

# METAFISIKA AKHLAK: Dasar-dasar Akhlak dalam Islam

Oleh: Irwandra

Dosen UIN Sultan Syarif Kasim Riau

Email: *lp2muinsuska@yahoo.com*

## Abstrak

Persoalan realitas dan kebenaran menjadi bagian penting dalam mengungkap secara luas-mendalam konsepsi tentang manusia dihadapan kesemestaannya. Konsepsi ini akan membawa kepada pemahaman mengenai akhlak bagi keberadaan manusia. Sudut pandang metafisika, sebagai sebuah cabang filsafat sistematis, akan memberikan landasan dalam mengurai dan menerang-jelaskan mata-rantai kemanusiaan yang cenderung mulai memudar di tengah kehidupan yang semakin kompleks. Melalui dimensi metafisis ini, akhlak memberikan dua arah jalan, antara meluhur-menyempurna atau mehina-menista.

**Kata Kunci:** *realitas, konsepsi diri, metafisika, akhlak*

## Pendahuluan

Perbuatan<sup>1</sup> tidak bisa dipahami sebagai sesuatu yang berdiri sendiri, terlepas dari unsur-unsur lain yang ada pada diri dan yang melingkupinya. Perbuatan selalu berkait-kelindan dengan konsepsi diri dan realitas yang ada di sekitar. Perbuatan dapat dipandang sebagai reaksi atas obyek-obyek tertentu, baik dari yang bersifat sederhana maupun kompleks, atau terkadang dapat juga dikatakan sebagai sesuatu yang didasari oleh kodrat untuk mempertahankan kehidupan.

Menurut Icek Ajzen, ada dua teori dalam menjelaskan suatu perbuatan, yaitu *theory of reasoned action* dan *theory of planned behavior*. Teori pertama menyebutkan bahwa suatu perbuatan dipengaruhi oleh alasan-alasan

(pertimbangan) dan norma subyektif. Sementara teori kedua sebagai pengganti dari teori pertama melandasi pandangannya bahwa perbuatan, di samping adanya unsur-unsur pertimbangan dan norma subyektif, ia juga mengandung aspek kontrol perbuatan yang dihayati. Aspek kontrol ini menjadi penting karena ia merupakan sebuah gambaran atas perbuatan yang dilakukan, baik sebelum maupun sesudah. Ia juga menjadi sebuah kontrol perbuatan bagi seseorang, baik di saat kondisi yang menyenangkan, atau sebaliknya (2005: 29, 118-27).

Perbuatan dalam konteks akhlak, tidak semata-mata berbicara tentang perilaku orang per-orang dalam mencari dan mewujudkan keinginannya, melainkan ia meliputi tentang bagaimana seseorang berhubungan dengan diri dan kesemestaannya. Ia tidak hanya berbicara mengenai hubungan yang benar dan baik antara seorang individu dengan individu atau kelompok lainnya, tapi mencakupi keseluruhan realitas yang lintas-batas. Akhlak tidak mengenal sekat-sekat ruang dan waktu yang hanya memberikan perhatian kepada hubungan manusia dengan

---

<sup>1</sup> Kata “perbuatan” dalam tulisan ini digunakan dalam tiga istilah, yaitu akhlak, etika dan moralitas. Secara etimologi, ketiga istilah tersebut memiliki kesamaan arti. Namun demikian, untuk memudahkan pembahasan, hal-hal yang berhubungan dengan “perbuatan” dalam konteks Islam, maka penulis menggunakan terminologi akhlak, karena kata tersebut mencakup setiap unsur dari perbuatan, sehingga maknanya lebih luas-mendalam dari dua istilah lainnya. Dan ini pula yang menjadi fokus dalam tulisan ini.

manusia dan kemudian mengabaikan hubungan lain dalam kehidupan hari ini (dunia) dan esok (akhirat), tapi ia *melintas* dan *melampaui*.

Komprehensifitas dan integralistik dari ajaran akhlak inilah yang akan membentuk kesatuan-paduan cara pandang dan sikap, sehingga satu perbuatan dipandang sebagai sebuah *media* sekaligus *upaya* dalam menjadikan seseorang benar-baik atau sebaliknya, salah-buruk.<sup>2</sup> Diskursus akhlak, dalam arti tertentu, tidak membedakan secara tegas antara (kehidupan) individu dengan kelompok (masyarakat), karena ranah sosial-kemasyarakatan merupakan satu bagian dari persoalan besar dan mendasar dari konsep kedirian dan kepribadian dalam Islam yang merupakan subyek langsung dari akhlak itu sendiri. Disini, perbuatan menjadi tolak ukur bagi setiap pola keberagaman dan kehidupan secara individual maupun kemasyarakatan.

Persoalan realitas dan kebenaran menjadi sesuatu yang tidak bisa diabaikan ketika ingin menerang-jelaskan akhlak, terlebih ia berhubungan dengan sosok manusia sebagai makhluk multi-dimensi yang memiliki segenap potensi yang ada pada dirinya. Akhlak (etika), sesungguhnya, adalah perbuatan itu sendiri, sehingga dikatakan bahwa persoalan etika merupakan suatu fenomena manusiawi yang universal dan berlaku luas sepanjang zaman. Ia hanya terdapat pada manusia dan tidak terdapat pada makhluk lain, ia sesuatu yang khas manusiawi, sebagaimana diungkapkan oleh K. Betens.

Perbincangkan tentang akhlak sama artinya dengan membahas manusia, belajar akhlak berarti belajar tentang (*menjadi*) manusia. Disinilah kemudian poin penting dari kajian ini, bahwa manusia tidak bisa dipahami hanya satu aspek dari

totalitas dirinya, melainkan ia harus ditempatkan sebagai bagian dari keseluruhan aspek yang-ada yang saling meliputi. Sayyid Mujtaba Musawi Lari mengatakan,

Manusia terbentuk dari dua prinsip yang berbeda, yaitu jasmani dan ruhani. Dua prinsip ini bermakna bahwa dalam diri manusia terdapat dimensi samawi dan dimensi bumi, suatu aspek yang kekal dan langgeng, dan yang lainnya lahiriah dan fana. Bagi orang-orang berwawasan ilmiah dan berpengalaman sejati, ia sangat mengetahui bahwa dua aspek tersebut berhubungan erat satu dengan lainnya, sehingga setiap bentuk disorientasi dari salah satu aspek itu akan memberikan mempengaruhi terhadap aspek lainnya. Sejalan dengan itu, setiap program yang hanya tertuju kepada salah satu dari dimensi-dimensi wujudnya itu akan gagal mencapai kebahagiaannya yang menyeluruh, karena tidak berkaitan dengan realitas yang sesungguhnya (1997: 8).

Menjadi manusia berarti menjadi secara keseluruhan, utuh dan tidak terpisah-pisah. Keterpisahan akan berakibat mendua dalam memandang dan memahami realitas, dan ini memisahkan secara tegas kemanusiaan itu sendiri dalam diri manusia. Kemanusiaan adalah sebuah entitas yang terhimpun dalam kedirian manusia, yang ia nya menjadi sempurna bila ditempatkan pada posisi yang menyeluruh dalam kesemestaan. Akhlak sebagai yang *inheren* dalam diri manusia harus diposisikan dalam sebuah kerangka yang utuh tentang realitas manusia. Melandaskan norma-norma etika (akhlak) kepada realitas (pen. konkret-dunia) dapat mengikis orisinalitas dan kemurnian etika. Karena norma etika tidak diambil dari karakter manusia yang emosional, motivatif dan impulsif. Dan jika ini yang dilakukan, etika akan rusak (Ahmad Mahmud Subhi, 2001: 28).

Disinilah kemudian, menurut Syed M. Naquib al-Attas, bahwa visi Islam dalam memandang dan memahami realitas dan kebenaran berangkat dari sebuah pandangan metafisik yang tidak saja

---

<sup>2</sup> Disinilah sesungguhnya, secara substansial letak perbedaan antara terminologi akhlak dengan etika. Akhlak merupakan wujud dari keberimanan seseorang: tinggi-rendah. Sementara etika lebih menekankan pada aspek tata hubungan guna mewujudkan harmoni kehidupan.

terbatas pada apa yang terlihat, melainkan meliputi keseluruhan yang-ada dalam aspeknya yang luas-mendalam. Ia tidak hanya terbentuk dari adanya pertemuan antara berbagai obyek budaya, nilai-nilai dan fenomena, melainkan totalitas dari realitas itu sendiri, fisik maupun metafisik (2001a: 2).

Pemahaman akan realitas diri akan membawa kepada terbukanya ‘pintu-pintu’ realitas lain dalam kehidupan: bahwa ia merupakan makhluk sosial yang membutuhkan kehadiran pihak lain dalam rangka *penyempurnaan* pribadi dan lingkungannya. Demikian pula halnya dengan realitas kesemestaan, di mana ia akan menyingkap bagaimana perbuatan selalu dilandasi oleh sesuatu yang mendasari perbuatan itu sendiri, baik dilihat dari sisi religius maupun nonreligius. Sehingga, tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa kedua realitas tersebut menjadi *key word* dalam mengungkap dan menelaah lebih lanjut hakikat dan kedudukan perbuatan seorang manusia, baik pada saat ia sendiri, terlebih pada saat berada dengan individu-individu lain dan lingkungan semestanya.

Islam, yang sejak awal kemunculannya telah memaklumkan sebagai agama yang *rahmatan lil ‘alamîn* memberikan landasan dan kerangka pemahaman bahwa kehidupan tidak hanya berhenti di dunia saja, tapi berlanjut dan merupakan satu-kesatuan dengan kehidupan berikutnya, akhirat. Oleh sebab itu, aneka perbuatan yang telah menghiasi perjalanan kehidupan manusia juga tidak semestinya dipahami sebagai untuk dan hanya hari ini dan disini, melainkan, ibarat cerita bersambung, ia akan terus berlangsung sampai kehidupan setelah kematian, sekalipun dalam bentuk yang berbeda. Seorang pengarang Rusia yang termashur, Dostoyevski pernah mengatakan, “seandainya Tuhan tidak ada, semuanya diperbolehkan”.

### **Mengapa Metafisika?**

Metafisika, dalam sejarah filsafat kuno, sering mengacu pada teori tentang elemen dasar realitas, seperti yang terdapat dalam metafisika Aristoteles

(Patricia F. O’Grady, 2005: 311). Nama Aristoteles disebut-sebut sebagai tokoh yang membidani kajian yang bercorak metafisika. Menurutnya, bahwa pembicaraan tentang hakikat realitas yang terdalam tidak bisa dilepaskan dari persoalan-persoalan tentang wujud dan materi. Dua hal ini menjadi penentu dalam memahami realitas secara utuh. Wujud tidak eksis terpisah dengan obyek-obyek dunia fisik, tetapi eksis dalam obyek-obyek fisik. Wujud merupakan prinsip imanensi dalam yang ada yang teramati. Disini, wujud dan materi menjadi unsur substansial realitas, dan oleh karena itulah seluruh obyek harus dianalisis dengan dua konsep ini, wujud harus selalu dipahami bersama dengan materi (Joko Siswanto, 1998: 10-8).

Sementara dalam literatur filsafat Arab, tema metafisika ditemukan dalam istilah-istilah seperti *ma ba’d (fawq, wara’) al-tabi’ah (what is after [above, beyond] nature), al-fasafat al-ula (first philosophy), ilahiyyat (theology, divinity),* atau bahkan dapat pula disebut dengan *hikmah (wisdom)*. Semua istilah tersebut, kecuali yang terakhir, dalam sejarahnya merupakan turunan atau dipengaruhi oleh tradisi filsafat Yunani. Demikian pula dalam pemakaiannya, para filsuf Islam tidak sedikit merujuk dari sumber-sumber Yunani (Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman [ed], 1996, 1378).

Al-Kindi misalnya, mengatakan bahwa pengetahuan tentang realitas secara menyeluruh atau ilmu tentang hakikat segala sesuatu sesuai kadar manusia disebutnya dengan filsafat pertama (*On First Philosophy*) yang didefinisikan sebagai “*the knowledge of the First, True One, who is the cause of every truth*”. Untuk itu, ia memberikan pujian bagi filsafat karena ia merupakan ibarat pekerjaan (*shinâ’ah*) manusia yang paling tinggi dan luhur (Majid Fakhry, 1997: 22).

Metafisika dapat diartikan sebagai teori prinsip pertama, sebagai sinonim dari ontologi. Namun, metafisika dipahami secara lebih luas dibandingkan ontologi, karena juga meliputi epistemologi (Milton D. Hunnax, 2004: 54). The

Liang Gie menempatkan metafisika sebagai bagian pertama dari kajian filsafat secara sistematis. Ada tujuh bagian dari pembahasan filsafat secara sistematis, yaitu metafisika, epistemologi, metodologi, logika, etika, estetika dan sejarah filsafat (The Liang Gie, 1979: 188).

Metafisika berasal dari bahasa Yunani, *meta ta physica*, yang mengandung pengertian “sesuatu yang terdapat sesudah fisika” atau membahas tentang sesuatu yang berada di belakang yang fisik. Metafisika membicarakan watak yang sangat mendalam (*ultimate*) dari benda, atau realitas yang berada di belakang pengalaman langsung (*immediate experience*) (Harold H. Titus, 1984: 20). Ia merupakan studi tentang *yang-ada* sebagai *yang-ada* dan bukan tentang *yang-ada* dalam bentuk suatu keberadaan partikular<sup>3</sup> (barang, objek, entitas, aktifitas) (Lorens Bagus, 1996: 624).

Metafisika berusaha menemukan struktur *yang-ada*, yang bertitik tolak dari “faktisitas”, yaitu kenyataan yang tersedia yang ditemukan sebagai data, baik yang aktual maupun faktual. Perhatian pada aspek-aspek kekhususan dari masing-masing realitas tersebut, baik otonomi, keunikan dan perbedaan, maupun menurut universalitas, kebersamaan dan kesamaannya dengan substansi lain, serta meliputi kesatuan *yang-ada* baik pada tingkat horizontal maupun vertikal merupakan fokus dari kajian metafisika dalam menelusuri dan mengurai realitas *yang-ada* (Joko Siswanto, 2004: 8, 13). Metafisika merupakan pencarian filosofis mengatasi *yang-ada*, yang sekedar hadir begitu saja. Ia sebuah usaha pembebasan diri manusia sebagai makhluk rasional<sup>4</sup> dari keterikatan pada hal-hal fisik belaka

---

<sup>3</sup> Partikular: kesatuan-kesatuan yang ada secara individual saling terkait dengan kesatuan-kesatuan lain; sebuah unit. Tim Penulis Rosda Karya, *Kamus Filsafat*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1995), 242

<sup>4</sup> Rasionalitas yang dimiliki manusia membuatnya dirinya mampu mengadakan abstraksi untuk menyingkap “selimut tebal” kemisteriannya. Melalui kemampuannya itu, manusia sebenarnya

dan salah satu bentuk pengungkapan transenden manusia (Lorens Bagus, 1991: 4). Metafisika merupakan sebuah sudut pandang yang lintas-realitas yang meliputi proposisi-proposisi fisik maupun metafisik.

Metafisika sebagai bagian dari diskursus kefilosofan yang sistematis yang selalu berupaya mencari hakikat dibalik penampakan telah banyak mendapat tantangan dari filsuf-filsuf terdahulu. Pandangan-pandangan yang anti-metafisika dapat ditelusuri mulai dari Aristoteles, Immanuel Kant, sampai Martin Heidegger (Donny Gahril Adian, 2012: 10). Namun, di abad XX sampai saat ini, diskursus metafisika kembali mendapatkan perhatian dari berbagai kalangan, khususnya ketika perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi sudah menjelma menjadi sebuah kekuatan yang menghegemoni setiap sisi dari kehidupan manusia dan kesemestaan. Seyyed Hossein Nasr misalnya, mengatakan bahwa berbagai persoalan kemanusiaan dan lingkungan yang terjadi dewasa ini disebabkan manusia modern mengalami *fragmented knowledge*. Kemajuan yang diperoleh justru telah menjauhkan manusia dari pusat eksistensinya. Sejak rasionalisme yang tersistematisasikan ini berkembang, metafisika Barat kontemporer melihat manusia hanya memiliki tiga dimensi, yaitu psikis, fisik dan rasio (*mind*), sementara dimensi spiritualnya tercampakkan. Padahal, lanjut Nasr, konsepsi metafisika pada mulanya merupakan “ilmu yang suci” (*scientia sacra*) atau “pengetahuan keilahian” (*Divine Knowledge*), bukannya “filsafat yang profan” (*profane philosophy*), seperti yang berkembang di Barat sekarang ini. Metafisika Barat yang semestinya berintikan “kecintaan kepada kebijaksanaan” (*the love of wisdom*) beralih pada ‘kebencian pada kebijakan’ (*the hate*

---

mengadakan eksplikasi dari kenyataan yang konkret ini. Eksplikasi ini dapat berupa menata kaitan sebab akibat atau mencari sebab-sebab yang terdalam atau prinsip dasar dari *yang-ada*. Lorens Bagus, *Metafisika*, (Jakarta: Gramedia: 1991), hlm. 3

*of wisdom*), serta berubah dari *philosophia* yang hanya mampu melahirkan konsepsi rohaniah yang semu (*pseudo-spiritual*) (Komarudin Hidayat, 1985: 184-6).

Hal ini pula yang dipandang oleh Ayn Rand sebagai salah satu kelemahan tokoh dan filsuf terdahulu dalam merumuskan pemikiran dan konsep moralitasnya, sehingga mengakibatkan kehidupan hari ini kehilangan orientasi moralitas. Banyak filsuf yang beranggapan bahwa persoalan moralitas tidak membutuhkan pendekatan yang serius dan khusus, karena ia hanya tidak lebih dari sekedar rangkaian fakta-fakta sejarah yang datang dan pergi.

Kebanyakan filsuf menerima begitu saja keberadaan etika sebagai sesuatu yang terberi, sebagai fakta historis dan tidak menaruh perhatian untuk menemukan penyebab metafisisnya atau validasi obyektifnya. Banyak di antara mereka berusaha untuk mematahkan monopoli mistisisme tradisional dalam bidang etika dan berusaha mendefinisikan moralitas non-religius yang rasional dan ilmiah. Tapi upaya-upaya mereka tercapai dengan menerima doktrin etika tentang mistik dan menjustificasinya untuk alasan-alasan sosial, semata-mata dengan mengganti Tuhan dengan masyarakat (Ayn Rand, 1964: 11).

Pendekatan terhadap realitas yang sifatnya reduktif tidak akan pernah sampai kepada sebuah pengertian yang tepat dan holistik.<sup>5</sup> “Realitas” dalam ungkapan C.A. van Peursen tidak dapat direduksi menjadi pengetahuan manusia atau kreasi manusia (1990: 50). Fakta-fakta yang ada, tidak berarti bahwa ia fakta *per se*, melainkan sebuah fakta selalu memiliki ketergantungan kepada realitas di luar dirinya, atau dalam istilah Peursen, “intersubjektivitas”.

Demikian pula halnya dengan eksistensi manusia sebagai bagian dari realitas yang tidak

bisa direduksikan kepada sebuah situasi yang berada dalam ruang dan waktu, manusia melampaui dirinya di dalam dan karena kesadaran itu (Louis Leahy, 1993: 39-40). Disinilah mengapa, pengetahuan tentang manusia meliputi sampai ke yang paling dasarnya, manusia sebagaimana adanya, apa dan siapa manusia. Dasar ini yang sebetulnya paling dikenal manusia, sebab tidak ada yang lebih intim dan karib bagi kita daripada berada-manusia kita sendiri (Anton Bakker, 2000: 11), cara kita berada seluruhnya adalah eksistensi suatu hakikat yang sudah berada (Louis Leahy, 1993: 38). Manusia yang paling baik adalah manusia yang paling mampu melakukan tindakan yang tepat buatnya, yang paling memperhatikan syarat-syarat substansinya, yang membedakan dirinya dari seluruh benda alam yang ada (Ibn Miskawaih, 1994: 41).

Sehubungan dengan itu, Al-Ghazali membedakan secara tegas tentang realitas, baik dari segi bentuk maupun sifat. Dari segi bentuknya, realitas itu terbagi menjadi dua, yaitu empirik atau alam inderawi (*‘alam al-syahâdah*) dan metafisik atau alam kasat mata (*‘alam al-malakût/‘alam al-ghaib*). Dua realitas ini tidak sama dan sederajat, tetapi berbeda dan berjenjang secara hirarkis. Perbandingan antara dua alam ini seperti kulit dan isinya, kegelapan dan cahaya, atau kerendahan dengan ketinggian. Alam yang kasat mata disebut alam atas, alam ruhani dan alam nurani, sementara alam inderawi adalah alam bawah, alam jasmani dan alam gelap. Realitas yang ada tersusun secara hirarkis, sebagaimana hirarki cahaya, dimana cahaya yang paling dekat dengan sumber cahaya pertama dinilai lebih utama dan sempurna dibanding cahaya-cahaya di bawahnya. Karena cahaya pertama (Tuhan) meliputi keberadaan lainnya. Adapun dari segi sifatnya, realitas dibedakan menjadi dua, yaitu aktual dan potensial. Realitas aktual adalah segala realitas yang mempunyai eksistensi di luar mental atau persepsi manusia. Ia mempunyai hakikat pada dirinya. Realitas ini mencakup semua partikular, baik yang

<sup>5</sup> Bandingkan dengan Frans de Waal, *Primat dan Filsuf: Merunut Asal-usul Kesadaran Moral*, diterjemahkan oleh A. Sudiarja SJ, (Yogyakarta: Kanisius, 2011).

sensual, yaitu segala materi dengan segala sifatnya, seperti warna, bentuk dan ukuran, maupun yang non-sensual, yaitu segala sesuatu yang ada dalam diri kita sendiri yang diketahui secara *a priori*, seperti potensi pancaindera, kemampuan, kehendak, akal dan seterusnya. Sedangkan realitas potensial adalah segala realitas yang eksistensinya hanya ada dalam mental dan pikiran (dikutip dari Soleh Khudori, 2013: 136-41).

Frithjof Schuon dalam bait tulisannya menjelaskan,

...kita diciptakan sebagai cermin dari Realitas yang Absolut, dengan tujuan agar mengetahui yang Absolut melalui yang relatif; dan ini dilakukan dalam dimensi Ketuhanan yang meliputi segala sesuatu yang tidak dapat mengecualikan jalan tidak langsung terhadap ‘kesadaran Diri’. Mengetahui Realitas secara utuh berarti mengetahuinya secara total. Ini berarti bahwa manusia harus tahu segala wujudnya, ia harus menginginkan apa yang ia tahu dan mencintai apa yang ia tahu dan inginkan, karena objek puncak dari pengetahuannya adalah yang Absolut (2002: 85).

Pada akhirnya, menyelami realitas terdalam manusia merupakan *imperatif* bagi mengetahui realitas secara keseluruhan. Manusia dengan kemampuannya mentransendensikan (melampaui, melebihi) dirinya, keluar menuju pusat kehidupan, satu titik –setelah melewati sisi-sisi kejasmaniannya– dimana Ia (Tuhan) merupakan tempat persinggahan terakhir yang menyelamatkan. Mengetahui adalah membebaskan sekaligus menyelamatkan (Irwandra, 2013: 100-1): “Tak ada yang lebih berharga bagi para pencari kebenaran kecuali kebenaran itu sendiri”, tutur al-Kindi.

### Dimensi Metafisik dan Kedudukan Akhlak

Islam sebagai sebuah agama wahyu memiliki pandangan dunia Qur’anic yang pada hakikatnya adalah teosentrik (Toshihiko Izutsu, 2002: 18), namun tanpa mengabaikan dimensi *insaniah*.

Perhatian Islam yang begitu besar terhadap persoalan-persoalan manusia dan kemanusiaan menjadi sesuatu yang sentral dibicarakan dalam teks-teks al-Qur’an. Pemikiran al-Qur’an secara keseluruhan berbicara tentang persoalan keselamatan manusia. Jika bukan karena persoalan ini, maka Kitab tersebut tidak akan ‘diturunkan’, karena al-Qur’an itu sendiri secara jelas dan berulang-ulang menekankan hal tersebut. Dan dalam pengertian yang khusus ini, konsep tentang manusia sangat penting pada tingkatan tertentu sehingga membentuk kutub utama yang kedua, yang bertahap-tahap dengan kutub terpenting, yakni konsep tentang Allah (Toshihiko Izutsu, 2003: 77-8).

Konsep tentang manusia merupakan sebuah landasan yang sangat prinsip untuk menerangkan-jelaskan makna akhlak dalam Islam. Al-Qur’an sendiri memberikan beberapa petunjuk untuk memahami manusia dalam hubungannya dengan kehidupan dan kesemestaannya. Di antara petunjuk tersebut, secara umum dapat diterangkan sebagai berikut:

1. **Proses penciptaan manusia** (mis. QS. Nuh, 71: 14; al-Mukminun, 23: 12-4) yang memiliki tahapan-tahapan seperti:
  - a. Tahap jasad [*jism*], yang bermakna tubuh atau badan manusia. Abu Ishak menjelaskan, bahwa jasad adalah sesuatu yang tidak bisa berpikir dan tidak dapat dilepaskan dari pengertian bangkai. Sedangkan al-Lais menerangkan makhluk yang berjasad adalah yang membutuhkan makan dan minum (Ibn Mandzur, juz 4, 1997: 93).<sup>6</sup>
  - b. Tahap hayat yang berarti hidup (*al-Hayât*) lawan dari mati (*al-maut*). Kata ini

<sup>6</sup> Lihat al-Qur’an: (a) berasal dari tanah (QS. al-An’âm [6]: 2, Hûd [11]: 61, al-Hijr [15]: 26, Tâhâ [20]: 55, al-Mukminûn [23]: 12, as-Sâffât [37]: 11), (b) kemudian dari bahan itu manusia disempurnakan (QS. al-Hajj [22]: 5, al-Mukminûn [23]: 13-4). (c) Setelah proses penyempurnaan tersebut, maka ditiupkan kepada manusia ruh Ilahi (QS. al-Hijr [15]: 28-29, Shâd [38]: 71-72).

digunakan untuk menyebutkan segala sesuatu yang tidak mati, atau dapat pula diartikan dengan “sungguh-sungguh melaksanakan secara penuh” (Ibn Mandzur, juz 18, 1997: 230-1). *Al-Hayât* banyak dianggap sebagai sesuatu yang ditandai dengan adanya gerak, rasa dan tahu, tapi hal ini tidak menjelaskan tentang bagaimana hakikat hidup itu sendiri. Demikian pula dengan kematian (maut) atau “ketiadaan hidup”, ia tidaklah semata-mata dicirikan dari berpisahannya roh dengan jasad. Banyak ayat di dalam al-Qur’an yang menggambarkan bahwa tanah misalnya, yang dipandang sebagai makhluk yang tidak bernyawa, namun menurut al-Qur’an ia justru dinilai sebagai makhluk hidup. “Tanah’ dilukiskan sebagai yang “hidup” (QS. ar-Rûm [30]: 50), “langit” dilukiskan “menangis” (QS. ad-Dukhân [44]: 29, Tâhâ [20]: 53), yang gugur membela nilai-nilai Ilahi, kendati telah menghembuskan nafas terakhir atau dikubur, dinamai “hidup” (QS. Âli Imrân [3]: 169), dan sebaliknya, orang-orang yang masih bernafas dan menjalankan berbagai kegiatan, tapi ia tidak menjalankan perintah Allah SWT, disebut dengan “mati” (QS. al-An’âm [6]: 122). Disinilah kemudian para ulama mendefinisikan mati sebagai “tidak berfungsinya sesuatu sesuai dengan fungsi yang diharapkan darinya” (M. Quraish Shihab, 2013: 7-11). Sejalan dengan ini Musa Asy’arie mengatakan, bahwa hakikat hidup adalah perubahan atau dinamika. Gerak hidup adalah gerak yang menghidupkan (1992: 66).

- c. Tahap ruh (*rûh*) yang disebut juga dengan *an-nafas* yaitu nafas atau nyawa, atau dikatakan pula sebagai *an-nafs* yaitu jiwa. *Ar-rûh* dapat juga diartikan sebagai hakikat berpikir atau kecerdasan, yaitu kemampuan manusia untuk siap memperoleh ilmu, atau

kekuatan berpikir yang memungkinkan seseorang menyusun pengetahuan dan berhubungan dengan kebenaran (Jamil Shaliba, juz 1, 1982: 625-6).<sup>7</sup>

- d. Tahap Nafs. Perkataan ini yang seringkali dipergunakan di dalam al-Qur’an dan diterjemahkan menjadi jiwa sebenarnya berarti “pribadi” atau “keakuan”. Ucapan-ucapan seperti *al-nafs al-muthma’innah* dan *al-nafs al-lawwamah* (yang biasanya diterjemahkan menjadi “jiwa yang merasa puas” dan “jiwa yang mengutuk”) sebaiknya dipahami sebagai keadaan-keadaan, aspek-aspek, watak-watak atau kecenderungan-kecenderungan dari pribadi manusia. Semua ini dapat dikatakan sebagai sebagai bersifat “mental” (yang berbeda dari “fisikal”), asalkan akal pikiran tidak dipahami sebagai sebuah substansi yang terpisah (Fazlur Rahman, 1996: 26).<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Al-Qur’an menyebutkan kata *ar-rûh* ini sebanyak dua puluh empat kali dalam berbagai konteks dan makna, di antaranya (a) ada yang hanya dianugerahkan Allah SW kepada manusia pilihan-Nya (QS. an-Nahl [16]: 2, al-Mukmin [40]: 15) yang dipahami oleh sementara pakar sebagai wahyu yang dibawa oleh malaikat Jibril. Ruh ada juga yang dianugerahkan kepada orang-orang mukmin dan dipahami sebagai dukungan dan peneguhan hati atau kekuatan batin (QS. al-Mujâdalah [58]: 22), serta diberikan kepada seluruh manusia (QS. as-Sajadah [32]: 9, Shâd [38]: 72); (b) kata ruh dapat pula diartikan sebagai pemberian Allah SWT kepada manusia dan menjadikannya sebagai makhluk yang unik (*khalq âkhar*) yang berbeda dengan makhluk lain (QS. al-Mukminûn [23]: 14) (M. Quraish Shihab, 2007: 386), dan lainnya.

<sup>8</sup> Ada beberapa makna yang berkaitan dengan *nafis* di dalam al-Qur’an, di antaranya menunjukkan tentang totalitas manusia (QS. al-Mâidah [5]: 32, Fussilat [41]: 46, al-Jâsiyah [45]: 15). Kemudian menjelaskan tentang suatu kondisi yang terdapat di dalam diri manusia yang menghasilkan tingkah laku (QS. al-Anfâl [8]: 53, ar-Ra’ad [13]: 11, al-Ankabût [29]: 6, an-Najm [53]: 38-41), serta *nafis* juga digunakan untuk menunjuk kepada “diri Tuhan”. *An-Nafs* dalam kaitannya dengan manusia memiliki dua potensi, yaitu positif dan negatif. Dua potensi ini sangat dipengaruhi oleh “kekuatan diri” yang ada pada manusia. Al-Qur’an sendiri memberikan isyarat agar *nafis* harus senantiasa dipelihara dan disucikan (QS. asy-Syams [91]: 9-10) agar ketika manusia kembali dan meninggalkan dunia ini berada dalam *nafis* yang bersih (*al-muthmainnah*, QS. al-Fajr [89]: 27-30). Namun, sekalipun *nafis* mempunyai dua potensi di atas, al-Qur’an

## 2. Terminologi dalam penyebutan manusia

Proses penciptaan manusia, sebagaimana yang telah dijelaskan di atas memberikan sebuah gambaran bagaimana Allah SWT dalam menciptakan manusia tidaklah untuk sebuah permainan dan kesia-siaan, melainkan ciptaan-Nya sebaik-baik penciptaan dan diperuntukkan untuk kemaslahatan serta memberikan manfaat bagi seluruh kehidupan yang ada di dalam dunia (QS. al-Mulk [67]: 3-4, Âli Imrân [3]: 191, Yûnus [10]: 5, al-Mu'minûn [23]: 14, as-Sajadah [32]: 7, ad-Dukhân [44]: 38, al-A'lâ [87]: 2-3).

Ada tiga kategori (secara terminologis) ungkapan yang digunakan al-Qur'an untuk menunjukkan konsep manusia, yaitu: a) menggunakan kata yang terdiri huruf *alif, nun* dan *sin*, seperti dalam kata *insan, al-ins, unas, an-nas, anasiy* dan *insiy*; b) kata *basyar*; dan c) *Bani Adam* (anak-anak adam) dan *zurriyyat Adam* (keturunan adam) (Muin Salim, 1994: 81 dan M. Quraish Shihab, 2007: 367). Setiap istilah yang digunakan oleh al-Qur'an dalam penyebutan manusia memiliki implikasi yang luas-mendalam bagi keberadaan maupun kedudukannya sebagai makhluk rasional yang menampilkan banyak dimensi. Informasi yang diberikan al-Qur'an memberikan sebuah petunjuk dalam mengurai dan memahami manusia secara utuh. Petunjuk ini menjadi sebuah media dalam membantu proses identifikasi tentang manusia.<sup>9</sup>

menandakan bahwa *nafs* pada dasarnya diciptakan dalam bentuk yang sempurna (QS. asy-Syams [91]: 7-8). Dalam kaitan dengan ini, M. Quraish Shihab mengatakan, bahwa *an-nafs* merupakan sebuah wadah yang salah satu di antaranya adalah *qalb* (2007: 380).

<sup>9</sup> Uraian lebih lanjut tentang hal ini lihat dalam Irwandra, *Argumen Ontologis dalam ber-Akhlak: Suatu Kajian Filosofis tentang Cara Ada-Menjadi Manusia*, Laporan Penelitian, (Pekanbaru: Litbang Fak. Ushuluddin UIN Suska, 2012), hlm. 44-52

## 3. Potensi yang dimiliki manusia

Beberapa penamaan atau pemberian identitas yang dilekatkan pada manusia di atas berhubungan erat dengan kelengkapan atau potensi yang diberikan Allah SWT kepada manusia, yaitu di antaranya adalah *fitrah*, *'aql* dan *qalb*.

### a. *Fitrah*

Kata ini terambil terambil dari akar kata *al-fathr* yang berarti “belahan”, ia merupakan kejadian sejak semula atau bawaan sejak lahir. Terdapat dua puluh delapan kali kata *fitrah* dalam al-Qur'an, empat belas di antaranya dalam konteks penjelasan tentang bumi dan langit. Sisanya berbicara tentang penciptaan manusia baik dalam hubungannya dengan pengakuan bahwa penciptanya adalah Allah SWT maupun dalam konteks *fitrah* manusia itu sendiri (lihat QS. Ar-Rum [30]: 30). Kata *fitrah* dalam ayat di atas menunjukkan bahwa ia bagian dari *khalq* (penciptaan) Allah. Kemudian kata *la* yang berarti “tidak” mengisyaratkan bahwa seseorang tidak dapat menghindar dari *fitrah* itu (M. Quraish Shihab, 2007: 374-5).

### b. *Al-'Aql*

Al-Qur'an meletakkan akal dan semua aktivitasnya pada tempat yang tinggi dan mulia. Kata ini ditemukan di al-Qur'an dalam bentuk kata kerja –masa kini dan masa lampau. Dari segi bahasa, pada mulanya ia bermakna “tali pengikat” atau “penghalang” (M. Quraish Shihab, 2007: 388). Menurut para ahli bahasa Arab, di antaranya Ibnu Mandzur, kata *'aql* (akal) *al-hajr* (halangan) atau *al-nahy* (cegahan). Kaitannya dengan manusia, istilah *'aql* yang pada mulanya merujuk pada perbuatan mengikat kaki unta demi untuk menghalang dan mencegahnya berjalan disebutkan sebagai sesuatu yang mengikat

pemberitahuan-pemberitahuan yang diterima seseorang melalui pancainderanya, sedangkan orang yang berakal adalah orang yang menghalang dan memalingkan dirinya dari hawa nafsunya. 'Aql dalam bentuk kata kerja disebut juga dengan *habasa* yaitu mengikat atau menawan, dan karenanya, orang yang menggunakan akal, *al-'aql* dikatakan sebagai orang yang menawan atau mengikat hawa nafsunya (Ibnu Mandzur, juz 9, 1997: 326).

Dengan demikian, akal dapat diartikan sebagai sebuah potensi ruhaniah yang berkemampuan untuk membedakan antara yang hak dan bathil (Jamil Shaliba, 1982: 84-5). Ia merupakan penahan hawa nafsu untuk mengetahui amanat dan beban kewajibannya. Akal adalah pemahaman dan pemikiran yang selalu berubah sesuai dengan masalah yang dihadapi, ia merupakan petunjuk yang membedakan hidayat dan kesesatan dan merupakan kesadaran batin dan penglihatan batin yang berdaya tembus melebihi penglihatan mata (Abbas Mahmud al-Aqad, 1973: 22).

Lebih lanjut al-Ghazali menjelaskan, dua makna pertama dari kata akal di atas, telah ada secara alami dalam diri manusia, sedangkan dua makna berikutnya diperoleh melalui usaha. Makna pertama adalah asas, akar atau asal bagi tiga makna selanjutnya, sementara makna kedua dan ketiga merupakan tindak lanjut dari makna yang pertama, dan makna keempat merupakan *natijah* (kesimpulan), yaitu tujuan akhir keberadaan manusia (1989. juz 1, 85).

Kata 'aql menurut M. Quraish Shihab (2007: 388-90), digunakan dalam al-Qur'an bagi "sesuatu yang mengikat atau menghalangi seseorang terjerumus dalam kesalahan atau dosa". Dari beberapa konteks ayat yang menggunakan akar kata 'aql, ada beberapa petunjuk yang bisa

dipahami, di antaranya *Pertama*, akal sebagai daya untuk memahami dan menggambarkan sesuatu (al-Ankabût [29]: 43). *Kedua*, akal sebagai daya dorongan moral (al-An'âm [6]: 151). *Ketiga*, akal sebagai daya untuk mengambil pelajaran dan kesimpulan, serta hikmah. Daya ini biasanya digunakan dengan kata *rusyd* (mendapat petunjuk/kebenaran, keinsyafan/kesadaran) dan merupakan gabungan dari dua daya di atas, sehingga ia mengandung daya memahami, menganalisis, dan menyimpulkan, serta sebagai dorongan moral yang diikuti dengan kematangan berpikir (al-Mulk [67]: 10).

### c. *Qalb*

Kata *al-qalb* memiliki akar kata *qalaba* (dalam bentuk kata kerja lampau) yang bermakna membalik, karena ia sering kali berbolak-balik: sekali senang sekali susah, sekali setuju dan sekali menolak. Sehingga, *al-qalb* berpotensi untuk tidak konsisten (M. Quraish Shihab, 2007: 381). Menurut al-Ghazali, *al-qalb* dapat diartikan sebagai "karunia Allah SWT yang bersifat rahasia dan ruhaniah yang berkaitan dengan hati jasmani. Karunia tersebut adalah hakikat diri manusia, dialah yang mempunyai kekuatan untuk mengetahui, mengerti dan memahami sesuatu. Dialah yang mendapat perintah, mendapat sangsi, mendapat cela dan mendapat tuntutan tanggung jawab".

Kalbu merupakan wadah dari pengajaran, kasih sayang, takut dan keimanan (lihat QS. Qâf [50]: 37, al-Hadîd [57]: 27, Âli Imrân [3]: 151, al-Hujurât [49]: 7). Dari beberapa petunjuk yang diberikan oleh al-Qur'an, dikatakan bahwa kalbu sesungguhnya menampung hal-hal yang disadari oleh manusia. Oleh karenanya, pertanggungjawaban atas perbuatan yang

dilakukan oleh manusia selalu ditujukan (dituntut) kepada kalbu (hati) (al-Baqarah [2]: 225; al-Isrâ' [17]: 36).

Kata *qalb* dalam al-Qur'an digunakan dalam beberapa bentuk, yaitu *shadr*, *fu'ad*, *lubb* dan *saghaf*. Dikatakan *Shadr*, karena ia sebagai tempat terbitnya nurul Islam (QS. az-Zumar [39]: 22), *fu'ad* sebagai tempat terbitnya makrifat Allah SWT (ath-Thûr [52]: 11), *lubb* menjadi tempat terbitnya tauhid (ath-Thalâq [65]: 10), dan disebut dengan *syaghaf* karena ia sebagai tempat terbitnya kecintaan makhluk kepada sesamanya (Yusuf [12]: 30) (Musa Asy'arie, 1992: 109-10). Kalbu yang merupakan bagian dari *-an-nafs*, serta memiliki makna yang "berbolak-balik", pada dasarnya dapat diisi dengan sesuatu yang positif maupun negatif (al-Hijr [15]: 47; al-Hujurât [49]: 14).

Di samping itu, al-Qur'an juga menginformasikan bahwa kalbu dapat pula tertutup (terkunci) sebagai akibat dari perbuatan-perbuatan yang tidak dibenarkan oleh syari'at (QS. al-Baqarah [2]: 7,10, QS. An-Nahl [16]: 106-110, Muhammad [47]: 24, al-Ahqâf [46]: 26). Kalbu juga disebutkan sebagai alat bagi manusia dalam memperoleh sesuatu (QS. an-Nahl [16]: 78). Kalbu berada dalam genggamannya Allah SWT, agar kalbu senantiasa berada dalam kesucian dan ketenangan, maka al-Qur'an sebagai *kalam Allah* memberikan bimbingan (al-Anfal [8]: 24; ar-Ra'ad [13]: 28).

Pemahaman konsep manusia di atas memberikan gambaran bahwa al-Qur'an berbicara dan melibatkan seluruh kehidupan moral, keagamaan dan sosial. Ia membentuk keseluruhan ethos Islam, tidak sebaliknya, berisi tentang teori-teori etika dalam arti yang baku (Majid Fakhry, 1994: 1). Kunci rahasia paham serta dasar akhlak

dalam Islam itu sesungguhnya adalah Diri<sup>10</sup>, yang merupakan tumpuan bagi kalbu, ruh, nafsi dan akal, yang semuanya merujuk kepada suatu hakikat ruhaniah. *Perjanjian* peri *khidmat* insan dalam dunia ini, yang dikerjakannya mengikut paham *tugas* dan *tanggung jawab*, bukan merupakan suatu *kontrak sosial* (Syed M. Naquib al-Attas, 2001b: 83-4).

Sehubungan dengan pembahasan tentang akhlak, Toshihiko Izutsu menjelaskan, bahwa terdapat tiga kategori mengenai konsep-konsep etik dalam al-Qur'an, yaitu *pertama*, kategori yang menunjukkan dan menguraikan sifat Tuhan, yang kemudian dikembangkan dan disebut sebagai etika ketuhanan. *Kedua*, kategori yang menjelaskan berbagai macam aspek sikap fundamental manusia terhadap Tuhan, Penciptanya, yang disebut dengan etika keagamaan. Kategori ini juga menjelaskan bahwa Tuhan bersifat etik dan tindakan-Nya terhadap manusia dengan cara yang etik dan membawa kepada pengertian yang sangat penting bahwa manusia diharapkan untuk merespon dengan cara yang etik. *Ketiga*, kategori yang menunjukkan tentang prinsip-prinsip dan aturan-aturan tingkah laku yang jadi milik dan hidup di dalam masyarakat Islam (2002: 17).

Berbeda dengan Izutsu, yang membagi tiga kategori mengenai konsep-konsep etik dalam al-Qur'an, Ahmad Azhar Basyir mengidentifikasi ajaran akhlak dalam Islam dengan beberapa ciri, yaitu (a) akhlak Rabbani, (b) akhlak manusiawi, (c) akhlak menyeluruh (universal), (d) akhlak keseimbangan, dan (e) akhlak realistik (1993: 223-6).

Dengan demikian, akhlak dalam Islam bukanlah semata-mata membicarakan tingkah laku manusia dalam hubungannya dengan diri

<sup>10</sup> Makna Diri yang dimaksud oleh Al-Attas terkait dengan definisi ilmu secara epistemologis, dengan acuan kepada Tuhan sebagai sumber asalnya, adalah sampainya makna ke dalam diri. Dengan acuan kepada diri sebagai penafsir dan penerima aktifnya, ilmu adalah sampainya diri ke dalam makna (yang *tepat*). Lebih lanjut lihat Syed M. Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 57-61

sendiri maupun orang lain, melainkan akhlak meliputi seluruh aspek yang ada pada diri manusia, baik secara horizontal, terlebih vertikal: akhlak adalah perbuatan itu sendiri, dan perbuatan selalu melahirkan akibat yang baik atau buruk.<sup>11</sup> Ia tidak pula memberikan penekanan khusus pada aspek tertentu dalam perilaku dan kehidupan manusia dan kemudian mengabaikan yang lain, ia tidak membedakan secara tajam antara berakhlak kepada sesama manusia dan tidak pada yang lainnya.

Bahkan, ajaran akhlak sesungguhnya dapat pula dimaknai dari bagaimana Allah juga berakhlak kepada ciptaan-Nya. Kata *khalaqa* (akar kata dari *akhlaq*) yang juga mengandung makna “telah menciptakan atau mengambil keputusan untuk bertindak” memberikan pengertian, bahwa secara terminologis (1) akhlak adalah tindakan (kreatifitas) yang tercermin pada akhlak Allah SWT, yang salah satunya dinyatakan sebagai Pencipta manusia dari segumpal darah; (2) Allah SWT sebagai sumber pengetahuan yang melahirkan kecerdasan manusia, pembebasan dari kebodohan, serta peletak dasar yang paling utama dalam pendidikan (Beni Ahmad Saebani dan Abdul Hamid, 2010: 15). Hal ini sejalan dengan makna *khalaqa* yang menunjuk pada pengertian menciptakan sesuatu yang baru, tanpa ada contoh terlebih dahulu atau dapat juga dikatakan sebagai pengertian sesuatu ketentuan atau ukuran yang tepat (Ibn Mandzur, juz 11, 1997: 359). *Khalaqa* juga mengandung pengertian adanya ketentuan dan keseimbangan (Ar-Razi, juz 2, 1985: 106).

---

<sup>11</sup> Dalam konteks ini, patut pula dipertimbangkan perbuatan yang dilakukan dengan tidak didasarkan dari sebuah pilihan bebas (di luar kesadaran atau ada unsur lain yang memaksa), refleksi, natural (alamiah) dan lain sebagainya. Untuk hal ini, kiranya diperlukan kajian tertentu dalam membahas persoalan tersebut. Misalnya, terminologi *khilaf*, apakah secara akhlaqi atau etika keadaan tersebut dapat dipandang sebagai suatu perbuatan baik, atau sebaliknya? Kajian ini dianggap penting karena dalam kehidupan banyak orang menggunakan atau berlindung di balik terminologi *khilaf* ketika ia berbuat sesuatu yang tidak sesuai dengan norma-norma yang ada.

Disinilah kemudian akhlak merupakan suatu tindakan yang berhubungan dengan tiga unsur yang penting dalam kehidupan manusia, yaitu (1) Kognitif, yaitu pengetahuan dasar manusia melalui potensi intelektualitasnya; (2) Afektif, yaitu pengembangan potensi akal manusia melalui upaya menganalisis berbagai kejadian sebagai bagian dari pengembangan ilmu pengetahuan; dan (3) Psikomotorik, yaitu pelaksanaan pemahaman rasional ke dalam bentuk perbuatan yang konkret (Beni Ahmad Saebani dan Abdul Hamid 2010: 15-6).

Hal ini sejalan dengan apa yang telah Allah SWT gambarkan di dalam kitab suci-Nya:

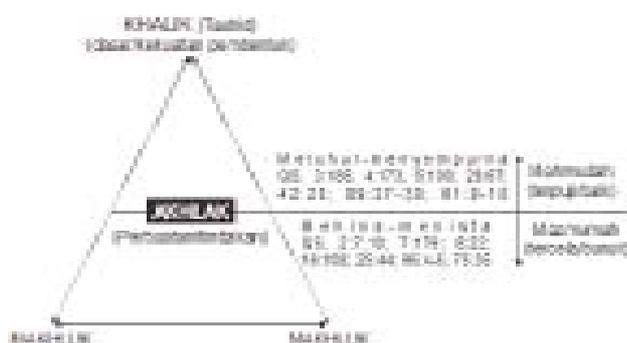
*Wahai Muhammad, bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang telah menciptakan. Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Wahai Muhammad, bacalah dan Tuhanmu adalah Tuhan Yang Mahamulia. Tuhan yang mengajari (manusia) dengan perantara kalam (pena). Tuhan yang mengajarkan kepada manusia hal-hal yang sebelumnya tidak diketahuinya. (QS. Al-‘Alaq [96]: 1-5)*

M. Quraish Shihab, dalam menjelaskan ayat di atas, mengatakan, kata *iqra'* terambil dari kata yang berarti menghimpun, yang dari melahirkan aneka makna seperti menyampaikan, menelaah, mendalami, meneliti, mengetahui ciri sesuatu dan membaca teks tertulis maupun tidak. Kata *iqra'* pada ayat pertama ini menyiratkan bahwa perjalanan (akhlak) manusia sangat ditentukan dari pijakan (sumber dan dasar) bagi upayanya dalam meraih kebaikan dalam kehidupan. Membaca harus senantiasa disandarkan pada *bismi Rabbik* (dengan menyebut nama Tuhanmu). Apapun dalam kehidupan harus **dibaca**, selama ia bermanfaat untuk kemanusiaan dan masih berada dalam objek yang dapat dijangkau (2007: 569).

Cekapan membaca tidak akan diperoleh tanpa dilakukan secara berulang-ulang atau mencapai batas maksimal kemampuan (makna *iqra'* pada ayat 1 dan 3). Melalui ini akan dihasilkan pengetahuan dan wawasan baru, sekalipun yang

dibaca masih objek yang sama. Kemudian, dari ayat ini pula (1-5) diperoleh dua isyarat tentang adanya dua cara perolehan dan pengembangan ilmu, yaitu Allah mengajar dengan pena yang telah diketahui oleh manusia lain sebelumnya, dan mengajar manusia (tanpa pena) yang belum diketahuinya (ayat 4 dan 5). Cara pertama adalah mengajar dengan alat atau atas dasar usaha manusia, dan cara kedua dengan mengajar tanpa alat dan tanpa usaha manusia (Quraish Shihab, 2007: 570).

Sampai disini, landasan metafisis akhlak dalam Islam tidak hanya berhenti pada aspek pola hubungan Atas-bawah dan bawah-Atas, melainkan harus pula diikuti dengan terbangunnya tata etika (*code of conduct*) vertikal dan horizontal di alam semesta, serta antar-sesama makhluk: Khalik-makhluk, makhluk-Khalik, makhluk dengan makhluk.<sup>12</sup> Akhlak harus dipahami sebagai totalitas dan wujud dari kesemestaan yang meliputi seluruh tatanan kehidupan secara menyeluruh yang berada dalam kerangka **perbuatan** untuk dimiliki. Skema akhlak di bawah menjadikan sesuatu lebih mulia karena menempati posisi sesuai dengan kadar dan kodrat yang ini memberikan gambaran bagaimana akhlak menjadi *upaya* bagi manusia dalam menentukan pilihan perbuatan: ke atas (meluhur-menyempurna) atau ke bawah (mehina-menista).



<sup>12</sup> Landasan filosofis inilah mendasari konsepsi akhlak dalam Islam, kata *akhlâq* itu berasal dari kata *khalaqa* berarti menciptakan, seakar dan sesuai dengan kata *Khâliq* (Pencipta), *makhlûq* (yang diciptakan) dan *khalq* (penciptaan). Lihat Hamzah Ya'kub, *Etika Islam: Pembinaan Akhlaqul Karimah*, (Bandung: CV. Diponegoro0 Hlm. 11.

Penyimpangan dari konsep di atas, tentunya akan membuat terganggunya kehidupan kosmos, baik yang sifatnya internal maupun eksternal. Manusia tercerabut dari akar primordial dan kehilangan orientasi dalam hidupnya. Manusia, sebagai satu-satunya pemilik sah, tidak lagi menjadi tuan atas dirinya, melainkan terjerumus ke dalam perangkap yang ia ciptakan sendiri sebagai akibat kesalah-mengertian atas kemanusiaannya sendiri. Manusia tidak lagi mengenal siapa dirinya secara utuh, ia semakin menjauh dari pusaran eksistensinya. Ia punya 'cahaya' (*fitriah*, 'aql dan *qalb*), tapi hidupnya tidak memiliki arah dan tujuan, sehingga salah (sesat) dalam menapaki jejak-jejak kemanusiaannya. Filosofi lampu senter memberikan sebuah pengandaian bahwa cahaya yang keluar dari senter harus dimanfaatkan untuk menerangi jalan-jalan yang akan dilewati di tengah kegelapan malam. Hal ini supaya tidak tersandung dengan benda-benda yang dapat merugikan kita. Bukan sebaliknya, cahaya lampu senter digunakan justru untuk melihat hal-hal yang tidak ada hubungannya dengan tujuan kita sendiri.

Selanjutnya, apa yang terjadi di atas, akan terus melahirkan kesesatan-kesesatan baru dalam bentuk pola-pola perilaku yang (sesat) menyesatkan. Artinya, sebagai akibat dari keterpecahan cara pandang, maka manusia dalam melihat dan mensikapi dunia luar sebagai sesuatu yang reduktif, manipulatif dan eksploratif. Dunia luar dipandang sebagai sesuatu yang menjadi tujuan dan sandaran hidup. Tapi sayangnya, pandangan tersebut tidak diiringi dengan pemahaman bahwa ternyata dalam kehidupan ini tidak hanya terdiri satu pribadi semata, melainkan terdapat pribadi-pribadi lainnya. Akibatnya, dari pensikapan di atas, melahirkan berbagai ketegangan yang menjurus ke arah konflik, baik antar-sesama manusia maupun manusia dengan hewan atau lingkungan.

Disinilah maka kedudukan akhlak dalam al-Qur'an menempati posisi utama dari persoalan-

persoalan lain yang ada dalam kehidupan manusia. Al-Qur'an berbicara dan menyinggung tentang persoalan ini –dua setengah kali lebih banyak daripada ayat-ayat tentang hukum– baik yang teoritis maupun yang praktis sebanyak lebih kurang 1500 ayat (Ahmad Syafi'i Ma'arif, 2012: vii). Demikian pula yang dijumpai dalam banyak hadits Rasulullah saw, sangat menekankan akan arti penting akhlak bagi kehidupan manusia. Bahkan, diutusnya Muhammad saw sebagai pembawa risalah ketauhidan di antaranya dilatarbelakangi oleh pembentukan dan penyempurnaan akhlak manusia: “*Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak*”.<sup>13</sup>

Akhlak juga bukan ajaran moral yang kondisional dan situasional, tetapi benar-benar memiliki nilai yang mutlak. Nilai-nilai baik dan buruk, terpuji dan tercela berlaku kapan dan dimana saja dalam segala aspek kehidupan, tidak dibatasi oleh waktu dan ruang (A. Syafii Maarif, 2012: viii).<sup>14</sup>

Akhlak baru akan menemukan **kekuatannya** ketika ia ‘digantungkan’ dengan sesuatu yang melampaui kekinian dan kedisinian manusia (dunia), sebaliknya ia akan rapuh dan tidak memiliki daya

jika dilepaskan dari pergantungan yang kuat-kokoh dan meliputi segala bentuk keterhinggaan. Menjalankan moralitas membutuhkan upaya spiritual yang sungguh dan kebulatan tekad, karena biasanya ia bertentangan dengan sifat mementingkan diri sendiri dan keinginan langsung (Moh. A. Shomali, 2001: 2004). Nilai-nilai moral adalah kekuatan pendorong bagi tindakan-tindakan seseorang. Dengan menjatuhkan keputusan moral, orang melindungi kejelasan persepsi dan rasionalitas jalan yang dipilih untuk ditempuhnya. Akan terlihat perbedaannya apakah orang mengira bahwa ia menghadapi kesalahan pengetahuan manusia atau menghadapi kejahatannya. Sebuah masyarakat irasional, lanjut Rand, adalah sebuah masyarakat para pengecut moral –orang-orang yang lumpuh akibat kehilangan standar moral, prinsip dan tujuan (Ayn Rand, 1964: 69).

### Kesimpulan

Penghayatan akan kedirian manusia menjadi sebuah keniscayaan dalam menerang-jelaskan kedudukan akhlak dalam mata-rantai kehidupan manusia. Keterpecahan cara pandang mengimplikasikan penyelesaian terhadap persoalan-persoalan kema-nusiaan tidak akan berujung, karena manusia tidak bisa direduksi ke salah satu dimensi yang dimilikinya, melainkan harus meliputi keseluruhan yang ada pada dirinya.

Akhlak memberikan landasan metafisis bagi perbuatan dalam *upayanya* membentuk pribadi-pribadi yang *kamil*. Sesungguhnya, setiap rangkaian dan tahapan dalam ajaran Islam, baik dalam bentuk perintah dan anjuran (sunnah) untuk melakukan sesuatu atau larangan untuk meniggalkan suatu perbuatan, pada dasarnya merupakan sebuah upaya untuk meluhurkan dan menyempurnakan manusia sebagai pelaku utama dalam kehidupan. Bukankah manusia dicipta dari dan untuk sebuah kesempurnaan? Syaikh Abdul Qadir Abdul Aziz mengingatkan:

“Tuntutlah ilmu, sebab menuntutnya untuk mencari keridhaan Allah adalah ibadah,

---

<sup>13</sup> Tulisan lain yang mengulas tentang kedudukan akhlak ini dapat dilihat misalnya dalam buku Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di atas Fiqh*, (Bandung: Mizan, 2007).

<sup>14</sup> Bandingkan dengan M. Amin Abdullah yang mengatakan, bahwa etika terkait erat dengan “cara berpikir” manusia pada umumnya. Jika cara berpikir seseorang berbeda, keseluruhan pengalaman hidupnya akan berbeda (hlm. 38). Lebih lanjut dikatakan, ....hanya melalui suatu pemikiran filosofis kita dapat menyumbangkan solusi yang berharga untuk membuang kebuntuan yang diciptakan oleh para penganut norma-norma religius-partikular dengan memperkenalkan ide universalitas norma-norma etika pada dataran intelektual, yang disebut dengan “perspektif intelektual” (hlm. 164). Amin Abdullah, *Filsafat Etika Islam: Antara Al-Ghazali dan Kant*, (Bandung: Mizan, 2002).

Dalam tulisan lain, Amin juga mengungkapkan, bahwa akhlak lebih dimaksudkan sebagai suatu ‘paket’ atau ‘produk jadi’ yang bersifat normatif-mengikat, yang harus diterapkan dalam kehidupan sehari-hari seorang Muslim. Akhlak lanjut Amin, lebih dimaknai sebagai ‘moral’ yang mengandung tentang aturan-aturan normatif yang berlaku dalam suatu masyarakat tertentu yang terbatas oleh ruang dan waktu. M. Amin Abdullah, *Falafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 147

mengetahuinya adalah *khasyah*, mengkajinya adalah jihad, mengajarkannya kepada orang yang tidak mengetahuinya adalah sedekah dan mendiskusikannya adalah tasbih. Dengan ilmu, Allah diketahui dan disembah, dan dengan ilmu pula Allah diagungkan dan ditauhidkan. Allah mengangkat (kedudukan) suatu kaum dengan ilmu, dan menjadikan mereka sebagai pemimpin dan Imam bagi manusia, manusia mendapat petunjuk melalui perantara mereka dan akan merujuk kepada pendapat mereka” (2005: 78).

Konsepsi di atas secara keseluruhan, pada gilirannya, diharapkan akan menopang pijakan epistemologis dan aksiologis yang akan dianut dan ditumbuh-kembangkan. Perbuatan (baca: pengetahuan) yang dilandasi oleh sudut pandang metafisika akan muncul sebagai *power of knowledge* yang mencerdaskan, mencerahkan, membebaskan, dan pada gilirannya menyelamatkan.<sup>15</sup> Pengetahuan hanya untuk manusia sebagai media dalam menebar benih-benih kearifan, cinta-kasih dan mengembangkannya sesuai dengan kebutuhan kemanusiaannya. Pengetahuan hanya mengabdikan demi kepentingan manusia, bukan sebaliknya, manusia mengabdikan dan menjadi budak pengetahuan.

<sup>15</sup> Seyyed Hossein Nasr dalam sebuah tulisannya menuturkan: “Pengetahuan suci membawa ke kebebasan dan keselamatan dari semua kungkungan dan penjara, karena Yang Suci itu tidak lain adalah Tak Terbatas dan Abadi, sementara semua kungkungan dihasilkan dari kelalaian yang mewarnai realitas akhir dan tak dapat direduksi menjadi keadaan yang kosong sama sekali dari kebenaran dengan sendirinya. Pengetahuan tradisional sebenarnya selalu berusaha menemukan kembali terhadap apa yang telah diketahui tetapi dilupakan, bukan sedang apa yang ditemukan, karena Logos yang pada awalnya memiliki prinsip-prinsip pengetahuan dan kekayaan pengetahuan itu berada tersembunyi di dalam jiwa manusia yang ditemukan melalui rekoleksi. Yang tidak diketahui tidaklah di luar sana, di balik batas pengetahuan, tetapi pada pusat wujud manusia disini dan sekarang, di tempat ia berada. Dan ia tidak dikenal hanya karena sifat kepelupaan kita terhadap kehadirannya. Ia adalah matahari yang tidak pernah berhenti bersinar secara sederhana, karena kebutaan kita telah menjadi keras membatu terhadap sinarnya” (1997: 357).

## Daftar Kepustakaan

- Abdullah, M. Amin, *Falasafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- , *Filsafat Etika Islam: Antara Al-Ghazali dan Kant*, Bandung: Mizan, 2002.
- Adian, Donny Gahral, *Senjakala Metafisika: Dari Hume hingga Heidegger*, Depok: Penerbit koekoesan, 2002.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Islam dan Filsafat Sains*, Bandung: Mizan, 1995.
- , *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 2001.
- , *Risalah untuk Kaum Muslimin*, Kuala Lumpur: ISTAC, 2001.
- al-Ghazali, al-Imam, *Ihya ‘Ulum al-Din*, Beirut: Dar al-fikr, 1989.
- Ar-Razi, Fakhr ad-Din Muhammad, *Tafsir al-Fakhr ar-Razi*, Beirut: Dar al-Fikr, 1985.
- Asy’arie, Musa, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur’an*, Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam [LESFI], 1992.
- Azjen, Icek, *Attitudes, Personality and Behaviour*, Second Edition, England: Open University Press, 2005.
- Azis, Syaikh Abdul Qadir Abdul, *Keutamaan Ilmu dan Ahli Ilmu*, terj. Abu ‘Abida alQudsy, Solo : Pustaka al-Alaqa, 2005.
- Bagus, Lorens, *Metafisika*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1991.
- , *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- Bakker, Anton, *Antropologi Metafisik*, Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Basyir, Ahmad Azhar, *Refleksi atas Persoalan Keislaman, Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi*, Bandung: Mizan, 1993.

- Cassirer, Ernst, *Manusia dan Kebudayaan, sebuah Esei tentang Manusia*, diterjemahkan oleh Alouis A. Nugroho, Jakarta: PT. Gramedia, 1987.
- de Waal, Frans, *Primat dan Filsuf: Merunut Asal-usul Kesadaran Moral*, Yogyakarta: Kanisius, 2011.
- Fakhry, Majid, *Ethical Theories in Islam*, Brill Academic Publishers, 1994.
- , *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism: A Short Introduction*, England: Oneworld Publication, 1994.
- Gie, The Liang, *Suatu Konsepsi ke Arah Penertiban Bidang Filsafat*, diterjemahkan oleh Ali Mudhofir, Yogyakarta: Karya Kencana, 1997.
- Hidayat, Komaruddin, “Upaya Pembebasan Manusia, tinjauan Sufistik terhadap Manusia Modern menurut Hossen Nasr”, dalam M. Dawam Rahardjo (penyunting), *Insan Kamil: Konsepsi Manusia menurut Islam*, Jakarta: Grafiti Pers, 1985.
- Hunnex, Milton D., *Peta Filsafat: Pendekatan Kronologis dan Tematis*, diterjemahkan oleh Zubair, Jakarta: Penerbit Teraju, 2004.
- Ibn Mandzur, *Lisan al-‘Arab*, Mesir: Dar al-Misriyah li at-Ta’lif wa at-Tarjamah, 1997.
- Ibn Miskawaih, *Menuju Kesempurnaan Akhlak*, Bandung: Mizan, 1994.
- Ilyas, Yunahar, *Kuliah Akhlak*, Yogyakarta: LPPI, 2012.
- Irwandra, *Argumen Ontologis dalam ber-Akhlak: Suatu Kajian Filosofis tentang Cara Ada-Menjadi Manusia*, (Laporan Penelitian), Pekanbaru: Litbang Fak. Ushuluddin UIN Suska, 2012.
- , *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Antropologi Metafisik terhadap Gurindam Duabelas Karya Raja Ali Haji*, (Laporan Penelitian) Pekanbaru: LP2M UIN Suska Riau, 2013.
- Izutsu, Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an*, Canada, McGill-Queen’s University Press. 2002.
- , *Relasi Tuhan dan Manusia, Pendekatan Semantik terhadap al-Qur’an*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2003.
- Lari, Sayyid Mujtaba Musawi, *Ethics and Spiritual Growth*, transled by. Ali Quli Qara’i, Iran: Foundation of Islamic Cultural, 1997.
- Leahy, Louis, *Filsafat Ketuhanan Kontemporer*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- , *Misteri Kematian: Suatu Pendekatan Filosofis*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998.
- Ma’arif, Ahmad Syafi’i, Kata Pengantar dalam Yunahar Ilyas, *Kuliah Akhlak*, Yogyakarta: LPPI, 2012.
- Nasr, Seyyed Hossein dan Oliver Leaman [ed], (1996), *History of Islamic Philosophy*, Vol. 1, London: Routledge.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Pengetahuan dan Kesucian*, diterjemahkan oleh Suharsono, et.al., Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- O’Grady, Patricia F., (ed.), *Meet the Philosophers of Ancient Greece*, England: Ashgate Publishing, 2005.
- Peursen, C.A. van, *Fakta, Nilai, Peristiwa*, diterjemahkan oleh A. Sonny Keraf, Jakarta: Gramedia, 1990, 1990.
- Rahman, Fazlur, *Tema Pokok al-Qur’an*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1996.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Dahulukan Akhlak di atas Fiqh*”, Bandung: Mizan, 2007.
- Rand, Ayn, *The Virtue of Selfishness, A New Concept of Egoism*, USA: A Signet Book, 1964.
- Schuon, Frithjof, *Transfigurasi Manusia: Refleksi Antrosophia Perennialis*, diterjemahkan oleh Fakhruddin Faiz, Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2002.
- Shaliba, Jamil, *al-Mu’jam al-Falsafi*, Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1982.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2007.

- , *Kematian adalah Nikmat, sekelumit pandangan Filsuf, Agamawan, ilmuwan dan al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- Shomali, Mohammad A., *Ethical Relativism: An Analysis of the Foundations of Morality*, London: Islamic College for Advanced Studies Press [ICAS], 2001.
- Siswanto, Joko, *Sistem-sistem Metafisika Barat, dari Aristoteles sampai Derida*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- , *Metafisika Sistematis*, Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen, 2004.
- Soleh, Khudori, *Filsafat Islam, dari Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.
- Subhi, Ahmad Mahmud, (2001), *Filsafat Etika, Tanggapan Kaum Rasionalis dan Intuisionalis Islam*, diterjemahkan oleh Yunan Askaruzzaman Ahmad, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta.
- Takeshita, Mastaka, *Manusia Sempurna menurut Konsepsi Ibn 'Arabi*, diterjemahkan oleh Moh. Hefni MR., Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Tim Penulis Rosda Karya, *Kamus Filsafat*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1995.
- Titus, Harold, et.al., *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Ya'qub, Hamzah, *Etika Islam: Pembinaan Akhlaqul Karimah*, Bandung: CV. Diponegoro, 1983.