteronom, tidak otonom. Kebahagiaan (*happiness*) bagi segolongan orang, dalam kenyataannya, memang berbeda dari sebahagian golongan yang lain. Ada orang yang memandangi harta (ekonomi), ada yang kekuasaan (politik) atau status sosial, ada yang wanita, anak, keluarga dan ada pula yang ilmu sebagai indikasi diperolehnya kebahagiaan. Karena beraneka-ragam demikian, maka tak satupun dari mereka yang bisa dijadikan landasan kokoh atau patokan tolok ukur untuk diperolehnya kebahagiaan dalam arti sesungguhnya. Bagi Kant, ada sesuatu yang fundamental yang hilang begitu saja, jika *happiness* yang beranekaragam itu dijadikan penyebab dilakukannya suatu perbuatan. Kehidupan etika menjadi *chaos*, tak teratur, karena berbenturannya antara nilai yang satu dan lainnya. Lantaran sifatnya yang heteronom dan tidak bisa berdiri sendiri itulah maka Kant menolak untuk dijadikan sebagai pedoman yang kokoh atau tolok ukur untuk diperolehnya kebahagiaan yang sesungguhnya. Kant lebih memilih *Virtue* (yang dalam budaya Muslim disebut "*Khairat*" atau "*hasanah*") sebagai sumber motivasi dari segala macam *happiness* (*sa'adah*) yang heteronom tersebut. *Virtue* mengatasi segala aneka ragam *happiness* yang saling berbenturan tadi.

Hubungan antara *Virtues* dan *happiness*, menurut Kant, adalah kausal, dalam arti bahwa hubungan itu mempunyai struktur yang transparan yang dapat dirumuskan secara rasional. Ada tatanan hukum yang dapat ditangkap oleh akal-budi manusia. Tatanan hukum ini perlu dirumuskan dan dikonstruksi oleh akal manusia sendiri. Ibarat adanya kesemrawutan arus lalu lintas di sebuah kota, maka warga kota tersebut perlu 'menciptakan', 'merumuskan' dan 'membangun' sendiri aturan lalu lintas untuk memperlancar arus transportasi. Tidak cuma berhenti di situ. Setelah dirumuskan, aturan-aturan itu perlu mereka ta'ati sendiri jika mereka menginginkan tujuan mereka tercapai, yakni lancarnya arus lalu lintas transportasi dalam kota tersebut.

Orang yang menginginkan *Virtue* yang bersifat universal perlu bertindak dan berbuat aktif untuk meraihnya dengan sekuat tenaga. Dalam usahanya itu, ia perlu selalu waspada akan adanya kemungkinan benturan lalu lintas nilai-nilai *happiness* yang kadang tidak akur tadi; juga perlu waspada akan timbulnya sikap berlebih-lebihan yang ekstrim. Dan siapapun yang berusaha sekuat tenaga untuk mencapai *Virtue* (*khairat*) dengan mentaati hukum-hukum tertentu, dia boleh berharap untuk meraih *happiness* apapun bentuknya. Di sini titik berat etika rasional Kant mulai tampak kembali. Sistem ini menggarisbawahi perlunya manusia sebagai subjek untuk bertindak secara aktif dan dinamis. *Virtue* (*khairat*, *hasanah*) tidak akan datang dengan sendirinya, jika manusia sebagai pelaku atau subjek tidak bertindak secara aktif, kreatif dan dinamis untuk meraihnya sendiri. Jika sampai terjadi benturan antara nilai-

nilai *happiness* yang heteronom dalam diri seseorang, yang kadang bisa membuatnya kehilangan arah tujuan, maka dia secara otonom diharapkan dapat meleraikan dan mengurai benang kusut dalam pikirannya sendiri untuk dapat mengembalikan kepada arah yang sebenarnya, lewat pemahaman nilai *Virtue* yang transendental tadi.

Dalam puncak kematangan sistem etika rasional Kant, dimensi ketuhanan dan keberagaman mulai menampakkan sosoknya. Secara riil, Kant menghadapi kenyataan yang tidak bisa dipungkirinya. Dalam kenyataan hidup sehari-hari, manusia menghadapi berbagai macam tindakan dan perilaku yang amoral. Menghadapi kenyataan yang tidak bisa dihindari ini manusia kadang tergoda untuk jatuh kepegangannya keputusan moral. Dia menjadi skeptik dan menyamaratakan saja antara yang baik dan yang buruk. Menghadapi keputusan moral yang akute itu, Kant hanya mempunyai satu alternatif, yakni percaya sepenuhnya kepada adanya Tuhan yang menjamin kokohnya sendi-sendi hukum dan perbuatan moral. Lebih dari itu, Kant berkeyakinan bahwa justru adanya kenyataan hukum moral yang universal, yang mengikat semua orang tanpa pandang bulu itulah yang menjadi bukti otentik tentang keberadaan Tuhan. Dimensi ketuhanan ini yang sebenarnya mendorong manusia untuk tidak begitu saja menyerah kalah kepada tuntutan keputusan moral. Dengan adanya dimensi Tuhan ini, manusia lalu lebih memilih sikap berharap (Raja') dari pada sikap putus asa (Khauf).

Dalam *Third Critique*, Kant menonjolkan dimensi *trust* ketika memberi pengertian tentang "Faith". Dalam titik kunci ini pulalah yang membedakan Kant dengan para filsuf Barat yang lain. Dalam istilah *trust*, Kant menggaris bawahi adanya unsur hubungan personal antara Tuhan dan manusia³⁷. Dalam karyanya yang lain, *Lectures on Ethics* dia menerangkan bahwa "faith denotes trust in God that he will supply our deficiency in things beyond our power provided we have all within our power"³⁸.

Penekanan adanya struktur yang transparan, kemampuan akal untuk menemukan dan merumuskannya serta perlunya mentaati hukum-hukum moral yang dirumuskan tersebut merupakan ciri khas konsepsi etika Kant yang bersifat rasional. Bagi Kant kehidupan moralitas manusia memang tidak banyak bedanya seperti kehidupan fisik dan organisme yang lain, di mana didalamnya ada struktur-struktur fundamental dan hukum-hukum tertentu yang perlu dirumuskan dan ditemukan sendiri oleh manusia, yang kemudian untuk dipatuhi dan dimanfaatkan sendiri oleh mereka³⁹.

Rumusan konsepsi etika mistik Ghazali bertolak belakang sama sekali dengan intisari konsepsi etika rasional Kant. Ghazali tidak hanya tidak mempunyai konsep yang menggarisbawahi kenyataan bahwa akal manusia secara kreatif dapat merumuskan struktur hukum kausalitas sebagai hasil pengamatannya terhadap fenomena alam dan manusia, tapi dia juga berkeberatan untuk mengakui secara tegas perlunya kreatifitas dan aktifitas manusia secara mandiri.

ri untuk meraih *Virtue* dan *happiness*. Bagi Ghazali, usaha untuk merumuskan kembali, untuk mereaktualisasikan nilai-nilai dasar etik tidak diperlukan karena semua aturan etis tersebut telah termuat (baca: tertulis) dalam kitab suci. Manusia tinggal menjalankan saja apa yang tertulis tersebut. Ghazali khawatir jika manusia diberi kesempatan untuk mencoba merumuskan kembali nilai dasar (basic principle) yang termuat dalam kitab suci, mereka justru malah akan menjauh dari kitab suci. G.F. Hourani menyebut sistem etika Ghazali ini sebagai "Theistic subjectivism"⁴⁰.

Pada puncak kematangan konsepsi etika mistiknya, Ghazali masih terus bersikokoh menekankan tidak adanya hubungan kausalitas yang dapat dirumuskan oleh akal manusia seperti yang ditekankan oleh Kant. Hal ini memang paralel dengan konsepsi dasarnya yang menepikan hukum kausalitas ketika menolak pemikiran peripatetik⁴¹. Pengikut mistik yang sudah bersusah payah mengikuti disiplin kerohanian yang begitu ketat-mengikat tidak diperkenankan untuk berharap sesuatu dari apa yang ia kerjakan. Konsepsi mistik tentang kemiskinan (*faqr*) dan kepasrahan (*tawakkul*), menurut penelitian Yusuf Musa dan Zaky Mubarak, adalah merupakan indikasi yang paling jelas tentang penolakan Ghazali terhadap berlakunya hukum sebab akibat yang bisa dirumuskan oleh akal manusia dalam perbuatan moralnya. Puncak-puncak ajaran mistik ini memang nyata-nyata dimaksudkan oleh Ghazali untuk menepikan aktifitas dan kreatifitas manusia untuk kepentingan dan kebaikan hidupnya sendiri⁴².

Dengan tidak adanya hukum kausalitas — yang sebenarnya dimaksudkan hanya untuk mendorong akal manusia untuk bekerja secara aktif, kreatif dalam mengamati, meneliti, merumuskan segala fenomena alam dan kehidupan manusia menurut kaidah-kaidah dan patokan-patokan tertentu dan bukan dimaksudkan untuk menyaingi kekuasaan mutlak Tuhan — maka tidak ada pula struktur bangunan realitas alam maupun moral yang dapat dirumuskan oleh akal budi manusia dalam konsepsi Ghazali. Ghazali sejak semula memang menolak kemampuan akal yang dapat memahami dan merumuskan 'struktur' norma etika yang bersifat universal, karena kecenderungannya untuk cuma mempertahankan aturan-aturan moral yang bersifat particular⁴³.

Ghazali yang sejak semula sudah dihantui oleh rumusan pemikiran Ibn Sina dan para filsuf Muslim aliran peripatetik lainnya, yang memang sudah terlanjur berpihak pada ajaran-ajaran metafisika Aristotle dan Neo-Platonis, tampaknya benar-benar jera untuk membuka kran peluang yang menekankan faktor manusia sebagai subjek yang aktif, dinamis, kreatif dan otonom. Kita memahami sepenuhnya keprihatinan dan kekhawatiran Ghazali ini, tapi juga sekaligus menyayangkan terserabutnya akar-akar pengertian "*the idea of law*" yang perlu ditemukan sendiri oleh manusia dan juga menghilangnya "*the idea of consti-tutive use of mind*" dari denyut jantung pemikiran Ghazali yang orisinal.

Kalau dalam sistem etikanya yang orisinal, Immanuel Kant dapat menempatkan manusia sebagai subjek atau pelaku yang aktif, dalam artian bahwa '*pure practical reason*' sebagai '*guiding principle*' dalam berbuat sesuatu, maka Ghazali menempatkan "*the idea of shaykh*" sebagai titik pusat sistem etikanya. Dalam kenyataan sosiologis, sistem etika Ghazali yang mistik tidak bisa dilepaskan dari peran *shaykh* yang begitu dominan dalam membimbing perilaku seseorang.

Begitu *the idea of shaykh* menggantikan *the idea of practical reason* yang otonom atau begitu *the idea of shaykh* lebih dominan dari pada *the idea of constitutive use of mind*, maka manusia pada hakekatnya tidak lagi aktif, tidak bisa otonom dan sulit untuk berkreasi. Karena begitu ia ingin berbuat sesuatu, dia selalu dibayang-bayangi oleh keharusan minta 'restu' kepada *shaykh* dalam kehidupannya. Kita kutip ajaran Ghazali yang sampai sekarang masih dikaji secara intensif dan dianut secara luas pada pusat-pusat pendidikan tradisional:

"The disciple (murid) must of necessity have recourse to the director (shaykh) to guide him aright. For the way of the Faith is obscure, but the Devil's ways are many and patent, and he who has no shaykh to guide him will be led by the Devil into his ways. Wherefore the disciple must cling to his shaykh as a blind man on the edge of a river clings to his leader, confiding himself to him entirely, opposing him no matter whatsoever and binding himself to follow him absolutely. Let him know that the advantage he gains from the error of his shaykh, if he should err, is greater than the advantage he gains from his own rightness, if he should be right"⁴⁴

Terjemahan bebasnya:

"Merupakan suatu keharusan bagi seorang (murid) untuk minta petunjuk atau bantuan kepada seorang guru (shaykh) yang dapat membimbingnya ke jalan yang benar. Oleh karena jalan menuju kebenaran (agama yang benar) adalah sulit, sedang jalan menuju kejahatan (setan) adalah beraneka ragam dan gampang, maka bagi siapa saja yang tidak mempunyai guru (shaykh) yang dapat membimbingnya ke jalan yang benar, dia akan dengan mudah dibimbing oleh setan ke jalan kesesatan. Oleh karena itu, seorang murid harus setia kepada shaykhnya seperti si buta setia sepenuhnya pada tongkat penunjuk jalannya di seberang sungai. Dia harus benar-benar percaya kepada shaykhnya dan tidak boleh menentanginya dalam hal apapun dan lagi pula dia harus berjanji pada dirinya sendiri untuk benar-benar mengikuti ajarannya secara mutlak. Hendaknya dia (murid) tahu bahwa keuntungan yang dapat dia peroleh dari tindak-perilaku shaykh yang salah, - kalau shaykh tadi berbuat salah - adalah lebih besar manfaatnya bagi kehidupannya, dari pada manfaat yang dapat ia peroleh dari kebenaran yang ia temukan sendiri, kalau saja dia benar dalam menemukan jalan kebenaran tersebut".

Implikasi dan konsekuensi sosiologis dari pemikiran etika mistik Ghazali dalam kehidupan pribadi maupun kelompok sangat kentara. Menurut Prof. Fazlurrahman, hingga sekarang ini masyarakat muslim di seantero dunia masih sulit untuk bisa mengendorkan tali pengikat - jangankan untuk melepaskan diri dari belenggu cengkeraman pemikiran a'la Ghazali⁴⁵. Terlepas dari jasa Ghazali dalam menghidup-suburkan pengalaman beragama, tapi kita juga perlu mengkaji ulang pengaruh pemikirannya dalam menumpulkan inisiatif dan kreatifitas.

Usaha untuk mandiri, untuk ber-fastabiqu al-Khairat (berlomba-lombalah dalam mengejar kebaikan) dan berpacu dalam bidang ilmu, sosial-ekonomi, politik, kependudukan, lingkungan hidup dan budaya manusia secara menyeluruh, terasa masih sangat tersendat-sendat. Dalam masyarakat pedesaan, juga perkotaan, kita masih selalu mengandalkan budaya 'panutan. Menumbuhkan Kreatifitas dan inisiatif di kalangan umat Islam hingga sekarang masih tetap menjadi topik sentral dalam berbagai seminar nasional & internasional. Konsepsi untuk dapat menumbuhkan daya kreatifitas dan inisiatif masih didambakan dan ditunggu-tunggu oleh banyak pihak⁴⁶.

Menatap prospek ke depan

Tidak begitu sulit untuk meraba-raba peran Immanuel Kant dalam membentuk era pemikiran baru pada awal abad ke 19. Setidaknya dia telah berjasa dalam merumuskan fungsi "pure practical reason" dalam kaitannya dengan dunia ide-ide dan dunia empiris. Kalau dalam dunia etika yang begitu abstrak dan sarat dengan doktrin berbagai macam agama, dia masih dapat menemukan sekaligus merumuskan apa yang disebut dengan "norma-norma etika yang universal" yang punya struktur dan aturan hukum tertentu - untuk tidak mengatakan *chaos* - maka penemuan yang sangat berharga ini pada gilirannya memberi inspirasi yang kuat pada pemikir-pemikir sosial berikutnya.

Kant dapat menyusun teori tentang struktur bangunan kehidupan etika manusia dengan bangunan yang kokoh. Langkah Kant ini kemudian diikuti oleh pemikir-pemikir sosial yang lain yang berusaha secara serius memberi gambaran yang jelas tentang struktur kehidupan masyarakat (sosiologi), struktur kehidupan jiwa (psikologi), struktur kehidupan beragama (religiositas secara umum), struktur kesadaran masa lalu untuk mengantisipasi masa depan (sejarah). Teori-teori tersebut, sudah barang tentu, dibangun di atas fondasi kreatifitas manusia di mana Kant punya andil dalam menyulutnya. Adanya teori-teori itu, sedikit banyak, telah berjasa membantu menerangkan penomena-penomena kehidupan manusia sekaligus dapat mengantisipasi perubahan sosial yang ada.

Jika kita amati secara teliti, banyak topik penelitian ilmuwan sosial yang menyelidiki bagaimana proses perubahan sosial dalam dunia Muslim. Agaknya, kita sendiri terhambat untuk merumuskan teori-teori untuk

menjelaskan kenyataan perubahan yang ada, betapapun kecilnya arti teori yang kita temukan tersebut. Kita, agaknya, memang tidak terlatih untuk berbuat demikian. Dominasi pemikiran & pendekatan teologis yang bersifat hitam-putih terlalu kuat, sehingga adanya warna-warna pendekatan lain terhadap kehidupan pribadi dan sosial kita luput dari pengamatan dan kesadaran kita. Ketidak-biasaan dan ketidak-terlatihannya kita bukannya tidak mempunyai akibat dalam usaha kita memahami dan mengantisipasi proses perubahan sosial yang ada. Pada gilirannya, kita mengalami kesulitan yang sama untuk mengkomunikasikan dan menerangkan mekanisme perubahan tersebut kepada generasi setelah kita dalam kaitannya dengan keinginan kita untuk memelihara dan melestarikan esensi kehidupan beragama.

Pertanyaan dasarnya adalah : adakah luapan keprihatinan tentang sulitnya menumbuhkan kreatifitas dari diri kita serta dominasi pemikiran teologis ada hubungannya dengan struktur pola berpikir dan KONSEPSI yang diajukan oleh Ghazali kepada kita? Terlalu gegabah memang untuk menjatuhkan vonis demikian, karena di sana masih banyak faktor lain yang terkait yang perlu dikaji secara seksama seperti situasi pendidikan pada umumnya kekuatan ekonomi, keadaan gizi kesehatan dan lain sebagainya. Tapi yang jelas, studi etika secara serius dan utuh memang jarang dilakukan orang. Bahkan pelajaran etika atau 'akhlak' di lingkungan kita seringkali cuma diartikan secara sempit dan terlampau sederhana sebagai pelajaran 'sopan santun' atau 'tata-krama' pergaulan. Bahkan kesan umum yang dapat kita peroleh bahwa para filsuf aliran iluminis sendiri agaknya masih banyak terpaku secara ketat pada metapfisika kuno yang belum bisa menjelaskan secara gamblang arti dan makna 'proses' dalam kehidupan manusia baik dari segi kejiwaan, keberagamaan, sosial, ilmu dan kehidupan secara menyeluruh dalam kaitannya dengan manusia sebagai subjek yang aktif, dinamis dan otonom.

Sebelum melangkah lebih jauh agaknya hambatan psikologis perlu kita kesampingkan terlebih dahulu. 'Rasa takut' terhadap kajian filosofis dan lebel 'haram' terhadap kajian filsafat yang secara umum masih melekat kuat dalam masyarakat Muslim di manapun mereka berada perlu kita pertimbangkan kembali dan kita pertanyakan nilai manfaat dan kelayakannya. Bidang garap etika, pemikiran, konsepsi, teori dan filsafat sangat erat kaitannya dengan keprihatinan dan usaha pencarian akar-akar dan sumber-sumber motivasi, inisiatif dan kreatifitas. Tanpa menyentuh persoalan yang mendasar ini, paradigma pola pemikiran abad tengah di mana Ghazali punya andil yang besar dalam merumuskannya memang sulit untuk menampakkan wajahnya yang baru.

KEPUSTAKAAN

1. C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, terjemahan Hasan Basari, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 1989, h. 77. Bandingkan dengan Seyyed Hossein Nasr, "On the Teaching of Philosophy in the Muslim World", *Hamdard Islamicus*. Vol. IV, No. 2, hal. 61.
2. George Fadlou Hourani menulis lebih dari 16 artikel dalam berbagai Journal selama 30 tahun lebih. Tulisan-tulisan tersebut dikumpulkan dan diterbitkan oleh Cambridge University Press dengan judul *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
3. M. Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali*, SH. Muhammad Ashraf, Lahore, 1962.
4. Muhamad Ahmed Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue*, State University of New York Press, Albany, 1975.
5. Muhammad Abul Quasem, *The Ethics of al-Ghazali : A Composite Ethics in Islam*. Caravan Books Inc., New York, 1978.
6. Sebagai pengecualian adalah karya Zaky Mubarak, *al-Akhlaq 'Inda al-Ghazali*, Dar al-Katib al-'Arabi, Qahira, 1924. Buku yang diangkat dari disertasinya tersebut bersifat kritik-deskriptip, tapi bukan kritik konstruktip dan tidak menyajikan pikiran alternatif.
7. Bandingkan dengan C.A. Qadir, *Op. cit.*, h. 134, 140-2.
8. *Ibid.* p. 78 dan Seyyed Hossein Nasr, *Loc. cit.*
9. Ibn Rusdh, *Tahafut al-Tahafut*. Dar al-Ma'arif, Misr, 1981. Pemikiran Ibn Rusdh yang essensial, diungkap kembali oleh Oliver Leaman dalam bukunya, *Averroes and his Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1988.
10. Mark B. Woodhouse, *A Preface to Philosophy*. Wadsworth Publishing Company, Third Edition, California, 1984, h. 3. Bandingkan dengan DR Anton Bakker, *Metode-metode Filsafat*, Ghalin Indonesia, Jakarta, 1984, h. 141-3.
11. Abu Hamid Muhammad b. Muhammad al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifa*, ed. Maurice Bouyges, al-Matbaa al-Katolikiyya Beirut, 1962. Untuk selanjutnya akan dikutip dengan *Tahafut*. Juga Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, al-Matbaa al'Ilmiyya, Misr, 1303.
12. Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, terjemahan Norman Kemp Smith, *Critique of Pure Reason*, St. Martin's Press, New York, 1965. Untuk selanjutnya akan disebut dengan *First Critique*.
13. Oswald Hanfling, *The Logical Positivism*, Basil Blackwell, Oxford, 1981, h. 123-7 dan 150-2. Juga Gustav Bergmen, *The Metaphysics of Logical Positivism*, The University of Winconsin Press, Madison, 1962 Untuk aliran "empirisme" radikal yang juga ingin membersihkan metapisika, lihat Dr. Anton Bakker, *op.cit.*, h.82.

14. Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, 4 jilid, al-Matba'a al-Usmaniyya al-Misriyya, Misr, 1933.
15. ———, *Mizan al-'Amal*, Matbaa Kurdistan al-'Ilmiyya, Misr, 1328. Buku ini merupakan ringkasan dari *Ihya'* yang terbit sebelum penerbitan *Ihya'*.
16. Immanuel Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft*, terjemahan Lewis White Beck, *Critique of Practical Reason*, Macmillan Publishing Company, New York, 1985. Untuk selanjutnya dikutip dengan *Second Critique*.
17. ———, *Kritik der Urtjeilskraft*, terjemahan J.H. Bernhard, *Critique of Judgement*, Hafner Press, New York, 1951. Untuk selanjutnya akan dikutip dengan *Third Critique*.
18. Fazlurrahman, *Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1979 h. 245. Bandingkan dengan Joseph McCarthy S.J., *Freedom and Fulfillment*, Twayne Publisher G.K. Hall & C. Boston, 1980, h. lvi.
19. M.J. Scott Taggart, "Recent work on philosophy of Kant", *American Philosophical Quarterly*, July, 1966. Juga periksa A Curricular Report Annotated Bibliography Based On An NEH Summer Institute Exploring The Moral, Political and Religious View of Immanuel Kant, *Kant Ethical Thought*, Florida State University, 1984.
20. *First Critique*, B XXX, p. 29. Juga periksa Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, New York, 1970, h. 139.
21. Bandingkan dengan Muhamed Ahmed Syarif, *Op. cit.* p. 153.
22. Lebih lanjut lihat M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Immanuel Kant*, disertasi yang belum diterbitkan, Middle East Technical University, Ankara, 1990, h. 109 dan 115.
23. *First Critique*, A 196–198h; B 241–3, h. 223–4. Untuk Ghazali lihat *Tahafut*, *Op. cit.* h. 196; 198–9.
24. Ghazali, *al-Iqtisad fi al-'Itiqad*, A. Cubukcu dan H. Atay (ed.), Nur Matba'asi, Ankara, 1962, h. 164, 167 dan h. 182–4; juga *Mi'yar al-'Ilm*, Matba'a Kurdistan al-'Ilmiyya, Misr, 1329, h. 112–4; juga *Mustafa min 'Ilm Ushul*, Al-Matba'a al-Amira, Cairo, 1322 (1937) h. 56–7. Untuk Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, terjemahan H.J. Paton, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Harper Torchbooks, Harper and Row Publishers, New York, 1964, h. 69–70, 88.
25. *Tahafut*, h. 196, 198–9.
26. Banyak peneliti saat ini yang meragukan nilai manfaat konsepsi Ghazali tentang kausalitas. Michael E. Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy*, III, 1965, h. 193 menyimpulkan: "We find difficulties, not only in ascertaining Ghazali's exact position on human knowledge but also difficulties that seen inherent to his position, however, it is interpreted". Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism*, George Allen & Unwin, LTD, London, 1958, h. 67, menyatakan: "For if we let the notion of a necessary causal sequence drop and refer all operation of caprice of the creator, then, knowledge would lose all its stringen-

cy and the configurations of things would be shorn of any recognizable nature". Fazlurrahman dalam bukunya *Islam and modernity*, the University of Chicago Press, Chicago, 1984, h. 3, 7, dan 152 juga menyatakan keberatan yang sama.

27. *First Critique*, A 462/B 490, b. 422 dan A 488/B 516, h. 437-8. Bandingkan dengan Justus Hartnack, *Kant's Theory of Knowledge*, Harcourt, Brace & World, INC, New York, 1967, h. 112, 117, 125-9.
28. *First Critique*, B. XIII, h. 20. *Cetak miring adalah tekanan penulis.*
29. Kai Nielsen, "The Problems of Ethics", *The Encyclopaedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.) Vol. III, Macmillan Publishing Co., Inc., and The Free Press, New York, 1967, h. 118, 121 dan 130-1.
30. Alasdair Macintyre, *After Virtue: A study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Second Edition, Indiana, 1984, h. 23, 220-2.
31. *Third Critique*, h. 303.
32. *Second Critique*, h. 115. Bandingkan dengan John R. Silber "The Highest Good in Kant's Ethics", *Ethics*, 73, 1963, h. 165.
33. *First Critique*, A 55-6, h. 141; *Second Critique*, h. 31.
34. Aristotle, *Nichomachean Ethics*, 1097 a 15- 1098-b 8.
35. Muhamed Ahmed Sherif, *Op. cit.* h. 27; 39-76.
36. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst* (Anthropology from a Pragmatic point of view), terjemahan Mary J. Gregor, The Hague, Nijhoff, 1974, h. 277.
37. *Third Critique*, h. 324.
38. Immanuel Kant, *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, (Lectures on Ethics, terjemahan Louist Infield, Harper Torchbooks, Harper & Row Publishers, New York, 1963, h. 95; *Third Critique*, h. 324.
39. *First Critique*, A 840/B 868, h. 658-9 dan bandingkan dengan *Second Critique*, h. 166.
40. G.F. Hourani, *Reason and Tradition ...*, *Op. cit.* p. 148-9.
41. *Ibid.* h. 153
42. Muhammad Yusuf Musa, *Falsafa al-Akhlaq fil Islam*, Muassasah al-Khanji, Qahira, 1963, h. 220-4; Bandingkan Zaky Mubakrak, *Op. cit.* p. 124.
43. Periksa catatan kaki nomor 24.
44. Dikutip dari H.A.R. Gibb, *Muhammedanism*, Oxford, 1961, h. 160-1.
45. Fazlur Rahman, *Islam*, *Op. cit.* h. 137 menyatakan dengan jelas bahwa "the role of spiritual teacher is so prominent that sufism or mysticism becomes virtually a cult of personalities".
46. Periksa lebih lanjut C.A. Qadir tentang kegiatan filsafat di negeri-negeri Muslim, *Op. cit.* h. 189-190.

Yogyakarta, 20 Nopember 1990

