

## REVITALISASI NILAI-NILAI MORAL KEAGAMAAN DALAM MERESPON REALITAS ZAMAN

*Fauzan Saleh\**

**Abstract** *Indonesia has been developed in a various ways. But there remains one field in which this country has been kept captive of, namely the field of morality. Morally speaking, the country is not improving, nor is it heading toward the right direction. It is even regressing. The regress of proper moral virtue has made this country lost its very identity and hope. The situation is worsened by the fact that the schools and universities that are supposed to play the central role in moral education have not been effective either. Religion has been presented wrongly simply as a belief system. Its aspect as moral system is partly or completely ignored. This paper is an attempt to explore this abandoned precious dimension of religion and its importance in the process of moral education. We assume that it is only through religion, to be more precise through inacting the religious morality that we can cure the social malayases, and move on with our aspiration and hope.*

**Keywords:** *revitalisation, religious morality, social reality*

### Pendahuluan

Fenomena kehidupan sosial yang berlangsung saat ini tidak lepas dari dinamika yang tengah berkembang di masyarakat, berupa pertarungan ideologi, pandangan, faham dan aliran madzhab yang beraneka ragam. Desakan nilai-nilai budaya yang bersumber dari peradaban Barat modern yang mengalir deras sejalan dengan proses globalisasi ditengarai telah ikut mewarnai degradasi moral bangsa Indonesia. Meskipun bangsa Indonesia secara umum cukup lekat dengan simbol-simbol keagamaan atau memiliki tingkat religiusitas yang tinggi, ternyata mereka masih rentan terhadap pengaruh atau dampak negatif dari budaya konsumerisme, materialisme dan sekulerisme yang datang bersamaan dengan gelombang modernisme dari Barat.<sup>1</sup> Umat Islam akan terancam integritas dan keutuhan jati dirinya jika tidak mampu merevitalisasi nilai-nilai moral mereka untuk membendung atau menangkalkan gempuran pengaruh peradaban asing yang menggerogoti mental dan moral mereka.

Kekuatan penangkal itu seharusnya dapat digali dan dikembangkan dari nilai-nilai budaya yang bersumber dari ajaran agama yang mereka yakini. Jika tidak, umat Islam atau bangsa Indonesia akan menghadapi stigma *split personality*, manusia dengan mentalitas terbelah. Lebih jauh, hal itu akan berakibat pada goyahnya bangunan moralitas yang mereka miliki. Bahkan mereka terancam akan kehilangan kepribadian mereka sebagai komunitas Muslim yang solid. Mereka akan berhadapan dengan kegamangan antara larut dalam arus kuat perilaku hedonis yang cenderung permisif, membolehkan semua tindakan dan perilaku apa pun asalkan mendatangkan kesenangan, atau keharusan mempertahankan identitas kelompok dan jati diri umat Islam. Tetapi kenyataannya tidak mudah untuk bertahan pada

\* Sekolah Tinggi Agama Islam (STAIN) Kediri.

<sup>1</sup>Seorang tokoh Sufi kelahiran Lebanon yang telah menjadi warga negara Amerika Serikat, Syekh Muhammad Hisyam Kabbani, telah beberapa kali berkunjung ke Indonesia. Dalam kesaksiannya tentang kehidupan umat Islam di Tanah Air, antara lain dia mengatakan bahwa di satu sisi Islam di Indonesia sangat bagus karena mempromosikan cinta kepada Tuhan, Nabi Muhammad dan sesama manusia. Namun di sisi yang lain, umat Islam di Indonesia sangat kebarat-baratan. "Kaum Muslim suka pergi ke *night club*, disko, dan lain-lain." Lihat, Ilham Khoiri, "Pengelanaan Seorang Sufi," *Kompas*, 24 Juli 2011.

pilihan kedua, ketika seluruh lini kehidupan telah dikepung oleh nilai-nilai hedonisme materialistis yang didukung oleh gencarnya publikasi media massa dan kecanggihan teknologi informasi dan komunikasi dewasa ini.

Gejala umum yang menonjol dewasa ini ialah meskipun telah banyak pengajian, ceramah agama dan khutbah diadakan setiap saat dan berlangsung di banyak tempat, fenomena itu seolah berbanding terbalik dengan berbagai bentuk pelanggaran moral (*moral hazard*) yang terjadi. Seorang hakim diketahui menerima suap dalam kasus mafia pajak, senilai puluhan juta rupiah. Ternyata, menurut sumber berita, sebagian dari uang suap itu telah dia gunakan untuk menjalankan ibadah umrah ke Tanah Suci.<sup>2</sup> Ini sekedar contoh betapa nilai-nilai moral sudah sedemikian kabur, sehingga sulit dibedakan mana yang baik dan mana yang buruk, mana yang benar dan mana yang salah. Belum lagi jika kita melihat fenomena korupsi yang dilakukan oleh sebagian aparat penegak hukum atau pejabat. Meskipun telah banyak undang-undang dan institusi dibuat untuk menjerat para pelaku korupsi dan mereka yang terlibat mafia hukum, ternyata pelakunya tidak pernah jera. Menurut Kees Bertens, etikawan Barat yang telah lama bermukim di Indonesia, hal ini hanya akan menumbuh-suburkan “frustrasi moral” di kalangan warga masyarakat. Banyak kejahatan moral berlangsung di sekitar mereka, tetapi tidak pernah ada tindakan yang dapat mencegahnya secara tegas.<sup>3</sup> Sebetulnya, ada persoalan apa di balik fenomena ini semua?

Menurut Sudjito, Ketua Program Doktor Fakultas Hukum Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, maraknya korupsi dan kejahatan perpajakan di negeri kita tidak lepas dari masalah sikap mental, terkait dengan karakter umum masyarakat kita. Masyarakat kita yang masih lekat dengan budaya komunalistik berpotensi membuat ketentuan hukum (dan moral) tidak dapat berlaku seperti apa adanya dan sering mudah dibelokkan untuk “kemaslahatan” subyektif penguasa atau pihak-pihak yang berkepentingan. Sikap mental yang telah berkembang menjadi “salah kaprah” ini telah mendorong warga masyarakat tidak lagi mengacu pada ukuran benar-salah atau baik-buruk secara obyektif tetapi memandangnya sebagai keberlanjutan dari tradisi yang diwarisi secara turun temurun tanpa daya kritis. Lebih jauh dia menegaskan:

Pada masyarakat berkarakter individual-liberalistik, pilihan dan tanggung jawab ada pada individu masing-masing. Sementara itu pada masyarakat berkarakter komunalistik-religius, orientasi dan kendali ada pada masyarakat dan tuntunan agama. Hukum negara, baik berupa teks (perundang-undangan) maupun perintah penguasa, hanyalah pelengkap dan bukan faktor determinan (bagi) terjadinya perubahan fundamental yang diinginkan.<sup>4</sup>

Dengan kata lain, budaya komunalistik yang membuat ketergantungan individu begitu tinggi pada kelompoknya menjadi faktor penting yang harus diperhitungkan dalam upaya

<sup>2</sup>Kasus ini terkait dengan Hakim Muhtadi Asnun, mantan Ketua Pengadilan Negeri Tangerang, yang menerima suap dari bekas pegawai Ditjen Pajak, Gayus Tambunan. Dalam Harian *Pelita*, 30 April 2010, disebutkan bahwa “Muhtadi (Asnun) telah mengaku menerima uang suap sebesar Rp 50 juta dari tersangka Gayus, sehari sebelum keputusan pengadilan dijatuhkan dan menjelang keberangkatannya menunaikan ibadah umrah.” Lihat “KY Batal Periksa Hakim Muhtadi Asnun,” seperti dimuat dalam laman *Bataviase.co.id*, <http://bataviase.co.id/node/191189>, diakses tanggal 3 Agustus 2011.

<sup>3</sup> Lihat “Etikawan Itu Berfikir, Bukan Berkhotbah,” *Kompas*, 3 Maret 2007, seperti dimuat dalam <http://www.kompas.co.id/kompas-cetak/0703/03/politikhukum/3358427.htm>, diakses 28 Juli 2010.

<sup>4</sup> Lihat, Sudjito, “Kejahatan Perpajakan dan Murka Presiden,” dalam *Kompas*, 29 Juli 2010.

merubah paradigma moralitas yang berlaku. Individu kehilangan kemandiriannya untuk menunjukkan sikap dan pilihan pribadinya, karena tersubordinasi oleh pandangan kelompok. Hal itu membuat tanggung jawab pribadi menjadi lemah. Seseorang akan beranggapan tidak apa-apa untuk melanggar ketentuan hukum atau moral, sejauh orang lain tidak melihat atau menegurnya, alias membiarkannya. Bahkan jika ada orang lain yang menegur pun dia masih bisa berkilah untuk membenarkan tindakannya, bahwa yang berbuat demikian bukan hanya dirinya sendiri.

Melihat berbagai fenomena di atas, penulis berpandangan perlunya merevitalisasi nilai-nilai moral keagamaan yang telah terabaikan akibat gerusan budaya konsumerisme dan hedonisme yang bersumber dari kelatahan kita dalam mengadopsi semua yang berbau Barat. Globalisasi telah menggoyahkan rasa percaya diri kita, sehingga muncul anggapan bahwa segala sesuatu yang datang dari warisan masa lalu bangsa ini dianggap usang dan harus diganti dengan yang baru berasal dari peradaban Barat modern. Kita tidak bisa belajar dari bangsa Jepang yang mampu mengembangkan peradabannya di abad modern ini justru dengan melestarikan nilai-nilai luhur yang mereka warisi dari nenek moyang, seperti ikebana, bonsai, dan kebiasaan bekerja keras serta kebanggaan sebagai bangsa yang memiliki karakter tersendiri.<sup>5</sup>

Revitalisasi dapat diartikan sebagai upaya untuk membangkitkan, menghidupkan dan menumbuhkan kembali semangat atau daya hidup (*vitality*) setelah mengalami masa-masa kemunduran atau kemerosotan sebelumnya.<sup>6</sup> Di sini penulis akan mengangkat pemikiran al-Ghazali dan Miskawaih sebagai pilar utama dalam bangunan ajaran moral Islam. Al-Ghazali adalah seorang ulama' dan Sufi besar bergelar *hujjat al-Islam* yang amat besar pengaruhnya bagi umat Islam hingga dewasa ini. Sementara itu, Miskawaih, dengan karya utamanya dalam bidang etika *Tahdhib al-Akhlaq*, telah menguraikan ajaran moralnya berdasarkan kajian filsafat yang amat penting untuk diulas kembali di abad modern yang lebih menghargai rasionalitas. Di sini akan dicari perpaduan antara pendekatan sufistik al-Ghazali dan rasionalitas-filosofis Miskawaih, sebuah perpaduan yang amat diperlukan bagi umat Islam agar mampu menghadapi tantangan riil abad modern di bawah dominasi peradaban Barat. Untuk mempertegas landasan revitalisasi ini akan dicari faktor pembanding dengan melihat ajaran moralitas yang berkembang di dunia Barat, antara lain seperti ajaran moral Immanuel Kant (1724-1804).

### **Al-Ghazali: Prinsip Dasar Moral Keagamaan**

Sebagai seorang ilmuan Muslim yang amat terkenal al-Ghazali telah menuliskan karya-karya yang banyak sekali dalam berbagai bidang ilmu. Untuk pemikirannya dalam bidang moral atau akhlaq dapat dibaca dari karya-karyanya, antara lain *Ihya' 'Ulum al-Din*, *Mizan al-'Amal* dan *Ma'arif al-Quds*. Dari buku-buku ini al-Ghazali menjelaskan prinsip ajaran moralnya yang sepenuhnya dibangun atas ajaran Shari'ah. Ketentuan baik dan buruk hanya dapat

<sup>5</sup>Nurcholish Madjid. "Aktualisasi Ajaran Ahlussunnah wal Jama'ah", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Indonesia Menghadapi Masa Depan*. (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1989), 61-80.

<sup>6</sup> Revitalisasi merupakan kata serapan dari bahasa Inggris *revitalization*, akar katanya *revitalize*. Di dalam *Webster's New World Dictionary*, 3<sup>rd</sup> College Edition (1988), disebutkan *revitalize* berarti *to bring vitality, vigor, etc. back to after a decline*, yang maksudnya sebagaimana dijelaskan dalam kutipan di atas.

diketahui dari ketetapan Shari'ah. Rasio memang diakui memiliki kemampuan untuk menetapkan baik-buruknya suatu perbuatan. Tetapi rasio itu harus diterangi oleh Shari'ah. Artinya, rasio secara independen tidak dapat menentukan sendiri ukuran baik dan buruk.<sup>7</sup> Selain Shari'ah dan akal, al-Ghazali juga mengakui bahwa hati nurani dapat berfungsi untuk mengetahui ukuran baik dan buruk. Hal ini didasarkan pada sabda Rasulullah yang menjelaskan bahwa suatu perbuatan dianggap baik jika hati merasa tenang, tidak merasa bersalah di dalam melakukannya, meskipun banyak orang tidak setuju.<sup>8</sup>

Selanjutnya al-Ghazali menjelaskan tentang ciri-ciri akhlaq yang baik didasarkan pada kemampuan seseorang untuk dapat berfikir lurus dan mencapai kearifan serta mampu menjaga keseimbangan nafsu amarah dan syahwat dengan menundukkan semua bentuk kekuatan ini pada akal dan Shari'ah. Untuk mencapai ini semua al-Ghazali menunjukkan beberapa jalan, antara lain:

- a. Karena kemurahan Tuhan atas diri seseorang dan karena kesempurnaan fitrahnya, sehingga ia bisa menjadi berilmu tanpa belajar dan beradab tanpa pendidikan. Kategori ini hanya bisa dicapai oleh para nabi utusan Allah.
- b. Melalui usaha dan latihan, yaitu dengan melakukan berbagai amalan yang dikehendaki untuk mewujudkan suatu kebiasaan baik pada diri seseorang. Jika orang ingin menjadi dermawan maka hendaknya ia melatih dirinya dengan senang bersedekah dan memberi bantuan pada orang miskin, sehingga ia menjadi terbiasa melakukan hal itu.<sup>9</sup>

Secara keseluruhan al-Ghazali meletakkan dasar-dasar akhlaq yang baik atas sifat-sifat orang mukmin dan semua sifat yang jelek adalah sifat orang munafik. Al-Ghazali mempertegas argumennya pada bunyi ayat al-Qur'an Surat al-Hujurat 15: "Orang-orang mukmin itu ialah mereka yang percaya kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian mereka tidak ragu-ragu dan mereka berjuang dengan harta dan jiwa mereka di jalan Allah. Mereka itulah orang-orang yang benar." Iman kepada Allah dan Rasul-Nya tanpa ragu-ragu menunjukkan kuatnya keyakinan dan merupakan buah dari kepintaran akal serta merupakan puncak dari kearifan seseorang. Berjuang dengan harta benda menggambarkan sifat pemurah dan menjadi dasar bagi seseorang untuk menghilangkan sifat kikirnya. Sedangkan berjuang dengan jiwa raga menunjukkan adanya keberanian yang bersumber dari kemampuan untuk mengendalikan nafsu amarah, sesuai ketentuan rasio untuk menjaga keseimbangannya.<sup>10</sup>

Sama dengan para pemikir lainnya, al-Ghazali menegaskan bahwa etika bertujuan untuk mencapai kebahagiaan yang hakiki. Namun bagi al-Ghazali kebahagiaan hakiki itu hanya bisa diperoleh di akhirat kelak, berupa kebahagiaan ukhrawi. Kebahagiaan apa pun yang dikatakan orang di dunia ini, menurut al-Ghazali, tidak ada nilainya jika tidak diarahkan untuk mencapai kebahagiaan hakiki di akhirat.<sup>11</sup> Bentuk kebahagiaan hakiki di akhirat tersebut bukan sekedar terpenuhinya kesenangan jasmaniah seperti tersedianya makanan dan minuman yang lezat atau adanya bidadari yang cantik untuk melayani kesenangan manusia, tetapi kebahagiaan hakiki terletak pada kesempurnaan jiwa manusia ketika kelak

<sup>7</sup> al-Ghazali, *Ma'arif al-Quds* (Kairo: Muhyiddin Sabri al-Kurdi, 1927), 59.

<sup>8</sup> al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, vol 3, 42.

<sup>9</sup> Ibid., 57.

<sup>10</sup> al-Ghazali, *Mizan al-'Amal* (Kairo: Maktabah wa-Matba'at Ali Sabih wa-Awladuh, 1963), 50.

<sup>11</sup> Ibid., 69.

ia bertemu dengan Tuhannya. Hal itu ditegaskan al-Ghazali dalam *Mizan al-'Amal* dengan mengatakan:

Manusia berada antara dua pilihan, apakah ia menghendaki kesempurnaannya sehingga berada dekat dengan Tuhannya bersama para malaikat dan itu merupakan kebahagiaannya; atau menghendaki sifat dirinya yang sama dengan sifat binatang sehingga ia jatuh derajatnya setingkat dengan binatang serta menemui kehancuran dan itulah yang menjadi kesengsaraannya.<sup>12</sup>

Jadi kesempurnaan manusia merupakan cerminan dari sifat-sifat ketuhanan yang dapat dimiliki manusia apabila ia berada dekat dengan-Nya, yaitu dengan terbukanya akal fikiran terhadap gambaran seluruh alam semesta beserta hukum dan ketentuan yang berlaku, baik yang dapat ditangkap secara empiris maupun secara rasional semata.<sup>13</sup>

Jalan untuk sampai pada puncak kebahagiaan tersebut, menurut al-Ghazali, ada dua macam, yaitu dengan amal dan ilmu. Amal yang dimaksud di sini ialah semua usaha untuk mensucikan jiwa dan menghilangkan semua sifat tercela yang tidak semestinya ada pada diri seorang manusia. Sedangkan ilmu ialah usaha untuk mencapai apa yang mesti dimiliki setiap manusia. Menghilangkan sifat-sifat tercela dengan amalan yang baik merupakan syarat bagi tercapainya isi yang akan ditempatkan dalam jiwa seseorang, yaitu semua bentuk kebaikan yang semestinya dimiliki oleh jiwa tersebut. Dalam hal ini amal merupakan syarat bagi tercapainya ilmu.

Sebagai ilustrasi, al-Ghazali menggambarkan jiwa manusia seperti sebuah cermin. Agar cermin tersebut dapat berfungsi secara sempurna, maka cermin itu harus bersih dari segala noda yang mengotorinya, sehingga mampu menangkap gambaran benda-benda yang ada di depannya. Untuk dapat berfungsi seperti itu ia harus dihadapkan pada benda-benda tersebut setelah cermin benar-benar bersih dan jernih. Demikian pula halnya dengan jiwa manusia, ia akan dapat menangkap kebenaran yang datang dari Tuhan ketika ia telah bersih dari segala kejahatan nafsunya melalui amalan-amalan sehingga ia mampu memantulkan kebenaran itu kembali. Ia akan sampai pada tingkatan malaikat yang seluruh hidupnya mencerminkan sifat-sifat ketuhanan dalam bentuk akhlaq yang mulia. Tetapi apabila manusia terus-menerus memperturutkan hawa nafsu maka hatinya akan menjadi semakin gelap dan semakin jauh dari kesempurnaan, karena ia lebih dekat dengan sifat-sifat binatang dan semakin jauh pula dari kebahagiaan.<sup>14</sup>

Di atas telah dijelaskan bahwa tujuan ajaran moral al-Ghazali ialah tercapainya kebahagiaan ukhrawi yang dicapai dengan cara mensucikan jiwa dan mengusahakan kesempurnaannya. Jalan untuk mencapai kesempurnaan jiwa itu ialah dengan melakukan keutamaan. Keutamaan secara umum mempunyai dua pengertian. *Pertama*, keutamaan berarti kebaikan akal fikiran dan kemampuan rasional untuk melakukan diferensiasi (*tamyiz*). *Kedua*,

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup>al-Ghazali, *Ma'arifi al-Quds*, 170-171. Tampak bahwa dalam menjelaskan makna kebahagiaan hakiki ini al-Ghazali sedikit banyak telah dipengaruhi ajaran Platonisme yang cukup kuat mewarnai kehidupan intelektual para pemikir Muslim saat itu. Plato mengajarkan bahwa kebahagiaan dalam bentuk keselamatan yang sempurna diperoleh dengan bersatunya jiwa dengan Sang Maha Baik, yaitu Tuhan sendiri, asal dan tujuan segala sesuatu. Lihat Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual: Konfrontasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani hingga Zaman Modern* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), 56.

<sup>14</sup>al-Ghazali, *Mizan al-'Amal*, 23-24.

keutamaan berarti kebaikan akhlaq. Kebaikan akal fikiran ditumuskan oleh al-Ghazali sebagai kemampuan rasional untuk membedakan antara jalan menuju kebahagiaan dan kesengsaraan, serta kemampuan untuk menerapkannya dalam wujud amalan yang disertai dengan keyakinan akan kebenaran amalannya berdasarkan bukti-bukti yang menguatkan keyakinannya, bukan sekedar tradisi atau angan-angan saja. Kebaikan akhlaq sebagai unsur keutamaan ialah menghilangkan semua kebiasaan jelek yang ditetapkan oleh Shari'ah secara rinci serta menjauhinya sebagaimana ia selalu ingin menjauhkan dirinya dari hal-hal yang tercela. Dengan demikian orang akan terbiasa dengan kebiasaan yang baik dan menyukai kebiasaan itu.<sup>15</sup>

Meskipun keutamaan itu banyak sekali jenisnya, al-Ghazali menjelaskan empat pokok keutamaan yang meliputi keseluruhan jenisnya, yaitu *al-hikmah*, *al-shaja'ah*, *al-'iffah* dan *al-'adalah*. *Al-Hikmah* atau kearifan merupakan keutamaan yang terdapat pada kemampuan rasio manusia. Pada jiwa manusia, menurut al-Ghazali, terdapat dua potensi. *Pertama*, potensi yang selalu mengarah ke atas yang mampu menyerap data pengetahuan yang datang dari Tuhan secara transenden dan bersifat konseptual-teoritis. Ilmu yang diperolehnya merupakan kebenaran abadi dan berlaku universal, termasuk semua ilmu pengetahuan aksiomatik. *Kedua*, potensi jiwa rasional yang tertuju pada obyek yang lebih rendah, yaitu berupa obyek material. Pada level ini jiwa rasional bekerja untuk kepentingan manusia sendiri dan dengannya manusia mengetahui ciri-ciri baik-buruknya perbuatan yang ia lakukan. Menurut al-Ghazali potensi jiwa ini disebut sebagai akal praktis yang dapat digunakan untuk mengatur kehidupan pribadi dan sosialnya.

Keutamaan kedua ialah *al-shaja'ah* atau keberanian. Keutamaan ini bersumber dari potensi kemarahan setelah ditundukkan pada akal yang dibimbing Shari'ah. Ia merupakan kekuatan yang seimbang antara kedua lawannya, yaitu tindakan sewenang-wenang atau ngawur dan sikap penakut. Tindakan sewenang-wenang adalah tindakan berlebihan di atas keberanian, sedangkan sikap penakut ialah kurangnya aspek keberanian dalam ukuran yang seharusnya sehingga ia dapat melakukan suatu tindakan yang seharusnya ia lakukan. Keberanian seperti inilah yang oleh al-Ghazali disebut sebagai watak yang terpuji.

Keutamaan ketiga ialah *al-'iffah*, atau kesucian diri. Sifat ini merupakan keutamaan dari unsur kekuatan nafsu yang telah ditundukkan oleh rasio, sehingga berkembang atau surut sejalan dengan berbagai pertimbangan yang diberikan oleh rasio. Keutamaan *al-'iffah* merupakan jalan tengah antara kedua lawannya, yaitu sikap rakus dan padamnya nafsu, atau hilangnya keinginan untuk memenuhi kebutuhan yang mesti dipenuhinya. Keutamaan terakhir ialah *al-'adl*, atau keadilan. Sifat ini merupakan keadaan di mana ketiga keutamaan terdahulu menyatu dalam suatu harmoni dan keseimbangan, tidak yang lebih atau kurang menonjol dari yang lain. Keadilan merupakan arti seluruh keutamaan dan bukan hanya sebagian daripadanya. Oleh karena itu keadilan tidak bisa dipertentangkan dengan ekstrim lawannya, tetapi hanya memiliki satu lawan kata saja, yaitu kecurangan (*al-jur*), yang meliputi seluruh sifat kejelekan.<sup>16</sup>

### **Miskawaih: Moral Keagamaan dalam Kajian Filsafat Praktis**

Miskawaih, sering juga disebut Maskawayh atau Ibn Miskawaih, adalah seorang filosof

<sup>15</sup> Ibid., 44.

<sup>16</sup> Ibid.

Muslim yang banyak menaruh perhatian pada persoalan akhlaq atau filsafat moral. Namun bidang keahliannya mencakup banyak disiplin ilmu, seperti sejarah, kedokteran dan kesusteraan. Ia juga dikenal sebagai tokoh yang banyak menguasai khazanah peradaban Yunani dan Romawi. Masa hidupnya (940-1030) yang berlangsung pada era Abbasiyah mengalami masa kejayaan penerjemahan karya-karya ilmu pengetahuan asing ke dalam bahasa Arab, serta dimulainya penulisan karya-karya asli berbahasa Arab oleh para ilmuan Muslim saat itu.<sup>17</sup>

Ajaran moral Miskawaih tertuang dalam salah satu karyanya yang sangat terkenal *Tahdhib al-Akhlaq wa-Tatthir al-A'raq* (Penghalusan Akhlaq dan Penjernihan Watak). Dalam merumuskan filsafat moralnya, Miskawaih tidak hanya mengacu pada pemikiran Plato dan Aristoteles, tetapi juga mengacu pada pemikiran filosof Yunani lainnya, termasuk Porphyrius, Pythagoras, Galen, Alexander of Aphrodisias, dan Bryson. Selain oleh para filosof Yunani tersebut Miskawaih juga dipengaruhi oleh para filosof Muslim terdahulu, seperti al-Kindi dan al-Farabi. Miskawaih tidak segan-segan menyebut keduanya sebagai sumber rujukan bagi gagasan yang dikutipnya.<sup>18</sup>

Majid Fakhry menegaskan bahwa tujuan Miskawaih dalam menuliskan karyanya dalam bidang etika ialah untuk mengembangkan perilaku dan sikap moral yang positif untuk mendorong terwujudnya tindakan yang terpuji, baik secara terencana dan disengaja maupun yang muncul secara spontan. Dalam kaitan ini sifat-sifat dasar manusia, kekuatan, kesempurnaan, dan tujuan kejiwaannya perlu mendapat perhatian semestinya. Salah satu potensi jiwa ialah kemampuan membedakan antara hal-hal yang bersifat *sensible* dan yang rasional. Dengan potensi seperti itu jiwa dapat membedakan antara kebenaran dan kebatilan. Selain itu jiwa juga dapat memperoleh keutamaannya dengan mencari ilmu pengetahuan dan menjauhi semua yang bersifat material.<sup>19</sup>

Miskawaih menyusun pemikiran moralnya berdasarkan suatu prinsip yang ia gariskan bahwa *seeing comes before action*, atau "penglihatan, dalam arti pengetahuan, mendahului tindakan." Berdasarkan prinsip ini Miskawaih ingin menunjukkan apa saja yang mesti diketahui lebih dahulu oleh seseorang ketika dia ingin mencapai kebahagiaan. Hal itu juga untuk menegaskan bahwa kepribadian seseorang tidak dapat dipisahkan dari karakteristik ilmu pengetahuan yang digelutinya. Setiap orang harus memiliki kesiapan khusus jika ingin memperdalam suatu bidang ilmu tertentu. Kesiapan harus dimulai dari jiwa seseorang dengan mengenali berbagai keutamaan yang mesti dimiliki oleh jiwa.

Ketika berbicara tentang watak manusia, Miskawaih mengaitkannya dengan psikologi. Menurut Miskawaih, psikologi menjadi pengantar untuk memahami problem filsafat yang lebih kompleks. Pembahasan dalam hal ini terkait dengan masalah makna kebahagiaan moral

<sup>17</sup> Tentang riwayat hidup Miskawaih dapat dibaca pada bagian awal dari bukunya *Tahdhib al-Akhlaq wa-Tatthir al-A'raq*. Antara lain disebut bahwa nama lengkapnya ialah Ahmad b. Muhammad b. Ya'qub b. Miskawaih, dengan *laqab* Abu Ali. Berasal dari Rayy, menetap di Isfahan dan meninggal di kota tersebut pada tahun 421 H/1030 M. Dia menguasai berbagai bidang ilmu, seperti kimia, filsafat, logika, sastra, dan sejarah. Dikenal juga dengan sebutan *al-khazin*, karena pernah menjabat sebagai sekretaris di perpustakaan Ibn al-'Amid dan 'Adud al-Dawlah, penguasa Bani Buwaihid di masanya. Penulis memperoleh karya Miskawaih dengan mengunduhnya dari [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com), dalam bentuk pdf file document.

<sup>18</sup> Nadia Jamal al-Din, "Miskawayh," in *Prospect: The Quarterly Review of Comparative Education*, vol. 24, no. 1 / 2 (1994).

<sup>19</sup> Majid Fakhry, *History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983), 188.

(*moral happiness*), yaitu suatu prinsip yang memungkinkan manusia mencapai kebahagiaannya. Prinsip itu harus sesuai dengan ketentuan yang menjadi syarat diperolehnya keutamaan. Kebahagiaan tersebut hanya bisa dicapai dengan meningkatkan kemampuan intelektual. Kemampuan itu sangat diperlukan guna membebaskan diri manusia dari semua bentuk ikatan materi dan menggapai kearifan tertinggi sebagai bentuk kesempurnaan dirinya. Orang berilmu yang mencapai kebahagiaan tertinggi oleh Miskawaih disebut "orang yang sempurna kebahagiaannya," yaitu ketika ia berhasil mendapatkan kesenangan intelektual, *intellectual pleasure*.<sup>20</sup>

Miskawaih menjelaskan beberapa bentuk kebahagiaan dan keutamaan serta cara-cara yang dapat ditempuh dengan memenuhi persyaratan tertentu agar manusia dapat menjalani hidupnya dengan penuh kebahagiaan. Beberapa persyaratan itu ada yang bersifat internal dan yang lain bersifat eksternal. Di antara persyaratan internal yang memiliki pengaruh pada tingkat rasionalitas dan kecenderungan moral seseorang ialah kondisi fisik dan kepribadian seseorang. Sedangkan persyaratan eksternal ialah kondisi yang berada di luar diri seseorang yang dapat membantu mengatasi kekurangannya, mencintai sesama, menghargai persahabatan, dan seterusnya.

Kecenderungan seperti ini akan mendorongnya untuk meningkatkan kemampuan mewujudkan berbagai keutamaan dalam kondisi yang berbeda-beda. Di samping itu terdapat pula suatu kenyataan bahwa manusia tidak mungkin menjalani kehidupannya lepas dari lingkungan sosialnya. Manusia akan mencapai kesempurnaan hidupnya jika ia menyadari dirinya sebagai bagian dari masyarakatnya sebagai makhluk sosial, di samping sebagai makhluk rasional. Hal itu juga akan memperkokoh jiwanya dalam mewujudkan berbagai kebajikan dalam hidupnya.

Pentingnya memperkuat ikatan sosial di antara sesama warga masyarakat, menurut Miskawaih, menunjuk pada suatu fakta bahwa interaksi sosial akan mendorong setiap warga masyarakat untuk menampilkan berbagai kebajikan yang hanya mungkin ketika orang itu menjalani kehidupan sosialnya bersama warga masyarakat lainnya. Dalam berinteraksi dengan sesama warga masyarakat itulah orang akan diketahui integritas sosialnya, keberanian, dan tingkat kedermawanannya. Jika orang tidak mau hidup dengan berinteraksi dengan warga masyarakat lainnya maka dia tidak mungkin bisa berbuat kebajikan pada orang lain. Bahkan Miskawaih menyebut orang seperti itu akan menjadi beku (*frozen*), tidak dikenali oleh warga masyarakat lainnya.

Di dalam mendefinisikan etika, Miskawaih menyebutnya sebagai suatu teknik atau metode untuk menumbuhkan kemampuan melakukan suatu tindakan yang baik pada diri manusia yang bersumber dari kekuatan jiwanya. Etika dipandang sebagai ilmu yang paling mulia, karena kemuliaan suatu ilmu ditentukan oleh subyeknya, sedangkan subyek dari etika ialah jiwa atau roh manusia sebagai makhluk paling mulia. Manusia dapat mensucikan atau memurnikan dirinya saat dihadapkan pada berbagai rintangan guna mencapai kesempurnaannya. Untuk itu manusia harus melakukan olah spiritual agar jiwanya mampu menghadapi godaan nafsu agar terhindar dari kehancuran. Dengan selalu memperhatikan ajaran moral yang benar, manusia diharapkan dapat mencegah dirinya dari sifat yang jelek

---

<sup>20</sup> Nadia Jamal al-Din, "Miskawayh," 133.



dan keji, sehingga ia mampu memperoleh kebajikan dan kebahagiaan dengan menjadi sahabat para malaikat serta selalu dekat dengan jiwa yang suci.<sup>21</sup>

Salah satu pembahasan terpenting dari ajaran etika Miskawaih ialah kajiannya tentang makna kebahagiaan. Namun terlebih dahulu Miskawaih menjelaskan perbedaan antara kebaikan (*al-khayr*) dan kebahagiaan (*al-sa'adah*). Kebaikan menjadi tujuan semua orang, sebab setiap orang memiliki kesadaran untuk berperan dalam mewujudkan kebaikan bagi manusia lainnya. Sedangkan kebahagiaan adalah kebaikan bagi seseorang yang tidak bersifat umum, tetapi relatif dan tergantung pada diri masing-masing individu. Dengan demikian kebaikan memiliki identitas tertentu, sedangkan kebahagiaan bisa berbeda-beda, tergantung pada usaha individu tersebut di dalam memperolehnya.<sup>22</sup>

Miskawaih mengatakan bahwa manusia rasional tidak akan bergerak dan bekerja tanpa tujuan, baik untuk jangka panjang maupun jangka pendek. Ditegaskan pula bahwa tujuan yang bebas dari segala ikatan kondisional merupakan tujuan tertinggi dan menjadi tujuan semua manusia, yaitu yang disebut kebaikan mutlak. Pandangan ini tampaknya diangkat oleh Miskawaih dengan mengacu pada ajaran Aristoteles. Kebaikan mutlak itu, jika dapat diperoleh manusia, akan membawanya sampai pada kebahagiaan tertinggi, karena kebaikan mutlak itu merupakan tujuan terakhir dari setiap manusia yang mampu berfikir rasional. Kebahagiaan secara umum dapat dicapai oleh setiap makhluk hidup ketika ia dapat mewujudkan tujuan-tujuan tertentu mengapa ia diciptakan.<sup>23</sup>

Ajaran moral Miskawaih sepenuhnya dibangun atas dasar pemikiran filsafat murni, suatu bentuk kepedulian intelektual yang serius dengan tujuan akhir memberi arah yang jelas pada kehidupan manusia. Oleh karena itu filsafat moralnya secara keseluruhan diarahkan pada upaya untuk mendatangkan kebahagiaan tertinggi (*supreme happiness*). Hal itu didasarkan pada keyakinan tidak ada surga dan neraka, juga tidak ada pahala atau siksa. Pandangan yang sangat liberal ini merupakan konsekwensi dari prinsipnya yang ingin membedakan antara agama dan filsafat secara tegas. Dia menyatakan agama akan menghambat perkembangan manusia, dan ia akan tetap berada pada kondisi kekanak-kanakan ketika kapasitas intelektualnya belum mencapai tingkat kematangan. Sebaliknya, dengan filsafat, orang akan bisa meraih kematangan intelektualnya untuk memahami makna kebajikan utama dan sempurna, guna meraih kebahagiaan tertinggi.<sup>24</sup>

### **Immanuel Kant: Kesadaran Moral dan Agama**

Immanuel Kant lahir di kota Königsberg, Prusia Timur, tahun 1724. Masa hidupnya ditandai oleh kejayaan zaman Renaissance dan meluasnya pengaruh Revolusi Perancis dan

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ahmad Azhar Basyir, *Riwayat Hidup dan Pemikiran Filsafatnya* (Yogyakarta: Nur Cahaya, 1983), 18.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Nadia Jamal al-Din, "Miskawayh," 134. Pandangan Miskawaih tersebut tentu sangat mengejutkan, karena menganggap orang beragama sebagai kekanak-kanakan (*infantile*) mengingatkan kita pada tesis Sigmund Freud dalam psikoanalisisnya ketika menyoroti kecenderungan orang beragama. Terlepas dari anggapan bahwa pandangan Freud bersifat reduksionistis, apa yang dikemukakan oleh Miskawaih menjadi sangat penting karena Miskawaih ingin menegaskan bahwa adanya surga dan neraka tidak perlu menjadi jaminan agar orang mau berbuat kebajikan. Tentang pandangan Freud bahwa agama adalah ilusi dan membuat manusia *infantile*, lihat bukunya *Totem and Taboo: Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurosis*, trans. A.A. Brill (New York: Vinatge Books, 1948).

Amerika. Dia dibesarkan dalam kemegahan kota para filosof abad ke-18 dan mengalami masa tersebut hingga usia 57 tahun, saat ia mulai melancarkan serangan yang mematikan terhadap pemujaan rasio yang hampir tiada batas dari paham Rasionalisme.<sup>25</sup> Dia berasal dari keluarga miskin namun cukup dihormati oleh warga masyarakat sekitarnya. Ibunya adalah seorang penganut agama yang taat dan menjadi anggota kelompok Pietist, suatu sekte Lutheran yang sangat keras dalam mengamalkan ajaran agamanya serta selalu mengutamakan kesalehan hidup.<sup>26</sup>

Pemikiran moral Immanuel Kant dirumuskan dalam dua bukunya yang terpenting yaitu *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* dan *Kritik der praktischen Vernunft*. Pada dasarnya Kant menolak menggunakan dasar-dasar empirisme bagi ajaran moralnya dan kurang setuju dengan intuisionalisme, serta rasionalisme perfeksionis yang menyatakan bahwa tujuan moral yang utama ialah pengembangan bakat alamiah seseorang.<sup>27</sup>

Dalam bukunya *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Kant menjelaskan tentang dasar-dasar ajaran moralnya bahwa segala sesuatu itu ditentukan oleh adanya kehendak atau suasana hati yang menjadi dasar dari perbuatan manusia. Pada setiap manusia terdapat suatu intuisi yang menyatakan bahwa tiada sesuatu yang lebih tinggi dari suatu perbuatan yang dilakukan karena "kehendak baik," terlepas dari buah atau akibat yang ditimbulkannya. Kant menyatakan tiada sesuatu yang mungkin bisa dianggap baik secara mutlak tanpa syarat di alam ini atau bahkan di luarnya kecuali suatu kehendak yang baik.<sup>28</sup> Sebagai contoh Kant menyebutkan bahwa kecerdasan dan kepandaian merupakan kebaikan yang diakui oleh semua orang. Namun kebaikan seperti ini bisa menjadi kejelekan dan kejahatan jika "kehendak" yang memakainya (dalam bentuk karakter atau watak) itu sendiri tidak baik. Demikian pula dengan adanya kekuasaan, kekayaan, kehormatan dan lain-lain akan menjurus pada kesombongan jika tidak ada kehendak baik yang mengoreksi atau mengendalikan dasar-dasar perbuatan kita.

Manusia pada dasarnya merupakan makhluk rasional dan selalu berkaitan dengan alam semesta yang diciptakan berdasarkan prinsip-prinsip rasional pula. Oleh karena itu Kant mengajukan prinsipnya bahwa suatu tindakan tidak bisa dianggap benar kecuali jika orang dapat mengemukakan alasan untuknya. Suatu tindakan yang dilakukan berdasarkan suatu dorongan tertentu seperti rasa iba mungkin benar, tetapi cara untuk membuktikan kebenarannya itu kita harus menunjukkan bahwa tindakan itu rasional. Kita sering menilai dengan cara demikian, yaitu suatu tindakan kita anggap benar karena rasio juga menyetujui adanya tindakan yang dilakukan atas dorongan rasa iba tersebut. Namun Kant menegaskan bahwa tindakan harus tetap dilaksanakan karena rasa kewajiban (*sense of duty*) semata, sekalipun dorongan rasa iba itu tidak ada.<sup>29</sup>

Kant mensyaratkan kehendak baik secara mutlak untuk mencapai kebahagiaan.

<sup>25</sup> Carl J. Friedrich, *The Philosophy of Kant: Immanuel Kant's Moral and Political Writings* (New York: The Modern Library, 1949), xi (Introduction).

<sup>26</sup> *Ibid.*, xiv.

<sup>27</sup> Taufiq Tawil, *al-Falsafah al-Khuluqiyah: Nash'atuha wa-Tat'awwuruha* (Kairo: Dar al-Nahd'ah al-'Arabiyyah, 1967), 386.

<sup>28</sup> Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics*, trans. Thomas K. Abbot (London: Longmans, 1959), 10.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 165-166.

Kehendak baik adalah baik bukan karena pengaruh yang ditimbulkan serta ketepatannya untuk mencapai tujuan tertentu, tetapi karena kebaikan kehendak itu sendiri. "A good will is good not because of what it performs or effects, nor by its aptness for attainment of some proposed end, but simply by virtue of the volition."<sup>30</sup> Kehendak baik bisa dimisalkan dengan kehendak melakukan suatu tindakan sesuai dengan prinsip keharusan (*principles of duty*) tanpa melihat bagaimana kegunaannya dan bukan karena terdorong oleh suatu kesenangan. Di sinilah letak perbedaan antara Kant dengan penganut paham empirisme.<sup>31</sup>

Kant memberikan dasar argumentasi atas pandangannya itu dengan mengacu pada suatu kenyataan yang sangat mengesankan bahwa segala sesuatu di alam ini bergerak sesuai dengan konsep hukum berdasarkan prinsip-prinsip yang telah dimiliki, yaitu adanya kehendak: "Everything in nature works according to laws. Rational beings alone have the faculty of acting according to the conception of laws, that is according to principles, i.e. have a will."<sup>32</sup> Artinya: segala sesuatu di alam bekerja sesuai dengan hukum. Makhluk rasional sendiri memiliki kemampuan untuk berbuat sesuai dengan konsep hukum, yaitu berdasarkan pada prinsip-prinsip adanya kehendak.

Kehendak, dalam tugasnya untuk menyimpulkan tindakan seseorang berdasarkan prinsip moral menuntut adanya rasio. Oleh karena itu kehendak memiliki kedudukan yang sama dengan rasio praktis. Jika rasio menentukan bekerjanya kehendak maka tindakan yang ditimbulkannya dan yang secara obyektif diketahui bahwa tindakan itu harus dilakukan maka hal serupa berlaku pula dalam tindakan subyektif, yaitu bahwa kehendak adalah suatu bakat bawaan untuk memilih hal-hal yang secara praktis oleh rasio dianggap perlu dan sekaligus baik. Tetapi apabila kehendak itu tidak sesuai dengan rasio maka tindakan yang menurut pandangan obyektif adalah pasti, bagi pandangan subyektif menjadi tidak pasti (*contingent*). Penentuan kehendak seperti ini menurut hukum obyektif adalah keharusan (*obligation*).<sup>33</sup>

Kant menjelaskan ada dua bentuk ketetapan kehendak, yaitu ketetapan subyektif, disebut *maxim*, dan ketetapan obyektif yang memberi perintah, disebut *imperative*. Ketetapan kehendak disebut subyektif atau *maxim* jika persyaratan dan batasan yang jadi pedoman ialah pandangan subyektif seseorang, sesuai keinginannya. Ketetapan bersifat obyektif atau imperatif jika memiliki asas yang obyektif yang menjadikan kehendak itu harus terjadi, lepas dari keinginan pribadi sehingga bisa diterima oleh semua makhluk rasional. Jadi yang menentukan hanya satu pandangan obyektif yang dimiliki rasio yang berkata pada manusia: "Berbuatlah hanya menurut dorongan atau motif yang diberikan rasio padamu." Perintah itu dilaksanakan tanpa mengharap ada buah atau hasil tertentu kecuali terwujudnya kehendak obyektif sesuai perintah rasio.<sup>34</sup>

Dengan membedakan antara kedua ketetapan kehendak ini, yaitu antara *maxim* dan *imperative*, Kant ingin menjelaskan prinsip-prinsip mana yang bisa dijadikan dasar bagi ajaran moralnya. Kant menulis:

<sup>30</sup> Ibid., 10.

<sup>31</sup> Tawfiq Tawil, *al-Falsafah al-Khuluqiyah*, 386.

<sup>32</sup> Kant, *Fundamental Principles*, 35.

<sup>33</sup> Ibid., 35.

<sup>34</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat* (Jogjakarta: Kanisius, 1980), 74.

*Imperatives are objectively valid and are quite distinct from maxims which are subjective principles. Imperatives either determine the conditions of the causality of the rational being as an efficient cause, that is, merely in reference to the effect and the means of attaining it, or imperatives determine only the will, as to whatever it is adequate to the effect or not.*<sup>35</sup>

Dari kutipan di atas dapat dimengerti bahwa imperatif berlaku secara obyektif dan amat berbeda dengan *maxim* yang merupakan prinsip subyektif. Imperatif memberikan batasan pada persyaratan sebab-akibat pada makhluk rasional sebagai suatu sebab yang efisien, yaitu semata-mata dalam kaitannya dengan hasil dan cara pencapaiannya; atau hanya membatasi kehendak pada batasan apakah ia itu sesuai dengan hasilnya atau tidak.

Perintah kesusilaan dalam bentuknya yang imperatif-kategoris hanya mempunyai arti jika ada kemungkinan untuk mentaatinya. Kemungkinan untuk bisa melaksanakan perintah kesusilaan itu harus ada dalam kehendak atau tumbuh dengan sendirinya dalam kehendak seseorang serta dinilainya baik dan bukan sebagai sesuatu yang dibebankan dari luar. Itulah sebabnya Kant mengatakan bahwa dalam mentaati hukum moral itu kita sebenarnya mentaati diri kita sendiri. Lebih lanjut ditegaskan:

*It was seen that man was bound to laws by duty, but it was not observed that the laws to which he is subject are only those of his own giving, though at the same time they are universal, and that he is only bound to act in conformity with his own will; a will, however, which he is designed by nature to give universal laws.*<sup>36</sup>

Dalam kutipan di atas dijelaskan bahwa setiap orang akan selalu terikat dengan kewajiban mematuhi perundang-undangan atau hukum. Namun sering tidak disadari bahwa undang-undang yang harus dipatuhinya itu bersumber pada dirinya, meskipun undang-undang itu bersifat universal. Dengan demikian maka pada hakekatnya manusia akan berbuat sesuai dengan kehendaknya. Kehendak itu dirancang oleh alam untuk dijadikan perundang-undangan universal. Di sini Kant menggunakan istilah "otonomi" untuk memformulasikan bentuk-bentuk perintah kesusilaan di atas. Menurut Kant, kesadaran moral yang sebenarnya adalah otonom, dalam arti orang tidak tunduk secara buta pada hukum yang berasal dari luar diri manusia, tetapi sebenarnya ia melakukan yang telah ia setuju dan ia kehendaki sendiri.<sup>37</sup> Bentuk perintah kesusilaan yang otonom berbeda dengan lawannya, yaitu perintah kesusilaan yang bersifat *heteronom* (dari Bahasa Yunani *hetero* = yang lain, dan *nomos* = hukum). Di sini manusia dalam mentaati perintah kesusilaan tersebut bagaikan mentaati sesuatu yang datang dari luar dirinya dan dia cenderung menolaknya karena tidak setuju, namun mau tak mau harus ia terima.<sup>38</sup>

Tujuan etika ialah kebaikan dan kebaikan harus menghasilkan suatu kebahagiaan yang sempurna. Namun tidak dapat disangkal bahwa di dunia ini kebaikan moral sering sama sekali tidak mendatangkan kebahagiaan, bahkan sering kali terjadi kebaikan dibalas dengan kejahatan.<sup>39</sup> Oleh karena itu kita terpaksa menerima adanya tiga "postulat" sebagai suatu pengandaian umum yang tersirat dalam kesadaran moral, yaitu dalil teoritis yang berada di

<sup>35</sup> Immanuel Kant, "Critique of Pure-Practical Reason" dalam Carl J. Friedrich (ed.). *The Philosophy of Kant*. (New York: The Modern Library, 1949), 212.

<sup>36</sup> Immanuel Kant. *Fundamental Principles*. 61.

<sup>37</sup> Franz von Magnis. *Etika Umum: Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral*. (Jogjakarta: Kanisius, 1979), 55.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>39</sup> Harun Hadiwijono. *Sari Sejarah Filsafat*, 76.

luar jangkauan pembuktian teoritis yang disebut dalil kepercayaan atau gagasan dasar rasio kita. Kesadaran moral hanya bisa diterima akal jika orang mengakui adanya postulat itu. Ketiga postulat yang harus diterima sebagai dasar kebenaran moral itu ialah adanya kebebasan kehendak, keabadian jiwa, dan adanya Tuhan (*die Freiheit, die Unterblichkeit, und das Daseins Gottes*).<sup>40</sup>

Tiada hukum kesusilaan tanpa adanya kebebasan kehendak. Kebebasan kehendak berarti terlaksananya kehendak sesuai dengan hukum bukan karena ditentukan oleh suatu otoritas yang datang dari luar dan memaksanya yang berbeda sekali dengan gerak benda-benda alam yang sangat tergantung pada faktor penyebab yang berada di luar dirinya. Inilah arti perbedaan antara kejadian alamiah dan kemerdekaan. Kemerdekaan dan kehendak pada makhluk rasional adalah satu. Tetapi bagaimana halnya dengan faktor alamiah yang juga ikut menentukan kehidupan manusia? Di sini kita pun tidak mungkin lepas dari ketentuan umum dari hukum alam yang diri kita telah menjadi bagiannya. Untuk bisa keluar dari kesulitan ini Kant kembali pada teori Ontologis-Metafisiknya dengan membagi alam ini menjadi dunia rasional dan dunia materi atau empiris.

Manusia, sekalipun ia adalah bagian dari alam dan tunduk pada hukum alam, ia memiliki bagian lain dari kehidupannya dalam dunia rasional. Secara fisik ia akan dibatasi akan dibatasi oleh hukum alam dan secara rasional ia hanya tunduk pada hukum rasional. Oleh karena itu kebebasan di sini bukan berarti kebebasan kehendak secara empiris atau psikologis tetapi bersifat transendental yang harus diandaikan sebagai syarat *a priori* yang memungkinkan kesusilaan.<sup>41</sup> Kebebasan dalam arti ini menghubungkan antara kehendak yang bersifat imperatif kategoris dengan kehendak yang bersifat imperatif hipotesis. Tanpa kebebasan kehendak orang tidak akan bisa melaksanakan kewajiban moralnya dengan mudah.<sup>42</sup>

Tentang keabadian jiwa dan keberadaan Tuhan, kedua postulat ini tidak terkait langsung dengan postulat kebebasan kehendak di atas. Hubungan keduanya dengan postulat pertama hanya dimungkinkan dengan ide tentang adanya "kebaikan tertinggi," *summum bonum*. Kant menjelaskan bahwa ada suatu tuntutan keharusan pada diri kita bahwa dengan moralitas kita menginginkan kesempurnaan. Tetapi untuk merealisasikan hal itu dalam kehidupan ini memastikan adanya waktu yang tak terhingga. Sekalipun demikian, karena kita harus melaksanakan tuntutan itu maka harus ada kemungkinan untuk bisa merealisasikannya, dan hal itu hanya bisa terpenuhi jika jiwa kita kekal adanya. Apabila kematian berarti kepunahan jiwa manusia dan titik akhir dari eksistensinya, maka hal itu akan menimbulkan kesulitan besar dalam sistim moralitas kita. Selain itu, jika kematian diartikan dengan cara demikian, maka aksi atau gerakan hak asasi manusia hanya menjadi alat yang diragukan efektifitasnya dalam usaha memperbaiki kualitas kehidupan umat manusia di masa yang akan datang.<sup>43</sup>

Postulat ketiga tentang adanya Tuhan didasarkan pada suatu intuisi bahwa berbuat kebajikan harus mendatangkan suatu imbalan berupa kebahagiaan. Tetapi harus diakui bahwa hal itu merupakan keputusan yang biasa dibuat oleh kata hati manusia yang

<sup>40</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft*, 169.

<sup>41</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat*, 76.

<sup>42</sup> Taufiq al-Thawil, *al-Falsafah al-Khuluqiyah*, 407.

<sup>43</sup> William Lillie, *An Introduction to Ethics* (London: Methuen & Co., 1957), 328.

kebenarannya tidak bisa ditegaskan berdasarkan pengalaman hidup sehari-hari saja. Kant berpendapat bahwa jika hubungan semacam ini harus tetap ada, syarat-syaratnya pun harus benar-benar ada yang mengandaikan bahwa kebajikan bisa diberi balasan dalam bentuk kebahagiaan. Satu-satunya syarat yang dikemukakan oleh Kant ialah adanya Tuhan yang mengatur segala kejadian dan memungkinkan adanya hubungan sebab-akibat antara berbuat kebajikan dan mendapatkan kebahagiaan.<sup>44</sup> Adanya Tuhan sebagai postulat kesadaran moral bisa dimengerti berdasarkan imperatif kategoris bahwa manusia menyadari tentang perintah-perintah kesusilaan itu sebagai berasal dari Tuhan dan merupakan perintah Tuhan pula.

### **Revitalisasi Nilai-nilai Moral: Sebuah Analisa Reflektif**

Persoalan moral masih merupakan dilema yang belum teratasi dengan tuntas dan menjadi bagian yang akan menghambat kemajuan bangsa ini ke depan. Hal itu juga diperparah oleh gerusan zaman yang sedikit banyak berpengaruh cukup besar pada degradasi nilai-nilai moral keagamaan. Agama seolah menjadi penting hanya ketika dianggap bisa menjadi keuntungan materi. Ajaran agama pun semakin banyak dieksploitasi untuk “dikomodifikasi” atau dijadikan sebuah “komoditas” yang layak diperjual-belikan. Menurut Greg Fealy peran agama dalam era globalisasi telah berubah begitu cepat. Teknologi baru dan arus informasi yang begitu deras, ditopang oleh arus urbanisasi yang tak terkendali, telah mendorong munculnya bermacam-macam ekspresi keagamaan yang mengundang selera berbagai pihak untuk ikut “memperdagangkan”-nya. Greg Fealy mencatat:

*Much of this religious expression is taking a commodified form, in which Muslims selectively consume ‘Islamic’ products from an expanding spiritual marketplace rather than following the settled patterns of behavior of their parents and grand parents. There is considerable debate among scholars and practitioners about the impact of these new commodified forms of Islam. Some find much to commend in ‘Islamic consumption,’ arguing that it brings new religious meaning into the lives of the faithful and helps to create a society in which Islamic principles are more strictly upheld. Others bemoan what they see as the shallow commercialization of Islam and emphasis on outward behavior rather than building intellectual and spiritual appreciation of the deeper significance and beauty of the faith. Yet other commentators worry that it is changing the essential nature of Indonesian Islam, which they see as pluralist, tolerant and distinctively indigenized, to be replaced by a more Arabized, puritanical and radical form of Islam.*<sup>45</sup>

Dalam kutipan di atas dijelaskan bahwa masih terjadi proses tarik-ulur antara mereka yang bekerja di bidang bisnis dengan pihak lain yang menginginkan agar kegiatan spiritual keagamaan tidak tercemari oleh kepentingan mencari keuntungan materi yang bersifat profan. Memang, apa pun alasannya, melakukan kegiatan bisnis dengan “memperdagangkan” aspek spiritualitas dalam Islam tidak harus disoroti dengan kecurigaan berlebihan. Dengan kegiatan bisnis dalam bidang spiritual keagamaan ini bisa juga membawa manfaat lebih besar, bukan saja bagi para pelaku bisnis, tetapi juga bagi terpenuhinya selera konsumen untuk memperoleh suatu produk yang mencerminkan aspirasi keagamaan dan lebih sesuai dengan tuntutan

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Greg Fealy, “Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia,” dalam Greg Fealy and Sally White (ed.), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2009), 16.

nilai-nilai spiritualitas. Dengan kata lain, memperdagangkan produk atau komoditas (pakaian, kosmetik, makanan, minuman) dengan warna keagamaan, bukan saja memberi keuntungan bagi pelaku bisnis tetapi juga menjadi kebutuhan para konsumen yang sudah menyadari aspirasi keagamaan mereka.

Namun di sisi lain, komodifikasi agama juga dikhawatirkan akan mengarah pada pendangkalan makna spiritualitas itu sendiri, sebab kecenderungan seperti itu hanya bersentuhan dengan aspek penampilan luar atau lahiriah. Pendangkalan itu lebih jauh bisa berdampak pada hilangnya aspek intelektualitas dalam memahami makna ajaran agama yang sebenarnya, serta rapuhnya apresiasi nilai-nilai spiritualitas yang dibangun oleh keimanan. Bahkan, dalam konteks perkembangan Islam di Indonesia, ada juga pihak lain yang mengkhawatirkan kecenderungan komodifikasi ini akan merubah watak dasar dari format Islam Indonesia yang selama ini lebih dikenal sebagai agama yang menekankan toleransi, berwatak pluralis, dan memiliki jalinan sejarah dengan budaya lokal yang menjadi ciri khas Islam Indonesia. Kekhawatiran itu muncul karena dengan adanya komodifikasi tersebut semua aspek yang mencirikan Islam Indonesia akan digantikan dengan semua hal yang berbau atau berwarna Arab, atas nama purifikasi yang berujung pada radikalisme Islam di Indonesia.<sup>46</sup>

Pada sisi yang mana moralitas akan berpihak? Diskursus moral saat dihadapkan pada kedua kecenderungan di atas, komodifikasi dengan pendangkalan spiritual di satu sisi dan purifikasi yang mengarah pada radikalisme di sisi yang lain, memang bukan persoalan yang sederhana. Namun demikian, ketika komodifikasi menjadi dominan maka ada kecenderungan untuk melonggarkan sisi-sisi moral keagamaan, sebab yang menjadi pertimbangan dasarnya ialah asal memperoleh keuntungan, meski ada niatan untuk ikut mewarnai kegiatan ekonomi dengan memperdagangkan produk-produk bernuansa keagamaan. Inilah kenyataan yang harus menjadi pertimbangan kita di dalam mengembangkan wacana moralitas berbasis nilai-nilai keagamaan. Tentu masih ada aspek lain yang layak dipertimbangkan dalam merekonstruksi wacana moral keagamaan yang perlu direvitalisasi.

Sejauh yang dapat diamati penulis, kajian moralitas dengan pendekatan reflektif-filosofis, khususnya di kalangan kaum Sunni, masih terbatas sekali. Hal ini tentu cukup mengherankan. Mengapa kita tidak memiliki kajian moral yang bersifat reflektif-filosofis pasca al-Ghazali dan Miskawaih? Seolah-olah masalah moral bukan suatu persoalan yang perlu dikaji secara serius, tetapi cukup diajarkan dengan memberi pedoman dan nasehat tentang perilaku yang baik, tanpa memberikan argumentasi yang artikulatif mengapa tindakan itu dipandang baik atau sebaliknya. Sejauh ini kajian moral dalam Islam lebih banyak dikaitkan dengan Tasawuf, sehingga muncul anggapan bahwa orang dipandang bermoral tinggi jika ia menganut ajaran Tasawuf. Padahal Tasawuf hanya diikuti oleh sekelompok orang secara eksklusif dengan persyaratan dan amalan spiritual yang cukup berat. Bagaimana pun, masih diperlukan suatu instrumen lain lagi di luar ajaran agama untuk memperkuat kemauan manusia untuk memahami makna kebaikan dan kejahatan, keutamaan, kebahagiaan dan kearifan.

Agama sebenarnya telah memberikan pedoman yang cukup banyak untuk membimbing manusia ke arah perilaku yang benar. Bahkan bimbingan itu dilengkapi dengan janji pahala, di samping ancaman siksa neraka. Namun kenyataannya janji itu telah membuat orang di dalam melakukan kebajikan sekedar "bertransaksi." Kebajikan dilakukan jika memang benar-

---

<sup>46</sup> Ibid.

benar mendatangkan imbalan. Keutamaan hanya dinilai dari segi pahala atau janji kenikmatan spiritual secara subyektif bagi pelakunya. Motivasi berbuat kebajikan menjadi “transaksional,” tidak didasari oleh rasa kewajiban yang bersifat kategoris. Ini menjadi salah satu alasan bagi Miskawaih untuk menganggap agama tidak mendorong manusia untuk menjadi lebih dewasa.

Memang terlalu berlebihan—untuk tidak menyebutnya sebagai kesombongan—jika orang tidak menginginkan surga sebagai imbalan atas kebajikannya. Orang, siapa pun dia, akan selalu merasa senang ketika perbuatan baiknya dihargai dan diakui, apalagi jika mendapat imbalan surga. Tetapi ketika perbuatan jahat diancam hukuman neraka, ternyata banyak orang yang tidak takut. Kenyataan tersebut menyadarkan kita bahwa sekedar doktrin agama yang harus diterima dengan keimanan masih belum cukup kuat untuk membuat manusia takut berbuat dosa. Harus ada instrumen lain yang perlu “dipasang” pada jiwa manusia, yaitu suatu kesadaran rasional tentang makna kebajikan dan arti kebahagiaan yang sesungguhnya. Pemahaman yang benar tentang makna kebajikan dan kebahagiaan akan menjadi penangkal yang dapat mencegah perbuatan yang berlawanan dengan arti semua keutamaan itu. Pemahaman tersebut harus ditemukan secara otonom oleh manusia sendiri melalui kemampuan reflektifnya.

Mengacu pada pandangan Miskawaih di atas, orang yang mampu menemukan kenikmatan intelektual (*intellectual pleasure*) akan mengerti makna kebajikan dan kebahagiaan yang sebenarnya. Pemahaman yang tumbuh dari kesadaran dan dibangun atas dasar kebenaran yang ditemukan secara otonom berdasarkan kemampuan intelektual ini akan menjadi kekuatan utama bagi manusia untuk selalu mewujudkan kebajikan dalam hidupnya. Meminjam istilah Immanuel Kant, kesadaran intelektual itulah yang akan menumbuhkan kehendak baik sebagai dasar tindakan moral. Namun, lepas dari itu semua, agama harus diperkokoh dengan kesadaran rasional yang dikembangkan melalui filsafat, sebab kebenaran doktrin agama akan mudah difahami kemudian diaplikasikan secara tepat jika ditopang oleh kecerdasan intelektual yang tinggi.

## Penutup

Orientasi pengembangan pemikiran moral dalam Islam selama berabad-abad telah didominasi oleh faham Tasawuf yang lebih banyak memperhatikan kepentingan Tuhan dan akhirat. Manusia sebagai subyek dan pelaku moral kurang mendapat perhatian dari segi kehendak dan kepentingannya. Tidak mengherankan jika al-Ghazali begitu kuat keyakinannya bahwa kebahagiaan hakiki hanya dapat diraih di akhirat, tidak di dunia ini. Manusia akan meraih kebahagiaan itu setelah berhasil menyucikan dirinya, mengimani, mengenali dan mencintai Tuhannya dengan baik, sehingga kelak ia dapat melihat Tuhan di akhirat dalam konsep *tajalli* yang ia ajarkan. Orientasi ajaran moral yang lebih banyak mementingkan akhirat ditengarai telah membuat manusia *indifferent*, tidak responsif dalam melihat gejolak kehidupan dunia yang lebih kongkrit. Selain itu, doktrin moral yang fokus pada akhirat (dan Tuhan) cenderung membuat orang egois, hanya mementingkan diri sendiri dan kurang peduli pada persoalan sosial. Orang-orang yang mengalami kondisi seperti itu akan mengalami kegamangan tentang ajaran moral mana yang mesti dipegangi.

Kita memerlukan rumusan moralitas yang lebih realistis dan aktual serta mampu



merespon dinamika kehidupan sosial-budaya, ekonomi dan politik yang semakin liberal dewasa ini. Salah satu alternatif gagasan yang perlu dipertimbangkan ialah mereformulasi doktrin moral yang tidak hanya berorientasi ke akhirat, tetapi harus mempertimbangkan aspek humanisme yang selama ini kurang disentuh oleh para pemikir Muslim. Kita perlu belajar pada humanisme Barat yang telah menempatkan manusia sebagai pusat orientasi pengembangan peradaban mereka, meski tidak berarti harus melupakan Tuhan (dan akhirat). Kajian moral dengan mempertimbangkan aspek-aspek humanisme akan menempatkan manusia selaku subyek moral yang mampu mewujudkan sendiri perilaku etis sesuai dengan pemahamannya tentang kebenaran. Manusia tidak harus selalu dicurigai karena kelemahannya. Dia juga layak diberi kepercayaan untuk dapat mewujudkan kebajikan dari "hasil temuannya" tentang makna keutamaan dan kebahagiaan. Setiap individu harus didorong untuk dapat mengembangkan tanggung jawab moralnya dan mengurangi ketergantungan pada kelompok (komunalisme-religius), sehingga dia tidak kehilangan kemandiriannya dalam mewujudkan perilaku etisnya.

### Daftar Rujukan

- Abdullah, Taufik (ed.). *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES, 1979.
- Nadwi>(al), Abu al-Hasan. *Rijab>al-Fikr wa al-Da'wah fi>al-Islam*. Kuwait: Dar> al-Qalam, 1969.
- Dhikri>Abu Bakar. *Al-Akhlaq al-Nazariyah*. Kairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyah, t.th.
- Ghazali (al), Abu>Hamid. *al-Munqidh min al-Dalal*. Kairo: Maktabat al-Jandi, t.th.
- \_\_\_\_\_. *Ihya>'Ulum al-Din*, vol. 1-4. Singapore: Sulaiman Mar'i, t.th.
- \_\_\_\_\_. *Ma'arj al-Quds*. Kairo: Muhyi>al-Din Sabri>al-Kurdi, 1927.
- \_\_\_\_\_. *Mizan al-'Amal*. Kairo: Maktabat wa Matba'at Muhammad Ali Sabih wa-Awladuh, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Keajaiban Hati*, terj. Nurhickmah. Jakarta: Tintamas, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Tahafut al-Falasifah*. Kairo: Dar> al-Ma'arif, 1972.
- Ahmad, H. Zainal Abidin. *Riwayat Hidup al-Ghazali*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975
- Bahrejsj, Hussein. *Ajaran-ajaran Akhlaq Imam Ghazali*. Surabaya: al-Ikhlâs, 1981.
- Basyir, Ahmad Azhar. *Miskawaih: Riwayat Hidup dan Pemikiran Filsafatnya*. Yogyakarta: Nur Cahaya, 1983.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*, vols. 8 – 9. New York: Image Books, 1994.
- al-Din, Nadia Jamal. "Miskawayh" *Prospect: the Quarterly Review of Comparative Education*, vol. 24 (1994).
- Dudley, Robert. "Posting Record Loss, BP Confirms New Chief Executive." *New York Times*, <http://www.nytimes.com/2010/07/28/business/global>, diakses 27 Juli 2010.
- Dunya, Sulaiman. *al-Huqqiqah fi>Nazf> al-Ghazali>*Kairo: Dar> al-Ma'arif, 1971.
- "Etikawan Itu Berfikir, Bukan Berkhotbah," *Kompas*, 3 Maret 2007, seperti dimuat dalam <http://www.kompas.co.id/kompas-cetak/0703/03/politikhukum/3358427.htm>, diakses 28 Juli 2010.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York, Columbia University Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*. Oxford: Oneworld, 1997.

- Fealy, Greg. "Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia," in Greg Fealy and Sally White (ed.), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2008.
- Freud, Sigmund. *Totem and Taboo: Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurosis*, terj. A.A. Brill. New York: Vintage Books, 1948
- Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat*, vol. 1-2. Jogjakarta: Kanisius, 1980.
- Hamersma, Harry. *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern*. Jakarta: Gramedia, 1983.
- Hitti, Phillip K. *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*. London: The Macmillan Press, 1974.
- Hourani, George F. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Jones, Roger. "Moral Philosophy," dalam <http://www.philosophy.org.uk/moral.htm>, diakses 10 Mei 2010.
- Kant, Immanuel. "Critique of Pure-Practical Reason", dalam Carl J. Friedrich, *The Philosophy of Kant*. New York: The Modern Library, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics*, trans. Thomas K. Abbot. London: Longmans, 1959.
- Khoiri, Ilham. "Pengelanaan Seorang Sufi," *Kompas*, 24 Juli 2011.
- "Komitmen Hidup Bersih," *Media Indonesia Online*, 8 November 2004, dalam <http://www.mediaindo.co.id/editorial.asp?id=2004110801210506>, diakses tanggal 10 November 2004.
- "KY Batal Periksa Hakim Muhtadi Asnun," dalam laman Bataviase.co.id, <http://bataviase.co.id/node/191189>, diakses tanggal 3 Agustus 2011.
- Leaman, Oliver. "Ibn Miskawayh," in Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*. London and New York: Routledge, 1996.
- Leksono, Ninok. "Korupsi, Akhlaq dan Asal-usul Benar-salah," *Kompas*, 28 Juli 2010.
- Lillie, William. *An Introduction to Ethics*. London: Methuen & Co., 1957.
- Madjid, Nurcholish. "Aktualisasi Ajaran Ahlussunnah wal Jama'ah," dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (eds.), *Islam Indonesia Menghadapi Masa Depan*. Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1989, h. 61-80.
- Miskawaih, *Tahdzib al-Akhlaq wa-Tathir al-A'raq*, ed. Ibn al-Khatib, pdf document file, diunduh dari [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com), 2 April 2011.
- Mubarak, Zakki. *al-Akhlaq 'ind al-Ghazali*. Kairo: Dar al-Katib al-'Arabi, 1968.
- Musa, Muhammad Yusuf. *Falsafat al-Akhlaq fi al-Islam wa-Sflatuha>bi al-Falsafat al-Ighriqiyah*. Kairo: Muassasat al-Kanji, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Tarikh al-Akhlaq*. Kairo: Maktabat wa Matba'at Muhammad Ali Sabih, 1953.
- Othman, Ali Isa. *Manusia Menurut al-Ghazali*, terj. Johan Smith et.al. Bandung: Pustaka, 1981.
- Saleh, Fauzan. "The Puppet Caliphs and the Titular Heads of State: The Abbasid Caliphs under the Buyid's Reign," dalam *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, UIN Jogjakarta, vol. 42, no. 1 (2004).
- \_\_\_\_\_. "Trend Perkembangan Islam di Indonesia: Suatu Pendekatan Teologis." *Millah Jurnal Studi Agama*, vol. 2, no. 1 (Agustus 2002), h. 1-21.

- Subhi, Ahmad Mahmud. *al-Falsafah al-Akhlāqiyah fi al-Fikr Islami*. Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Suseno, Franz Von Magnis. *Etika Umum: Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral*. Jogjakarta: Kanisius, 1979.
- Sudjito, "Kejahatan Perpajakan dan Murka Presiden," dalam *Kompas*, 29 Juli 2010.
- Tjahjadi, Simon Petrus L. *Petualangan Intelektual: Konfrontasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani hingga Zaman Modern*. Jogjakarta: Kanisius, 2004.
- Tranggono, Indra. "Euforia Bangsa Kalah," *Kompas*, 23 Desember 2010.
- 'Utsman, Abd al-Karim. *al-Dirasat al-Nafsiyah 'inda al-Muslimin wa al-Ghazali bi Wajh Khas*. Kairo: Wahbah, 1963.