

## BAB II

### BIOGRAFI IMAM AL-GAZÂLÎ

#### A. Riwayat Hidup Pribadinya

##### 1. Imam al-Gazâlî dan Lingkungan Keluarganya

Al-Gazâlî dikenal sebagai seorang teolog Muslim, faqih, dan sufi abad pertengahan lahir pada 450 H (1058 M) di Desa Gazâlah, di Tûs (sekarang dekat Meshed), sebuah kota di Persia. Sekarang desa tersebut termasuk dalam Propinsi Khurasân, Iran. Dan beliau meninggal dunia di kampung halamannya, di Tûs pada hari Senin tanggal 14 Jumadil Akhir tahun 505 H (19 Desember 1111M) pada usia 55 tahun dan dimakamkan di Thaburan, wilayah Tûs.<sup>1</sup>

Imam al-Gazâlî<sup>2</sup>, nama lengkapnya adalah Abû Hâmid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Gazâlî at-Tûsi, tetapi dalam dunia Islam ia lebih dikenal dengan sebutan al-Gazâlî saja.<sup>3</sup> Tiga nama Muḥammad berturut-turut, terdiri dari namanya sendiri, nama ayahnya, dan nama neneknya, dan

---

<sup>1</sup> Abu Hamid al-Gazali, *Jawahirul Qur'an: Permata Ayat-ayat Suci*, alih bahasa, Mohammad Luqman Hakiem (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm. 11-15.

<sup>2</sup> Ada dua macam penulisan al-Gazâlî: (1) ditulis dengan "al-Gazâlî", ini berasal dari nama desa tempat kelahirannya, yaitu Gazâlah; karena itu sebutannya memakai satu "z". (2) berasal dari pekerjaannya sehari-hari yang dihadapinya dan dikerjakan oleh ayahnya, yaitu menenun dan menjual kain tenunannya yang disebut dengan "âl"; karena itu panggilannya adalah al-Gazzâlî, dengan dua "z". Lihat dalam Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup Al-Gazâlî*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 28-29. Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), hlm. 135.

<sup>3</sup> H.M. Zurkani Jahja, *Teologi Al-Gazâlî: Pendekatan Metodologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 63.

barulah di atasnya lagi bernama Ahmad.<sup>4</sup> Al-Gazâlî populer juga dengan sebutan *Hujjatul Islâm*, *Zainuddîn at-Tûsi* (penghias agama),<sup>5</sup> *al-Faqîh asy-Syâfi'î*, dan *Bahrûn Mugriq*.<sup>6</sup>

Al-Gazâlî hidup pada masa pemerintahan 'Abbasiyah II. Ia lahir ditengah-tengah keluarga yang tinggi religiusitasnya. Ayahnya bernama Muhammad, adalah seorang penenun dan pemintal kain wol dan berjualan di tokonya sendiri di Tûs. Namun diluar kesibukannya, ia senantiasa menghadiri majelis-majelis pengajian yang diselenggarakan oleh para ulama. Al-Gazâlî juga mempunyai seorang saudara laki-laki yang bernama Abû al-Futûh Ahmad bin Muhammad bin Ahmad at-Tûsi al-Gazâlî, yang dikenal dengan julukan *Majdudîn* (w. 520 H).<sup>7</sup>

Kondisi keluarga yang religius mengarahkan keduanya untuk menjadi ulama besar. Hanya saja ia lebih cenderung kepada kegiatan dakwah dibanding al-Gazâlî yang menjadi penulis dan pemikir. Ayah al-Gazâlî adalah seorang pencinta ilmu, bercita-cita tinggi dan seorang muslim yang saleh yang selalu ta'at menjalankan ibadah agama. Tetapi sayang, ajalnya tidak memberi kesempatan kepadanya untuk menyaksikan segala keinginan dan do'anya tercapai. Ia meninggal sewaktu al-Gazâlî dan saudaranya Ahmad masih kecil. Karena ayahnya sudah meninggal, maka ibunya selalu menjadi

---

<sup>4</sup> Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup Al-Gazâlî*, hlm. 27.

<sup>5</sup> Yusuf al-Qardawi, *Al-Gazâlî Antara Pro dan Kontra*, alih bahasa, Hasan Abrori, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), hlm. 9.

<sup>6</sup> Basyuni Madjidi, *Konsep Pendidikan Para Filsuf Muslim*, (Yogyakarta: Al-Amin Press, 1997), hlm. 79.

<sup>7</sup> Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup Al-Gazâlî*, hlm. 29.

pendorong bagi mereka berdua untuk selalu belajar. Dengan kehidupannya yang sederhana itu, ayahnya menggemari pola hidup sufi. Sehingga ketika ia sudah merasa ajalnya segera tiba, dia sempat berwasiat kepada seorang sufi, teman karibnya yang bernama Ahmad bin Muhammad ar-Razâkani al-Tûsi, ahli tasawuf dan fiqh dari Tûs, untuk memelihara kedua anaknya yang masih kecil-kecil, yaitu Muhammad dan Ahmad dengan sedikit bekal warisannya. Setelah harta warisan habis, sufi yang hidup fakir itu tidak mampu memberinya tambahan untuk biaya pendidikan dan hidup. Maka al-Gazâlî dan adiknya diserahkan ke sebuah madrasah di Tûs untuk dapat memperoleh pakaian, makan dan pendidikan. Di sinilah awal mula perkembangan intelektual dan spiritual al-Gazâlî yang penuh arti sampai akhir hayatnya.<sup>8</sup>

Tidak diragukan lagi, bahwa al-Gazâlî adalah salah seorang pemikir besar Islam dan filsafat kemanusiaan, disamping sebagai salah seorang pribadi yang memiliki berbagai kejeniusan dan banyak karya. Al-Gazâlî adalah pakar ilmu syari'ah pada dekadennya, disamping itu juga ia menguasai ilmu fiqh, ushul fiqh, kalam, mantiq, filsafat, tasawuf akhlak dan sebagainya. Pada tiap-tiap disiplin ilmu tersebut, al-Gazâlî telah menulisnya secara mendalam, murni dan bernilai tinggi.

Di sisi lain al-Gazâlî merupakan salah satu sentral sufisme, pejuang kerohanian, tokoh pendidikan dan dakwah. Ia juga disebut sebagai reformer atau pembaharu abad kelima hijriah. Banyak tokoh yang mengungkapkan pujian dan kekagumannya pada al-Gazâlî. Imam al-Haramain (seorang

---

<sup>8</sup> *Ibid*, hlm. 30-31.

gurunya) misalnya, ia berkata “al-Gazâlî adalah lautan tanpa tepi”. Sementara salah seorang muridnya, yaitu Imam Muhammad bin Yahyâ berkata, “Imam al-Gazâlî adalah asy-Syâfi’î kedua”. Pujian juga diungkapkan oleh salah seorang ulama sezamannya, yaitu Abû al-Hasan ‘Abdul Gafîr al-Fârisî, ia mengatakan, “Imam al-Gazâlî adalah Hujjatul Islâm bagi kaum muslimin”, imam dari para imam agama, pribadi yang tidak pernah dilihat oleh mata pada diri tokoh-tokoh selainya, baik lisannya, ucapannya, kecerdasan maupun tabiatnya.<sup>9</sup>

## 2. Masyarakat di Sekitar Imam al-Gazâlî

Setengah abad dari usia al-Gazâlî dilaluinya dalam abad ke-5 H, hanya kurang lebih lima tahun dia sempat mereguk abad berikutnya. Itulah masa hidup al-Gazâlî yang dihabiskannya beberapa lama di Khurasân, Irak (tempat kelahiran dan pendidikannya), di Bagdad, Irak (tempat puncak karir intelektualnya) dan di Damaskus, al-Quds, Mekkah, Madinah dan kota-kota lain (tempat persinggahan dalam pengembaraannya yang panjang untuk memenuhi tuntutan spiritualnya), yang hal tersebut tidak lepas dari situasi dan kondisi, baik sosial, budaya, politik, keilmuan dan keagamaan pada masa itu.<sup>10</sup> Dan semua itu tidak terlepas dari situasi-situasi lingkungan kehidupan al-Gazâlî yang penuh dengan berbagai macam persoalan-persoalan. Di antaranya :

---

<sup>9</sup> Yusuf al-Qardawi, *Al-Gazâlî Antara Pro dan Kontra*, hlm. 39-41.

<sup>10</sup> H.M. Zurkani Jahja, *Teologi Al-Gazâlî: Pendekatan Metodologi*, hlm. 64.



### *a. Situasi Politik*

Islam dalam perjalanannya tidak lepas dari kehidupan politik yang tidak jarang menumbuhkan benih-benih konflik baik internal maupun eksternal. Benih-benih konflik yang terjadi dikalangan umat Islam telah muncul secara jelas sejak masa Khalifah 'Usmân bin 'Affân dan Khalifah 'Alî bin Abî Tâlib yang berselisih dengan Mu'âwiyah bin Abî Sufyân.<sup>11</sup>

Pada saat inilah maka umat Islam berselisih dalam dua medan: Imâmah (politik) dan Uşûl (teologi), dimana muncul partai dan aliran Khawârij, Syî'ah dan Murji'ah serta lahir Daulat Umawiyah yang berpusat di Damaskus (40-132 H), kemudian Daulat 'Abbasiyah di Bagdad (132-656 H), disamping sisa Daulat Umawiyah di Spanyol (138-403 H), yang pada masa al-Gazâlî sudah terkeping-keping menjadi kerajaan-kerajaan kecil (Mulûk al-Tawâ'if) dan Daulat Fâtimiyyah/ Ismâ'illiyah di Mesir (297-567 H), yang hal tersebut menandakan adanya pergeseran doktrin politik Islam yang hakiki kepada monarkisme yang secara umum lebih mencerminkan nepotisme dan ambisi duniawi yang diwarnai oleh konflik-konflik politik berkepanjangan.<sup>12</sup>

Tetapi bodi utama umat Islam sendiri, pasca "Tahun Perdamaian" ('Âm al-Jamâ'ah) yang dipelopori oleh al-Hasan bin 'Alî, Ibn 'Abbâs dan Ibn 'Umar tidak terbawa hanyut ke dalam arus emosi di atas. Mereka menarik diri

---

<sup>11</sup> Ibn Khaldun, *Kitab al-'Ibrar wa Daywan al-Mubtada' wa al-Khabar*, (Beirut: Muassasat jammil li al-Tiba'ah wa al-Nasyar, 1979), II: 4.

<sup>12</sup> Abul A'la al-Maududi mengatakan, perubahan sistem kekhilafahan Islam menjadi system kerajaan (monarki) menyebabkan terpecahnya kepemimpinan umat Islam menjadi dua; *pertama*, pemimpin politik, yang diraih dengan kekuatan oleh para raja; *kedua*, pemimpin keagamaan, yaitu pemimpin yang tetap dipegang oleh kalangan para sahabat Nabi, para Tabi'in dan lain-lain. Abul A'la al-Maudidi, *Khilafah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis atas Sejarah Pemerintahan Islam*, alih bahasa Muhammad al-Baqir, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 261-264.

dari pentas politik praktis untuk bergerak dalam dunia ilmu dan dakwah. Meski hal ini membawa akses berupa munculnya semacam dualisme kepemimpinan umat, yaitu “Ulama” dan “Umara”, tetapi dengan cara ini dapat dipertahankan sedemikian jauh kemurnian Islam dan obyektivitas ilmu, disamping tercapainya kemajuan ilmu dan dakwah sendiri. Bodi utama dan para penerusnya inilah yang kemudian disebut Ahl as-Sunnah Wa al-Jamâ’ah yang al-Gazâlî sendiri adalah tokoh yang muncul dari kalangan ini.

Sepanjang perjalanan Daulat 'Abbasiyah sendiri kompetisi dan konflik berlangsung antara Banî Abbâs dan Syî'ah-Mu'tazilah yang lebih dominan disebabkan oleh perbedaan paham dan ideologi. Bahkan, krisis politik Dinasti 'Abbâsiyah yang sangat kompleks ini memaksa jatuhnya otoritas eksklusif Kekhalifahan 'Abbâsiyah ketangan sultan-sultan yang membagi wilayah 'Abbâsiyah menjadi beberapa daerah kesultanan yang independen.

Sementara itu al-Gazâlî sedang berkhalwat mencari *'ilm yaqînî* di Syam dan sekitarnya. Ia sendiri menilai masa ini sebagaimasa fatrah (fakum dari pembimbing keagamaan), di mana ilmu-ilmu agama sudah mati, sehingga perlu dilakukan pembaharuan (tajdîd) atau menghidupan kembali ilmu-ilmu agama (*Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*).<sup>13</sup>

Dapat disimpulkan, pada saat itu al-Gazâlî hidup dalam suasana dan kondisi Islam yang sudah menunjukkan kemerosotan dan kemunduran dalam

---

<sup>13</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, (Semarang: Toha Putra, t.t.), I : 23.

beberapa aspeknya. Sebab, masing-masing golongan<sup>14</sup> menganggap bahwa pendirian yang dianutnya adalah benar, sedang pendirian yang lainnya adalah salah. Dominannya aliran-aliran yang berkembang baik dalam bidang teologi, filsafat, maupun batiniyah (tasaawuf) pada masanya, al-Gazâlî yang haus akan ilmu pengetahuan ingin lebih dalam lagi untuk mempelajari ke empat aliran tersebut.

#### ***b. Situasi Ilmiah dan Sosial Keagamaan***

Pada masa al-Gazâlî, bukan saja telah terjadi disintegrasi di bidang politik umat Islam, tetapi juga di bidang sosial keagamaan. Umat Islam ketika itu terpilah-pilah dalam beberapa golongan mazhab fiqh dan aliran kalam, dan masing-masing dengan tokoh ulamanya, yang dengan sadar menanamkan fanatisme kepada umat. Dan terkadang, hal itu juga dilakukan pula oleh pihak penguasa.

Fanatisme yang berlebihan pada masa itu sering menimbulkan konflik antar golongan mazhab dan aliran. Masing-masing mazhab memang memiliki wilayah penganutnya. Di Khurasân mayoritas penduduk bermazhab Sâfi'î, di Transoksiana di dominasi mazhab Hanafi, di Isfahan mazhab Sâfi'î. Bertemu dengan mazhab Hanafi. Dan aliran dalam masyarakat tersebut juga banyak melibatkan para ulama. Hal ini erat kaitannya dengan status ulama yang

---

<sup>14</sup> Diterangkan bahwa ada 4 golongan yang mencari kebenaran, yaitu: *Pertama*, golongan Mutakallimun (Theologians) yang membicarakan soal-soal ketuhanan dengan mempergunakan akal dan pengetahuan. *Kedua*, golongan Batiniyah (Authoritarians) yang menunggu datangnya Imam yang ma'sum untuk memimpin ke jalan yang benar. *Ketiga*, golongan Falasifah (Philosophers) yang menyelidiki sesuatu dengan cara berfilsafat dan logika. *Keempat*, golongan Sufiyah (Shufis or Mystics) yang menyandarkan segalanya kepada "ilham" yang dianugerahi oleh Tuhan. Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup Al-Gazâlî*, hlm. 13.

menempati strata tertinggi dalam stratifikasi sosial waktu itu, di bawah status para penguasa. Hal ini karena adanya interdependensi antara penguasa dan ulama. Dengan peran ulama, para penguasa bisa memperoleh semacam legitimasi terhadap kekuasaannya di mata umat. Sebaliknya ulama dapat memperoleh jabatan dan kemulyaan berikut kemewahan hidup. Karena itu penguasa berlomba-lomba mendekati para penguasa, dan begitu pula sebaliknya. Di samping itu ada juga golongan sufi yang hidup secara eksklusif di Khankah-khankah (semacam asrama) dengan kehidupan mereka yang khas.

Di Damaskus pada masa itu, golongan sufi yang hidup di sana dianggap kelompok istimewa. Mereka dianggap sebagai orang-orang yang tidak menghiraukan kehidupan duniawi yang penuh dengan noda, dan mampu mendo'akan kepada Tuhan apa yang diharapkan dengan mudah dapat terkabul. Kebutuhan mereka dicukupkan oleh penguasa dan masyarakat. Status ini, oleh sebagian sufi digunakan untuk mendapatkan kemudahan dan kemuliaan hidup dengan saran kehidupan sufi yang mereka tonjolkan.

Konflik sosial yang terjadi dikalangan umat Islam pada masa al-Gazâlî yang bersumber dari perbedaan persepsi terhadap ajaran agama, sebenarnya berpangkal dari adanya pelbagai pengaruh kultural non-Islami terhadap Islam yang sudah ada sejak beberapa abad sebelumnya, yang pada gilirannya



mengkristal dalam bentuk pelbagai aliran dan paham keagamaan, yang dalam aspek-aspek tertentu saling bertentangan.<sup>15</sup>

Di antara unsur kultural yang paling berpengaruh pada masa al-Gazâlî ialah filsafat. Baik filsafat Yunani maupun filsafat India dan Persia. Filsafat Yunani banyak diserap oleh para teolog, filsafat India diadopsi oleh kaum sufi dan filsafat Persia banyak mempengaruhi doktrin Syi'ah dalam konsep imamah. Tetapi yang lebih penting lagi, pada masa itu dalam mempropagandakan pahamnya, masing-masing aliran menggunakan filsafat (terutama logika) sebagai alatnya. Sehingga semua intelektual, baik yang menerima maupun yang menolak unsur-unsur filsafat dalam agama, harus mempelajari filsafat terlebih dahulu.<sup>16</sup>

Interdependensi antara penguasa dan ulama pada masa itu juga membawa dampak positif bagi perkembangan ilmu pengetahuan. Para ulama berkompetisi dalam mempelajari berbagai ilmu, meskipun bukan hanya bermotif untuk pengembangan ilmu, tetapi juga untuk mendapat simpati dari penguasa yang selalu memantau kemajuan mereka guna direkrut menjadi jabatan-jabatan intelektual yang menggiurkan. Tetapi usaha pengembangan ilmu ini diarahkan oleh pihak penguasa kepada suatu misi bersama, yaitu mengantisipasi pengaruh filsafat dan kalam Mu'tazilah. Memang filsafat waktu itu tidak hanya menjadi konsumsi kalangan elit intelektual, tetapi sudah menjadi konsumsi umum. Bahkan ada sebagian orang yang sudah

---

<sup>15</sup> Musa Asy'ari, dkk., *Filsafat Islam: Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif*, (Yogyakarta: LESFI, 1992), hlm. 9.

<sup>16</sup> H.M. Zurkani Jahja, *Teologi Al-Gazâlî: Pendekatan Metodologi*, hlm. 69.



menerima kebenaran pemikiran filsafat secara mutlak dan cenderung meremehkan doktrin agama dan pengamalannya. Adapun Mu'tazilah, selain banyak juga menyerap filsafat Yunani, juga menyerap aliran yang secara historis banyak menyesengsarakan golongan Ahlussunnah, baik pada masa Dinasti Buwayhi maupun pada masa al-Kunduri (wazîr Sultan Togrel Beek). Karena itu menurut penilaian pihak penguasa dan para ulama yang sama-sama menganut Ahlussunnah, filsafat dan Mu'tazilah adalah musuh utama yang harus dihadapi bersama. Dalam situasi inilah al-Gazâlî lahir dan berkembang menjadi seorang pemikir yang terkemuka dalam sejarah.<sup>17</sup>

#### **B. Pendidikan dan Karier Pemikiran Intelektual Imam al-Gazâlî**

Pendidikan al-Gazâlî dimasa anak-anak berlangsung di kampung halamannya. Setelah ayahnya meninggal dunia, ia dan saudaranya dididik oleh Ahmad bin Muhammad ar-Razâkani at-Tûsi, seorang sufi yang mendapat wasiat dari ayahnya untuk mengasuh mereka. Dan kepadanya pertama kali al-Gazâlî mempelajari fiqih. Namun setelah sufi tersebut tidak sanggup lagi mengasuh mereka, mereka dimasukkan ke sebuah madrasah di Tûs, sampai usianya 20 tahun.

Setelah mempelajari dasar-dasar fiqih di kampung halamannya, ia merantau ke Jurjân pada tahun 479 H, sebuah kota di Persia yang terletak antara kota Tabristân dan Nisabur. Di Jurjan ia memperluas wawasannya tentang fiqih dengan berguru kepada seorang fakih yang bernama Abû Al-

---

<sup>17</sup> *Ibid*, hlm. 70.

Qâsim Ismâ'îl bin Mus'idah atau yang populer dengan nama Imam Abû Nasr al-Ismâ'îlî.<sup>18</sup>

Setelah kembali ke Tûs selama 3 tahun lamanya, al-Gazâlî yang telah berusia 20 tahun berangkat lagi ke Nîsabûr pada tahun 470 H untuk belajar kepada salah seorang ulama 'Asy'ariyyah, yang bernama Imam Abû al-Ma'âli al-Juwaini dan mengikutinya sampai gurunya tersebut meninggal dunia pada tahun 1016 M/ 478 H. Al-Juwaini lebih dikenal dengan nama Imam al-Haramain. Al-Gazâlî belajar kepadanya dalam bidang fiqih, ilmu debat, mantiq, filsafat dan ilmu kalam.<sup>19</sup> Dengan meninggalnya Imam al-Haramain, maka al-Gazâlî dengan bekal kecakapan dan kecerdasan menggantikan peran gurunya sebagai pemimpin pada madrasah yang didirikan Imam al-Haramain di Nîsabûr.<sup>20</sup>

Sementara itu, al-Gazâlî juga belajar tasawuf kepada dua orang sufi, yaitu Imam Yûsuf al-Nasâj dan Imam Abû 'Alî al-Fadl bin Muḥammad bin 'Alî al-Farmazi at-Tûsi. Ia juga belajar hadist kepada banyak ulama' hadist, seperti Abû Sahal Muḥammad bin Ahmad al-Hafsî al-Marwâzî, Abû al-Fath Naṣr bin 'Alî bin Ahmad al-Hâkimi al-Tûsi, Abû Muḥammad 'Abdullâh bin Ahmad al-Khuwârî, Muḥammad bin Yahyâ bin Muḥammad as-Sujja'i az-Zauzânî, al-Hâfiz Abû al-Fityân 'Umar bin Abî al-Ḥasan ar-Ru'asi ad-Dahistânî dan Naṣr bin Ibrâhim al-Maqdisî.

<sup>18</sup> H.M. Zurkani Jahja, *Teologi Al-Gazâlî: Pendekatan Metodologi*, hlm. 31.

<sup>19</sup> Abû al-Wafâ' al-Ganimî at-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman; Suatu Pengantar Tentang Tasawuf*, alih bahasa, Ahmad rofi' Usmani, (Bandung: Pustaka, 1997), hlm. 148-149.

<sup>20</sup> Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup Al-Gazâlî*, hlm. 34-35.

Setelah al-Juwaini meninggal dunia, al-Gazâlî mengunjungi tempat kediaman seorang wazîr (menteri) pada masa pemerintahan Sultan ‘Abû ad-Daulah Alp Arsalân (455 H/1063 M-465 H/1072 M) dan Jalâl ad-Daulah Mâlik Syâh (465 H/1072 M-485 H/1092 M) dari Dinasti Salâjiqah di al-‘Askar, sebuah kota di Persia. Wazîr tersebut bernama Nizâm al-Mulk. Wazîr kagum atas pandangan al-Gazâlî sehingga al-Gazâlî diminta untuk mengajar *Fiqh asy-Syâfi’iyah* di perguruanannya, Nizâm al-Mulk di Bagdad, yang lebih dikenal dengan perguruan atau Madrasah Nizâmiyah. Al-Gazâlî mengajar di Bagdad pada tahun 475 H, dan pada usia 25 ia sudah menjadi Dosen. Dan saat al-Gazâlî yang pada waktu itu berusia 34 tahun memperoleh berbagai gelar dalam dunia Islam dan mencapai puncak kariernya yang ia capai dalam usia yang masih relatif sangat muda.<sup>21</sup>

Nizam al-mulk begitu tertarik kepadanya, al-Gazâlî diundang untuk pindah ke Mu'askar, tempat kediaman Perdana Menteri dan para pembesar-pembesar tinggi Negara serta ulama besar dan sarjana dari berbagai ilmu. Dia diminta selalu menjadi guru besar yang memberikan pengajian tetap sekali dua minggu di hadapan para pembesar dan para ahli, di samping kedudukannya sebagai penasihat agung dari Perdana Menteri.<sup>22</sup>

Setelah al-Kâya al-Hirâsî meninggalkan kursi kepemimpinannya di Universitas Nizâmiyah pada tahun 484 H. (1080M), maka Nizâm al-Mulk mencari penggantinya. Maka tiada lain pilihannya adalah al-Gazâlî yang

---

<sup>21</sup>*Ibid*, hlm. 34-35.

<sup>22</sup>*Ibid*, hlm. 37.

sudah dikenalnya dari dekat akan keahliannya dan kecakapannya. Al-Gazâlî adalah Rektor yang ke 9 dari Universitas, dihitung dari Rektornya yang pertama yaitu, imam Syirazi (393-476 H/1003-1083 M). Dan pada tahun 1085 al-Gazâlî diundang untuk datang ke kantor pemerintahan Mâlik Shah dari Seljûkiyah oleh Perdana Menterinya, Nizâm al-Mulk. Negarawan ini mengakui akan keahlian al-Gazâlî, maka ia diangkat menjadi professor dalam ilmu hukum di Universitas Nizâmiyah di Bagdad pada tahun 1090 M.<sup>23</sup>

Empat tahun lamanya Ia mengajar di Bagdad. Kemudian meninggalkan Bagdad ke Mekkah untuk menunaikan ibadah haji kedua kalinya pada tahun 488 H. Setelah ia mewakilkan tugasnya kepada saudaranya, ia melanjutkan perjalanannya ke Damaskus. Di sini ia hidup sebagai seorang zahid yang mendalami suasana batin, meninggalkan kemewahan dan mensucikan diri dari dosa selama kurang dari dua tahun lamanya. Kemudian pada akhir tahun 490 H/1098 M, dia pergi ke Hebron, Baitul Maqdis dan Palestina kemudian melanjutkan perjalanannya ke Mesir dan Maroko dengan maksud untuk bertemu dengan salah seorang Amir dari pemerintah Murâbiûn, namun sebelum keinginannya tercapai al-Gazâlî mendengar kabar kematian Amir tersebut. Lantas ia membatalkan niatnya dan kembali ke Timur menuju tanah suci Mekkah dan Madinah.

Selanjutnya ia kembali ke Nisabûr dan diangkat oleh Fakhru'l Mulk (putra Nizâm al-Mulk), Perdana Menteri dari Gubernur Khurasân, Sanjar yang merupakan salah seorang putra Mâlik Syâh, sebagai Presiden perguruan

---

<sup>23</sup>*Ibid*, hlm. 39.



di Nîsabûr pada tahun 1105 M. Tidak lama di Nîsabûr, ia kembali ke Tûs dan mendirikan madrasah yang mempelajari teologi, taswuf dan madrasah fiqh yang khusus mempelajari ilmu hukum. Di sinilah al-Gazâlî menghabiskan sisa hidupnya setelah mengabdikan diri untuk pengetahuan berpuluh tahun lamanya dan setelah memperoleh kebenaran yang sejati.<sup>24</sup>

Apa yang dicari al-Gazâlî sebenarnya kebenaran yang bukan hanya pada dataran ilmiah yang dicapai dengan pemikiran teoritis, tetapi kebenaran yang menyakinkan dirinya. Pengetahuan demikian merupakan pengetahuan *intuitif*, sementara al-Gazâlî menyebutnya *ma'rifat*, di mana dapat diperoleh melalui ilham pada saat tabir segala rahasia realitas terbuka dan transparan (*kasyf*).

Dari uraian di atas penulis ingin menegaskan kembali, bahwa membicarakan latar belakang pemikiran seseorang tidak dapat dilepaskan dari lingkungan masyarakat dimana seseorang tokoh hidup. Tidak terkecuali pemikiran al-Gazâlî, arah pemikirannya ditentukan oleh lingkungan kehidupannya. Inilah salah satu hubungan yang terkait mengenai konsep sejarah dan pemikiran.

Keahliannya dalam ilmu yang bervariasi, seperti Fiqih, teologi, Filsafat, dan Tasawuf tidak terlepas dari konteks sosio-kultural yang berkembang pada zamannya, karena pemikiran seseorang senantiasa sangat terikat dan tidak terlepas dengan sosio-kulturalnya.<sup>25</sup> Usaha al-Gazâlî dalam mendalami

---

<sup>24</sup> *Ibid*, hlm. 43-53.

<sup>25</sup> Thomas S. Khun, dalam *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains* Terj. Tjun Surjaman, (Bandung: Remaja Karya, 1989), hlm. 147



berbagai disiplin ilmu tidak terlepas dari usahanya untuk mencari sesuatu yang secara pasti tidak bisa salah serta tidak diragukan sedikitpun. Semua pengetahuan yang dicari al-Gazâlî adalah berorientasi kepada pengetahuan yang diyakini benar (*al-'ilm al-yaqîn*).<sup>26</sup>

Untuk mencapai tahapan pengetahuan yang diyakini benar, tidaklah dicapai al-Gazâlî sekaligus, tetapi dilakukan secara cermat dan bertahap dengan penyelidikan yang berpindah-pindah dari satu disiplin kepada disiplin ilmu yang lain. Langkah yang ditekuni ini, memperlihatkan al-Gazâlî yang ahli dalam berbagai bidang ilmu, karenanya dia layak disebut sebagai seorang fuqaha, mutakallimin, filosof, dan sufi.<sup>27</sup>

Pada puncak keraguannya, sewaktu di Bagdad, ada pertanyaan yang selalu menghantui di dalam hatinya, apakah kepercayaan kepada Tuhan dapat menjadi pengetahuan tertentu. Jika Tuhan harus disembah maka Dia harus diketahui dengan pasti. Kecenderungan skeptis ini terus berkembang ketika al-Gazâlî berada dikalangan istana Perdana Menteri Nizâm al-Mulk. Puncak dari skeptis yang dimilikinya tampak pada usahanya meneliti berbagai jenis pengetahuan yang ia miliki yang dinilai tidak akan pernah luput dari sesuatu yang bersifat salah. Ketika menguji pengetahuan indrawi, al-Gazâlî meragukan persepsi indra, dengan alasan, bahwa jika ditimbang dengan akal (*intellect*) sering terbukti salah.

---

<sup>26</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûmuddin*, (Surabaya: Al-Hidâyah, t.t.), III:15.

<sup>27</sup> Jamil Ahmad, *Seratus Muslim Terkemuka*, penerjemah Tim Penerjemah Pustaka Firdaus, cet. keenam, (Jakarta: pustaka Firdaus, 1996), hlm. 97.

Karena itulah, kepercayaan terhadap otoritas pengetahuan (*empiris*) yang diyakininya selama ini beralih kepada pengetahuan yang diperoleh lewat penalaran akal. Tetapi, kepercayaan itu tidak bertahan lama, al-Gazâlî menilai di balik kebenaran akali mesti ada kebenaran lain yang jika ia ada akan memperlihatkan kepalsuan akali. Sebagaimana halnya ketika akal bermanifestasi dapat membuktikan kepalsuan indrawi. Keadaan ini dinilai sebagai pengetahuan *supra-rasional*, karena kaum sufi mengakui pada situasi (*ahwâl*) tentu mereka tidak melihat kesesuaian dengan apa yang diperoleh akal. Jadi, harus ada suatu situasi di luar situasi normal apabila dikaitkan dengan hadits bahwa manusia terbangun dari tidurnya sesudah ia mati.

### C. Karya-karya Imam al-Gazâlî

Imam al-Gazâlî adalah seorang pemikir yang sangat dalam ilmunya, al-Gazâlî juga seorang penulis yang produktif dalam menulis karya-karya ilmiah, ia meninggalkan kita warisan keilmuan yang tiada tara harganya. Sepanjang usianya yang mencapai 55 tahun itu, ia menghadapi berbagai macam problem, baik yang berhubungan dengan pribadinya maupun masyarakat pada umumnya. Di masa hidupnya, baik kapasitasnya sebagai pembesar Negara ataupun sebagai profesor di Bagdad, dan masa skeptis di Nisapur maupun sesudah berada dalam pendiri yang tegas, al-Gazâlî tetap menulis dan mengarang buku-buku ilmiah, karena itu al-Gazâlî mempunyai

pengaruh yang besar dalam khazanah intelektual Islam, serta di dunia Barat.<sup>28</sup> Disebutkan ia telah menyusun kurang lebih 228 karya. Karya-karya tersebut terdiri dari berbagai disiplin ilmu terutama dalam bidang agama, filsafat, tasawuf dan sejarah.

Adapun karya-karya Imam al-Gazâlî yang telah ditulisnya dalam berbagai disiplin ilmu antara lain:

1. Bidang Akhlak dan Tasawuf

- a. *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn* (Menghidupkan Ilmu-ilmu Agama)
- b. *Minhâj al-Âbidîn* (Jalan Orang-orang Yang Beribadah)
- c. *Kimiyâ as-Sa'âdah* (Kimia Kebahagiaan)
- d. *Akhlâq al-Abrâr wa an-Najâh min al-Asyrâr* (Akhlak Orang-orang Yang Baik dan keselamatan dari Kejahatan)
- e. *Al-Munqiz min ad-Dalâl* (Penyelamat dari Kesesatan)
- f. *Misykah al-Anwâr* (Sumber Cahaya)
- g. *Asrâr 'Ilmu ad-Dîn* (Rahasia Ilmu Agama)
- h. *Al-Durâr al-Fakhîrah fî Kasyf 'Ulûm al-Âkhirah* (Mutiara-mutiara yang Megah dalam menyingkap Ilmu-ilmu Akhirat)
- i. *Al-Qurbah ilâ Allâh 'Azza wa Jalla* (Mendekatkan Diri kepada Allah Yang Maha Mulia dan maha Agung)
- j. *Adab as-Sûfiyah*
- k. *Ayyuahâ al-Walad* (Wahai anakku)

---

<sup>28</sup> Ahmad Solihin Darmawan, *Fakir Dalam Pandangan Al-Gazali (Suatu Kajian Tasawuf)*, Skripsi, tidak diterbitkan, (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 1999)

l. *Al-Adab fi ad-Dîn* (Adab Sopan keagamaan)

m. *Al-Risâlah al-Ladûniyah* (Risalah tentang Soal-soal Batin)

## 2. Bidang Fiqh

a. *Al-Basît* (Yang Sederhana)

b. *Al-Wasît* (Yang Pertengahan)

c. *Al-Wajîz* (Yang Ringkas)

d. *Az-Zarî'ah ilâ Makârim asy-Syari'ah* (Jalan Menuju Syari'at yang Mulia)

e. *At-Tibr al-Masbûk fi Nasîhah al-Mulk* (Batang Logam Mulia: Uraian tentang Nasehat kepada para Raja)<sup>29</sup>

## 3. Bidang Ushul Fiqh

a. *Al-Mankhûl min Ta'liqât al-Usûl* (Pilihan yang Terasing dari Noda-noda Ushul Fiqh)

b. *Syifâ al-Galîl fi Bayân asy-Syabh wa al-Mukhîl wa Masâlik at-Ta'lîl* (Obat Orang yang Dengki: Penjelasan tentang Hal-hal yang samar serta Cara-cara Penglihatan)

c. *Tahzîb al-Usul* (Elaborasi terhadap Ilmu Ushul Fiqh)

d. *Al-Mustasfâ min 'Ilmu al-Usûl* (Pilihan dari Ilmu ushul Fiqh)

e. *Al-Wajîz fi Fiqh al-Imâm asy-Syâfi'i*

f. *Kitâb Asas al-Qiyâs*

<sup>29</sup> Ahmad Solihin Darmawan, *Fakir Dalam Pandangan Al-Gazali (Suatu Kajian Tasawuf)*, hlm. 61. Buku-buku tersebut dikarang al-Gazâlî di zaman Nizâm al-Mulk dan di Universitas Bagdad (478-487 H.).

#### 4. Bidang Filsafat dan Logika

- a. *Maqâsid al-Falâsifah* (Tujuan Para Filsuf)
- b. *Tahâfut al-Falâsifah* (Kekacauan Para Filsuf)
- c. *Mîzân al-'Amal* (Timbangan Amal)
- d. *Mi'yâr al-'Ilmu fi al-Mantiq*

#### 5. Bidang Teologi dan Ilmu Kalam

- a. *Al-Iqtisâd fi al-Iqtiqâd* (Kesederhanaan dalam Beritikad)
- b. *Faisal at-Tafriqah bain al-Islâm wa az-Zandaqah* (Garis Pemisah antara Islam dan Kezindikan)
- c. *Al-Qistâs al-Mustaqîm* (Timbangan yang Lurus)
- d. *Iljâm al-Awwâm 'an 'Ilm al-Kalâm*

#### 6. Bidang Ilmu al-Qur'an

- a. *Jawâhir al-Qur'ân* (Mutiara-Mutiara al-Qur'an)
- b. *Yaqût at-Ta'wîl fi Tafsîr at-Tanzîl* (Permata Menafsirkan al-Qur'an)<sup>30</sup>

#### 7. Bidang Politik

- a. *Al-Mustazhiri*, nama lengkapnya *Fadâih al-Bâtiniyah wa Fadâil al-Mustazhiriyah* (Bahayanya Haluan Batiniyah yang Ilegal dan Kebaikan Pemerintah Mustazhir yang Legal)
- b. *Fatih at-'Ulûm* (pembuka Pengetahuan)
- c. *Sulûk as-Sultâniyah* (Cara Menjalankan Pemerintahan)<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), I: 404, artikel al-Gazâlî.

<sup>31</sup> Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup Al-Gazâlî*, hlm. 74-78; karya-karya al-Gazâlî selengkapnya juga dapat diakses dalam <http://www.ghazali.org/site/oeuvre-s.htm>





STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA

### BAB III

## ETIKA AL-GAZÂLÎ

Sebelum penulis mendeskripsikan secara khusus tentang pemikiran etika al-Gazâlî, ada baiknya penjernihan akan pengertian etika secara umum akan penulis paparkan terlebih dahulu, guna mendapatkan pengertian yang secara universal sebagaimana telah banyak dikaji dan dipahami oleh kebanyakan orang. Untuk mendapatkan pemahaman yang sistematis, penulis akan memulai dari pengertian etika secara umum, pembagiannya dan kemudian pemikiran etika al-Gazâlî.

#### A. Pengertian Etika Secara Umum

Secara teoretis, etika mempunyai pengertian sebagai berikut: *Pertama*, dari pendekatan semantik, akan diketahui bahwa etika berasal dari kata Yunani *ethos*. Kata ini bentuk tunggal yang bisa memiliki banyak arti; tempat tinggal yang biasa; padang rumput, kandang; kebiasaan, adat; akhlak, watak; perasaan, sikap dan cara berfikir. Bentuk jamaknya *ta etha*, yang berarti adat istiadat atau kebiasaan.<sup>1</sup> Istilah etika berasal dari bahasa Yunani *ethikos* (moral) dan *ethos* (sifat atau karakter). Menurut Bertens, arti kata etika seperti yang ditulis terakhir inilah yang menjadi latar belakang bagi terbentuknya istilah etika dalam filsafat.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> K. Bertens, *Etika*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001), hlm. 4.

<sup>2</sup> *Ibid*, hlm. 5.

Franz Magnis-Suseno menyatakan bahwa etika adalah keseluruhan norma dan penilaian yang dipergunakan oleh masyarakat tertentu untuk mengetahui bagaimana seharusnya manusia menjalankan kehidupannya.<sup>3</sup> Dalam arti ini, etika berkaitan dengan kebiasaan hidup yang baik, tata cara hidup yang baik, baik pada diri seseorang atau masyarakat. Kebiasaan hidup yang baik ini lalu dibakukan dalam bentuk kaidah, aturan atau norma yang disebarluaskan, dikenal, dipahami, dan diajarkan secara lisan dalam masyarakat. Kaidah, norma atau aturan ini pada dasarnya menyangkut baik-buruk perilaku manusia. Singkatnya, kaidah ini menentukan apa yang baik harus dilakukan dan apa yang buruk harus dihindari. Oleh karena itu, etika sering dipahami sebagai ajaran yang berisikan aturan tentang bagaimana manusia harus hidup baik sebagai manusia.<sup>4</sup>

Kaidah, norma atau aturan ini sesungguhnya ingin mengungkapkan, menjaga, dan melestarikan nilai tertentu, yaitu apa yang dianggap penting oleh masyarakat tersebut untuk dikejar dalam hidup ini. Dengan demikian, etika juga berisikan nilai-nilai dan prinsip-prinsip moral yang harus dijadikan pegangan dalam menuntun perilaku. Sekaligus juga berarti, etika memberi kriteria bagi penilaian moral tentang apa yang harus dilakukan dan apakah suatu tindakan dan keputusan dinilai sebagai baik atau buruk secara moral. Kriteria ini yang dianggap sebagai nilai dan prinsip moral.<sup>5</sup> Dari pengertian

---

<sup>3</sup> Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001), hlm. 6-7.

<sup>4</sup> *Ibid*, hlm. 7.

<sup>5</sup> A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan*, (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2002), hlm. 3.

tersebut, etika secara lebih luas dipahami sebagai pedoman bagaimana manusia harus hidup, dan bertindak sebagai orang baik. Maka etika memberi petunjuk, orientasi, arah bagaimana harus hidup secara baik sebagai manusia.

Istilah lain yang memiliki konotasi makna dengan etika adalah moral. Kata moral, secara etimologis, berasal dari kata Latin *mos* (jamaknya *mores*) yang berarti adat istiadat atau kebiasaan.<sup>6</sup> Kata tersebut mempunyai sinonim; *moris, manner mores* atau *manners, morals*.<sup>7</sup> Jadi dalam pengertian harfiah, etika dan moral sama-sama berarti adat kebiasaan yang dibakukan dalam bentuk aturan (baik perintah atau larangan) tentang bagaimana manusia harus hidup baik sebagai manusia. Dalam arti itu, keduanya berbicara tentang nilai dan prinsip moral yang dianut oleh masyarakat tertentu sebagai pedoman dan kriteria dalam berperilaku sebagai manusia.

Pada umumnya, sistem nilai, yang telah dihidupi sebagai sebuah kebiasaan hidup yang baik, diturunkan dan diwariskan melalui agama dan kebudayaan yang dianggap sebagai sumber utama norma dan nilai moral. Ini tidak berarti bahwa norma dan nilai moral yang dikenal dan diajarkan dalam satu agama dan kebudayaan dengan sendirinya berbeda dari norma dan nilai yang dikenal dan diajarkan dalam agama dan kebudayaan lain. Sehingga, secara umum dapat dikatakan bahwa norma dan nilai moral yang dianut dalam semua agama dan kebudayaan sampai tingkat tertentu sesungguhnya sama. Alasan sederhananya, karena etika dan moralitas berbicara tentang baik

---

<sup>6</sup> Romo Philipus Tule (edit.), "Ethics dan Moral" dalam *Kamus Filsafat*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1995), hlm. 100, 203.

<sup>7</sup> K. Bertens, *Etika*, hlm. 5.

buruk perilaku manusia sebagai manusia terlepas dari agama dan kebudayaan. Yang berbeda sesungguhnya hanya menyangkut prioritas atau penekanan yang berlainan di antara berbagai agama dan kebudayaan (yang satu menekankan dan mengutamakan cinta kasih, yang lain menekankan dan mengutamakan sikap saling percaya atau kejujuran, dan sebagainya). Selain itu, dapat berbeda pula dalam penerapan dari nilai moral yang sama.

*Kedua*, etika dipahami dalam pengertian yang berbeda dengan moralitas, sehingga mempunyai pengertian yang jauh lebih luas dan dalam. Dalam pengertian ini, etika dimengerti sebagai refleksi kritis dan mendasar tentang ajaran-ajaran, norma-norma nilai-nilai serta kebiasaan-kebiasaan dan pandangan moral secara kritis.<sup>8</sup> Pemaknaan etika seperti disebutkan, akan semakin jelas lagi bila mencermati pendapat-pendapat ahli yang secara eksplisit mengungkapkan bahwa etika sebagai nama lain dari filsafat moral ketika etika itu dijadikan studi filosofis terhadap moral.<sup>9</sup> Dengan kata lain, etika adalah filsafat moral karena membahas dan mengkaji secara kritis persoalan benar dan salah secara moral, tentang bagaimana harus bertindak dalam situasi konkret.

Bagaimana manusia harus hidup baik sebagai manusia? Bagaimana manusia harus bertindak? Terhadap pertanyaan ini, etika dan moralitas dalam pengertian pertama akan menjawab berbagai persoalan apa dan bagaimana

---

<sup>8</sup> Frans Magnis Suseno, *Etika Dasar Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 14 dan 18.

<sup>9</sup> Paul W. Taylor (ed), *Problem of Moral Philosophy; An Introduction to Ethics*, (California: Dickenson Publishing Company Inc., 1981), hlm. 7.



kebiasaan, norma dan nilai yang dikenal selama ini. Dengan kata lain, ada pegangan baku dalam bentuk norma dan nilai tertentu yang siap pakai. Misalnya, janji harus ditepati, jangan menipu, katakan yang sejujurnya, bantulah orang yang berada dalam kesulitan dan sebagainya. Tetapi, dalam situasi konkret sehari-hari, jawaban dari etika dan moralitas dalam pengertian pertama belum tentu memadai dan membantu. Seringkali, situasi konkret yang dihadapi adalah situasi dilematis, situasi dimana dihadapkan pada dua atau lebih pilihan nilai yang sama-sama sah, dan hanya bisa memilih salah satu dan berarti melanggar yang lain. Dalam situasi demikian, etika dan moralitas dalam pengertian pertama tidak memadai.

Oleh karena itu, dibutuhkan etika dalam pengertian kedua, berupa refleksi kritis untuk menentukan pilihan, menentukan sikap, dan bertindak secara benar sebagai manusia. Refleksi kritis ini menyangkut 3 (tiga) hal. *Pertama*, refleksi kritis tentang norma dan nilai yang diberikan oleh etika dan moralitas dalam pengertian pertama, tentang norma dan nilai yang dianut selama ini; *kedua*, refleksi kritis tentang situasi khusus yang dihadapi dengan segala keunikan dan kompleksitasnya; *ketiga*, refleksi kritis tentang berbagai paham yang dianut oleh manusia atau kelompok masyarakat tentang apa saja. Misalnya, paham tentang manusia, Tuhan, alam semesta, masyarakat, sistem sosial-politik, sosial-ekonomi, dan lain sebagainya.<sup>10</sup>

Dari uraian di atas terlihat jelas perbedaan makna antara moral dengan etika atau filsafat moral. Bila pada moral memiliki makna tentang bagaimana

---

<sup>10</sup> K. Bertens, *Etika, Seri Filsafat Atma Jaya*: 15, (Jakarta: PT. Gramedia Pusaka, 2002), hlm. 6-7.

berperilaku sesuai dengan tuntutan norma-norma atau nilai-nilai yang telah diakui oleh individu atau kelompok ketika bergaul dengan individu atau kelompok lain, maka pada etika atau filsafat moral, selain seseorang dituntut dapat berperilaku sesuai dengan norma-norma atau nilai-nilai tertentu, juga dituntut mampu mengetahui dan memahami sistem, alasan-alasan dan dasar-dasar moral serta konsep-konsepnya secara rasional guna mencapai kehidupan yang lebih baik. Dengan demikian, dalam etika atau filsafat moral berperilaku moral sama pentingnya dengan mengetahui dan memahami alasan-alasan dan dasar-dasar norma-norma moral.

Pemaknaan etika dengan filsafat moral sebagai bentuk kajian kritis di atas, mencakup dua segi, yaitu : *normatif* dan *analitik (metaetik)*.<sup>11</sup> Kajian etika atau filsafat moral dalam bentuk pendekatan normatif mencermati bentuk-bentuk sistem yang konsisten dari norma-norma yang ditunjukkan validitasnya bagi semua manusia secara rasional oleh seorang filosof moral. Sedangkan pendekatan analitik (*metaetik*) meliputi dua aspek, yaitu 1) penelaahan tentang konsep-konsep yang dipakai, dan 2) penelaahan mengenai logika dari alasan-alasan moral. Menurut para ahli, kedua bentuk pendekatan tersebut dalam kajian etika tidak bisa dipisahkan.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Paul W. Taylor (ed), *Problem of Moral Philosophy; An Introduction to Ethics*, hlm. 7

<sup>12</sup> *Ibid.*,

## B. Macam-macam Teori Etika

Oleh karena etika dimaknai sebagai bentuk kajian kritis atas prinsip-prinsip moralitas, maka lahirlah bentuk-bentuk sistem pemikiran dalam etika atau filsafat moral, yaitu etika deontologi, etika teleologi dan etika keutamaan (*virtue ethics*).

### 1. Etika Deontologi

Istilah “deontologi” berasal dari kata Yunani *deon*, yang berarti kewajiban, dan *logos* berarti ilmu atau teori. Deontologi adalah suatu bentuk sistem pemikiran etika dalam menetapkan suatu perilaku itu baik atau tidak baik sama sekali tidak ditentukan oleh nilai instrinsik dari konsekuensi perbuatan itu, akan tetapi pada perbuatan itu sendiri. Sistem deontologi melihat tidak adanya kaitan sama sekali antara benar dan baik. Baginya, perbuatan benar adalah perbuatan menahan diri dari segala bentuk perbuatan yang tidak benar, biasanya perbuatan seperti ini telah ditetapkan oleh aturan, hukuman, larangan, pantangan dan norma-norma.<sup>13</sup>

### 2. Etika Teleologi

Istilah “teleologi” berasal dari kata Yunani *telos*, yang berarti tujuan, dan *logos* berarti ilmu atau teori. Teleologi adalah suatu bentuk sistem pemikiran etika dalam menetapkan suatu perbuatan tentang baik atau tidak baik, sama sekali ditentukan oleh nilai instrinsik dari konsekuensi perbuatan itu. Sistem teleologi ini dalam melihat kebenaran suatu perbuatan adalah pada konsekuensi yang ditimbulkan perbuatan itu, sehingga baginya benar

---

<sup>13</sup> A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan*, hlm. 8-9

mendahului baik dalam arti bahwa setiap perbuatan yang dinilai benar, maka ia juga merupakan perbuatan yang baik.<sup>14</sup>

### 3. *Etika Keutamaan (Virtue Ethics)*

Berbeda dengan dua sistem etika yang disebutkan terdahulu, sistem *virtue ethics* ini tidak mempersoalkan akibat suatu tindakan, dan juga tidak mendasarkan penilaian moral pada kewajiban terhadap hukum moral universal, melainkan lebih mengutamakan pengembangan karakter moral pada diri setiap individu. Dalam kaitan dengan ini, nilai moral ditemukan dan muncul dari pengalaman hidup dalam masyarakat, dari teladan dan contoh hidup yang diperlihatkan oleh tokoh-tokoh besar dalam suatu masyarakat dalam menghadapi dan menyikapi persoalan-persoalan hidup.<sup>15</sup>

Dalam etika Islam, kajian epistemologis terhadap nilai suatu perbuatan seperti yang diuraikan di atas, diungkapkan oleh George F. Hourani yang mengklasifikasikannya menjadi beberapa aliran, yaitu :

1. *Objectivisme*, benar memiliki arti yang obyektif. Yaitu suatu perbuatan itu disebut benar apabila terdapat kualitas benar pada perbuatan itu. termasuk dalam aliran ini adalah mu'tazilah dan filosof muslim.
2. *Subjectivisme*, benar tidak memiliki arti yang obyektif, tetapi sesuai dengan kehendak dan perintah dari seseorang atau bentuk lain. Aliran ini masih terbagi menjadi 2, yaitu : a) benar itu adalah sesuai dengan perintah atau ketetapan umah, dan b) benar itu adalah sesuai dengan perintah atau

---

<sup>14</sup>*Ibid.*, hlm. 15

<sup>15</sup>*Ibid.*, hlm. 22.

ketetapan Allah SWT. Tipe ini disebut secara spesifik oleh G. F. Hourani dengan *theistic subjectivism* atau *divine subjectivism*. Terma ini disepadankan oleh Hourani dengan sebutan *ethical voluntarism*.

3. *Rationalisme*, benar itu dapat diketahui dengan akal semata atau akal yang bebas. Artinya, akal manusia dinilai mampu membuat keputusan etika yang benar berdasarkan data pengalaman tanpa merujuk kepada wahyu. Aliran ini dengan pendayaannya terhadap akal disepadankan dengan kelompok *intuitionist*. Aliran rasionalisme ini dibagi 2, yaitu : a) benar selalu dapat diketahui oleh akal secara bebas, b) benar dalam beberapa kasus dapat diketahui oleh akal semata, pada kasus lain diketahui oleh wahyu, sunnah, ijma' dan qiyas, atau dapat diketahui oleh akal dan wahyu sekaligus. Secara spesifik, aliran ini disebut *partial rationalism*.

4. *Tradisionalisme*, benar tidak akan pernah diketahui dengan akal semata, tetapi hanya dapat diketahui dengan wahyu, dan sumber-sumber lain yang merujuk kepada wahyu. Aliran ini bukan sama sekali tidak memanfaatkan akal, tetapi kemampuan akal dipergunakan di saat menafsirkan al-Qur'an dan as-Sunnah, menetapkan ijma' atau menarik qiyas. Aliran ini biasa dianut oleh fuqaha dan mutakallimin.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, (London: Cambridge University Press, 1985), hlm. 23-25.



### C. Pemikiran Etika al-Gazâlî

Dalam risalah etikanya, al-Gazâlî mengembangkan teori etika dimana psikologi Platonik dan eudaimonisme Aristotelian berfungsi sebagai landasan bagi pandangan dunia sufis atau mistis dalam Islam yang sangat esensial.<sup>17</sup>

Etika dalam pandangan al-Gazâlî adalah pengkajian hal keyakinan religius tertentu (*i'tiqâdât*), tentang kebenaran atau kesalahan dalam amal untuk diamalkan, dan bukan untuk pengetahuan belaka.<sup>18</sup> Definisi tersebut mengisyaratkan bahwa trilogi keimanan keagamaan Islam (*i'tiqâdât*), amal perbuatan dan pengetahuan merupakan basis yang di atasnya konstruk etika al-Gazâlî dibangun.

Dari pengertian di atas, Tuhan (baca: iman) dijadikannya sebagai titik awal dan fondasinya,<sup>19</sup> sedangkan perbuatan dan pengetahuan manusia merupakan hasil lapangan usahanya dalam upaya menciptakan kehidupan yang lebih baik dan bajik dalam kerangka iman guna mencapai kebahagiaan.

Bagaimana “kehidupan akhirat yang baik” memang menjadi perhatian utama hidup dan pemikiran al-Gazâlî pada tahun-tahun akhir hidupnya, ketika ia menghayati hidup sebagai seorang asketis dan sufi; suatu kesadaran penuh akan kepastian datangnya maut dan hari kiamat.

---

<sup>17</sup> Al-Ghazali, *Metode Menaklukkan Jiwa Perspektif Sufistik*, Penerjemah Rahmani Astuti, cet. II (Bandung: Karisma, 2002), hlm. 52.

<sup>18</sup> M. Abdul Quasem dan Kamil, *Etika Al-Ghazali: Etika Majemuk Di Dalam Islam*, (Bandung: Pustaka, 1408 H-1988 M), hlm. 10.

<sup>19</sup> Isma'il R. Al-Faruqi dan Lois Lamy Al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, Penerjemah Ilyas Hasan, cet. IV, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 333.

Dalam *Ihyâ'* misalnya, akhirat disebut-sebut hampir di setiap halaman dan membentuk benang merah kitab tersebut.<sup>20</sup> Tujuannya, seperti yang dikatakan al-Gazali kepada para pembacanya di awal kitab tersebut, adalah mengobati kelumpuhan spiritual masyarakat sezamannya dengan mengingatkan rentannya kehidupan mereka. Dengan retorika yang hebat dan tetap pada jalur dalam mengingat maut, al-Gazâlî berseru bahwa "*Akhirat mendekat dan dunia akan segera berlalu; perjalanan masih panjang, namun bekal sangat kurang dan bahaya semakin besar....*".<sup>21</sup>

Dikarenakan kealpaan umat yang menyedihkan maupun kepongahan dan orientasi duniawi para ulama, yang tidak lagi bisa diandalkan guna membimbing manusia menuju "jalan akhirat", maka al-Gazâlî merasa terdorong untuk menciptakan karya dengan cakupan yang dramatis berupa "Menghidupkan Kembali Ilmu-ilmu Agama".<sup>22</sup> Sehingga al-Gazâlî menamakan etikanya dengan ilmu jalan akhirat (*'ilm tharîq al-âkhirah*) atau jalan yang dilalui para nabi dan leluhur saleh (*as-salaf ash-shâlih*), atau menamakannya juga dengan ilmu pengalaman agama (*'ilm al-mu'âmalah*).<sup>23</sup>

Bagi al-Gazâlî, kebahagiaan sebagai puncak dari segala kebaikan melahirkan dua subdivisi, yaitu duniawi dan non-duniawi (*ukhrawi*).<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, (Surabaya: Toko Buku al-Hidâyah, t.t.), I : 14-15.

<sup>21</sup> *Ibid*, I : 3.

<sup>22</sup> *Ibid.*,

<sup>23</sup> M. Abdul Quasem dan Kamil, *Etika Al-Gazali: Etika Majemuk Di Dalam Islam*, (Bandung: Pustaka, 1988), hlm. 10.

<sup>24</sup> Majid Fakhry, *Etika Dalam Islam*, alih bahasa Zakiyuddin Baidhawi, (Yogyakarta & PSI-UMS, 1996), hlm. 135.

Kebahagiaan ukhrawi yang merupakan kebahagiaan hakiki dan merupakan tujuan utama dalam hidup, tidak akan tercapai tanpa adanya kebaikan duniawi tertentu yang melekat dalam kehidupan seorang muslim.<sup>25</sup> Kebaikan duniawi ini akan termanifestasikan dalam bentuk-bentuk perilaku moral-etis yang dihasilkan melalui penyucian jiwa (*tazkiyatun-nafsi*).

Jalan menuju kesempurnaan moral dan spiritual tersebut, oleh al-Gazâlî digambarkan sebagai “perjalanan mencari Tuhan”.<sup>26</sup> Mereka yang bermaksud mencari Tuhan, tegas al-Gazali, hendaknya memenuhi dua persyaratan, yaitu tindakan yang harus diatur oleh metode-metode yang pasti atau ketentuan-ketentuan hukum ilahiyah (*syar’i*) dan harus menjamin bahwa Tuhan secara konstanta ada dalam hati mereka.<sup>27</sup>

Dalam kajian etika Islam, terutama pada masa Islam klasik, pembahasan tentang jiwa, kekuatan, kebaikan dan upaya penyuciannya hampir tidak dapat dipisahkan dalam setiap kajian para filosof masa itu. Sebab pada prinsipnya, kajian tersebut bertujuan agar jiwa sebagai sumber perilaku dapat melahirkan perbuatan-perbuatan terpuji. Untuk itu perlu dicermati terlebih dahulu konsep Gazali tentang akhlak sebagai dasar bagi tampilnya perilaku moral-etis.

---

<sup>25</sup> Ira M. Lapidus, “Knowledge, Virtue, and Action: The Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Religious Fulfillment in Islam” dalam John H. Piet dan Ayodhya Prasad (ed), *Encyclopaedia of Ethics and Logic vol. III*, (New Delhi: Cosmo Publications, 2000), hlm. 281.

<sup>26</sup> Majid Fakhry, *Etika Dalam Islam*, hlm. 139.

<sup>27</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm ad-Dîn*, I : 3

Bagi al-Gazâlî, paras (*khalq*) dan perangai (*khuluq*) adalah dua ungkapan yang dapat digunakan secara bersamaan, misalnya dalam ungkapan bahwa si Fulan itu baik paras (*khalq*) dan wataknya (*khuluqnya*), yakni baik dalam sisi lahir dan batinnya. Dikatakan demikian, sebab menurut al-Gazâlî yang dimaksud dengan kata *khalq* adalah bentuk lahir dan maksud kata *khuluq* adalah bentuk batin.<sup>28</sup>

Hal itu menjadi keniscayaan karena manusia itu terdiri dari jasmani yang dapat dijangkau oleh penglihatan (*bashar*), dan ruhani (*rûh*) maupun jiwa (*nafs*) yang hanya bisa dijangkau melalui mata batin (*bashîrah*). Masing-masing mempunyai aspek dan bentuk kebaikan dan kejelekannya. Dalam hal ini, jiwa yang dijangkau oleh mata batin lebih berharga daripada jasmani yang dijangkau oleh pandangan mata biasa, karenanya, Allah meninggikan kedudukannya dengan menisbarkannya kepadaNya.<sup>29</sup> Sebagaimana firmanNya di dalam al-Qur'an: "*Sesungguhnya Aku akan menciptakan manusia dari tanah, setelah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutiupkan ruhKu, hendaklah kamu merendahkan diri dengan bersujud ke hadapannya*".<sup>30</sup>

Menurut al-Gazâlî, perangai (*khuluq*) adalah suatu kondisi jiwa yang mapan menghasilkan perbuatan dengan mudah tanpa perlu dipikirkan dan

---

<sup>28</sup> Al-Ghazali, *Metode Menaklukkan Jiwa Perspektif Sufistik*, hlm. 84-85; bandingkan Nurdin H.M., "Tasawuf Menurut Al-Gazali", Thesis, (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 1984), hlm. 7.

<sup>29</sup> *Ibid*, hlm. 85.

<sup>30</sup> Q.S. Shad (38) : 71-72.



dipertimbangkan terlebih dahulu.<sup>31</sup> Jika kondisi ini menjadi sumber bagi timbulnya perbuatan-perbuatan baik dan terpuji menurut hukum syara' dan akal, disebut "akhlak yang baik". Sebaliknya, jika menjadi sumber bagi timbulnya perbuatan-perbuatan buruk dan tercela, maka disebut "akhlak yang tercela".<sup>32</sup>

Sebagaimana kecantikan paras lahiriah sama sekali tidak sempurna jika hanya mata yang indah, namun hidung, mulut, dan pipi buruk sebab semua paras haruslah cantik jika keseluruhan aspek lahiriah itu ingin disebut cantik. Maka demikian pula ada empat hal dalam batin yang secara keseluruhan harus baik agar kebaikan akhlak menjadi sempurna. Sebab jika keempat hal itu ada, seimbang, proporsional, maka akan tercapailah kebaikan akhlak. Keempat hal itu adalah :

1. daya rasional (*quwwatul 'ilm*);
2. daya amarah (*quwwatul gadab*);
3. daya syahwat/seksual (*quwwatusy syahwat*)
4. daya pengendali keseimbangan bagi ketiga daya sebelumnya (*quwwatul 'adl baina hazihil quwâ as-salâs*).<sup>33</sup>

Daya rasional dapat dikatakan baik dan benar, jika ia mampu dengan mudah memilah perbedaan antara kejujuran dan kebohongan dalam ucapan, kebenaran dan kebatilan ideologi dan antara kebaikan dan keburukan

---

<sup>31</sup> Meskipun tidak secara eksplisit, terminologi ini nampaknya diadopsi al-Gazâli dari ajaran Miskawaih yang diambil dari Galen. Lihat Al-Ghazali, *Metode Menaklukkan Jiwa Perspektif Sufistik*, hlm. 59.

<sup>32</sup> Al-Gazâli, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, III : 51.

<sup>33</sup> *Ibid*, III : 52.



perilaku. Jika daya rasional ini baik, akan membuahkan hikmah, yakni prinsip dasar dari ciri-ciri akhlak yang baik. Dalam hal ini, al-Gazâlî menukil firman Allah : *“Dan barang siapa diberi hikmah itu, dia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak”*.<sup>34</sup> Kualitas kebaikan dalam daya amarah tercermin melalui sepak terjangnya di dalam batas-batas yang ditentukan oleh hikmah, yaitu akal dan syara'. Demikian pula daya syahwat, kualitas kebaikan dan kebenarannya berada di bawah perintah hikmah tadi. Sedangkan daya pengendali keseimbangan adalah menempatkan syahwat dan amarah dalam pengendalian akal dan syara'.<sup>35</sup>

Terhadap daya-daya tersebut di atas, al-Gazâlî memberi analogi, bahwa fungsi akal analog dengan penasihat yang memberi petunjuk, sedangkan daya keseimbangan analog dengan pelaksana perintah-perintah akal. Daya amarah adalah daya yang juga melaksanakan perintah akal, ia analog dengan seekor anjing pemburu, yang sesungguhnya perlu dilatih sebelum dilepas agar menuruti perintah dan bukannya memperturutkan dorongan hasrat. Adapun daya syahwat analog dengan seekor kuda yang digunakan sebagai kendaraan perburuan yang kadang-kadang bersifat penurut dan disiplin, dan kadang-kadang membandel.<sup>36</sup>

Oleh karena itu, tandas al-Gazâlî, orang yang memiliki sifat-sifat tersebut di dalam jiwanya dan seimbang, maka dia berarti memiliki akhlak

---

<sup>34</sup> Q.S. al-Baqarah (2) : 269.

<sup>35</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, III : 53.

<sup>36</sup> *Ibid*, III : 53.

yang secara keseluruhan baik. Sedangkan orang yang pada dirinya hanya sebagian dari sifat-sifat tersebut yang seimbang dan sebagian lainnya tidak, maka dia hanya disebut berakhlak baik sejauh menyangkut sifat-sifat yang seimbang itu saja. Sebagaimana halnya orang yang hanya bagian-bagian tertentu dari wajahnya saja yang berparas baik, sedangkan bagian lainnya tidak.<sup>37</sup>

Secara panjang lebar al-Gazâlî memberi penekanan pada dua daya yang melekat pada diri manusia, yaitu daya amarah dan syahwat, karena daya-daya inilah yang sering membuat manusia terpedaya dan tertipu olehnya. Menurutny, kualitas kebaikan dan keseimbangan daya amarah dicerminkan oleh keberanian (*asy-syajâ'ah*), sedangkan kualitas kebaikan dan keseimbangan daya syahwat disebut sebagai kesederhanaan (*al-'iffah*). Jika daya amarah itu kehilangan keseimbangannya dan condong pada sisi yang berlebihan (*ifrâth*), ia disebut kecerobohan (*tahawwur*), sedangkan jika condong pada kelemahan dan kekurangan (*tafrîth*) dinamakan pengecut (*al-jubn*) dan lemah (*al-khûr*). Kalau daya syahwat condong pada sisi yang berlebihan, ia disebut rakus (*asy-syarah*), sedangkan kalau ia condong pada kekurangan disebut sebagai sikap acuh tak acuh (*al-jumûd*).<sup>38</sup>

Menurut al-Gazâlî, posisi yang terpuji adalah posisi menengah (*al-wasat*), yakni tengah-tengah di antara dua ekstrem. Posisi menengah ini ditentukan oleh kebijaksanaan praktis, yaitu suatu kondisi atau kebaikan daya

---

<sup>37</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, III : 53.

<sup>38</sup> *Ibid*, III : 53.

rasional yang memberikan kemampuan pada jiwa untuk mengendalikan kekuatan daya amarah dan syahwat/seksual dan menentukan gerak keduanya sesuai dengan ukuran luas dan kepadatannya yang benar.<sup>39</sup> Sebaliknya, kedua ujung ekstrem itu adalah kejahatan-kejahatan yang patut dicela. Adapun jika daya keseimbangan hilang, tidak ada baginya sisi berlebihan atau kekurangan yang ekstrem, hanya akan ada sebuah antitesis, yaitu kezaliman (*al-jûr*). Sedangkan kebijaksanaan, jika disalahgunakan untuk tujuan-tujuan yang buruk disebut memperdaya dan menipu, sedangkan jika keadaanya kurang memadai disebut dungu (*al-balah*). Sekali lagi, jalan tengahlah yang lebih berhak menyandang predikat hikmah.<sup>40</sup>

Al-Gazâlî menegaskan kembali bahwa induk dan prinsip akhlak ada empat, yaitu:

1. Kebijaksanaan (*al-hikmah*);
2. Keberanian (*asy-syajâ'ah*);
3. Kesederhanaan (*al-'iffah*); dan
4. Keadilan (*al-'adl*).<sup>41</sup>

Kebijaksanaan yang dimaksud al-Gazâlî adalah kondisi jiwa yang dengannya kebenaran dapat dibedakan dari kesalahan semua perbuatan yang disengaja. Keberanian adalah kondisi tunduknya daya amarah dan syahwat pada akal. Kesederhanaan adalah terdisiplinkannya daya syahwat oleh akal

<sup>39</sup> Lihat Majid Fakhry, *Etika Dalam Islam*, hlm. 132-133.

<sup>40</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, III : 53.

<sup>41</sup> Sebagaimana empat kebijakan Platonik. Lihat Al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, III : 53.

dan syara'. Sedang keadilan adalah kondisi jiwa yang dengannya peningkatan maupun penurunan rasa amarah dan syahwat dapat dikendalikan, yang membawanya untuk berada di bawah kebijaksanaan.<sup>42</sup>

Dari keseimbangan keempat prinsip (kebijaksanaan, keberanian, kesederhanaan dan keadilan) itulah muncul keseluruhan akhlak yang baik :

1. Dari keseimbangan daya rasional memunculkan kecerdasan reflektif (*husn al-tadbir*), ketetapan pemahaman (*jaudat ad-dihn*), ketajaman pikiran (*saqâbat ar-ra'yi*), kebenaran pendirian (*ishâbat az-zann*), dan kecerdasan menangkap seluk beluk perbuatan maupun keburukan-keburukan jiwa yang tersembunyi (*at-tafattun li daqâ'iq al-a'mâl wa khafâyâ âfâti an-nufûs*).
2. Dari sifat keberanian memunculkan kemuliaan (*al-karam*), ketenangan diri (*an-najdah*), kesatria (*ash-shahâmah*), pengendalian diri (*kasr an-nafs*), kesabaran (*al-ihtimâl*), pengampunan (*al-hilm*), ketabahan (*as-sabât*), menekan amarah (*kazam al-ghaiz*), berwibawa (*al-waqar*), kasih sayang (*at-tawaddud*), dan sifat terpuji lainnya.
3. Dari sifat kesederhanaan melahirkan kemurahan hati (*as-sakhâ'*), rasa malu (*al-hayâ'*), kesabaran (*ash-shabr*), lapang dada (*al-musâmahah*), ikhlas menerima keadaan diri sendiri (*al-qanâ'ah*), menahan diri (*al-wara'*), lemah lembut (*al-latâfah*), kesenangan membantu orang lain (*al-*

---

<sup>42</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, III : 53.



*musâ'adah*), keceriaan (*az-zarf*), dan hilangnya sifat tamak (*qillat at-tama'*).<sup>43</sup>

Sedangkan dari kecenderungannya pada sisi ekstrem (*ifrâth*) dan kekurangan (*tafrîth*) akan memunculkan sifat-sifat tercela :

1. Dari kecenderungan ekstrem kebijaksanaan memunculkan kecurangan (*al-jarbazah*), penipuan (*al-makr*), kebohongan (*al-khidâ'*) dan kelicikan (*ad-dahâ'*). Sedangkan dari kecondongannya ke arah kekurangan, maka yang timbul adalah kedunguan (*al-balah*), kebodohan (*al-gamârah*), ketololan (*al-hamq*), dan kegilaan (*al-junûn*).
2. Kecenderungan pada sisi ekstrem dari keberanian adalah kecerobohan (*at-tahawwur*) yang akan menimbulkan sifat angkuh (*ash-shalaf*), congkak (*al-badzkh*), cepat tersinggung (*al-istisyâtah*), kesombongan (*at-takkabur*), dan besar kepala (*al-'ujb*). Sedangkan dari kecenderungannya ke arah kekurangan akan menimbulkan kehinaan (*al-mahanah*), rasa minder (*az-zillah*), pengecut (*al-jaza'*), kikir (*al-hasâsah*), bernyali kecil (*shagîr an-nafs*), dan takut mengambil keputusan mengenai apa yang benar dan wajib (*al-inqibâd 'an tanâwul al-haq al-wâjib*).
3. Kecenderungan pada sisi ekstrem dan pada kekurangan dari sifat kesederhanaan menimbulkan keserakahan (*al-hirs*), ketamakan (*asy-syarah*), dan sifat rakus (*al-waqâhah*), sifat jahat (*al-khubs*), boros (*at-*

---

<sup>43</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, III : 53; al-Gazâlî memandang keadilan sebagai fondasi dimana langit dan bumi ditegakkan, ia setuju dengan Ibnu Sina yang tidak memberikan perincian atau pembagian lanjut dari keadilan itu; suatu posisi yang berbeda dengan Miskawayh dan mazhabnya yang mencatat beberapa sifat yang baik sebagai diturunkan dari keadilan. Lihat Majid Fakhry, *Etika Dalam Islam*, hlm. 135 dan M. Abdul Quasem dan Kamil, *Etika Al-Gazali: Etika Majemuk Di Dalam Islam*, hlm. 84.



*tabdzîr*), kikir (*at-taqshîr*), suka pamer (*ar-riyâ'*), tidak bermoral (*al-hutkah*), kegilaan (*al-majanah*), kecongkakan (*al-'abas*), suka menjilat (*al-malaq*), iri (*al-hasad*), suka mencaci (*syamâtah*), sikap minder di hadapan orang kaya (*at-tazallul lil-agniyâ'*) dan menghina orang miskin (*istihqâr al-fuqarâ*), dan sebagainya.<sup>44</sup>

Setelah menguraikan kebaikan dan kejelekan akhlak yang bersumber pada empat sifat utama (kebijaksanaan, keberanian, kesederhanaan dan keadilan dan pencabangannya), al-Gazâlî mengatakan bahwa selain Rasulullah SAW tidak ada manusia yang bisa mencapai keseimbangan sempurna antara ke empat sifat utama tersebut. Umat manusia sesudah Rasul SAW berbeda-beda derajat kedekatan maupun kejauhan darinya. Oleh karenanya, setiap manusia yang dekat kepadanya dari segi akhlak ini, berarti dia dekat kepada Allah sesuai dengan kadar kedekatannya kepada Rasulullah SAW. Sebab manusia yang disebutkan itu menyerupai malaikat, yang dekat (kepada Allah) sehingga pantas untuk diteladani dan didekati. Di sini al-Gazâlî menyitir sabda Rasulullah SAW tentang maksud diutusnya beliau untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak,<sup>45</sup> di samping al-Quran telah menyebutkan sifat-sifat ini ketika menggambarkan perangai orang-orang yang beriman :

*“Sesungguhnya orang-orang yang beriman adalah orang-orang yang percaya kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian mereka tidak ragu-ragu,*

---

<sup>44</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, III : 53

<sup>45</sup> *Ibid*, III : 54.

*dan mereka berjihad dengan harta dan jiwa mereka di jalan Allah. Mereka itulah orang-orang yang benar*".<sup>46</sup>

Oleh karena itu, tandas al-Gazâlî, iman kepada Allah dan Rasul-Nya yang bersih dari keraguan merupakan keyakinan yang kuat, buah dari akal dan hikmah. Berjuang dengan harta berarti bermurah hati yang merupakan sikap yang merujuk kepada keberhasilan mengendalikan syahwat. Sedangkan berjuang dengan jiwa menunjukkan sikap pemberani, yaitu sikap yang muncul karena keberhasilan menggunakan daya amarah atas dasar bimbingan akal dan prinsip keseimbangan. Firman Allah SWT yang menyatakan "*mereka (para sahabat) bersikap keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang terhadap sesama mereka*",<sup>47</sup> mengisyaratkan bahwa sikap tegas dan kasih sayang masing-masing memiliki tempat tersendiri.<sup>48</sup> Dengan demikian, al-Gazâlî sampai pada kesimpulan bahwa kesempurnaan bukanlah terletak pada sikap tegas yang membabi buta atau pada kasih sayang yang membabi buta pula.

Sebagaimana halnya Aristoteles, al-Gazâlî menyamakan kebahagiaan dengan kebaikan utama manusia. Ia membaginya kembali menjadi dua macam kebahagiaan utama, yaitu kebahagiaan ukhrawi dan kebahagiaan duniawi. Menurutnya, kebahagiaan ukhrawi adalah kebahagiaan sejati sedangkan kebahagiaan duniawi hanyalah sebagai kebahagiaan yang bersifat

---

<sup>46</sup> Q.S. Al-Hujurât (49) : 15

<sup>47</sup> Q.S. Al-Fath (48) : 29.

<sup>48</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, III : 54.

metaforis dan sementara. Keasyikan dengan kebahagiaan ukhrawi bagaimanapun tidak memalingkan perhatiannya dari jenis-jenis kebahagiaan atau kebaikan lainnya yang bersifat duniawi. Bahkan ia menyatakan bahwa apapun yang kondusif bagi kebaikan utama maka itu merupakan kebaikan pula. Selanjutnya ia mengatakan, kebahagiaan ukhrawi itu sendiri tidak dicapai tanpa kebaikan-kebaikan lainnya yang merupakan sarana untuk meraih tujuan kebaikan ukhrawi.<sup>49</sup>

Menurut al-Gazâlî, mengusahai perbuatan menyuruh dengan berbuat kebajikan dan menegahkan daripada berbuat kejahatan itu empat derajat :

1. *At-ta'rifu*, yaitu memberitahu akan seseorang yang jahil akan perbuatan agamanya;
2. *Al-wa'dhu*, yaitu menjangakan dan mengingatkan dengan menakuti akan neraka dan menggambarkan surga dan memberi nasehat akan manusia;
3. *At-takhsînu*, yaitu dengan kerasan pada perkataan dengan membagi atau barang sebagainya;
4. *al-man'u*, yaitu menegahkan dengan perbuatan yang gagah dan yang dikerasi dengan tangan atau dengan kaki dan barang sebagainya, dan tiada harus bagi kebanyakan orang pada menyuruh raja-raja dan sultan dan menegahkan akan dia melenceng dengan ta'rîf dan wa'dhu jua.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Lihat Majid Fakhry, *Etika Dalam Islam*, hlm. 135.

<sup>50</sup> Abdul Shomad al-Falimbânî, *Siyar as-Sâlikîn*, (Semarang: Thoha Putra, t.t.), II : 211.

Kebaikan-kebaikan yang dimaksud tersebut adalah :

1. Empat kebaikan utama yang telah dibahas dan pada dasarnya identik dengan “dasar-dasar agama”
2. Kebaikan-kebaikan jasmaniah seperti kesehatan, kekuatan, hidup teratur dan panjang umur
3. Kebaikan-kebaikan eksternal seperti kekayaan, keluarga, kedudukan sosial dan kehormatan kelahiran
4. Kebaikan-kebaikan Tuhan seperti petunjuk (*hidâyah*), bimbingan yang lurus (*rusyd*), pengarahan (*tasdîd*), dan pertolongan (*ta'yîd*).<sup>51</sup>

Sebagian kebaikan-kebaikan yang disebutkan di atas, seperti halnya kebaikan jiwa sangat esensial bagi kebahagiaan ukhrawi, dan sebagian lainnya esensial bagi kebaikan-kebaikan di atas dalam berbagai tingkatan. Maka kekayaan adalah sarana yang tidak terpisahkan dari ketaqwaan dan kedermawanan dan merupakan pertolongan yang sangat berharga bagi anak-anak dan keluarga dalam keadaan sengsara maupun makmur.<sup>52</sup>

Petunjuk Tuhan (*hidâyah*)<sup>53</sup> merupakan tempat khusus dalam skema al-Gazâlî. Baginya, petunjuk Tuhan adalah fondasi bagi seluruh kebaikan seperti yang dijelaskan dalam banyak ayat al-Qur'an dan hadist. Al-Qur'an menyatakan, “*Tuhan telah memberikan watak kepada segala sesuatu dan kemudian memberikan petunjuk*”.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Hamka, *Tasawuf Modern*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990), hlm. 35-36.

<sup>52</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, III : 55.

<sup>53</sup> Al-Ghazâlî, *Metode Menaklukkan Jiwa Perspektif Sufistik*, hlm. 99.

<sup>54</sup> Q.S. Thahâ (20) :50.

Maka petunjuk yang merupakan asas dari segala kebaikan itu mempunyai tiga efek atau pengaruh, yaitu :

1. Memberi kemampuan kepada manusia membedakan antara yang baik dan buruk melalui akal yang telah dianugerahkan Tuhan melalui perintah para nabi;
2. Memberi kemampuan kepada manusia untuk muncul dengan derajat-derajat perolehan pengetahuan tertinggi atau menumbuhkan kebaikan-kebaikannya, dan;
3. Berperan sebagai cahaya yang memancar dari dunia kenabian dan wilayah spiritual, di mana manusia memiliki akses pada realitas-realitas yang tidak dapat ditemukan oleh akal dengan sendirinya.<sup>55</sup> Inilah apa yang disebut al-Qur'an sebagai "petunjuk Tuhan" atau "petunjuk mutlak"<sup>56</sup> dan disebut hidup dan cahaya dalam al-Qur'an.<sup>57</sup>

Dengan petunjuk itu berarti Tuhan telah menyediakan pertolongan bagi manusia untuk kembali kepada tujuan-tujuan terpilihnya, memperkuat manusia untuk terlibat dalam perbuatan-perbuatan yang kondusif bagi ketaqwaan dan menjauhkannya dari perbuatan-perbuatan yang destruktif. Kata al-Gazâfi, petunjuk itu ada dalam batinnya.<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> Majid Fakhry, *Etika Dalam Islam*, hlm. 136.

<sup>56</sup> Q.S. al-Baqarah (2) : 120.

<sup>57</sup> Q.S. Al-An'âm (6) : 122.

<sup>58</sup> Lihat Q.S. Al-Anbiya (21) : 51.



Bagi al-Gazâlî, bimbingan yang lurus mengarahkan kehendak dan gerak manusia menuju tujuan yang diinginkannya sehingga dapat mencapainya dalam waktu yang singkat. Bimbingan yang lurus di sini melibatkan bantuan dan penguatan aktif, sehingga dari sisi ini berbeda dengan petunjuk yang terbatas pada nasehat dan saran saja.

Pertolongan Tuhan (*ta'yîd*)<sup>59</sup> merupakan sesuatu yang memberikan kekuatan pada manusia dengan melimpahkan pandangan batin dan kapasitas non-fisik untuk mewujudkan kehendaknya. Manusia, demikian jelas al-Gazâlî, tidak mampu berbuat kebaikan tanpa pemahaman yang tajam, perhatian, kecerdasan hati, pembimbing yang baik, kesehatan yang memadai dan 'asyîrah yang setia yang menyelamatkannya dari agresi dimana ke semua yang disebutkan itu merupakan karunia yang dianugerahkan Tuhan.<sup>60</sup>

Al-Gazâlî dalam menyinggung hubungan antara kesenangan dan kebahagiaan mengatakan bahwa kebaikan itu dapat bermanfaat baik secara kontinyu maupun dalam batas waktu tertentu, kebaikan itu dapat diinginkan baik dalam dirinya maupun untuk mencari sesuatu yang lain, dan kesenangan itu sendiri. Khusus terhadap kesenangan tersebut, al-Gazâlî membaginya menjadi a) kesenangan intelektual, seperti kesenangan terhadap pengetahuan dan kebijaksanaan; b) kesenangan biologis yang terdapat pada manusia dan

---

<sup>59</sup> Hamka, *Tasawuf Modern*, hlm. 36.

<sup>60</sup> Majid Fakhry, *Etika Dalam Islam*, hlm. 137.

binatang, seperti makan, minum dan seks; c) kesenangan sosial dan politik, seperti keinginan untuk memperoleh kemenangan dan kedudukan sosial.<sup>61</sup>

Kesenangan yang hanya dimiliki oleh manusia, yang bagi al-Gazâlî merupakan kesenangan yang paling terhormat adalah kesenangan intelektual, sebab sifatnya yang abadi dan dibalas dengan kehormatan yang tiada akhir dalam kehidupan ini hingga hari akhir. Orang yang memiliki pengetahuan dan kebijaksanaan sama sekali tidak memerlukan penjaga dan kedua hal tersebut akan semakin bertambah jika digunakan. Sehingga pengetahuan dan kebijaksanaan sangat menguntungkan bagi seluruh ruang dan waktu, tidak seperti kepemilikan harta atau dunia yang seringkali menjerumuskan manusia ke dalam dosa, di samping si pemilik harus selalu menjaganya juga akan makin berkurang jika dibelanjakan.

Dengan merujuk kepada tulisan-tulisan Ali bin abi Talib, al-Gazâlî secara keseluruhan membagi kesenangan menjadi delapan macam, yaitu makan, minum, seks, sandang, papan, wangi-wangian, pendengaran dan penglihatan. Dari macam-macam kesenangan itu, dua diantaranya dianggap keji dari sudut pandang etika dan agama, yaitu kesenangan perut dan seks. Sebab kesenangan perut dan seks, menurut al-Gazâlî akan selalu diikuti dengan kesenangan akan status sosial (*al-jâh*), penumpukan harta, persaingan atau kompetisi.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, hlm. 138.

<sup>62</sup> Al-Ghazâlî, *Metode Menaklukkan Jiwa Perspektif Sufistik*, hlm. 172.

Dalam *Ihyâ'* yang memberi tekanan khusus pada dimensi asketik dan mistik, dipaparkan secara panjang lebar tentang pentingnya rasa lapar dan buruknya kekenyangan. Terdapat banyak keuntungan dari menahan rasa lapar, antara lain: menyucikan hati, menerangi naluri (*qarîhah*), dan menajamkan kecerdasan; melunakkan dan menjernihkan hati sehingga menjadikannya siap merasakan kebahagiaan bermunajat kepada Allah dan mendapat faedah dari mengingatNya; tumbuhnya rasa malu, sikap rendah hati, dan hilangnya rasa cinta terhadap kemegahan, kegembiraan, dan pola hidup bersenang-senang yang menjadi sumber sikap melampaui batas dan lalai terhadap Allah; orang yang bersangkutan tidak lupa terhadap cobaan dan azab Allah, juga tidak menelantarkan orang lain yang tertimpa musibah; menaklukkan segala nafsu maksiat dan mengalahkan jiwa yang selalu memerintahkan pada kejahatan; mencegah rasa ingin tidur dan membiasakan tidak tidur pada malam hari; mempermudah ketekunan dalam menjalankan ibadah; kesehatan tubuh dan mencegah penyakit; biaya hidup yang ringan; dan tumbuhnya kebiasaan mendahulukan kepentingan orang lain dan bersedekah kepada anak yatim dan orang miskin.<sup>63</sup>

Lebih lanjut, al-Gazâlî menawarkan lima metode memerangi nafsu makan (perut) yang dipandanginya sebagai akar dari segala bentuk nafsu termasuk nafsu seksual. Lima metode tersebut adalah tidak makan kecuali yang halal, menetapkan ukuran makanan (sedikit-banyaknya), menetapkan waktu makan dan batas pundaannya, menentukan jenis makanan dan

---

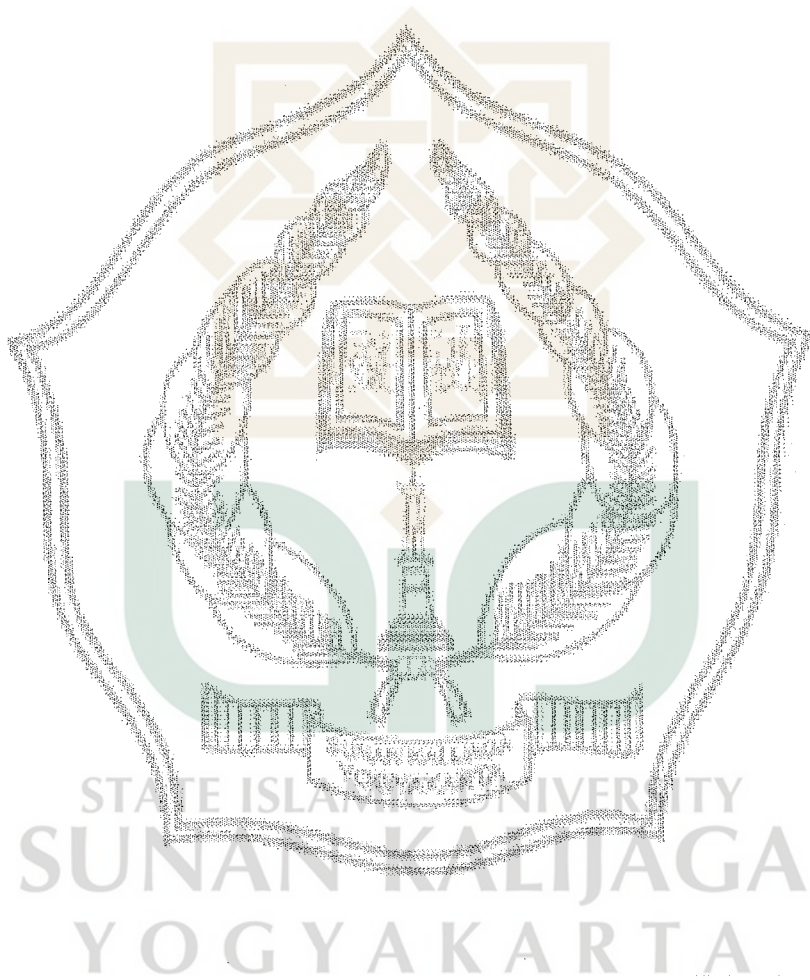
<sup>63</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, III : 81-84.

meninggalkan makanan tambahan (sifatnya menuruti keinginan atau meninggalkannya). Di sini ia juga memperingatkan keburukan dari perilaku berlebih-lebihan, dengan mengatakan bahwa perilaku seks secara halal dan wajar akan sangat berguna untuk memelihara keturunan, namun bila dilakukan secara berlebih-lebihan akan membahayakan tubuh dan menjerumuskan manusia untuk melakukannya secara tidak sah.<sup>64</sup>



---

<sup>64</sup> *Ibid.*, hlm. 86.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA



## BAB IV

### PENGARUH MA'RIFAT DALAM ETIKA AL-GAZÂLÎ

#### A. Tentang Ma'rifat al-Ghazâlî

Ma'rifat secara bahasa adalah pengetahuan atau keyakinan yang tidak diragukan lagi. Sedangkan menurut istilah, sebagaimana disebutkan al-Gazâlî dalam *Raudat at-Tâlibîn wa 'Umdat as-Sâlikîn* :

"المعرفة هي ما أخذ القلب وأثر فيه أثراً يؤثر في الجوارح"<sup>1</sup>

(Apa yang diperoleh hati dan membekas didalamnya sehingga mempengaruhi tindakan-tindakan organ tubuhnya).

Orientasi umum pemikiran al-Gazâlî mengarah kepada konsep pengembangan kesempurnaan manusia. Suatu konsep kesempurnaan yang terlukis dalam terma *insan kamil* atau dalam terma lain dinyatakan dengan taqwa.

Kesempurnaan manusia tersebut di atas, merupakan akibat ketepatan manusia bertindak dan memilih. Hal ini menunjukkan bahwa kebebasan adalah syarat pengembangan ke arah kesempurnaan hidup manusia. Dengan kebebasan tersebut, manusia memiliki peluang mengerti dan memahami dirinya sendiri dan selanjutnya menemukan Tuhannya.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Al-Gazâlî, *Majmû'ah ar-Rasâ'il al-Gazâlî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), hlm. 11.

<sup>2</sup>Al-Gazâlî, *Kimia Kebahagiaan*, penerjemah Haidar Bagir, (Bandung: Mizan, 1984), hlm. 9-10.

Al-Gazâlî memandang manusia sebagai mikrokosmos.<sup>3</sup> Berdasarkan pandangannya itu, ia membagi manusia ke dalam tiga unsur, yaitu jasad, akal dan jiwa. Ketiga unsur eksistensi manusia tersebut masing-masing memiliki kemampuan dan kecenderungan yang berbeda, namun ketiganya terkoordinasi dalam suatu sistem secara integral sebagai perangkat manusia memperoleh pengetahuan.<sup>4</sup>

Berdasarkan pandangannya tentang manusia di atas, proses pemahaman dan pemikiran al-Gazâlî dilakukan dalam tiga tahap. Ia mulai menyelidiki hal-hal yang bersifat jasadiyah dan indrawiyah. Penyelidikan pada tahap ini melahirkan ilmu pengetahuan bendawi dan indrawi. Sifat tidak tetap obyek jasadiyah dan indrawiyah melahirkan kebenaran pada tingkat keraguan. Hal ini mendorong al-Gazâlî melanjutkan usahanya memasuki penyelidikan mengenai hal-hal yang 'aqliyah yang bersifat abstrak.<sup>5</sup>

Demikian pula halnya, sifat tidak tetap pada akal dan tidak pasti sebagai aksioma, mendorong al-Gazâlî melangkah lebih lanjut dalam mencari kebenaran yang pasti sebagai diberitakan oleh wahyu; bahwa harus ada suatu tingkat kebenaran yang bersifat mutlak dan pasti. Pada titik inilah ia menemukan kebenaran yang bersifat batiniyah yang tidak hanya dapat dipahami secara indrawi dan 'aqli.

---

<sup>3</sup> Ali Issa Othman, *Manusia Menurut Al-Gazâlî*, (Bandung: Pustaka, 1981), hlm. 28.

<sup>4</sup> Muhammad Sigit Pramudya dan Kuswandani Yahdin, "Jism, Aradh, Jauhar dan Ruh Amr: Struktur Insan dalam Perspektif Imam Al-Gazâlî" dalam <http://suluk.blogspot.com/2005/06/jism-aradh-jauhar-dan-ruh-amr-struktur.html>

<sup>5</sup> Al-Gazâlî, *Kimia Kebahagiaan*, hlm. 39 dan 49.

Dalam kerangka ilmu pengetahuan, akal adalah sesuatu yang melekat pada ilmu, dan merupakan alat untuk mencapai ilmu. Akal yang demikian, menurut al-Gazâlî mempunyai empat pengertian, yaitu sebagai sesuatu sifat yang membedakan antara manusia dan hewan; sebagai ilmu pengetahuan yang timbul dalam kenyataan bahwa yang mungkin itu mungkin dan yang mustahil itu mustahil; sebagai jalan ilmu pengetahuan yang diperoleh dengan pengalaman dan percobaan; dan bahwa kekuatan *gharizah* (akal sebagai sifat sesuatu) itu berpenghabisan sampai kepada mengetahui akibat dari segala hal dan mencegah hawa nafsu.<sup>6</sup>

Selanjutnya, al-Gazâlî menyatakan bahwa yang pertama di atas sebagai asas, yang kedua sebagai cabang yang pertama, yang ketiga sebagai cabang yang pertama dan kedua, dan yang keempat sebagai hasil yang penghabisan. Sebagaimana sabda Nabi SAW; *“Apabila manusia itu mendekati Tuhan dengan bermacam-macam kebajikan dan amal saleh, maka engkau dekatilah Tuhan dengan akalmu”*.<sup>7</sup>

Penjelasan al-Gazâlî, akal dalam arti kedua, ketiga dan keempat tidak lebih sebagai alat. Akal hanya dapat menghasilkan pengetahuan yang akali dan nisbi. Pengetahuan yang sejati adalah pengetahuan yang datang dari wahyu atau ilham; sebagai pengetahuan batiniyah. Akal adalah merupakan jalan untuk sampai kepada daerah dimana akal tersebut tidak mampu menjangkau, kemudian tugasnya itu diteruskan oleh batin, kemudian batin

---

<sup>6</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, (Semarang: Toha Putra, t.t.), I : 83.

<sup>7</sup> *Ibid.*, I : 83.

mulai memiliki peluang untuk menerima ilham. Batin dan ilham dalam pemikiran al-Gazâlî terlihat dalam penempatan posisi tasawwuf sebagai tahapan terakhir metodologi pencapaian kebenaran.<sup>8</sup>

Sesuai dengan pemahaman di atas, al-Gazâlî membagi ilmu pengetahuan ke dalam tiga jenis, yaitu :

1. Ilmu pengetahuan inderawi yang diperoleh dengan indera, obyeknya adalah alam benda (*'âlam al-mulk*). Pengetahuan ini merupakan tingkat yang paling rendah dan tidak menghasilkan keyakinan (*burhânî*).
2. Pengetahuan akali, dengan obyeknya adalah tenaga-tenaga alam (*'âlam al-jabarût*) yang hanya dapat ditangkap dengan rasio. Walaupun pengetahuan inderawi, akan tetapi masih tidak dapat menghasilkan keyakinan, dan tidak dapat mencapai kebenaran sejati (*bayânî*).
3. Pengetahuan batin, dengan obyeknya adalah roh murni (*'âlam al-malakût*) dan alatnya adalah hati nurani atau batin manusia. Pengetahuan ini, menurut al-Gazâlî adalah pengetahuan yang sejati, dan dapat menghasilkan kebenaran yang sejati (*'irfânî*).<sup>9</sup>

Pengetahuan terakhir (ketiga) di atas, bukan suatu pengetahuan yang berguna untuk mencari dan menemukan kebenaran, akan tetapi, merupakan jalan metodis untuk memperoleh ketentraman batin. Pengetahuan demikian akan diperoleh jika manusia mampu mengintegrasikan diri dengan kenyataan dan kebenaran itu sendiri.

---

<sup>8</sup> M. Abdul Quasem dan Kamil, *Etika Al-Gazâlî: Etika Majemuk di Dalam Islam*, (Bandung: Pustaka, 1408 H-1988 M), hlm. 15.

<sup>9</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, I : 29.

Selanjutnya, jika diamati tampak jelas bahwa *ilham* merupakan rahmat Allah ketika manusia berintegrasi dengan kenyataan di atas. Rahmat itu diberikan kepada manusia dalam bentuk ilham.

Ilham adalah daya tangkap batiniyah terhadap cahaya kebenaran berupa pemberitaan dari Allah kepada manusia. Pengetahuan yang demikian adalah pengetahuan yang diperoleh berdasarkan suatu rasa yang memancar dalam hati. “Pengetahuan yang dimiliki oleh al-Gazâlî didasarkan atas rasa yang memancar dalam hati, bagaikan sumber air yang jernih....”<sup>10</sup>

Selanjutnya, jika al-Gazâlî secara metodologis membagi ilmu pengetahuan menjadi tiga bagian, maka secara material ia membagi ilmu menjadi beberapa bagian, yaitu *ilmu dhorûri* dan *ilmu akhirat*. Ilmu akherat terbagi dalam *ilmu mu’amalah* dan *ilmu mukâsyafah*. Ilmu mu’amalah sendiri dibagi dua, yaitu : *ilmu lahir* dan *ilmu batin*. Di samping itu, masih ada pembagian lain, yaitu ilmu pengetahuan fardu ‘ain dan fardu kifayah, ilmu syari’at dan bukan syari’at.<sup>11</sup>

Berdasarkan pandangan epistemologinya itu, al-Gazâlî menyusun prosedur untuk memperoleh pengetahuan yang sejati. Prosedur tersebut harus ditempuh secara bertahap dalam suatu cakupan langkah yang sistematis yang dinamakan dengan *maqâm*.<sup>12</sup> Langkah-langkah sistematis (*maqâmât*) ini

<sup>10</sup> A. Hanafi, *Theologi Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm. 206.

<sup>11</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm ad-Dîn*, I: 14-17 ; A. Hanafi, *Theologi Islam*, hlm. 82-84.

<sup>12</sup> Bagi Al-Gazâlî, maqam ini terdiri dari 6 tahap, yaitu *niyyat* (tekad), *taubat*, *mujâhadah*, *muzâkarah*, *mukâsyafah* dan *musyâhadah*. Al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm ad-Dîn*; Bandingkan Simuh, *Tasawuf Dan Perkembangannya Dalam Islam*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1996) hlm. 49-67.



merupakan konsep metodologis al-Gazâlî dalam menemukan dan memahami kebenaran.

Dalam proses di atas, akal dan batin merupakan jalan metodis yang dipergunakan sehingga seseorang mendapat ilham. Dalam prakteknya, al-Gazâlî berusaha menilai kembali secara kritis berbagai ortodoksi yang berkembang dalam masyarakat yang telah disusun dan dikembangkan oleh pemikir dan ulama terdahulu.<sup>13</sup> Oleh karena itu, ia meninggalkan taqlid sebagai metode ortodoksi tersebut di atas.

Dari berbagai perkembangan pemikiran al-Gazâlî dapat dipahami, bahwa pengetahuan batiniyah merupakan puncak pengetahuan. Tasawuf merupakan tahap akhir dari suatu perjalanan dan pentahapan pemikiran. Melalui pengalaman batin, dipahami hakekat kenyataan dan makna yang hakiki (*ma'rifat*). Al-Gazâlî mengartikan *ma'rifat* dengan "Melihat rahasia-rahasia Tuhan dan mengetahui peraturan-peraturan Tuhan tentang segala yang ada".<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Seperti penilaian atau bantahannya terhadap pendapat-pendapat kaum mutakallim, batiniyah, sufi dan filosof. Isma'il R. al-Faruqi dan Lois Lamya al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, penerjemah Ilyas Hasan, cet. IV, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 330-331.

<sup>14</sup> Kata *ma'rifat* memang mengandung arti pengetahuan. *Ma'rifat* dalam tasawuf berarti pengetahuan yang diperoleh langsung dari Allah melalui kalbu. Pengetahuan ini disebut *ilmu ladunni*. Dalam pandangan Al-Gazâlî, *ma'rifah* berbeda dengan *'ilm*. *'ilm* diperoleh melalui akal, sedangkan pengetahuan yang diperoleh melalui kalbu, yaitu *ma'rifat* mempunyai tingkat kebenaran yang lebih tinggi dari pengetahuan yang diperoleh melalui akal, yaitu *'ilm*. Lihat dalam <http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Konteks/TasawufHN2.html>; Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, (Sumatera Utara: IAIN Sumatera Utara, 1981/1982), hlm. 122-123.

Secara khusus, perjalanan dan proses pemikiran al-Gazâlî dengan tasawwufnya itu disebut sebagai “*dzawq*”.<sup>15</sup> Bagi al-Gazâlî, “*dzawq*” adalah suatu bentuk pengalaman yang bersifat langsung. Dan pada saat seseorang mengalami suasana hati yang ia sebut dengan “*dzawq*”, maka orang tersebut akan memperoleh ilham. Ketika itulah alam semesta serta kenyataan menjadi *kasyf* (terbuka) sehingga seseorang mampu menyaksikan hakekat kebenaran.<sup>16</sup> Persaksian dan pengetahuan demikian menyebabkan manusia terbebas dari dominasi dan jebakan materi-kebendaan. Selanjutnya, seseorang akan sadar akan kedudukannya di hadapan Allah sehingga ia menyerah; Islam dan iman.

#### **B. Pengaruh Ma'rifat dalam Etika al-Gazâlî**

Di dalam mencari pengetahuan tentang hakekat sesuatu (*ma'rifat*), al-Gazâlî berpendapat bahwa akal manusia tidak mungkin menemukan hakekat keimanan melalui ilmu yang dimilikinya atau ilmu yang diupayakan. Hakekat keimanan, bagi al-Gazâlî, adalah perintah Allah, laranganNya, KeesaanNya, kebangkitan, pahala, siksa dan hari akhir. Untuk mengetahui hakekat-hakekat tersebut, al-Gazâlî berkeyakinan bahwa akal tidak dapat berdiri sendiri, melainkan harus dibantu oleh ilmu syari'at yang bersumber dari al-Qur'an. Kedudukan al-Qur'an bagi akal bagai cahaya bagi mata, tanpa cahaya mata

---

<sup>15</sup> Istilah “*dzawq*” ini dipinjam Al-Gazâlî dari ahli fiqih Ushuli. Ahli fiqih Ushuli berbicara tentang “*dzawq yuristik*” sebagai kemampuan untuk mengetahui tujuan syariat dan mengaitkannya dengan persoalan hukum yang ada. Isma'il R. al-Faruqi dan Lois Lamya al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, hlm. 330.

<sup>16</sup> <http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Konteks/TasawufHN2.html>

tidak mungkin dapat melihat sesuatu. Demikian pula akal, ia tidak mungkin mengetahui hakekat keimanan tanpa syari'at dan al-Qur'an sekaligus.

Uraianya di dalam *Ihyâ* :

Sesungguhnya hasil pengamatan mata berbeda mengenai keadaan dan sifat sesuatu, yang dengannya mata siap melihat. *Nisbah* watak dasar ini terhadap ilmu laksana hubungan mata dengan penglihatan. Hubungan al-Qur'an dan syari'at terhadap watak dasar ini di dalam menyingkap ilmu seperti hubungan cahaya matahari terhadap mata, pahamiilah watak dasar ini.<sup>17</sup>

### 1. Dasar Pijak Etika : Tujuan Bertindak

Di dalam menjelaskan nilai-nilai moral, al-Gazâlî bersandar kepada pembatasan pengertian baik dan buruk, kesia-siaan.

Menurutnya, pembatasan baik, buruk dan kesia-siaan dibatasi dengan membagi perbuatan menjadi tiga bagian,<sup>18</sup> yaitu : perbuatan yang sesuai dengan tujuan, perbuatan yang tidak sesuai dengan tujuan, dan perbuatan yang dipengaruhi oleh tujuan, sehingga orang yang berbuat itu mendapatkan kegunaan atau manfaat dari perbuatannya.<sup>19</sup> Sebaliknya, orang yang melakukan perbuatan yang tidak mendatangkan bahaya atau manfaat kepadanya disebut oleh al-Gazâlî sebagai orang yang sia-sia, percuma atau penghamburan waktu tanpa guna.

Dalam pandangan al-Gazâlî, keputusan etis dan moral suatu perbuatan, apakah baik atautkah buruk, berbeda antara orang yang satu dengan orang

<sup>17</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, I : 91

<sup>18</sup> Al-Gazâlî, *Mizân al-'Amal*, (Mesir: Sulaiman Dunya, t.t.), hlm. 63

<sup>19</sup> Di sini pandangan al-Gazâlî sejalan dengan teori etika modern, yaitu teori deontologi.

yang lainnya, dan akan berbeda pula karena perbedaan lingkungan dan waktu. Al-Gazâlî mengembalikan kaidah-kaidah moral ini kepada adat kebiasaan, tujuan-tujuan, pendidikan adab perangai syara' yang telah menjadi watak dan tumbuh bersatu dalam jiwa manusia, dan juga dikembalikan kepada hubungan dan keperluan di antara manusia dalam aspek kehidupannya.<sup>20</sup>

Maka dari itu, kriteria baik dan buruk akan berbeda dengan sebab perbedaan suasana dan tujuan-tujuannya. Terkadang apa yang dianggap baik sekarang, esoknya akan dianggap buruk, atau apa yang dianggap buruk kemarin, sekarang dianggap baik. Sebab itu nilai perbuatan atau sifat-sifat yang diukur secara akali yang akan mendatangkan manfaat bagi manusia dihubungkan kepada tujuan-tujuan dan pengharapan-pengharapan dalam kehidupan manusia itu.

Pendapat al-Gazâlî di atas, sesungguhnya merupakan bantahan dan penolakan terhadap paham Mu'tazilah yang mengatakan bahwa "baik dan buruk perbuatan adalah sifat yang inheren pada setiap perbuatan itu sendiri".<sup>21</sup> Al-Gazâlî coba mengemukakan alasan atas penolakan itu dengan mengatakan bahwa memberi makan seseorang, berlaku jujur (*ash-shidq*) dalam ucapan dan hukum-hukum moral lainnya lebih umum faedah dan lebih banyak manfaatnya daripada berperilaku kikir (*al-bukhl*) dan berbohong (*al-kidzb*). Dengan kata lain, situasi yang membuat kikir dan bohong berguna itu

<sup>20</sup> Al-Gazâlî, *Al-Iqtisâd fil I'tiqâd*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, t.t.), hlm. 173.

<sup>21</sup> C.A. Qadir, *Filsafat Dan Ilmu Pengetahuan Dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2002), hlm. 54. Jika ditinjau dari kacamata teori etika modern, pandangan Mu'tazilah ini sejalan dengan teori teleologi.



lebih langka dari pada situasi yang membuat dermawan dan jujur berguna. Jadi, kelangkaan kikir dan bohong itu adalah buruk (nilai buruk melekat pada kikir dan bohong) dan keburukan tersebut adalah hukum rasional yang umum seperti halnya hukum bahwa dua lebih banyak dari satu atau lima lebih banyak dari tiga.

Sebaliknya, manusia melupakan situasi langka ketika bohong itu mendatangkan faedah, atau melupakan kaidah bahwa bohong dibolehkan jika mengingat kemaslahatan/tujuan yang sesuai dengan keadaan dan situasi yang dibutuhkan. Dalam situasi ini, berkata bohong lebih utama dari berkata jujur dengan pertimbangan bahwa berkata jujur akan mendatangkan bencana, dengan mencontohkan ucapan jujur yang akan mengakibatkan terbunuhnya seorang wali Allah yang menunjukkan bahwa bohong lebih utama daripada jujur. Sehingga yang menjadikan jujur, adil, dan perangai lainnya dianggap baik, adalah karena hal-hal tersebut lebih banyak hubungannya dengan kemaslahatan dan hubungan manusia dengan yang lainnya, ketimbang perangai jelek lainnya, seperti penakut, pembohong, pengecut dan sebagainya.

Bagi al-Gazâlî, segala apa yang dianggap sebagai keutamaan, seperti kebijaksanaan, kedermawanan, keberanian dan perangai-perangai terpuji lainnya sebagai turunan keutamaan itu, tidaklah mungkin dipisahkan dari kemaslahatan dan tujuan. Menghiasi diri dengan keutamaan atau akhlak mulia berarti pula ada yang ditujunya, baik mencari harta, pangkat, martabat,



mencari aplous, penghormatan manusia kepadanya, atau tujuan-tujuan lainnya yang bersifat vertikal.

Dengan demikian, setiap perbuatan/tindakan moral berawal dari adanya kehendak atau niat yang tertancap di dalam hati. Namun kebanyakan manusia dalam perbuatan/tindakannya tidak mengetahui tujuan itu, sehingga menjadi sia-sialah perbuatan/tindakan itu. Sedangkan yang dikehendaki al-Gazâlî dari suatu perbuatan/tindakan adalah mengetahui tujuan-tujuannya, sehingga diperoleh kegunaan atau manfaat dari perbuatan/tindakan tersebut. Kalau demikian halnya, tujuan suatu perbuatan/tindakan dalam pandangan al-Gazâlî, merupakan kata kunci.

## 2. Aplikasi Etika : Syari'ah

Setelah membatasi dan menjelaskan baik, buruk dan sia-sia dengan membagi perbuatan kepada tiga bagian, al-Gazâlî menjelaskan pengertian wajib, zalim dan hikmah. Ketiganya diposisikan sebagai bentuk penerapan prinsip-prinsip etika al-Gazâlî, yang kemudian dikonsepsikan dalam satu kata "Syari'ah".

Menurut al-Gazâlî, wajib adalah perbuatan yang apabila ditinggalkan akan mendatangkan bahaya secara spontan di dunia ataupun secara lambat di akhirat kelak.<sup>22</sup> Menurut kriteria ini, wajib tidaklah sesuai bagi Allah sebab Allah tidaklah mungkin mendapatkan kemaslahatan atau kemudharatan. Manakala baik dan buruk selalu bergandengan dengan tujuan, maka tidaklah

---

<sup>22</sup> Al-Gazâlî, *Al-Iqtisâd fil I'tiqâd*, hlm. 175.

menjadikan keniscayaan bagi Allah untuk memelihara hal-hal yang lebih maslahat bagi hambaNya. Sebab tidaklah bagi Allah akan mendapatkan faedah atau tujuan dalam memelihara hal-hal yang lebih maslahat bagi hambaNya. Pendapat yang mengatakan bahwa kewajiban memelihara hal yang lebih maslahat bagi hambaNya karena ada faedah bagi manusia dan bagi Allah tidak bisa dibenarkan oleh akal dan oleh kenyataan.<sup>23</sup> Karena yang lebih maslahat bagi manusia adalah hilangnya taqlid, sebab taqlid tersebut mengandung beban berat bagi mereka, dan lain daripada itu, yang lebih maslahat lagi hendaknya antarkanlah mereka ke surga dengan tidak mengalami kelelahan dan kepenatan terlebih dahulu.

Secara praktis perbandingan orang yang binasa dan teraniaya (yang berbuat dosa) lebih banyak dari yang taat dan hidup bahagia. Bahwa mereka yang melanggar taqlid jauh lebih banyak daripada mereka yang mematuhi hukum taqlid yang akhirnya mereka hidup binasa, malah sebagian mereka lebih mengharapkan mati daripada hidup penuh resiko. Juga tidaklah bisa dibenarkan pendapat yang mengatakan bahwa Allah bermaksud meluluskan mereka ke surga karena sebab kelelahan dan perjuangannya, hingga tidaklah benar keistimewaan dan karunianNya atas mereka, sebab Allah adalah sumber kehidupan dan sumber segala apa yang mereka miliki. Seperti keselamatan akal, sehatnya anggota badan dan kekuatan dalam mengusahakan sampai ke surga.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*,

Di sisi lain, sesungguhnya faedah penciptaan makhluk itu tidak dijadikan kewajiban bagi Allah untuk menjaga hal-hal yang lebih maslahat bagi mereka, karena di balik itu tidak ada kegunaan bagiNya. Al-Gazâlî pun mengemukakan dalil atau argumen terkuat atas ketidakmungkinan kemestian bagi Allah untuk menjaga hal-hal yang paling maslahat bagi makhlukNya, yakni cerita tentang tiga anak, sebagai berikut:

Salah seorang dari tiga anak itu meninggal dunia sebelum baligh, kemudian Allah memasukkannya ke surga. Anak yang kedua juga meninggal sebelum baligh, kemudian Allah memasukkannya ke tempat orang-orang yang belum baligh. Dan anak ketiga meninggal dunia dalam kekufuran setelah baligh, lantas Allah memasukkannya ke neraka. Manakala naik banding, anak kedua yaitu yang mati sebelum baligh dengan katanya: Ya Tuhan, kenapa Engkau merendahkan tempatku dari mereka yang baligh? Berkata Allah: Bagaimana Aku menempatkan engkau ditempatnya, sedangkan ia telah baligh dan telah taat kepadaku. Bertanya lagi anak itu: Kenapa engkau tidaklah memanjangkan umurku sampai baligh hingga aku taat padaKu? Berkata Allah: Aku mengetahui bahwasanya kamu akan mati dalam kekufuran jika aku memanjangkan umurmu sampai baligh, kemudian aku berpendapat bahwa kematianmu pada waktu kecil (belum baligh) adalah lebih baik bagimu. Pada waktu itu berteriaklah mereka orang kafir di neraka jahannam: Ya Tuhan, jika seandainya kau mengetahui bahwa aku akan mati dalam kema'siatan jika kami mencapai umur baligh ketika kami hidup di dunia, tapi kenapa engkau tidak mematikan kami ketika kami kecil (belum baligh)? Dan kami merasa cukup dengan diberi sepersepuluh pahala atau derajat anak kecil tadi. Maka mendeglah Allah tidak bisa menjawab dan hal itu menjadi argumen bagi orang kafir atas Allah.<sup>24</sup>

Dari cerita tadi, al-Gazâlî beralasan bahwa pendapat keterikatan Allah oleh pemeliharaan yang lebih maslahah bagi hambaNya, mempunyai tiga keberatan. Pertama bandingan persepsi kita Allah, tentu memakai akal pikiran kita sendiri. Apabila kita membandingkan ilmu Allah tentu dibandingkan

<sup>24</sup> Suatu kisah yang mashur dipakai kalangan Asy'ariyah untuk menolak pendapat Mu'tazilah. Al-Gazâlî, *Al-Iqtisâd fil 'Itiqâd*, hlm. 184.

dengan ilmu kita, membandingkan kekuasaannya dengan kekuasaan kita dan menimbang perbuatannya dengan perbuatan serta kemaslahatan dan tujuan-tujuan kita sendiri. Begitulah manusia manakala menggambarkan Allah, ia tidak bisa memisahkan kediriannya dan tidak bisa menafikan sifat-sifat kemaslahatan dan tujuannya sehingga mengukur Allah dengan kriteria kemanusiaannya sendiri. Kedua, Manusia merupakan hubungan halus, antara nilai baik dan buruk dengan kemaslahatan-kemaslahatan dan tujuan-tujuannya. Hingga kebenaran, kejujuran, keterpercayaan dan ketulusan dianggap baik pada esensinya sendiri, karena sebab kehalusan dan sebab hubungan yang abstrak dan tersembunyinya hal-hal yang dianggap baik tadi dengan tujuan-tujuannya. Mencuri harta benda dianggap buruk, sebab akan mendatangkan kerugian bagi si empunya barang. Sedangkan barang atau harta tadi sarana untuk mencukupkan kebutuhannya. Tetapi sebagian manusia ada yang tidak peduli dengan harta tadi. Ia lebih menghendaki hidup miskin dan tidak berlebihan, sekalipun dalam jumlah kecil dibanding mereka yang mengejar agar melimpah ruah. Keberatan ketiga, karena kelemahan manusia itu sendiri. Hingga dengan sebab kelemahan itu, ia selalu minta atau menagih balas jasa atas setiap perkataan yang diucapkannya, dan atas setiap perbuatannya. Manusia menuntut dari Allah akan jasa-jasa yang tidak bisa ditemui pada manusia itu sendiri.

Zalim didefinisikan al-Gazâlî dalam konteks perkataan Mu'tazilah bahwa dengan tidak adanya perhatian Allah atas yang lebih maslahat bagi



hamba adalah tidak adil dan berarti zalim.<sup>25</sup> Karena, Allah mustahil zalim, maka al-Gazâlî menjawabnya dengan terlebih dahulu menyebutkan kata zalim ini. Menurutnya, zalim itu perbuatan curang atau merusak milik orang lain. Allah berkuasa mutlak atas segala sesuatu, termasuk hambaNya yang tak berkuasa dan memiliki kerajaan Allah. Sifat dzalim dan keras mustahil dinisbatkan kepada Allah, sebab Allah mempunyai sifat iba dan kasih sayang. Menurut al-Gazâlî, sifat kasih sayang pada hambaNya tidak terlepas dari hati yang digerakkan oleh Yang Penyayang.

Batasan hikmah dikemukakan al-Gazâlî dalam menanggapi pendapat golongan yang mengatakan bahwa sikap Allah tidak memperhatikan kemaslahatan hambaNya, yang berarti bertentangan dengan hikmah (kebijaksanaan) Allah. Maka al-Gazâlî mengemukakan definisi hikmah, yaitu pengertian menyeluruh atau segala sesuatu yang dalam karena mencakup pelaksanaannya, agar tujuannya tercapai secara memuaskan.<sup>26</sup> Sehingga jika hikmah itu pengertian menyeluruh tentang segala sesuatu dan dalam, maka sikap tak peduli atas sesuatu berarti bertentangan dengan hikmah. Al-Gazâlî menegaskan bahwa Allah tidak wajib memperhatikan hal yang dianggap lebih berguna bagi hambaNya. Begitu pula, al-Gazâlî menganggap akal manusia tidak wajib mengenal Allah, dan akal pun tidak mewajibkan sesuatu kepada manusia yang berhubungan dengan Allah dan akhirat. Sebab menurut al-Gazâlî, hanyalah Syara' yang menetapkan sesuatu kewajiban kepada

---

<sup>25</sup> C.A. Qadir, *Filsafat Dan Ilmu Pengetahuan Dalam Islam*, hlm. 55.

<sup>26</sup> Al-Gazâlî, *Al-Iqtisâd fil I'tiqâd*, hlm. 197.



manusia. Jika manusia mengetahui, maka pengetahuan itu hasil dari Syara', bukan dari akal. Akal mustahil berdiri sendiri terlepas dari peran Syara'. Jadi akal pun tidak bisa menetapkan wajib-tidaknya manusia bersyukur kepada Allah.

Di atas telah dikemukakan bahwa dalam pandangan al-Gazâlî, akal itu mengetahui nisbah baik dan buruk tujuan perbuatan dengan kemaslahatannya. Tetapi bagaimanapun, al-Gazâlî mengatakan bahwa akal mustahil mengetahui nisbah baik dan buruknya pada perbuatan Allah; itu hanya bisa ditentukan dengan syara'. Sebab Allah itu penentu baik dan buruk perbuatan manusia. Nilai baik dan buruk tak dapat ditakar dengan akal manusia secara mutlak, sebagaimana pendapat kaum Mu'tazilah. Takaran yang benar adalah syara', yang merupakan kehendak Allah sendiri. Syara' itulah yang menetapkan kewajiban kepada manusia agar berbuat baik atau menghindari keburukan. Dan bukannya akal. Al-Gazâlî berkata: *"Setiap manusia mempunyai fitrah untuk beriman kepada Allah. Bukannya fitrah untuk mengetahui segala sesuatu sebagaimana adanya. Maksudnya segala sesuatu itu seakan terkandung pada fitrah manusia yang siap mengenalnya"*.<sup>27</sup>

Pendapat tersebut dijabarkannya lagi bahwa di tubuh manusia ada kesiapan untuk mengenal Allah. Dan manusia memang diciptakan untuk mampu mengenal Allah, tanpa perlu adanya suatu kewajiban dari akal. Dengan demikian, syara' lah yang menuntun akal dan mewajibkan kepadanya mengetahui segala apa yang berkaitan dengan urusan-urusan agama dan

---

<sup>27</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, I : 92

kehendak Allah. Apabila akal melegalisir kebenaran syara' maka itu disebabkan keterbatasan akal dari Allah. Pembeneran akal atas keabsahan syara', berarti syara' telah menjembatani akal agar sampai kepadanya. Batas jangkauan akal dalam lapangan akhlak adalah membenarkan keabsahan syara'. Artinya, sampai disinilah jangkauan dan wawasan akal. Sehingga manakala jangkauan akal telah sampai pada titik optimumnya, maka mulailah syara' menjalankan peranannya.<sup>28</sup>

Demikianlah, al-Gazâlî meniadakan segala sifat baik dan buruk dari perbuatan-perbuatan manusia, dan ia memberikan ketentuan baik dan buruk manusia tadi, dihubungkan dengan kemaslahatan dan tujuannya. Hanya syara'lah yang menentukan segala perbuatan manusia secara mutlak dan dialah yang membatasi baik dan buruk dari segala perbuatan manusia. Kekufuran misalnya, adalah ketentuan syara' dan bukan ketentuan yang berasal dari akal. Oleh sebab itu, setiap perbuatan bisa dianggap kufur, asalkan sesuai dengan batasan kufur yang telah digariskan syara'. Dari sini jelaslah apa-apa yang bisa diketahui oleh akal tanpa pertolongan syara' dan apa-apa yang tidak mungkin bagi akal untuk mengetahuinya dan menetapkannya secara mutlak.

Kendatipun demikian, al-Gazâlî berpendapat bahwa pengetahuan rasional merupakan sesuatu yang berdiri di satu pihak, dan pengalamannya sendiri di pihak lain. Sebab ilmu atau pengetahuan tentang cara, tempat dan

---

<sup>28</sup> dari semua yang dikemukakan Al-Gazâlî dan alasan-alasan yang diajukannya dalam hal-hal yang berkaitan dengan akhlak merupakan usahanya dalam membela madzhab Asy' ariyah.

arah ma'rifat, tidaklah memadai tanpa mengalami pengalaman terhadap metode-metode ma'rifat. Dari hal ini, tampaknya al-Gazâlî mengajak pemikir teoritis untuk memahami konsep seorang penyelidik agar si pemikir tadi mengetahui secara praktis dari kelemahan akal dalam mencapai ma'rifat dan menyelidiki sebab-sebab kelemahannya.

Dalam menjelaskan hal ini al-Gazâlî mengetengahkan pertanyaan-pertanyaan dan jawaban-jawaban berantai. Setiap pertanyaan mendatangkan jawaban dan setiap jawaban mendatangkan pertanyaan baru. Pertanyaannya yang pertama dari rangkaian pertanyaan itu adalah diajukan kepada seorang tukang gambar/celup tentang corengan hitam di wajahnya, padahal sebelumnya wajahnya adalah putih bersih tidak bercoreng sebagai yang dikatakan dalam kitab *Ihyâ*.<sup>29</sup>

Dalam hal tadi tukang celup menyangka bahwa tinta yang keluar dari tempatnyalah yang mengenai wajahnya dan tinta tadi mengubah wajah putih menjadi hitam, dengan sebab yang tidak diketahui oleh tinta tersebut. Kemudian, pemikir menanyakan tinta, tapi tinta itu tidak menjawab dengan memuaskan karena ia menyadari bahwasanya dirinya tidak bisa keluar dari tempatnya kecuali dibantu dengan pena lantas mencorengkannya ke muka tukang celup tadi. Selanjutnya menanyakan kalam (pena), tapi pena menyerahkan hal tersebut kepada kekuatan, karena kekuatanlah menutup pena kepada perbuatan tadi. Seterusnya pemikir itu menanyakan kekuatan, akan tetapi kekuatan menyerahkan dan memberatkannya kepada ilmu.

Setelah terjadi pembicaraan yang panjang antara pemikir dan ilmu, kemudian ilmu memberitahu pemikir tentang pena besar dan agung yang melukis pengetahuan di dalam dada atau hati, yang berbeda dengan kalam-kalam biasa, ia bukan dari kayu dan juga bukan dari bambu, serta memberitahu tentang zat Allah yang tidak serupa dengan zat-zat lainnya; ia tidak terukur, tidak mempunyai tempat, tangannya tidak serupa dengan tangan-tangan lainnya, bukan dari daging, tulang, darah dan urat.

---

<sup>29</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, IV : 242.

Setelah pembicaraan tadi, kemudian pemikir membuka matanya dan terbukalah kalam Ilahi (pena Tuhan), tetapi kalam Ilahi ini menyerahkannya kepada kekuatan (kekuasaan). Maka pergilah pemikir kepada kekuatan (kekuasaan dan menanyai tentang penggerak dan penuntunnya bagi kalam (pena) tadi dalam melukis pengetahuan di dalam hati. Pada saat itu, kekuatan (kekuasaan) berkata : “Tanyalah yang kuasa, sebab hal yang pokok ada pada-Nya dan bukan padaku. Kemudian pemikir pergi kepada Yang Kuasa, akan tetapi ia mendapatkan jalan buntu. Ketika itu keagungan Allah meliputinya dan kekuasaan Allah mengundang dari balik kemah-kemah gaib, janganlah Allah ditanya tentang perbuatan-Nya, tetapi tanyalah mereka. Manakala pemikir memohon kepada Allah agar Ia melapangkan dadanya untuk menyaksikan keindahan dan keagungan-Nya, maka Ia mematahkan harapan kesampaiannya pemikiran dan menganjurkannya agar kembali kepada Nabi untuk mengambil pelajaran-pelajaran yang diberikannya dan menjauhkan dirinya dari larangan-larangan. Akhirnya, si pemikir atau penanya itu pulang dengan tangan hampa tanpa kesampaian barang sedikitpun.<sup>30</sup>

Pemikir dengan metode akalunya telah berusaha untuk mencapainya, akan tetapi hanya sampai pada batas tertentu saja sebagaimana yang dilihat. Ia tidak kuasa untuk menyeberang lebih jauh lagi, ia keheranan dari sebab keterbatasan dan kelemahan akal dalam mencapai ma'rifat yang sempurna dan terlengkap oleh hambatan-hambatan yang berangkat sebagai ia lihat dan saksikan sendiri.

Dalam hal tersebut di atas penulis mencatat, bahwa al-Gazâlî dalam memakai ungkapan analogi dalam mengekspresikan jalannya pikiran seorang pemburu ma'rifat, adalah mencerminkan bahwa al-Gazâlî adalah seorang saatrawan yang mengetahui pengaruh berbagi perasaan, di samping ia juga seorang agamawan yang berusaha untuk menyebarkan akidah sunnah yang jauh lebih menonjol dari dimensi filosofisnya.

---

<sup>30</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, IV : 243.



Al-Gazâlî telah bertolak dari tukang celup tinta, tempat tinta, dan pena. Kemudian ia menganalogikan pena dengan perbuatan Allah dengan menciptakan ilmu dan jiwa, dan juga perpindahan warna putih kepada hitam bagi tukang celup dengan perbuatan tinta, hingga mendorong kita untuk bertanya-tanya dan membawa kita kepada tangga sebab-akibat, dan pada akhirnya kita sampai kepada yang paling pertama dan paling akhir.

Al-Gazâlî mengembalikan kepada lima sebab tentang kelemahan akal dalam mencapai ma'rifat. Hal ini ia jelaskan dengan ungkapan analogis yang bercampur khayalan serta pengandaian buatan, mengingat keterbatasan kata-kata dalam menggambarkan hal-hal rumit agar sesuai dengan maksudnya. Lima sebab tadi yang ditarik dari ungkapan-ungkapan analogis al-Gazâlî yang bermacam-macam itu dimisalkannya sebagai hati dengan cermin yang menampakkan gambaran sesuatu. Lima sebab itu adalah :

*Pertama*, keterbatasannya cermin yakni hati seorang akan kecil yang umurnya belum *tamyîz* (cerdik).

*Kedua*, kefanatikan manusia atas taqlid mazhab yang diambilnya dari neneknya atau gurunya.

*Ketiga*, karena banyaknya dosa, sebab kotoran dosa bertumpuk-tumpuk dosa bagi cermin hati adalah laksana kotoran-kotoran yang menghalangi tampaknya gambaran-gambaran pada cermin itu.

*Keempat*, karena dominasi nafsu sahwat (duniawi) atas hati dan menuntun hati tersebut dalam berjalan di belakang tamak dan ambisi duniawi.

*Kelima*, karena kesibukan manusia dalam memburu kekuatan dan mengukur cita-citanya dengan mencari hal-hal kesenangan, kelezatan dan kebahagiaan.<sup>31</sup>

Semua ini mengikat dan membatasi kekuatan gerak akal dalam mencapai ma'rifat yang sempurna. Maka akal tidak kuasa untuk mengarungi

---

<sup>31</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, I: 12.



lautan. Untaian sebagai akibat dari segala seginya dan tidak kuasa untuk mengungkap semua mata untaian sebab akibat tadi, maka setiap pemikir hanya bisa menangkap sebagian saja dari bagian-bagian untaian sebagai akibat tadi. Lalu ia (pemikir) mengira bahwa apa yang ia tangkap itu adalah hakekatnya yang sempurna. Keadaan inilah yang menjadikan pertentangan pendapat yang hebat di antara mereka.

Keadaan para pemikir (filosof) tak ubahnya sekelompok orang tuna netra yang mendengar berita bahwa ada seekor binatang aneh di satu kota yang dinamai gajah. Padahal mereka belum pernah menyaksikan bentuk gajah itu, malah sama sekali belum mendengar namanya. Tuna netra itu berkata, bahwa mereka mesti menyaksikan dan mengetahui binatang tadi hanya meraba-raba, karena hanya itulah yang bisa dilakukan. Setelah mereka sampai ke hadapan gajah, mulailah mereka merabanya. Sebagian meletakkan tangannya pada kedua kakinya, sebagian meletakkan tangannya pada belalainya, dan sebagian lagi meletakkan tangannya kepada telinga gajah. Kemudian serentak mereka berkata: kami telah mengetahui gajah. Manakala mereka telah usai melakukan rabaan terhadap gajah, kemudian kelompok tuna netra yang tidak meraba-raba bertanya kepada mereka yang meraba-raba. Ternyata jawaban mereka berbeda-beda. Sebagian yang memegang dan meraba kakinya berkata bahwa gajah itu seperti "tiang" yang permukaan (luarnya) kasar, akan tetapi lebih lunak dari tiang. Sebagian yang memegang belalainya berkata, gajah itu seperti tiang, tapi pasak (pancir) tidak lunak, tidak kasar seperti tiang, ia seperti pasak dan lebih licin. Dan lainnya yang

memegang telinganya berkata, gajah itu tidak seperti tiang dan pasak, tapi seperti kulit yang lebar yang agak kasar.<sup>32</sup>

Setiap kelompok tuna netra itu, dalam menganggap tentang gajah bisa dibenarkan pada satu sudut, karena mereka mengatakan hal-hal yang tidak keluar dari sifat gajah, akan tetapi semua jawaban itu tidak menggambarkan segala segi yang dimiliki oleh gajah secara keseluruhan dan sempurna. “Coba renungkan contoh itu”, demikian tegas al-Gazâlî, “dan pikirkanlah oleh anda, sebab contoh tersebut bisa mewakili contoh-contoh yang banyak yang membuat perbedaan di dalamnya”.<sup>33</sup>

Demikian, amalan-amalan keagamaan baik berupa perintah maupun larangan syara’ oleh al-Gazâlî dibuka tabir rahasia-rahasiannya, dalam arti menemukan nilai-nilai kerohanian atau hikmah dari syari’at itu, sehingga menjadi suburlah perasaan keagamaan yang telah mengering di dalam hati. Kondisi demikian dicapai karena adanya anasir ma’rifat dalam dirinya, yakni jiwanya secara konsisten dan kontinyu selalu disertai kehadiran dan kebersamaan dengan Allah SWT (حياة القلب مع الله). Konsekuensi dari konsistensi dan kontinyuitas tersebut adalah setiap tindakannya selalu didasari oleh pengetahuan tentang rahasia-rahasia di balik peraturan-peraturan yang ditetapkan oleh Allah SWT.

---

<sup>32</sup> Himawijaya, *Mengenal Al-Gazâlî For Teens*, (Bandung: Dar! Mizan, 2004), hlm. 94-97.

<sup>33</sup> Al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm ad-Dîn*, IV : 7.

### C. Relevansi Pemikiran Etika al-Gazâlî dengan Masa Kini

Membahas satu aspek pemikiran (etika) al-Gazâlî menjadikan kita mengerti bahwa pemikirannya melampaui batas akal dan agama tertentu. Sebab pemikirannya beranjak dari keduanya. Pada diri al-Gazâlî tercakup nilai kebebasan, baik dan buruk, keyakinan pada Allah dan akal sekaligus. Sekian lama ia bergumul dalam pemikiran rasional yang mengakui kekuatan atau daya akal, menyarankan agar pertimbangan akal diutamakan ketika menghadapi suatu persoalan, kemudian mengalami skeptisisme dan tasawuf. Pada fase yang disebut terakhir inilah ide-idenya tentang etika muncul.

Bagi al-Gazâlî, agama itu sumber etika, oleh karenanya semua larangan dan perintah mengacu kepada syara'. Disinilah fungsi akal berkurang karena ditundukkan pada agama (syara'). Konsepsi al-Gazâlî tentang etika sebagai suatu studi tentang keyakinan religius (*i'tiqâdât*), tentang pengetahuan, pengalaman sekaligus kemurnian pengamalan keagamaan Islam<sup>34</sup> untuk suatu upaya menciptakan kehidupan yang lebih baik dan bajik dalam kerangka iman menunjukkan bahwa basis etikanya adalah tuntunan mistik bagi jiwa untuk selalu berusaha mencari Tuhan, menggapai keridhoan-Nya sehingga tercapailah kebahagiaan. Konsepsi yang demikian, meskipun terlahir kira-kira sebelas abad silam, sungguh substansinya masih relevan dengan abad XXI saat ini.

Dalam dunia modern saat ini, umat manusia (khususnya umat Islam) dihadapkan pada persoalan-persoalan baru yang mempunyai tingkat

---

<sup>34</sup>M. Abdul Quasem dan Kamil, *Etika Al-Gazâlî: Etika Majemuk di Dalam Islam*, hlm. 10.

kompleksitas dan keruwetan yang tinggi, baik dalam bidang agama maupun ilmu pengetahuan. Sehingga urgensi pemecahan masalah-masalah kontemporer tersebut melalui pendekatan moral-etis menjadi suatu alternatif pemecahan yang –kalau berlebihan untuk dikatakan sebagai alternatif yang tidak bisa ditawar-tawar– minimal menjadi alternatif yang menentramkan, yakni pemahaman agama dari sudut filsafat moral sebagai jalan untuk menjalin keselarasan dan keharmonisan pengembangan dan pengamalan agama dengan ilmu pengetahuan modern.

Sementara dunia modern didominasi oleh sikap rasional-kritis, manusia yang cenderung sekuler dan pragmatis, hal ini perlu diimbangi dengan pembinaan terhadap tumbuhnya rasa dan perilaku etis. Melalui pengalaman *dzawqi* secara aplikatif dapat membuat umat Islam tidak hanyut dalam perkembangan zaman, tetapi sebaliknya, akan dapat mengendalikan dan mewarnainya, terutama dari segi mental-spiritual. Agamalah yang bisa diharapkan untuk mengobati penyakit modern yang cenderung mendewakan akal manusia.

Pengamalan keagamaan dalam tataran praktis cenderung menonjolkan penilaian masalah dengan pendekatan yuridis, sehingga perlu diimbangi dan dipadukan dengan orientasi dari sudut (pendekatan) etis. Pendekatan ini berguna untuk menganalisis dan menyaring secara kritis antara ajaran agama yang benar dengan tuntutan zaman. Hal ini akan dapat menumbuhkan rasa keagamaan dan dapat menyelaraskan hubungan antara akal dan hati manusia.

Namun sangat disayangkan, bahwa al-Gazâlî cenderung mengajak manusia mengkondisikan diri mereka hidup miskin dengan mengesampingkan kehidupan duniawi, dan mengutamakan sikap zuhud. Sehingga banyak pengikutnya yang terdoktrinasi dengan ajarannya itu, tanpa menyadari dan memahami perjalanan panjang hidup al-Gazâlî yang penuh liku-liku, melewati fase-fase intelektual (kalam, filsafat dan tasawuf). Sesungguhnya, sikap asketis al-Gazâlî itu muncul setelah segala hal yang bersifat duniawi, seperti kekayaan, kemasyuhuran, pangkat dan jabatan telah dicapainya.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA