

Etika Al-Ghazālian dan Titik Temunya dengan Etika Kantian

R.F. Bhanu Viktorahadi^{1*}

¹ Faculty of Philosophy, Parahyangan Catholic University, Bandung, Indonesia;
torahadi@unpar.ac.id

* Correspondence: torahadi@unpar.ac.id

ARTICLE INFO

Keywords:

hypothetical method;
mystical ethics;
anti-ratio;
mysticism.

Article history:

Received 2022-05-19

Revised 2022-06-04

Accepted 2022-06-04

ABSTRACT

*With his immense intellectual stature and encyclopedic knowledge, al-Ghazāli has influenced Islamic thought and defined its practice for nearly nine centuries. Like many legal experts and philosophers, al-Ghazāli divides the universe into the transient world and the eternal hereafter. This world, or temporary existence, is subject to the will of God. It is not governed by scientific laws, but is maintained, governed, and driven by God's direct and continual intervention (rejection of causality). God is not only the creator of the universe and its attributes and laws (or the cause of existence). He is also the cause of every event in the world, great and small, past, present, and future. As a Sufi, al-Ghazāli does have a theory of ethic as a part of his theosophic discipline. Some experts consider al-Ghazāli as a Sufi figure; others also classify him as a prominent figure of philosophy. This is understandable actually, because from the books he wrote all indicate his interest on both tasawuf as well as philosophy. By considering his books *Maqāsid al-Falāsifah* or *Tahāfut al-Falāsifah*, or through his *Mi'yār al'Ilm*, one would consider him as a true philosopher. But one might also come to conclude him as a real Sufi or a true mystic simply by looking at his masterpiece works such as *Ihyā al-Ulūm al-Dīn*, *Kitab al-Arbā'in*, and *al-Munqidh min al-Dalāl*.*

ABSTRAK

Dengan tingkat intelektualnya yang besar dan pengetahuan ensiklopedisnya, al-Ghazāli telah mempengaruhi pemikiran Islam dan mendefinisikan praktiknya selama hampir sembilan abad. Seperti banyak ahli hukum dan filosof, al-Ghazāli membagi alam semesta menjadi dunia sementara dan akhirat abadi. Dunia ini, atau keberadaan sementara, tunduk pada kehendak Tuhan. Ia tidak diatur oleh seperangkat hukum ilmiah, tetapi dipelihara, diatur dan didorong oleh campur tangan Tuhan secara langsung dan terus-menerus (penolakan kausalitas). Tuhan bukan hanya pencipta alam semesta beserta atribut dan hukumnya (atau penyebab keberadaan). Dia juga penyebab setiap peristiwa di dunia, besar dan kecil, masa lalu, sekarang dan masa depan. Sebagai seorang sufi, al-Ghazāli memang memiliki teori etika sebagai bagian dari disiplin tasawufnya. Sebagian ahli menganggap al-Ghazāli sebagai tokoh sufi, sebagian lainnya juga menggolongkannya sebagai tokoh filsafat yang terkemuka. Hal ini sebenarnya bisa dimaklumi, karena dari buku-buku yang ditulisnya semua menunjukkan ketertarikannya baik pada tasawuf maupun filsafat. Dengan mempertimbangkan buku-bukunya *Maqāshid al-Falāsifah* atau *Tahāfut al-Falāsifah*, atau melalui *Mi'yār al'Ilm*-nya, orang akan menganggapnya sebagai seorang filosof sejati. Tapi orang juga bisa menyimpulkan dia sebagai sufi sejati atau mistikus sejati hanya

dengan melihat karya-karya *masterpiece*-nya seperti *Ihyâ al-Ulûm al-Dîn*, atau *Kitab al-Arbâ'in* dan *al-Munqidz min al-Dhalal*.

This is an open access article under the [CC BY-SA](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/) license.



1. Pendahuluan

Ada kepercayaan yang tersebar luas di kalangan orientalis bahwa salah satu faktor utama, jika bukan satu-satunya alasan terpenting, kemunduran ilmu pengetahuan di dunia Islam setelah zaman keemasannya adalah serangan al-Ghazali (1058-1111) terhadap para filsuf yang mencapai puncaknya (Ibrahim & Efremova, 2020). Dalam bukunya yang terkenal *Tahafut al-Falasifah* (Kerancuan Para Filosof), al-Ghazali berpendapat bahwa ia menantang para filosof dengan alasan bahwa para filosof tidak dapat memberikan penjelasan rasional untuk argumen metafisik (Richmond, 2022). Dan tantangan ini, sedikit banyak, telah menghentikan pemikiran kritis di dunia Islam (Abdul-Jabbar, 2019; M. T. Rahman, 2021). Namun, sebetulnya banyak sekali yang dapat diambil dari Al-Ghazali ini, terutama dalam filsafat dan tasawufnya (Gyagenda, 2021; M. Rahman, 2020).

Al-Ghazālī adalah figur yang tidak asing dalam dunia pemikiran Islam, karena begitu banyak orang menemukan namanya dalam berbagai literatur, baik klasik maupun modern (Sholihin, 2001). Walaupun dikenal dengan julukan *al Hujjatul al Islam* (bukti kebenaran Islam) (Qordawi, 2012), gagasan Al-Ghazālī tidak pernah sepi dari sorotan dan diskusi, baik yang mendukung maupun menentangnya (Harun Nasution, 1973). Tulisan ini mendiskusikan dua rumusan permasalahan. *Pertama*, mencari dan menemukan pokok-pokok gagasan filsafat etika Al-Ghazālī. *Kedua*, mencari dan menemukan titik temu gagasan etis Al-Ghazālī dengan gagasan etis Immanuel Kant. Guna mencapai pemahaman atas diskusi tersebut, tulisan ini mengurai biografi Al-Ghazālī, metodologi yang digunakannya, etika yang dibangunnya berdasarkan kritik atas metafisika-dogmatik, masalah etika rasional dan religius, hingga implikasi dan konsekuensi pemikiran etikanya. Tulisan ini mengakhiri diskusinya dengan menyampaikan titik temu gagasan etis Al-Ghazālī dan Kant sebagai simpulannya.

2. Hasil dan Pembahasan

2.1. Biografi

Sebelum membahas gagasan-gagasan filsafat etika Al-Ghazālī, tulisan ini mengurai biografinya. Biografi singkat ini mencakup sejarah hidup, pendidikan, dan karya Al-Ghazālī. Menurut Amin Abdullah, setiap gagasan filosofis atau pola pemikiran yang muncul dari seseorang tidak bisa dilepaskan dari situasi yang melingkupinya. Merujuk pada Donald McIntyre (Morrison & McIntyre, 1971), Amin Abdullah berpendapat bahwa studi tentang gagasan-gagasan fundamental tidak bisa dilepaskan dari pengaruh sosiologis ataupun antropologisnya (M. A. Abdullah, 1992).

Dilahirkan di Thus (Saefuddin, 2005), sebuah wilayah di Provinsi Khurasan, dekat Masyhad, Republik Islam Irak (sekarang) (Manaf, 2001) pada 450 H atau 1058 M (Zar, 2007) dengan nama lengkap Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin ta'us Ath-thusi Asy-Syafi'i Al-Ghazālī (Anwar & Solihin, 2006), pribadi ini biasa disebut sebagai Al-Ghazālī. Sebutan itu diberikan kepadanya atas dua alasan. *Pertama*, nama Al-Ghazālī ini berasal dari kata '*ghazzal*'. Artinya, tukang menenun benang. Sebutan ini terkait dengan pekerjaan ayahnya yang adalah seorang pemintal wol. *Kedua*, nama Al-Ghazālī juga dijempuit dari kata '*ghazalah*', yaitu nama kampung kelahiran Al-Ghazālī (Hasyimsyah Nasution, 2013). Versi lain menyebutkan bahwa nama lengkap berikut gelarnya adalah Syaikh al Ajal al Imam al Zahid, al Said al Muwafaq Hujjatul Islam (Nata, 2001). Sebelum wafat, ayahnya yang saleh menitipkan Al-Ghazālī dan Ahmad yang pada waktu itu masih berusia dini kepada seorang sufi untuk dididik dan diajari supaya menjadi orang yang teguh dan sanggup

memberi nasihat (Ramayulis & Nizar, 2005). Pada titik waktu inilah Al-Ghazālī mulai berkenalan secara intensif dengan lingkungan sufi dan tasawuf.

Berkat perkenalannya dengan dunia tasawuf, sejak kecil Al-Ghazālī dikenal sebagai seorang pencinta ilmu pengetahuan sekaligus pencari kebenaran. Demi menggapai itu semua, Al-Ghazālī berguru kepada sejumlah guru dan ulama (Redaksi, 1994). Setelah beberapa saat tinggal dan belajar bersama para sufi di Thus, Al-Ghazālī melanjutkan pendidikannya ke Jurjan untuk mendalami bahasa Arab, Persia, dan pengetahuan agama di bawah bimbingan Imam Abu Nazr al-Isma'il (Asmuni, 1994). Setelah itu ia pergi ke Naisabur. Di kota itu, Al-Ghazālī berguru kepada Al-Juwaini Imam Al-Haramain (Al-Taftazani & al-Wafa'al, 1985), seorang teolog aliran Asy'ariyah (Musa, 1975) sekaligus Guru Besar di Madrasah An-Nizhfirniyah Naisabur, sampai menguasai ilmu manthiq, ilmu kalam-teologi, fiqh, ushul fiqh, filsafat, sufisme-tasawuf, retorika perdebatan, dan ilmu-ilmu alam (Muzairi, 2009). Melihat kecerdasan, kemampuan, dan kemahiran Al-Ghazālī dalam menguasai ilmu yang didapatkannya, termasuk menangani perbedaan pendapat dari para ahli ilmu serta kesanggupannya memberikan sanggahan-sanggahan kepada para penentangannya, Imam al-Haramain memberinya gelar '*Bahrūn Mughhriq*' (lautan yang menenggelamkan) (Saefuddin, 2005).

Setelah Imam al-Juwaini wafat, pada 478 H atau 1085 M Al-Ghazālī berpindah ke kampus Nizam Al-Mulk yang menarik banyak sarjana dari aneka penjuru dunia, terutama Timur Tengah. *Civitas Academica* kampus Nizam Al-Mulk menerima Al-Ghazālī penuh kehormatan dan kemuliaan dengan melantiknya menjadi Guru Besar pada Madrasah Nizhamiyah yang didirikan di Bagdad (Hasyimsyah Nasution, 2013) pada 484 H atau 1091 M. Sebagai catatan, pada suatu saat yang tidak dijelaskannya secara khusus, tetapi dapat dipastikan sebelum perpindahannya ke Bagdad, Al-Ghazālī mengalami fase skeptisisme dan menimbulkan awal pencarian yang penuh semangat terhadap sikap intelektual yang lebih memuaskan serta cara hidup yang lebih berguna (A. Abdullah, 2002). Di Bagdad karier Al-Ghazālī berkembang baik, sampai diangkat sebagai rektor dalam bidang agama Islam pada kampus itu pada 484 H atau 1091 M (Jaya, 1994). Ia bertugas di situ selama empat sampai lima tahun (1090-1095 M) (Smith & Drajat, 2000).

Al-Ghazālī kembali mengalami fase skeptis dalam puncak kariernya di Bagdad. Ternyata, puncak kariernya itu tidak membuatnya bahagia. Terutama saat semakin mendalami ilmu kalam, Al-Ghazālī kerap bertanya kepada dirinya sendiri, manakah di antara aliran-aliran teologi yang sungguh-sungguh benar. Kegelisahan intelektual dan rasa penasarannya itu dideskripsikan dalam bukunya, *Al-Munqidz min Al-Dhalâl* (Al-Ghazālī, 1996a). Dalam bukunya itu, Al-Ghazālī bermaksud mencari kebenaran yang paling benar dengan tidak memercayai pengetahuan yang berbasiskan panca indera dan akal budi. Ketidak-percayaannya itu juga diungkapkan dalam bukunya, *Tahâfut al-Falâsifah* (Al-Ghazālī, 1996b) yang berisi tanggapan dan sanggahannya terhadap para filsuf.

Kegelisahan terus meliputinya sampai Al-Ghazālī mulai menemukan pengetahuan kebenaran melalui kalbu, yaitu tasawuf. Akan tetapi, ia belum merasa memperoleh kematangan keyakinan pada jalan tasawuf selama tinggal di Bagdad. Ia merasa harus pergi dari Bagdad. Oleh karena itu, pada bulan Zulkaidah 488 H atau 1095 M dengan alasan menunaikan ibadah Haji ke Mekkah, ia memperoleh izin keluar Bagdad. Akan tetapi, sebenarnya ia ingin meninggalkan status guru besarnya dan kariernya secara keseluruhan selaku ahli hukum dan teolog (A. Abdullah, 2002). Motif-motif pengunduran dirinya telah banyak didiskusikan hingga hari ini (Montgomery, 1965). Kesempatan pergi dari Bagdad itu digunakan Al-Ghazālī untuk mulai kehidupan tasawuf di Siria, yaitu dalam masjid Damaskus. Selanjutnya, ia berpindah ke Yerusalem, Palestina untuk melakukan hal yang sama di masjid Umar dan Monumen suci *Dome of the Rock* (Langgulung, 1980). Sesudah itu tergeraklah hatinya untuk menunaikan ibadah Haji. Usai menunaikan ibadah Haji ia pulang ke kampung halamannya sendiri, yaitu Thus. Di sana ia berkhawatir dan beribadah. Ia hidup sebagai sufi yang miskin, selalu menyendiri, serta menghabiskan waktunya dengan meditasi dan pelatihan-pelatihan rohani lainnya. Pada periode inilah ia menulis *Ihyâ'Ulûmn Al-Dîn*, karya besarnya tentang etika (A. Abdullah, 2002).

Perjalanan hidup sebagai seorang sufi dijalaninya selama kurang lebih sepuluh tahun (488-498 H atau 1095 M sampai dengan 1105 M (Sudarsono, 2004). Pada 499 H atau 1105-6 M, Fakhr Al-Mulk,

putra Nizam Al-Mulk dan Wazir Sanjar, penguasa Saljukiah di Khurazan menekan Al-Ghazālī supaya kembali ke dunia akademik. Ia bersedia kembali dengan keyakinan bahwa dirinya ditakdirkan menjadi pembaharu agama (*mujaddid*) pada permulaan abad yang baru menurut Hadis yang mashur. Pada periode inilah Al-Ghazālī menulis otobiografinya, *Al-Munqidz min Al-Dhalâl*. Aktivitasnya di dunia akademik hanya bertahan dua tahun. Selanjutnya ia kembali ke Thus untuk mendirikan sebuah pusat sufi (*khanaqah*) untuk para *mutasawwifin* dan sekolah untuk para *fuqaha*. Di dua tempat itulah ia menjadi pengasuh banyak orang sekaligus mengajarkan teori dan praktik sufisme. Al-Ghazālī wafat pada bulan Jumada Al Tsaniyah 505 H atau Desember 1111 M (Hanafi, 1969). Sepanjang hayatnya diisi dengan aktivitas akademis dan tasawuf.

2.2. Metodologi

Sebagaimana layaknya para filsuf, dalam mengungkapkan konsepsinya, terutama terkait dengan etika-spiritual-religi-us-mistik, Al-Ghazālī menggunakan metode. Metode adalah cara yang teratur dan berpikir secara benar untuk mencapai maksud. Sedangkan metodologi adalah proses, prinsip, dan prosedur yang digunakan untuk mendekati masalah dan mencari jawaban (Deddy, 2018). Metode penelitian adalah jalan yang dilewati untuk mencapai pemahaman. Jalan tersebut harus ditetapkan secara bertanggung jawab ilmiah. Data yang dicari untuk membangun atau memperoleh pemahaman harus melalui syarat ketelitian. Artinya, harus dipercaya kebenarannya.

Dalam mengungkapkan gagasan filsafat kritisnya, Al-Ghazālī menggunakan dua metode berwacana. *Pertama*, dengan bukunya, *Tahâfut Al-Falâsifah* (mengandung duapuluh penolakan) Al-Ghazālī mulai mengkritik metafisika rasional-emanatif yang sedang tren pada waktu itu. Dalam bukunya itu Al-Ghazālī menantang hampir semua ajaran Aristoteles dan Plotinos beserta para filsuf Muslim yang mendukung gagasannya (*Islamic Aristotelianism*) (Arnaldez, 1971). Misalnya, Al-Farabi (Nashr, 1996) dan Ibn Sina (Madjid, 2019). *Kedua*, Al-Ghazālī membangun etika mistik yang orisinal dalam karya-karyanya *Mîzân Al-'Amal* dan *Ihyâ' Ulûm Al-Dîn*.

Gagasan pemikiran filosofis Al-Ghazālī itu dapat dengan jelas dipahami dari otobiografinya, yaitu *Al-Munqidz min Al-Dhalâl*. Dalam tulisannya itu, Al-Ghazālī menjelaskan bahwa dirinya memulai wacana kritisnya dengan membahas gagasan kelompok-kelompok pencari kebenaran. Menurutnya, yang paling keliru adalah para filsuf yang bergelut dengan teologi dan metafisika (Al-Ghazālī, 1996a). Gagasan Al-Ghazālī dalam menolak metafisika rasional menjadi batu pondasi bagi seluruh perkembangan selanjutnya dari pemikirannya yang lain. Di dalam gagasan tersebut ditemukan persoalan kausalitas, baik yang diterapkan dalam wilayah kealaman, maupun wilayah moralitas sebagai fakta penting guna memasuki wilayah yang lebih jauh dari seluruh tema kritisisme etis Al-Ghazālī. Dengan kata lain, Al-Ghazālī memandang tindakan etis dalam kerangka kausalitas. Untuk itulah, ia memasukkan persoalan kausalitas dalam diskusinya yang ketujuhbelas dari *Tahâfut* (Al-Ghazālī, 1996b). Ketidaksepahamannya dengan gagasan metafisika tersebut dan konsistensinya terhadap kausalitas etis ditunjukkan Al-Ghazālī dengan memilih cara-cara mistisisme untuk mencapai kebenaran (Al-Ghazālī, 1996a).

Relasi antara gagasan Al-Ghazālī tentang kausalitas dan keseluruhan teorinya dalam menolak metafisika rasional dan membangun etika mistik terjalin erat sehingga tidak dapat tidak harus dipisahkan satu dengan yang lain guna menemukan pola kritisnya. Al-Ghazālī menolak rasio sebagai 'prinsip pengarah' (*guiding principle*) dalam tindakan etis manusia. Al-Ghazālī memilih wahyu melalui intervensi ketat dari syaikh atau pembimbing moral sebagai pengarah utama bagi orang-orang pilihan dalam mencapai keutamaan mistik (Faris, 1962).

2.3. Etika berbasis Kritik atas Metafisika-Dogmatik

Sebagaimana Kant melihat keterbatasan budi manusia dalam mencapai pengetahuan (Durant, 1955), Al-Ghazālī menyampaikan kritiknya terhadap kelompok *Islamic Aristotelianism* yang mengembangkan teologi rasional berbasiskan metafisika Aristoteles. Dua tokohnya yang terkenal adalah Al-Farabi dan Ibn Sina. Guna meyakinkan dirinya sebagai seorang kritikus terhadap

kelompok *Islamic Aristotelianism* itu, secara khusus Al-Ghazālī mempelajari karya-karya para filsuf Muslim yang karya-karyanya menjadi rujukan banyak orang itu (Al-Ghazālī, 1996a). Al-Ghazālī terutama mengkritik gagasan kelompok tersebut bahwa teologi bersifat rasional yang memunculkan salah satu asumsi dasar gagasan kelompok ini, yaitu bahwa rasio manusia mampu menyelesaikan sebagian besar dari persoalan-persoalan teologi. Asumsi inilah yang ditolak Al-Ghazālī. Penolakan Al-Ghazālī dibuktikan dengan menunjukkan kesalahan asumsi-asumsi tersebut, yaitu bahwa akal pikiran tidak dapat lagi dipercayai. Sebaliknya, untuk memperoleh kebenaran teologis, seseorang harus menolak metafisika rasional dan menggunakan bantuan wahyu sebagai prinsip pengarahnya (A. Abdullah, 2002).

Sisi paling penting dari konsepsi Al-Ghazālī dalam menolak metafisika rasional adalah penekanannya pada ketidakmampuan rasio manusia untuk menangkap secara akurat penyelesaian secara memuaskan persoalan-persoalan metafisika dan teologi. Meskipun sama-sama sampai pada titik persamaan menolak metafisika-dogmatik, metodologi yang digunakan Al-Ghazālī berbeda dari Kant. Kant menggunakan 'Metode Analitis' (*Analytical Method*) (Orman Quine, 1976). Sedangkan Al-Ghazālī menggunakan 'Metode Hipotetis' (*Hypothetical Method*). Oleh karena perbedaan itu, keduanya memiliki perbedaan besar dalam merumuskan gagasan kausalitas yang bagi keduanya terkait erat dengan etika (Leaman, 2013).

Menurut Amin Abdullah, ada dua wilayah kausalitas yang dapat digunakan untuk menjelaskan gagasan etis Al-Ghazālī (A. Abdullah, 2002). *Pertama*, wilayah alam. Menurut Al-Ghazālī, alam memiliki anugerah ikatan-ikatan kausalitas atau sebab-akibat hanya karena Tuhan tidak memilih untuk memutuskan kontinuitas kejadian-kejadian dengan mukjizat. Akan tetapi, adalah mungkin bahwa Tuhan dapat melakukan intervensi kapan pun Ia berkehendak. Oleh karena itu, yang terjadi dalam konteks ini adalah wilayah kemungkinan, yaitu suatu kondisi mungkin terjadi atau mungkin tidak terjadi bergantung kepada kehendak Tuhan (Al-Ghazālī, 1996b). Al-Ghazālī sangat menekankan kehendak dan kekuasaan absolut Tuhan dan otoritas-Nya dibandingkan gagasan tentang 'kemungkinan' manusia memahami karya Tuhan melalui 'kausalitas' dan 'inisiatif' manusia untuk meraih keutamaan-keutamaan puncak. Penekanan ini menghantar masuk pada penjelasan tentang wilayah kausalitas yang kedua.

Kedua, wilayah perilaku manusia. Menurut Al-Ghazālī, tujuan manusia sebagai seorang pribadi adalah mencapai kebahagiaan. Kebahagiaan yang paling utama harus ditemukan pada kehidupan yang akan datang. Ada dua sarana untuk mencapai tujuan itu (A. Abdullah, 2002). *Pertama*, amal baik lahiriah dalam wujud ketaatan kepada aturan-aturan tingkah laku yang diwahyukan Kitab Suci. *Kedua*, upaya batiniah untuk meraih keutamaan jiwa. Keutamaan-keutamaan memiliki skala derajat. Pada derajat tertinggi keutamaan mistik, segolongan kecil manusia dapat menikmati wujud pendahuluan dari kebahagiaan akhirat dalam kehidupan sekarang ini (Sherif, 1975). Al-Ghazālī menekankan bahwa amal baik tidak menyebabkan pahala dalam kehidupan mendatang. Bahkan, keutamaan-keutamaan tidak menyebabkan balasan sebagaimana berlaku dalam eskatologi Ibn Sina. Menurut Al-Ghazālī, dalam semua kondisi, pahala atau kemajuan moral dianugerahkan Tuhan melalui rahmat-Nya. Dengan demikian, Tuhan adalah satu-satunya sebab. Tuhan tidak terkena keniscayaan apa pun (A. Abdullah, 2002).

Penjelasan atas dua wilayah kausalitas itu menunjukkan bahwa kehendak Tuhan adalah mutlak alias tidak niscaya. Menurut Al-Ghazālī, selama kehendak Tuhan masih niscaya, manusia masih dapat secara relatif memahaminya melalui rasio. Padahal, Al-Ghazālī memahami rasio sebagai penalaran yang berproses tanpa bantuan wahyu. Secara sederhana rasio itu disebut '*aql*' atau nalar. Nalar dikontraskan dengan *naql* atau tradisi yang mencakup wahyu, baik dalam wujud langsung maupun dalam wujud *syar'* atau teks-teks Kitab Suci dan tradisi-tradisi yang dipandang sebagai sumber *ahkâm*. Berdasarkan pemahaman tersebut Al-Ghazālī menyatakan konsepsi pengetahuan etikanya dalam dua kalimat pendek. *Pertama*, pengetahuan etika tidak dapat diturunkan dari rasio bebas. *Kedua*, pengetahuan etika dapat diturunkan sepenuhnya dari wahyu. Penolakan Al-Ghazālī bahwa aturan-aturan etika dapat diketahui melalui rasio bebas dinyatakan berulang-ulang (Hourani, 2007).

Al-Ghazālī mencurigai kemampuan rasio manusia untuk menetapkan atau berbuat 'kebaikan' tanpa bantuan Kitab Suci. Oleh karena itu, adalah sulit bagi Al-Ghazālī untuk melihat sekaligus mengakui unsur universalitas dalam etika manusia. Menurutnya, universalitas norma-norma etika hanya dapat dipahami dari sudut pandang intelektual atau akal. Oleh karena penolakannya terhadap kapasitas rasio manusia untuk mengetahui dan memahami yang baik itu, Al-Ghazālī berbalik untuk kemudian memilih etika mistik atau etika religius yang berlandaskan psikologi (A. Abdullah, 2002).

2.4. Problematika Etika Rasional dan Religius

Konsepsi Al-Ghazālī tentang etika yang bercorak mistis atau religius membuat peran rasio tidak optimal. Alih-alih bergantung pada rasio, Al-Ghazālī justru lebih menekankan peran syaikh, mursyid, atau yang disebutnya sebagai 'pembimbing moral' (F. Rahman, 2020). Pembimbing moral ini akan menuntun manusia memahami kehendak mutlak Tuhan yang menjadi etika absolut. Sebagai pendukung Asy'ariyyah, Al-Ghazālī menerima pendapat bahwa jika etika dan norma-norma moral harus dianggap absolut dan bukan relatif, satu-satunya yang memenuhi syarat itu adalah kehendak mutlak Tuhan. Gagasan ini bertolak belakang dengan kaum *Mutakalimûn*, yaitu teolog dialektis dan kaum *Mu'tazilah* (Al-Syafi'ī, n.d.) yang mencoba menyediakan basis rasional bagi nilai-nilai etika. Menurut gagasan Asy'ariyyah, jika nilai-nilai etika itu rasional atau dapat dideduksi rasio manusia, tidak bisa tidak manusia akan digiring kepada relativitas nilai etika. Oleh karena itu, tidak mungkin ada etika absolut. Padahal, etika absolut adalah faktor pokok yang menuntut Al-Ghazālī sebagai pendukung Asy'ariyyah dalam merumuskan etika religiusnya.

Secara khusus, Al-Ghazālī menolak gagasan *Mu'tazilah* yang memberi tempat kepada kemandirian rasio sebagai pembimbing yang memadai untuk memperoleh pengetahuan etika. Menurut Al-Ghazālī, keseluruhan teleologi dan sarana-sarana terkait aktivitas kebajikan yang mengarah kepada pahala dalam kehidupan sekarang dan yang akan datang tidak didasarkan semata-mata pada gagasan-gagasan kausalitas. Jika semata-mata berdasarkan gagasan kausalitas, mekanisme tersebut telah gagal menjelaskan kekuasaan dan pengaruh Tuhan yang Mahabesar atas seluruh kejadian di dunia ini (Hourani, 2007). Dengan tegas Al-Ghazālī menegaskan bahwa dirinya tidak dapat melihat dan membenarkan hubungan kausal antara sanksi dan pahala. Hubungan itu tidak dapat dipahami secara rasional. Menurut Al-Ghazālī, mekanisme itu secara total tergantung pada anugerah Tuhan.

Dari pemahaman dasar ini, Al-Ghazālī menyatakan bahwa 'kebaikan' dan 'kejahatan' sebagai elemen dari etika hanya dapat diketahui melalui wahyu, tidak melalui rasio alamiah. Al-Ghazālī menolak gagasan bahwa perintah-perintah Tuhan dalam Al-Quran memiliki tujuan tertentu. Menurutnya, perintah-perintah tersebut harus dipatuhi semata-mata karena itu semua adalah perintah Tuhan. Gagasan-gagasan fundamental ini memiliki kontribusi sangat besar terhadap konstruksi etika mistik Al-Ghazālī yang semata-mata tergantung kepada rahmat Tuhan, bukan pada upaya manusia sendiri untuk meraih rahmat Tuhan (A. Abdullah, 2002). Oleh karena itu, bagi Al-Ghazālī yang ada hanyalah etika religius atau mistis, bukan etika rasional.

Perkara etika rasional dalam konteks gagasan etika Al-Ghazālīan lebih banyak terkait dengan perkara universalitas norma-norma etika. Dalam tiga tulisannya, *Mi'yâr*, *Iqtishâd*, dan *Mustasyfâ*, Al-Ghazālī memberikan penjelasan atas penolakannya terhadap adanya yang 'secara umum diyakini' (*masyhûrât*) sebagai etika yang bersifat universal (Hourani, 2007). Keterbatasan rasio menurut Al-Ghazālī dapat diringkas dalam dua bagian utama. *Pertama*, rasio seringkali menjadi induksi tidak sempurna yang mengarahkan manusia untuk menganggap universal sesuatu yang sebenarnya hanyalah suatu kasus. *Kedua*, rasio kerap masih dipengaruhi emosi yang merusak putusan-putusan rasional manusia. Kedua hal ini saling berinteraksi. Berangkat dari kedua hal itu, menurut Al-Ghazālī etika sangat tidak mungkin memadai untuk menjadi pengetahuan rasional. Tidak ada basis yang memadai untuk membangun etika yang bersandar pada pondasi rasional. Tidak ada gagasan tentang hukum dan tidak ada unsur-unsur tujuan (teleologis) rasional dalam kodrat kemanusiaan. Satu-satunya basis yang di dalamnya etika dapat dibangun adalah wahyu Tuhan. Yang dimaksudkan adalah 'subjektivisme theistik' (*theistic subjectivism*), yaitu suatu pandangan yang mendefinisikan

kebaikan etis sebagai 'apa pun yang disetujui Tuhan' dan sebagai 'kebenaran tindakan-tindakan' yang diperintahkan Tuhan (Hourani, 1975). Berangkat dari gagasan-gagasan itu, Al-Ghazālī menganggap rasio sebagai 'sarana untuk meraih kebahagiaan di dunia ini dan dunia yang akan datang'. Untuk itu, Al-Ghazālī berkesimpulan bahwa manusia seharusnya selalu bersyukur kepada Tuhan sebanyak kadar rasio yang dibayangkannya diterima sebagai anugerah dari Tuhan (Faris, 1962).

2.5. Implikasi dan Konsekuensi Etika Al-Ghazālīan

Dalam rangka menolak doktrin metafisika spekulatif-emanatif yang hakikat terdalamnya adalah rasional, Al-Ghazālī dengan sengaja menggunakan metode hipotetis. Al-Ghazālī menggunakan metode hipotetis dalam wilayah moralitas dan dalam wilayah alam. Metode hipotetis dalam pemikiran Al-Ghazālī sangat strategis dan menentukan karena hanya dengan metode ini Al-Ghazālī sanggup dengan mudah mempertahankan dan membuktikan keabsahan doktrin keagamaan, secara khusus etika kewahyuan Islam (A. Abdullah, 2002).

Metode hipotetis Al-Ghazālī dengan jelas dapat dipahami dalam penolakannya terhadap gagasan universalitas norma-norma etika yang disarankan rasio kemanusiaan. Alih-alih mendukung gagasan universalitas norma etika yang berlandaskan rasio belaka, dengan metode hipotetisnya Al-Ghazālī justru lebih menekankan nilai dan makna penting partikularitas norma-norma etika, yaitu etika kewahyuan partikular, secara khusus norma-norma etika Islam. Dari sudut pandang ini, Al-Ghazālī lebih konsisten dibandingkan Kant dalam upayanya membangun etika berdasarkan kritik atas metafisika-dogmatik karena Al-Ghazālī secara kritis meninggalkan seluruh metafisika, termasuk metafisika etis. Sedangkan Kant masih memberi peluang kepada metafisika untuk beroperasi walaupun dibatasi dalam wilayah tertentu (Kröner, 1970).

Dengan metode hipotetisnya, Al-Ghazālī sama sekali tidak memberikan perhatian kepada 'prinsip-prinsip atau kebenaran-kebenaran umum'. Ia lebih memusatkan perhatiannya kepada pembelaan terhadap dogma-dogma yang dibangun agama selaku pemberi hukum-hukum partikular dalam konteks agama dan budaya tertentu. Tujuannya, memperkuat keimanan dan penerimaan hukum oleh mereka yang tidak mampu mengikuti justifikasi semata-mata pada garis-garis filosofis. Dengan demikian, kelompok orang semacam itu harus puas menerima justifikasi dalam pemahaman yang hanya bercorak kiasan (*amtsâl*) atas kebenaran-kebenaran demonstratif (Leaman, 2013).

Implikasi dan konsekuensi langsung dari etika mistik Al-Ghazālī adalah pemikiran yang terang-terangan menolak gagasan tentang hukum dan pengertian fundamental terkait tindakan yang berdasarkan pada prinsip universal. Dalam konsepsi Al-Ghazālī pandangan kemahakuasaan Tuhan berikut hak-hak istimewa-Nya untuk menghapus seluruh rangkaian kejadian reguler yang tampak dianggap lebih serius daripada kehendak-Nya yang mengizinkan rasio manusia untuk mengetahui dan membangun hukum dasar fundamental tertentu bagi pemahaman alam. Konsepsi yang pada awalnya ditujukan untuk menolak pemikiran metafisika para filsuf peripatetik (Ree & Urmson, 2005) ini membawa Al-Ghazālī mengambil kebijaksanaan ketat yang mengurangi peran rasio dalam wilayah moralitas dan ilmu pengetahuan hingga ke derajat terendahnya. Pembatasan yang ketat ini tidak sekadar terbatas pada wilayah metafisika, tetapi juga meluas ke wilayah etika yang jauh lebih vital dibandingkan dengan perkara metafisika dan ilmu pengetahuan (A. Abdullah, 2002). Dalam wilayah etika yang sangat spesifik ini, Al-Ghazālī secara total bersandar pada anugerah atau pemberian Tuhan dan bukan pada inisiatif rasio manusia.

Totalitas Al-Ghazālī bersandar pada anugerah Tuhan membawanya pada penolakan terhadap gagasan kausalitas dalam alam dan dalam moralitas manusia. Penolakan terhadap gagasan kausalitas dalam alam bermaksud mengamankan gagasan tentang mukjizat (Wolfson, 1976). Sedangkan penolakan terhadap gagasan kausalitas dalam moralitas manusia adalah untuk memperkuat kemahakuasaan Tuhan dalam memberikan anugerah ilahiah (Hourani, 2007). Dalam perjalanan panjang, konsepsi orisinal Al-Ghazālī ini memiliki kontribusi penting dalam membentuk pola berpikir yang meletakkan penekanan pada sisi spiritual-mistik dan mencabut otonomi rasio manusia untuk berpikir mandiri. Dengan sudut pandang konsepsi semacam itu, implementasi etika mistik Al-

Ghazālī adalah penekanan pada keselamatan individu (Sherif, 1975). Orientasi konsepsi Al-Ghazālī semata-mata tertuju pada keselamatan nasib individu di dunia sekarang atau di akhirat melalui tindakan etis mistik.

Pendekatan metodologis yang berbeda terhadap etika menghasilkan dua tipe pemikiran yang pada hakikatnya berseberangan. Eksistensi dua tipe pemikiran ini penting dan layak mendapatkan kajian cermat, bukan saja karena keduanya berbeda pada dirinya sendiri, melainkan juga karena sesungguhnya keduanya muncul dari akar dan motif yang sama, yaitu penolakan terhadap metafisika-dogmatik-(emanatif)-rasional. Keduanya berhasil menolak metafisika-dogmatik yang berdasarkan semata-mata atas rasio, sekaligus membawa pengaruh penting terhadap perkara etika (A. Abdullah, 2002). Dalam perkara yang paling penting, yaitu immortalitas atau kekekalan dunia, gagasan Kant dan Al-Ghazālī mendapatkan titik temunya. Keduanya menggarisbawahi gagasan bahwa waktu, bersama-sama dengan dunia diciptakan Tuhan (Wood, 1970). Satu-satunya perbedaan mereka adalah cara merumuskan dan menetapkan peran dan fungsi rasio dalam memahami fenomena alam dan fenomena moralitas manusia.

Konsepsi etika rasional Kant memiliki implikasi dalam membentuk atau mengkonstruksi model pemikiran manusia. Karakter rasional dan otonom rasio manusia yang diajukan Kant membuat model pemikiran manusia menjadi teliti dan diskursif. Kritik adalah fungsi rasio. Pembuktian otonomi atau kedaulatan manusia adalah sasaran nyatanya. Alam terkuasai sedemikian rupa karena mengungkapkan rahasianya kepada rasio. Dunia adalah milik manusia bukan hanya karena manusia berdiri paling tinggi dalam tata jenjang penciptaan dan karena Tuhan telah menundukkan dunia bagi tuntutan kelangsungan hidup manusia, melainkan karena memang dalam jangkauan kekuatan manusia untuk memahami dunia dan menguasainya melalui penggunaan rasio (Von Grunebaum, 1962). Oleh karena itu, Kant membuka pintu hanya untuk mempostulasikan eksistensi Tuhan dan immortalitas. Dengan kata lain, Kant menempatkan rasio hanya untuk memahami kewajiban. Menurut Kant, kewajiban adalah keharusan tindakan karena rasa hormat terhadap hukum (*Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*) (Timmermann, 2004). Dalam hal ini, hukum yang membangkitkan rasa hormat (*Achtung*) dapat dilihat sebagai kewajiban. Di luar itu, terutama dalam upaya untuk memahami Tuhan dan kehendak-Nya, rasio harus tahu diri bahwa ada batas-batas yang tidak dapat ditembusnya.

3. Kesimpulan

Konsepsi Al-Ghazālī tentang etika yang bercorak mistis atau religius membuat peran rasio tidak optimal. Alih-alih bergantung pada rasio, Al-Ghazālī justru lebih menekankan peran syaikh, mursyid, atau yang disebutnya sebagai 'pembimbing moral'. Al-Ghazālī menganggap rasio sebagai 'sarana untuk meraih kebahagiaan di dunia ini dan dunia yang akan datang'. Untuk itu, Al-Ghazālī berkesimpulan bahwa manusia seharusnya selalu bersyukur kepada Tuhan sebanyak kadar rasio yang dibayangkannya diterima sebagai anugerah dari Tuhan.

Secara singkat, titik temu konsepsi Al-Ghazālī dan Kantian adalah perhatian yang total terhadap etika sebagai sarana untuk menata perilaku manusia supaya memahami kehendak Tuhan. Walaupun dengan cara yang berbeda, keduanya menempatkan rasio secara terbatas, terutama dalam memahami kehendak absolut Tuhan. Bagi Kant, kekuasaan Tuhan yang sedemikian besar hampir meniadakan rasio. Sedangkan bagi Al-Ghazālī rasio tidak dapat membantu manusia memahami Tuhan. Yang dapat membantu manusia untuk mengenal Tuhan dan memahami kehendak absolut-Nya adalah jalan mistik atau tasawuf.

Referensi

- Abdul-Jabbar, W. K. (2019). The intercultural deterritorialization of knowledge: Al-Ghazali and the enunciation of the educator's Rihla. *Teaching in Higher Education*, 24(3), 318–331.
- Abdullah, A. (2002). *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*. IRCISOD.

- Abdullah, M. A. (1992). *The Idea of Universality of Ethical Norms in Kant and al-Ghazali*. Ankara: TrkiyeDiyanet Vakfi.
- Al-Ghazālī. (1996a). *Al-Munqidz min al-Dhalāl*. Daar Darus Safeka.
- Al-Ghazālī. (1996b). *Tahâfut al-Falâsifah*. Dar al-Ma'arif.
- Al-Syafi'ī, A. 'Abdullāh M. bin I. (n.d.). *al-Umm*. Dār al-Fikr.
- Al-Taftazani, A. W. al-G., & al-Wafa'al, A. (1985). *Sufi dari Zaman ke Zaman*. Bandung: Penerbit Pustaka, Translation.
- Anwar, R., & Solihin, M. (2006). *Ilmu Tasawuf*. Pustaka Setia.
- Arnaldez, R. (1971). Ibn Rushd. In B. Lewis (Ed.), *The Encyclopaedia of Islam*. E.J. Brill.
- Asmuni, M. Y. (1994). *Pertumbuhan dan Perkembangan Berfikir Dalam Islam*. Surabaya: Al-Ikhlâs.
- Deddy, M. (2018). Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya. In *Bandung: Remaja Rosda Karya*.
- Durant, W. (1955). *The Story of Philosophy*. Pocket Books.
- Faris, N. A. (1962). *The Book of Knowledge (terjemahan bahasa Inggris dari Kitâb al-'Ilm dari Ihyâ)* (S. H. M. Asharf (ed.)).
- Gyagenda, A. (2021). The Relevance of Al-Ghazali's Educational Views to the Contemporary System of Muslim education: Focus on Islamic Education in Uganda. *Interdisciplinary Journal of Education*, 4(1), 1–12.
- Hanafi, A. (1969). *Pengantar Filsafat Islam*. Bulan Bintang.
- Hourani, G. F. (1975). Ethics in Medieval Islam: A Conspectus. *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Ed. George F. Hourani (Albany: State University of New York Press, 1975), 128–135.
- Hourani, G. F. (2007). *Reason and tradition in Islamic ethics*. Cambridge University Press.
- Ibrahim, T., & Efremova, N. V. (2020). On Averroes' response to al-Ghazali's critique of philosophy. *Minbar. Islamic Studies*, 13(2), 378–400.
- Jaya, Y. (1994). *Spiritualisasi Islam dalam Menumbuhkembangkan Kepribadian dan Kesehatan Mental*. Jakarta: Ruhama.
- Kröner, R. (1970). *Kant's Weltanschauung, terj. John E. Smith*. The University of Chicago Press.
- Langgulong, H. (1980). *Beberapa pemikiran tentang pendidikan Islam*. Alma'arif.
- Leaman, O. (2013). *Averroes and his Philosophy*. Routledge.
- Madjid, N. (2019). *Khazanah Intelektual Islam*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Manaf, M. (2001). *Psyco Analisa Al-Ghazali*. Surabaya: Al-Ikhlâs.
- Montgomery, W. (1965). Al-Ghazali. In B. L. Et.al. (Ed.), *The Encyclopedia of Islam* (p. 1039). E.J. Brill.
- Morrison, A., & McIntyre, D. (1971). *Schools and socialization*. Penguin books.
- Musa, J. M. al-H. (1975). *Nasy'at al-Asy'ariyyah wa Tathawwuruha*. Beirut: Dâr Al-Kutub Al-Lubnâni.
- Muzairi, M. (2009). *Filsafat Umum*. Teras.
- Nashr, S. H. (1996). *Intelektual Islam; Teologi, Filsafat dan Gnosis*. Pustaka Pelajar.
- Nasution, Harun. (1973). *Falsafat dan misticisme dalam Islam*. Bulan Bintang.
- Nasution, Hasyimsyah. (2013). *Filsafat Islam*. Gaya Media Pratama.

- Nata, A. (2001). *Perspektif Islam tentang pola hubungan guru-murid: studi pemikiran tasawuf Al-Ghazali*. Rajagrafindo Persada (Rajawali Pers).
- Orman Quine, W. van. (1976). Two dogmas of empiricism. In *Can Theories be Refuted?* (pp. 41–64). Springer.
- Qordawi, Y. (2012). *Al Ghazāli baini Maa dihihi wa Naaqidihi*. Maktabah Wahbah.
- Rahman, F. (2020). *Islam*. University of Chicago Press.
- Rahman, M. (2020). *Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Rahman, M. T. (2021). *Sosiologi Islam*. Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Ramayulis, H., & Nizar, S. (2005). *Ensiklopedi tokoh pendidikan Islam: mengenal tokoh pendidikan Islam di dunia Islam dan Indonesia*. Quantum Teaching.
- Redaksi, D. (1994). *Ensiklopedi Islam, jilid IV*. Jakarta: Ichtiar Van Hoeve.
- Ree, J., & Urmson, J. O. (2005). *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy*. Routledge.
- Richmond, J. (2022). Al-Ghazāli on Experiential Knowing and Imaginal Mediation. *Islam and Christian–Muslim Relations*, 1–17.
- Saefuddin, A. (2005). *Percikan Pemikiran Imam Al-Ghazali*. Bandung: Pustaka Setia.
- Sherif, M. A. (1975). *Ghazali's theory of virtue*. Suny Press.
- Sholihin, M. (2001). *Epistemologi Ilmu dalam Pandangan Imam Al-Ghazali*. Jakarta: Pustaka Setia.
- Smith, M., & Drajat, A. (2000). *Pemikiran dan doktrin mistis imam al-ghazali*. Riora Cipta.
- Sudarsono. (2004). *Filsafat Islam*. Rineka Cipta.
- Timmermann, J. (2004). Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht. (Ed. Engl.: *Kant's "Groundwork of the Metaphysics of Morals". A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
- Von Grunebaum, G. E. (1962). Concept and function of reason in Islamic ethics. *Oriens*, 1–17.
- Wolfson, H. A. (1976). *The philosophy of the Kalam* (Vol. 4). Harvard University Press.
- Wood, W. (1970). *Kant's Moral Religion*. Cornell University Press.
- Zar, S. (2007). *Filosof dan Filsafatnya*. In *Raja Grafindo Persada*.