

SELF-PURIFICATION DALAM PEMIKIRAN ETIKA ISLAM:

Suatu Telaah Atas Pemikiran Etika Raghīb al-Isfahani dan Refleksinya dalam Mengatasi *Qua Vadis* Modernitas

Oleh: Amril M.

A. Pendahuluan

Dalam wacana etika Islam klasik, jiwa merupakan unsur yang sangat menentukan bagi kehidupan manusia. Jiwa tidak saja menjadikan manusia hidup, bergerak, merasa dan beraktivitas, bahkan juga berperilaku moral dan amoral serta memahami “yang wujud” dan berkontemplasi dan mempercayai tentang “Yang Wujud” dengan segala implikasi dan konsekuensinya yang kesemuanya itu dapat dikatakan berakar dari jiwa.

Begitu besarnya peranan jiwa dalam hidup dan kehidupan bagi manusia, utamanya dalam konteks etika, tidak mengherankan bila hampir seluruh filsuf Muslim klasik pada masa itu menumpukan perhatian kajian etika mereka tentang bagaimana memberdayakan jiwa sebagai sumber perilaku-perilaku moral, baik dari sisi metodologis-praksis, maupun dari sisi implementasi dan konsekuensi yang dihasilkan dalam upaya pemberdayaan jiwa tersebut.

Pemberdayaan daya jiwa dalam kajian etika Islam klasik, sebagaimana hal tersebut di atas dalam pemikiran filsuf Muslim klasik, secara terminologis terakumulasi pada apa yang dikenal dengan sebutan *self-purification*.

Self-purification itu sendiri pada dasarnya adalah membersihkan daya-daya jiwa, yakni daya *mufakkira* (berfikir), *shahwiya* (syahwat) dan *ghaḍabiya* (emosi marah). Melalui pembersihan tiga daya jiwa ini lah nantinya akan lahir perilaku-perilaku moral *par excellence* manusia yang selanjutnya mencapai *saada* (kebahagiaan).¹

Sebagaimana lazimnya para filsuf Muslim pada masanya, Raghīb al-Isfahani (w. 1108 M) sebagai seorang filsuf Muslim klasik, telah pula melahirkan teori *self-purification* sebagai salah satu muatan kajian pemikiran etikanya. Namun sayangnya hasil pemikirannya dalam bidang ini nyaris terlupakan oleh catatan peradaban Islam, sehingga penokohnya sebagai seorang filsuf moral Islam klasik nyaris tak dikenal di antara deretan para

filsuf moral Islam pada masa itu, sebut saja misalnya al-Kindi (w. 873 M), Abu Bakr al-Razi (w. 907 M), al-Farabi (w. 950 M), Ibn Miskawaih (w. 1030 M), Ibn Sina (w. 1037 M) dan al-Ghazali (w. 1111 M).² Tulisan ini tidak akan pernah mencari tahu tentang alasan keterpurukan Raghīb al-Isfahani sebagai seorang filsuf moral Islam yang pernah lahir dalam era Islam klasik, akan tetapi kajian ini hanya terfokus pada pemikiran etikanya, utamanya mengenai *self-purification*. Melalui kajian bidang yang satu ini diharapkan, setidaknya penokohan Raghīb al-Isfahani dapat mengemuka, sehingga “keterpurukan” dirinya sebagai tokoh filsuf moral Islam klasik dapat terangkat sekalipun masih diperlukan “derek” besar untuk dapat mengangkat namanya sebagai filsuf Muslim yang pernah lahir di masa Islam abad tengah yang memiliki pemikiran karakteristik tersendiri.

Bila dicermati pemikiran Raghīb al-Isfahani, utamanya yang berkaitan dengan *self-purification*, baik dari sisi prosedural-metodologis sebagai infrastuktur pemikirannya, maupun dari sisi capaian perilaku moral *par excellence* yang akan dipetik dari *self-purification* ini, pada prinsipnya memiliki keistimewaan tersendiri, untuk tidak mengatakan melebihi dari pemikiran etika yang tumbuh subur pada masanya. Karakteristik pemikirannya ini tidak saja dari sisi kerangka bangun pemikirannya, akan tetapi juga dari sisi kinerjanya terutama pada wacana *self-purification* ini.

Pemikiran etika Raghīb al-Isfahani yang brilian ini bila diteropongkan pada kehidupan moderen saat ini, setidaknya tidak saja memiliki nilai metodologis-epistemologis, tetapi juga praksis-aksiologis dalam mengatasi paradoks modernitas sebagaimana yang dikhawatirkan oleh banyak para ahli saat ini.

Untuk menelaah bagaimana teori *self-purification* Raghīb al-Isfahani dan refleksitasnya dalam kehidupan dunia saat ini, tulisan ini akan menjawab beberapa hal, yakni 1) alasan dasar pentingnya *self-purification*, 2) prosedural metodologisnya, 3) bentuk-bentuk perilaku moral *par excellence* dan 4) Refleksinya dalam mengatasi ketimpangan pemikiran moderen.

B. Alasan Dasar Pentingnya *Self-Purification*: Telaah Substantif-Metodologis dan Eksistensial-Etis

Dalam pemikiran etika Raghīb al-Isfahani, penyucian jiwa merupakan sesuatu yang mutlak dilakukan. Hal ini dikarenakan asumsi dasarnya bahwa jiwa, sebagai unsur bagian yang teramat penting dalam diri dan kehidupan manusia, diyakini memiliki kotoran sebagaimana yang dimiliki oleh badan yang juga memiliki kotoran.³

Kecuali alasan ontologis-substantif akan pelunya penyucian jiwa seperti diungkap di atas, sesungguhnya ada alasan lain yang dapat dijadikan dasar akan betapa pentingnya penyucian jiwa. Alasan ini lantaran eratnya kaitan antara makna sesungguhnya dari perilaku moral sebagai perilaku yang baik dalam diri manusia pada satu sisi dan pelegalisasian manusia sebagai khalifah Allah SWT di bumi ini.

Dalam pemikiran etika Raghīb al-Isfahani, perilaku moral sebagai perilaku yang baik yang hendak ditampilkan dalam perilaku senyatanya pada dasarnya, selain merupakan menumbuhkembangkan unsur-unsur *malakiyan* yang telah dianugerahkan oleh Allah SWT pada manusia, sekaligus juga merupakan pentransformasian sifat-sifat Allah SWT ke dalam diri manusia.

Secara terminologis *makarim al-shari`a* sebagai terminologi perilaku moral-etis seperti *bikma*, *iffa*, *jud*, *shaja`a*, *ilm*, *hilm* *affw* dan seumpamanya dalam pemikiran Raghīb al-Isfahani pada dasarnya merupakan perilaku moral yang baik yang menyerupai sifat-sifat Ilahiyah yang diupayakan tampil dalam diri manusia, sekalipun secara kualitas *makarim al-shari`a* ini tidak dapat menyamai sifat-sifat yang ada pada Allah SWT itu sendiri.⁴ Memperhatikan *makarim al-shari`a* sebagai perilaku moral yang hendak diupayakan tampil dalam diri manusia seperti diungkap di atas, mengindikasikan secara kuat bahwa betapa pentingnya penyucian jiwa dalam pemikiran etikanya. Hal ini dikarenakan pada jiwa yang kotor, tentu *makarim al-shari`a* sebagai sifat-sifat Ilahiyah yang di-transformasikan ke dalam diri manusia tidak akan pernah berhasil.

Kecuali akan arti pentingnya penyucian jiwa sebagai instrument bagi pencapaian *makarim al-shari`a* seperti diungkap di atas, pelegalisasian eksistensi manusia sebagai khalifah Allah SWT di dunia ini, juga merupakan alasan eksistensial-etis yang menjadikan akan perlunya penyucian jiwa dalam pemikiran Raghīb al-Isfahani ini.

Dalam pemikiran etika Raghīb al-Isfahani terwujudnya manusia sebagai khalifah Allah SWT di bumi ini merupakan salah satu dari terminasi teori etikanya sebelum meraih *sa`adah ukhrawiyah* sebagai akumulasi akhir dari tujuan etikanya.⁵ Sebagai pemegang mandat dari Allah SWT yang penuh kesucian dan kemuliaan tentunya menghendaki kesucian dan kemuliaan pula, karena bagaimana mungkin manusia sebagai pemegang madat itu jika jiwanya dalam keadaan kotor. Sebagai khalifah Allah SWT manusia dituntut memiliki sifat-sifat yang ada pada sifat-sifat pemberi mandat terhadap dirinya, atau setidaknya memiliki sifat yang diinginkan oleh Pemberi mandat tersebut. Melalui hukum kausalitas antara Pemberi dan penerima mandat seperti diungkap di atas, menjadikan penyucian jiwa menjadi alasan utama lain akan pentingnya dalam pemikiran etika Raghīb al-Isfahani.

Adalah yang terakhir ini dapat disebut sebagai alasan eksistensial-etis akan pentingnya penyucian jiwa bagi manusia. Dikatakan demikian dikarenakan manusia sebagai penerima mandat khalifah Allah SWT keberadaannya menghendaki berperilaku etis sebagaimana yang dimiliki oleh Pemberi mandatnya.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa selain alasan substantif-ontologis akan pentingnya penyucian jiwa lantaran telah terkontaminasinya jiwa oleh kotoran-kotroran sebagaimana yang diyakini oleh Raghīb al-Isfahani, maka alasan eksistensial-etis juga merupakan yang tidak kalah pentingnya dari yang pertama, bahkan alasan yang terakhir ini lebih bersifat ekspersif-operatif yang akan lebih mendesak akan pentingnya penyucian jiwa bagi manusia yang menempatkan dirinya sebagai khalifah Allah SWT di dunia ini. Melalui dua alasan seperti dikemukakan di atas semakin memperjelas betapa besarnya peranan penyucian jiwa yang belakangan ini disebut dengan *self-purification* dalam pemikiran etika Raghīb al-Isfahani khususnya dan para pemikir etika Islam klasik umumnya.

C. Prosedural Metodologis Penyucian Jiwa

Sebagaimana telah diungkap di depan bahwa penyucian jiwa memang merupakan sesuatu yang amat penting dalam pemikiran etika Raghīb al-Isfahani khususnya dan para filsuf Muslim umumnya. Bila dilihat dari keseluruhan konstelasi pemikiran etikanya seperti yang disinggung di

muka, maka dapat dikatakan bahwa penyucian jiwa menempati posisi prosedural metodologis dalam pemikiran etikanya.

Penempatan penyucian jiwa pada posisi seperti ini dengan alasan bahwa bagaimana mungkin *makarim al-shari`a* yang secara eksistensial disebut sebagai sifat-sifat Allah SWT dapat ditransformasikan ke dalam diri manusia tanpa melalui usaha sengaja yang sistematis dan terencana dari manusia itu sendiri guna meraih *makarim al-shari`a* tersebut. Usaha sengaja seperti inilah yang dimaksudkan dengan prosedural metodologis seperti diungkap dalam sub judul di atas dalam rangka meraih *makarim al-shari`a*.

Sebenarnya prosedural metodologis penyucian jiwa dalam pemikiran etika Raghīb al-Isfahani sedikit berbeda -untuk tidak mengatakan sama- dengan para filsuf etika Muslim yang pernah ada pada masanya. Hanya saja dalam pemikiran etika Raghīb al-Isfahani prosedural metodologis penyucian jiwa ini tidak terlepas dari implementasi dinamis dari *ahkam al-shari`a* sebagai dasar bangun struktur pemikiran wacana etikanya secara keseluruhan, selanjutnya akan memperlihatkan pula bahwa perilaku moral-etis *par excellence* yang dihasilkan dari prosedural metodologis penyucian jiwa ini adalah juga hasil dari keyakinan yang dalam pada diri seseorang akan ajaran agamanya, dalam hal ini disebut *ahkam al-shari`a*.⁶ Prosedural metodologis penyucian jiwa ini adalah penyucian tiga daya jiwa, yakni daya *mufakkira* (berfikir), *shahwaniya* (syahwat) dan *hammiya* (gejolak marah) seperti telah diungkap di awal tulisan ini. Seperti para filsuf etika Muslim pada masanya, penyucian daya *mufakkira* (berfikir) bagi Raghīb al-Isfahani adalah dengan mendidiknya, daya *shahwaniya* (syahwat) dengan cara mengekangannya, sedangkan daya *hammiya* (gejolak marah) dengan mengendalikannya. Untuk dua daya jiwa yang terakhir ini akal sebagai salah satu muatan dari daya *mufakkira* (berfikir) sebagai pemeran utamanya.

Sebenarnya dalam pemikiran etika Raghīb al-Isfahani, prosedural metodologis penyucian jiwa ini tidak hanya sebatas penyucian akan tiga daya jiwa yang dinilai berakar dari platonisme sebagaimana banyak ditundikan kepada filsuf Muslim klasik oleh para pemerhati etika Islam saat ini, akan tetapi penyucian tiga daya jiwa yang berlebel platonisme ini dalam pemikiran etikanya tidak dapat dipisahkan sama sekali dari penunaian

ibadah fardu yang telah ditetapkan, bahkan tanpa ini penyucian tiga daya jiwa seperti diungkap di atas tidak memiliki arti sama sekali.

Dari uraian di atas, terlihat bahwa secara kategoris prosedural metodologis penyucian jiwa dalam pemikiran etika Raghīb al-Isfahani dapat dipilah ke dalam dua tahap, yakni penunaian ibadah fardu dan pemaksimalan daya *mufakkira* (berfikir) dan pengekangan dan pengendalian daya *shahwaniya* (syahwat) dan daya *hammiya* (gejolak marah) seperti diuraikan di atas.

Pola prosedural metodologis Raghīb al-Isfahani seperti ini, pada prinsipnya merupakan implementasi-operatif dari wacana pemikiran etikanya yang secara konsisten menempatkan agama dan filsafat dalam jalinan mitra kerjasama tanpa adanya reduksisasi yang satu terhadap yang lainnya sebagaimana yang sering terjadi pada pemikiran filsuf etika Muslim lainnya pada masa itu. Rekayasa rasio-filosofis guna penciptaan perilaku moral etis tidak semestinya mengenyampingkan ajaran-ajaran agama, atau sebaliknya rekayasa dogmatis-religius tidak pula mesti mengenyampingkan kemampuan akal yang *intelligence*. Sedemikian rupa dari hasil kerja sama ini, tentu perilaku moral yang dihasilkan tidak saja berbentuk perilaku moral filosofis-eksoteris, akan tetapi juga perilaku moral sufis-esoteris.

D. Bentuk-Bentuk Perilaku Moral *Par Excellence*

Seperti telah diungkap pada uraian terdahulu bahwa prosesi penyucian tiga daya jiwa ini akan menghasilkan beberapa perilaku moral. Bagi Raghīb al-Isfahani perilaku moral *hikma* sebagai hasil dari penyucian daya *mufakkara* (berfikir), selanjutnya akan melahirkan ilmu dan *fatana* sebagai puncak dari penyucian daya *mufakkara* (berfikir) melalui mendidiknya. Perilaku moral *iffa* (sederhana), selanjutnya akan melahirkan pula perilaku moral seperti *jud* (dermawan), *wara`*, *qana`ah*, *amanah* dan puncaknya zuhud. Kesemua perilaku moral ini merupakan hasil dari penyucian daya jiwa *shahwaniya* dengan jalan mengekangannya. Sementara perilaku moral *shaja`a* (berani), dengan puncaknya moralnya *mujabada* (giat), sabar, pemaaf, dan *hilm* (santun), merupakan hasil dari penyucian daya jiwa *hammiya* (gejolak marah). Bahkan dari semua hasil capaian tiga daya yang telah disucikan ini,

akan lahir perilaku moral *`adala* (adil), dengan puncaknya rahmah, *insaf* (proforsional) dan *ikhsan* (baikbudi).⁷

Semua capaian perilaku moral etis seperti diungkap di atas, dalam pemikiran etika Raghīb al-Isfahani, ternyata tidak ditujukan hanya terciptanya kualitas diri yang tinggi dalam bentuk kesalehan individual; *rabbaniyan malakiyan*, tetapi juga mesti teruji dalam kehidupan masyarakat dan lingkungannya.⁸ Tegasnya kualitas diri yang telah dicapai dikatakan berhasil hanya jika terrealisasi dalam hidup bermasyarakat.

Perilaku moral *par excellence* ini diterminologikan oleh Raghīb al-Isfahani dengan *faḍail* (kebajikan) yang sekaligus merupakan muat-an *makarim al-shari`a* sebagai substantif pemikiran etikanya,⁹ memperlihatkan bahwa semua perilaku moral *par excellence* tersebut itu tidak saja tampil sebatas tercapainya perilaku moral-filosofis sebagai hasil penyucian dari tiga jiwa saja sebagaimana lazimnya ditemukan pada pemikiran filsuf etika Muslim pada masa itu semisal al-Kindi, al-Farabi dan Ibn Miskawaih, akan tetapi semua capaian perilaku moral filosofis-eksoteris ini -*ḥikma, shaja`a, `iffa* dan *`adala*- dikembangkannya secara konsepsional-aktual implementatif ke dalam perilaku moral sufis-esoteris sebagai hasil dari keyakinan mental yang dalam pada diri seseorang akan ajaran agamanya. Kendatipun mesti diingat bahwa semua perilaku moral sufis-esoteris ini kehadirannya pada prinsipnya merupakan implementasi-dinamis dari *ahkam al-shari`a* sebagai akar bagun pemikiran etikanya.

Kecuali itu pula, sekalipun secara eksistensial perilaku moral *par excellence* atau *faḍail* yang dihasilkan dalam pemikiran etika Raghīb al-Isfahani seperti diungkap di atas memiliki kesamaan dengan Ibn Sina (w. 1130 M) - seorang filsuf Muslim yang hidup semasa dengannya - namun secara epistemologis-metodologis dan aksiologis, Raghīb al-Isfahani memiliki perbedaan yang amat mendasar dengan Ibn Sina khususnya dan para filsuf Muslim pada zamannya.

Bila pada Raghīb al-Isfahani, perilaku moral *par excellence* atau *faḍail* ini secara eksplisit merupakan jalinan yang amat erat antara kerjasama rekayasa filosofis dan keimanan seseorang dalam upayanya mencapai perilaku moral, yang juga dapat menghantarkan seseorang pada tingkat

malakiyan rabbaniyan sebagai dimensi tertinggi dalam kehidupan manusia, maka pada Ibn Sina capaian perilaku moral ini, selain hanya hasil dari penyucian tiga daya jiwa sebagai bentuk upaya rekayasa filosofis manusia dengan memaksimalkan pemberdayaan akalunya, akan tetapi juga perilaku moral ini dalam pemikiran etikanya, dinilainya tidak memiliki akses untuk menyampaikan manusia pada tingkat tertinggi seperti *malakiyan rabbaniyan* sebagaimana pada Raghīb al-Isfahani seperti diungkap di atas.

Ketidakkampuan perilaku moral *par excellence* seperti ini untuk menghantarkan manusia ke *malakiyan rabbaniyan* dalam pemikiran Ibn Sina, tidak lain lantaran perilaku moral seperti ini baru berada pada tataran perilaku *ḥuluqiya* yang hanya untuk kepentingan kebaikan dan kebajikan manusia dalam kehidupannya di dunia ini, namun belum menyentuh hubungan kebaikan dan kebajikan manusia dengan tuhan-Nya yang bisa dicapai melalui perilaku moral *natiqiyia*.¹⁰ Atas alasan seperti ini dapat dipahami kenapa dalam pemikiran Ibnu Sina perilaku moral *ḥuluqiya* belum mampu menghantarkan manusia pada tingkat tertinggi seperti di dalam pemikiran Raghīb al-Isfahani yang tidak mengenal dikotomis perilaku moral dan peranannya sebagaimana yang terdapat pada Ibn Sina seperti disinggung di atas.

E. Refleksi *Self-Purification* dalam Pemikiran Moderen

Telaah terhadap pemikiran etika Raghīb al-Isfahani yang hidup pada abad ke 11 M, bukan dimaksudkan untuk menghidupkan kembali seutuhnya buah pemikiran klasik Islam ini ke dalam kehidupan dunia moderen yang sama sekali memiliki kesejarahan yang sangat berbeda. Penelaahaan ini lebih ditujukan pada perenungan secara falsafati terhadap pemikiran Raghīb al-Isfahani guna ditransformasikan dalam kehidupan moderen, terutama dalam memberikan solusi terhadap ketimpangan yang terjadi dalam pemikiran moderen yang dirasakan saat ini. Refleksi di sini pada dasarnya, adalah perenungan secara falsafati terhadap hal-hal yang mendasar tentang pemikiran moderen melalui pemikiran etika Raghīb al-Isfahani, sehingga akan dapat terlihat mengenai seberapa jauh responsif-konstruktif pemikirannya dalam pemikiran moderen saat ini.

Tidak dapat disangkal, bahwa perkembangan sains dan teknologi pada zaman moderen telah banyak memberikan kemudahan dan kemajuan dalam lapangan kehidupan manusia, namun tidak pula dapat dipungkiri,

bahwa sisi gelap kemajuan moderen telah pula menghancurkan kemanusiaan seperti banyak disesali para ahli sejak abad ke 19 sampai sekarang, terutama pada gerakan industrialisasi dan rasionalisasi yang dilancarkannya, yang dinilai oleh para ahli akhir-akhir ini sebagai biang awal ambruknya peradaban moderen.¹¹ Sebenarnya bila dilihat dari perspektif sejarah, kelahiran modernisme tidak dapat pula dipisahkan dari kelahiran rasionalisme sebagai bentuk pemikiran filosofis yang mengedepankan manusia sebagai makhluk bebas, tidak terikat oleh belenggu mitos-mitos irrasional yang sangat mengikat pada waktu itu.

Pemikiran rasionalisme yang dasar filosofisnya dibangun di atas pemikiran Rene Descartes (1596-1650 M), sebagai bapak filsafat moderen, telah menempatkan subjek "aku" pada posisi yang sentralistik dalam mengungkap dan memahami realitas. Pemujaan terhadap "aku" ini semakin menunjukkan keangkuh-annya ketika rasionalisme positivistik diproklamirkan sebagai satu-satunya cara pandang yang tepat dalam memandang realitas. Keadaan seperti inilah menurut Komarudin Hidayat tidak saja menimbulkan keangkuhan epistemologis dalam paradigma filsafat dan kebudayaan moderen, tetapi juga telah menimbulkan keangkuhan politis-ekonomis yang berciri Barat-sentris. Pada masa-masa selanjutnya muncul pula apa yang disebut dengan hegemoni positivisme dan individualistik. Dalam kehidupan nyata telah pula memacu munculnya rasionalistik instrumental yang cenderung mengabaikan solidaritas kemanusiaan.¹² Sebenarnya sisi negatif pemikiran moderen yang didasari pada filsafat rasionalisme tidak dapat dipisahkan begitu saja dari akibat telah terjadinya pergeseran yang mendasar pada fungsi akal manusia yang tidak lagi pada tempatnya semula. Indikasi seperti ini setidaknya disinyalir oleh Helmut Peurket dalam telaah filosofisnya terhadap modernitas. Menurutnya, munculnya akal dalam bentuk penonjolan diri (self-assertation) dan mendominasi alam dan orang lain sebagai akibat munculnya kekhawatiran bahwa orang lain akan mengancam dirinya, atau sebaliknya, merupakan sebab yang menjadikan manusia memiliki sifat dominasi, baik pada dirinya atau pada orang lain agar orang lain tidak lagi dapat mendominasi dirinya. Penilaian yang lebih keras dari semua di atas, datang dari Haidegar yang diungkapkan oleh Helmut Peurket dalam tulisannya yang menyebutkan bahwa sisi kekeliruan mendasar pemikiran moderen Barat adalah lantaran penempatan manusia sebagai subjek yang didominasi oleh keinginan-

keinginan untuk menjaga subjektivitas dirinya, yang pada gilirannya melahirkan kekuasaan (power) yang menuntut pemuasan.¹³

Dari identifikasi para ahli di atas menunjukkan, bahwa munculnya sisi gelap modernitas yang dirasakan saat ini, sesungguhnya tidak dapat dipisahkan dari corak pemikiran filsafat rasionalisme yang anthroposentris, sehingga menjadikan manusia penguasa atas dirinya dan di luar dirinya.

Penempatan manusia dengan "akunya" sebagai pusat segala-galanya seperti ini, telah menimbulkan pula konsekuensi dan implikasi bagi eksistensi manusia. Saat ini, manusia tidak hanya sebagai penguasa terhadap dirinya dan orang-orang di luar dirinya serta alam lingkungannya, akan tetapi telah pula menjadi penguasa terhadap kebenaran etis. Terlebih menyedihkan lagi, seiring dengan sikap antroposentris ini, telah terjadi pula pergeseran fungsi akal manusia yang tidak lagi berjalan sebagaimana mestinya, yang pada gilirannya melahirkan individu-individu yang memiliki dominasi yang kuat terhadap dirinya dan di luar dirinya. Kuatnya dominasi pada diri dan di luar diri ini, terrealisasi dalam bentuk pemuasan bagi kepentingan individu untuk individu itu sendiri, kemudian melahirkan individu yang memiliki kekuasaan yang mesti dipuaskan terhadap segala bentuk di luar dirinya. Dalam keadaan seperti inilah semua objek di luar diri individu ditempatkan sebagai objek yang mesti dikuasai, dimanipulasi dan dikalkulasi baik untuk kepentingan individu itu sendiri maupun kelompoknya.

Pemikiran moderen yang rasionalistik-positivistik-individualistik ini, secara jelas terakumulasi dalam kehidupan sosial masyarakat kapitalis saat ini. Erich Fromm¹⁴ umpamanya mengungkapkan tentang derita manusia kapitalis sebagai bentuk derita manusia moderen. Menurutnya manusia moderen memang telah berhasil membangun dunianya dan kebutuhan hidupnya, namun prestasinya itu justru menjadikan dirinya terasing dari produksi yang ada ditangannya sendiri, bahkan hasil produksinya telah menjadi penguasanya, pekerjaan tangannya telah menjadi Tuhannya sendiri. Derita manusia moderen ini semakin menyedihkan lagi lantaran telah hilangnya hubungan sosial yang konkret dalam masyarakatnya. Bentuk hubungan antar individu yang tersisa hanyalah semangat memanipulasi dan memperalat, bahkan hubungan yang menyedihkan seperti ini juga telah menyentuh ke dalam bentuk hubungan manusia dengan

dirinya. Manusia tidak saja menjual barang-barang dagangannya, tetapi juga menjual dirinya dan merasakan dirinya sebagai sebuah komoditas.

Qua vadis pemikiran moderen seperti ini telah pula diungkap pula oleh Kuntowijoyo secara komparatif dan historis. Menurutnya nasib manusia moderen kapitalis rasionalis tidak jauh berbeda dengan manusia pada era awal gerakan rasionalisme sebagai penggerak modernisme yang ingin membebaskan manusia dari belenggu pemikiran mistis yang irrasional dan belenggu pemikiran hukum alam yang sangat menjerat kebebasan manusia, akan tetapi ternyata justru terperangkap dalam bentuk belenggu lain, yaitu penyembahan kepada dirinya sendiri. Hal ini sebagai akibat dari sikap antroposentrisme dan humanisme yang menempatkan manusia sebagai pusat segala-galanya. Keadaan seperti ini akhirnya membentuk sikap agnostisisme terhadap Tuhan sebagai pusat kehidupan yang dijalani manusia sebelumnya. Demikian pula pada masyarakat kapitalis, manusia hanya menjadi elemen pasar, kualitas kerjanya dan kemanusiaannya sendiri ditentukan oleh pasar, bahkan tidak pula tertutup kemungkinan nasibnya menjadi bulan-bulanan kekuatan pasar.¹⁵ Berdasarkan konteks seperti ini lah dapat dipahami bahwa manusia moderen yang pada awal keberangkatannya hendak menegakkan kedaulatan individu yang sebelumnya terbelenggu oleh kekuatan di luar dirinya, pada akhirnya justru menjadi penghancur kondisi-kondisi kedaulatan individu itu sendiri. Lebih tragisnya lagi, penghancur tersebut tidak saja datang dari manusia terhadap manusia lainnya, tetapi justru datang dari hasil karyanya sendiri.

Dari perspektif sejarah pemikiran keagamaan, sebenarnya keangkuhan rasionalisme yang melahirkan ketimpangan kehidupan dunia moderen tidak terlepas dari misi awal kebangkitan rasionalisme itu sendiri terhadap kungkungan agama. Pada masa itu agama dilihat hanya sebagai pengekang kreativitas intelektual manusia. Dalam konteks seperti inilah dapat dipahami bahwa kebangkitan rasionalisme pada prinsipnya merupakan agnostisisme agama dan Tuhan, sehingga dapat dikatakan pula bahwa revolusi ilmu pengetahuan yang terjadi sebagai akibat revolusi pemikiran yang didukung oleh filsafat rasionalisme adalah juga semangat nonagama dan bahkan anti agama. Demikian pula halnya munculnya ketimpangan modernitas yang dirasakan saat ini, pada prinsipnya juga tidak dapat dipisahkan dari semangat anti agama tersebut.

Bila diperhatikan pemikiran etika Raghīb al-Isfahani, terutama yang berkaitan dengan teori *self-purification*-nya seperti diungkap di atas, menunjukkan bahwa pengembangan akal manusia yang didasarkan pada pengembangan fungsi naturalnya yang tidak saja bergerak pada pengembangan perilaku moral etis rasionalis-eksoteris, tetapi juga pada perilaku moral etis sufis-esoteris yang bermuara pada peraihan *malakiyan rabhaniyan* yang eskatologis. Model seperti ini dinilai mampu mengantisipasi ketimpangan modernitas seperti telah diungkap di atas.

Pengembangan perilaku moral etis yang ditumpukan pada pemberdayaan maksimalisasi akal dan pemahaman keyakinan agama melalui *self-purification* dalam pemikiran etika Raghīb al-Isfahani, tidak ditujukan untuk menjadikan manusia memiliki kekuasaan (power) dan penonjolan diri (self-assertation) seperti yang dilahirkan pemikiran moderen seperti diungkap di atas, tetapi pengembangan akal budi yang diinginkannya tidak lain adalah terciptanya manusia-manusia yang berperilaku moral etis-rasionalis yang sekaligus etis-sufis, sehingga manusia yang akan dihasilkan tidak saja bertanggung jawab secara logis-rasional untuk kebaikan dan kebajikan dirinya maupun masyarakat dan lingkungannya, akan tetapi juga bertanggung jawab secara imani dalam upaya merealisasikan hubungan intim dengan Yang Maha Kuasa; *kehalifa fi al-ard* dan *rabhaniyan malakiyan*.

Bentuk pemikiran filsafat moral Raghīb al-Isfahani seperti ini, dapat pula dikatakan bahwa secara niscaya pemikirannya tidak akan menciptakan manusia sempurna yang terlepas dari individu-individu lainnya, tetapi lebih menjadikan individu lain sebagai mitra dalam rangka peraihan kebaikan dan kebajikan diri, bersama-sama dengan kebaikan dan kebajikan orang lain. Hal ini sangat berbeda dengan pengembangan manusia moderen kapitalis yang menjadikan individu lainnya sebagai alat guna mencapai kepentingan dirinya.

Bila dicermati pemikiran etika Raghīb al-Isfahani seperti ini, maka setidaknya model pemikiran seperti ini mampu mengatasi kekosongan elemen sosial yang ditinggalkan oleh peradaban moderen. Hal ini dikarenakan individu di luar diri dalam konteks pemikiran etika Raghīb al-Isfahani tidak mesti dikorbankan, sekalipun posisinya sebagai alat untuk penyempurnaan kualitas diri individu yang bersangkutan. Hal ini sangat berbeda dengan konsep hubungan antar individu yang terjadi dalam kehidupan dunia moderen yang banyak mendapat kritikan dari para ahli.

Pemikiran etika Raghīb al-Isfahani yang menempatkan masyarakat dan lingkungan sekitar, atau apa saja di luar individu bukan pada posisi sebagai objek pemuas kepentingan individu, akan tetapi justru merupakan mitra kerja yang berfungsi sebagai alat penempatan kualitas diri dan tes diri, hal seperti ini dapat pula dinilai sebagai bentuk keterikatan individu dengan individu lainnya yang saling mengisi dan menghargai, bukan menindas dan mendominasi. Keberhasilan kualitas etis-diri yang dicapai oleh seseorang belum dapat dikatakan berhasil bila belum terrealisasi dan terinternalisasi di dalam kehidupan bermasyarakatnya.

Kendatipun ada kesan dari para ahli bahwa pemikiran filsafat moral Raghīb al-Isfahani dan filsuf Muslim klasik lainnya, kurang memperhatikan moralitas sosial, tetapi hanya terpaku pada pembentukan moralitas individu,¹⁶ namun demikian kontribusi pola pemikiran Raghīb al-Isfahani seperti ini, setidaknya telah memberitahukan betapa perlunya dibina hubungan dialogis bebas dominasi antara masyarakat dan lingkungan dengan individu guna terwujudnya tatanan kehidupan yang harmonis, sebagaimana yang diinginkan oleh para pemikir saat ini dalam mengatasi problema dunia moderen

Adalah Jürgen Habermas, seorang filsuf postmodernisme, telah mencoba mengatasi ketimpangan hubungan etis antar individu melalui pengembangan teori komunikasinya yang bertujuan dalam bentuk pengurangan penindasan dan kekerasan yang terpraktekkan dalam rasionalisasi bertujuan, di samping itu pula mengembangkan penghayatan peran dan norma secara fleksibel, atau dengan kata lain melalui teori komunikatifnya ini akan tercipta suatu proses menuju komunikasi bebas paksa.¹⁷ Bila dicermati solusi Jürgen Habermas untuk mengatasi paradoks dunia moderen melalui teori rasionalisasi komuni-katifnya, terlihat hanya berada pada tataran implikasi atas terjadinya pergeseran fungsi akal yang telah menjelma dalam rupa penonjolan kekuasaan diri, baik terhadap individu lain ataupun lingkungan seperti telah diungkap di atas. Padahal persoalan mendasarnya terletak sepenuhnya pada bagaimana mendudukan akal manusia kembali pada posisi naturalnya semula, terlepas dari bentuk apa yang disebut dengan penonjolan diri dan pemuasan diri.

Kecuali itu, perilaku moral etis yang dihasilkan melalui *self-purification* dalam pemikiran etika Raghīb al-Isfahani dalam bentuk perilaku moral etis

rasionalitas-eksoteris ke sufis-esoteris-eskatologis, dinilai dapat pula mampu mengatasi keangkuhan dunia moderen yang menumpukan pengembangan perilaku moral pada tampilnya perilaku moral rasionalitas-eksoteris semata. Melalui pengembangan perilaku moral ke arah sufis-esoteris, menjadikan perilaku moral yang dihasilkan oleh rasionalitas manusia tidak lagi berhenti pada tataran perilaku moral etis berdasarkan kalkulasi rasional-emperis faktual semata, akan tetapi juga menjangkau realitas perilaku moral sufis-esoteris dibalik metafisik sebagai hasil keyakinan imani yang amat dalam akan ajaran Islam.

Sisi lain yang perlu mendapat penelaahan pada pemikiran etika Raghīb al-Isfahani adalah tentang struktur bangun pemikirannya yang dibangun di atas dogmatis agama. Dengan model seperti ini menjadikan akal manusia dengan otoritas yang dimilikinya, sedemikian rupa akan menempatkan agama tetap sebagai dasar pencarian pengetahuan moralitas. Konsekuensinya ajaran dogmatis agama dengan nilai-nilai normativitas pewahyuannya pada satu sisi, dan ilmu pengetahuan dengan nilai-nilai historisitasnya pada sisi lain, bukan ditempatkan pada posisi yang saling berseberangan, atau menyingkirkan yang satu terhadap yang lainnya, akan tetapi saling melengkapi. Bahkan dengan pendasaran pemikiran etika seperti ini pada satu sisi pengetahuan moralitas yang dihasilkan oleh kreativitas akal dalam mengembangkan kebaikan dan kebajikan hidupnya tidak akan pernah terlepas begitu saja dari legalitas normativitas pewahyuan. Begitu pula sebaliknya ajaran-ajaran dogmatis agama sebagai dasar etika, nilai-nilai normatif yang dikandungnya tidak dibiarkan tinggal sendirian terisolasi dari kemandirian ilmu pengetahuan yang dihasilkan oleh akal manusia. Dalam pengertian seperti inilah dikatakan bahwa ajaran agama tidak kehilangan legalitas epistemologisnya terhadap temuan-temuan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi moderen, atau sebaliknya legalitas epistemologis temuan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi moderen dapat tercegah untuk mengenyampingkan legalitas agama, apalagi menentanginya seperti yang terjadi pada pengembangan pemikiran moderen seperti diungkap sebelumnya.

Pemikiran etika Raghīb al-Isfahani seperti ini, memberikan isyarat bahwa pemikiran etika apa pun yang dihasilkan oleh rasionalitas manusia mesti dibangun di atas pesan-pesan normativitas pewahyuan atau nilai-nilai keagamaan, bukan sebaliknya nilai-nilai normativitas agama melegalitas

temuan rasio manusia seperti yang diajukan oleh Frankena seorang filsuf etika masa sekarang.¹⁸ Bila diperhatikan keinginan masyarakat Indonesia yang ingin menekankan pendidikan budipekerti pada lembaga-lembaga pendidikan formal khususnya, sebagai salah satu bentuk realisasi program trilogi pendidikan nasional saat ini, maka apa pun bentuk konseptual pendidikan budiperti yang akan dirumuskan mestilah dibangun di atas pendidikan agama. Hal ini dikarenakan bukankah misi pendidikan agama salah satunya adalah pendidikan budipekerti? Konsekuensinya, pendidikan agama mestilah benar-benar menjadi dasar dan arahan bagi pendidikan budipekerti, karena tanpa pola seperti ini, pendidikan budipekerti akan sia-sia -untuk tidak mengatakan gagal- apakah nantinya pendidikan budipekerti itu merupakan bagian dari pendidikan agama atau pendidikan budipekerti itu merupakan materi yang berdiri sendiri. Meskipun menurut hemat penulis yang pertama merupakan pilihan yang paling kondusif untuk penerapan pendidikan budipekerti di sekolah-sekolah. Hal ini tidak saja lantaran misi pendidikan agama memang berada pada pembinaan moralitas, namun yang lebih penting lagi bahwa bangunan pendidikan agama, khususnya pendidikan agama Islam baik secara ontologis maupun epistemologis-metodologis tidak dapat dipisahkan dengan substansi pendidikan budipekerti.

Dari uraian di atas terlihat bahwa pemikiran etika Raghīb al-Isfahani ini sangat kondusif untuk mengatasi ketimpangan-ketimpangan pemikiran moderen, terutama dalam menjawab keterasingan pengetahuan rasionalitas moral dari nilai-nilai keagamaan. Begitu pula kekuasaan diri dan penonjolan diri yang melihat diri terlepas dari orang lain di luar dirinya yang menjadi ciri dunia moderen. Melalui teori *self-purification* yang ditawarkan, tidak saja akan melahirkan perilaku moral etis rasionalis-eksoteris, tetapi juga mencakup perilaku moral etis-sufis-esoteris. Kecuali itu, teori *self-purification* yang menempatkan orang lain sebagai mitra dalam perwujudan perilaku moral dinilai dapat pula mengisi kekosongan dunia moderen yang cenderung melihat orang lain sebagai sesuatu yang terpisah dari dirinya yang dapat saja dimanipulasi dan dikalkulasi.

F. Penutup

Dari uraian di atas terlihat bahwa *self-purification* merupakan ide sentral dalam pemikiran etika Raghīb al-Isfahani. Hal ini terlihat dari semua perilaku moral etis *par excellence* berawal dari teori ini. Melalui teori *self-*

purification yang ditawarkannya, tidak saja akan melahirkan perilaku moral etis rasionalis-eksoteris, tetapi juga perilaku moral etis-sufis-esoteris. Dengan tampilnya perilaku moral etis *par excellence* seperti ini, tidak saja dapat mengatasi keangkuhan dunia moderen yang bertumpu pada pengembangan perilaku moral rasionalis-eksoteris semata, akan tetapi juga dapat menampilkan kesalehan individu yang tetap dalam kerangka kesalehan sosial, sehingga dominasi diri terhadap yang lain sebagaimana yang ditonjolkan dalam pemikiran moderen dapat dibendung.

Kecuali itu, pendasaran etika pada agama menjadikan pula pengetahuan moralitas yang dihasilkan oleh rasio akan tetap mengacu pada normativitas keagamaan dan pewahyuan. Pola seperti ini mengisyaratkan pula bahwa pendidikan budipekerti yang saat ini didambakan oleh masyarakat Indonesia untuk mengatasi kemiskinan moral anak didik, mestilah didasarkan pada pendidikan agama.

¹Mohammad Nasir Ibn Omar (1995), "Ethics in Classical Islam: A Brief Survey" dalam *Hamdard Islamicus*, Vol. 18, No. 4., h. 104.

²Majid Fakhry (1991), *Ethical Theories in Islam*, E.J. Brill, Leiden., h. 67-87, dan 107-130, dan 193-206).

³Raghīb al-Isfahani (1987), *al-Dhar'ā ila Makarim al-Shar'ā*, `Abd. Yazid al-Ajami (ed.), Dar al-Wafī, Kairo., h. 96

⁴*Ibid*, h. 58.

⁵*Ibid*, h. 132

⁶Amril M (2000), "Studi Pemikiran Filsafat Moral Raghīb al-Isfahani (Suatu Telaah Etika Religijs-Filosofis-Islamis)" dalam *Media Akademika Forum Ilmu dan Budaya Islam*, Vol. 15.No. 1., h. 11.

⁷Raghīb al-Isfahani (1987), *Op. Cit.*, h. 100, 111, 128 dan 142.

⁸*Ibid*, h.194..

⁹*Ibid*, h.132.

¹⁰ Ibn Sina (1980), "Fi `Ilm al-Akhlaq" dalam Majid Fakhry (ed), *al-Fikr al-Akhhūqiy al-`Arabiy*, Juz II, al-Ahliya, Beirut., h. 148.

¹¹Gregory Baum (1992), "Modernity: A Sociological Perspective" dalam *Concellium*, No. 57. h .3-4.

¹²Komaruddin Hidayat (1994), “Postmodernisme: Pemberontakan terhadap Keangkuhan Epistemologis” dalam Suyoto dkk (ed.), *Postmodernisme dan Masa Depan Peradaban*, Aditya Media, Yogyakarta, h. 61-62 dan 106-108.

¹³Helmut Peukert (1992), “The Philosophical Critique of Modernity” dalam *Concilium*, No. 17. h. 20-22.

¹⁴Erich Fromm (1997), *Lari dari Kebebasan*, terjemahan Kamdani, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, h. 122-124

¹⁵Kuntowijoyo (1991), *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, Mizan, Bandung, h. 159-162.

¹⁶M. Amin Abdullah (1997), “Warisan Spritualitas Islam di Jawa : dari Spritualitas ke Moralitas” dalam Aswab Mahasin, *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa-Bangsa*, Yayasan Festival Istiqlal, Jakarta, h. 181-182 dan 186-188.

¹⁷Budi F. Hardiman (1993), “Mengatasi Paradoks Modernitas Habermans dan Rasionalitas Masyarakat” dalam Franz Magniz-Suseno, *Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan*, Seri Filsafat Driyarkara 6, Gramedia, Jakarta., h. 133-154.

¹⁸William K Frankena (1981), “Is Morality Logically Dependent on Religion” dalam Paul Helm (ed.), *Divine Commands and Morality*, Oxford University Press, Oxford., h. 24.