PIMPINAN PUSAT MUHAMMADIYAH

KEPUTUSAN PIMPINAN PUSAT MUHAMMADIYAH
NOMOR 336/KEP/I.0/E/2026
TENTANG
TANFIDZ RISALAH AKHLAK ISLAM FILOSOFIS
KEPUTUSAN MUSYAWARAH NASIONAL XXXI TARJIH MUHAMMADIYAH

BISMILLAHIRRAHMANIRRAHIM

PIMPINAN PUSAT MUHAMMADIYAH,

Menimbang : a. bahwa untuk menjamin keberlakuan dan pelaksanaan ketetapan Musyawarah Nasional XXXI Tarjih Muhammadiyah, dipandang perlu menanfidzkan Risalah Akhlak Islam Filosofis Keputusan Musyawarah Nasional XXXI Tarjih Muhammadiyah;

b. bahwa Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah telah menyelenggarakan Musyawarah Nasional XXXI Tarjih Muhammadiyah tentang Risalah Akhlak Islam Filosofis pada Sabtu–Ahad, 13–14 Rabiul Akhir 1442 H/28–29 November 2020 M, Sabtu–Ahad, 20–21 Rabiul Akhir 1442 H/5–6 Desember 2020 M, Sabtu–Ahad, 27–28 Rabiul Akhir 1442 H/12–13 Desember 2020 M, Sabtu–Ahad, 4–5 Rabiul Akhir 1442 H/19–20 Desember 2020 M di Yogyakarta dan Gresik;

c. bahwa Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah melalui Surat Nomor 217/I.1/B/2025 tertanggal 30 Jumadilakhir 1447 H/20 Desember 2025 M telah menyampaikan Permohonan Tanfidz Keputusan Musyawarah Nasional Tarjih Muhammadiyah;

d. bahwa berdasarkan pertimbangan sebagaimana dimaksud dalam huruf a, huruf b, dan huruf c, perlu menetapkan Keputusan Pimpinan Pusat Muhammadiyah tentang Tanfidz Risalah Akhlak Islam Filosofis Keputusan Musyawarah Nasional XXXI Tarjih Muhammadiyah;

Mengingat : 1. Anggaran Dasar Muhammadiyah;
2. Anggaran Rumah Tangga Muhammadiyah;
3. Keputusan Rapat Rutin Pimpinan Pusat Muhammadiyah tanggal 21 Januari 2026 di Yogyakarta;

MEMUTUSKAN:

Menetapkan : KEPUTUSAN PIMPINAN PUSAT MUHAMMADIYAH TENTANG TANFIDZ RISALAH AKHLAK ISLAM FILOSOFIS KEPUTUSAN MUSYAWARAH NASIONAL XXXI TARJIH MUHAMMADIYAH.

KESATU : Menanfidzkan Risalah Akhlak Islam Filosofis Keputusan Musyawarah Nasional XXXI Tarjih Muhammadiyah yang diputuskan melalui Musyawarah Nasional XXXI Tarjih Muhammadiyah pada Sabtu–Ahad, 13–14 Rabiul Akhir 1442 H/28–29 November 2020 M, Sabtu–Ahad, 20–21 Rabiul Akhir 1442 H/5–6 Desember 2020 M, Sabtu–Ahad, 27–28 Rabiul Akhir 1442 H/12–13 Desember 2020 M, Sabtu–Ahad, 4–5 Rabiul Akhir 1442 H/19–20 Desember 2020 M di Yogyakarta dan Gresik sebagaimana terlampir dalam lampiran yang tidak terpisahkan dari Keputusan ini.

KEDUA : Mengamanatkan kepada Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah untuk segera memasyarakatkan dan menuntunkan tentang Keputusan ini kepada warga Muhammadiyah dan masyarakat luas.

Yogyakarta
Jalan Cik Ditiro 23 Yogyakarta 55262
Telepon: +62 274 553132

Jakarta
Jalan Menteng Raya No. 62 Jakarta 10340
Telepon: +62 21 3903021

Call Center
+62 815-772-1912

Email
pp@muhammadiyah.or.id

www.muhammadiyah.or.id

KETIGA : Keputusan ini berlaku sejak tanggal ditetapkan.

KEEMPAT : Menyampaikan Keputusan ini kepada seluruh warga Muhammadiyah dan masyarakat luas untuk dilaksanakan sebagaimana mestinya, dengan ketentuan apabila terdapat kekeliruan di dalamnya akan diadakan perbaikan atau perubahan.

Ditetapkan di Yogyakarta
pada tanggal 19 Muharam 1448 H
4 Juli 2026 M

Ketua Umum,

Prof. Dr. H. HAEDAR NASHIR, M.Si.
NBM 545549

Sekretaris Umum,

Prof. Dr. H. ABDUL MU'TI, M.Ed.
NBM 750178

Tembusan:
1. Pimpinan Pusat Muhammadiyah Kantor Jakarta
2. Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah

Lampiran Keputusan Pimpinan Pusat Muhammadiyah
Nomor : 336/KEP/I.0/E/2026
Tanggal : 19 Muharam 1448 H/4 Juli 2026 M
Tentang : Tanfidz Risalah Akhlak Islam Filosofis Keputusan Musyawarah Nasional XXXI Tarjih Muhammadiyah

RISALAH AKHLAK ISLAM FILOSOFIS

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dalam Q.S. al-Anbiya (21): 107 Allah menegaskan bahwa Islam adalah agama rahmat bagi seluruh alam, *raḥmatan (raḥmah) lil 'ālamīn. Raḥmah* ialah *rīqqah taqtaḍī al-iḥsān ilā al-marḥūm,* perasaan lembut (cinta) yang mendorong untuk memberikan kebaikan nyata kepada yang dikasihi. Berdasarkan pengertian ini Islam diwahyukan Allah kepada Nabi Muhammad untuk mewujudkan kebaikan nyata bagi seluruh makhluk Allah. Kebaikan nyata dalam pengertian yang paling luas adalah hidup baik yang dalam Q.S. al-Nahl (16): 97 disebut *ḥayāh ṭayyibah.* Dalam Al-Qur'an ada beberapa ayat yang menyebutkan tiga indikator hidup baik: 1) *lahum ajruhum 'inda rabbihim* (sejahtera sesejahtera-sejahteranya/*ar-rafāhiyyah kulluha);* 2) *wa lā khaufun 'alaihim* (damai sedamai-damainya/*as-salāmu kulluha);* 3) dan *wa lā hum yaḥzanūn* (bahagia sebahagia-bahagianya/*as-sa'ādah kulluha)* di dunia dan di akhirat.

Nabi Muhammad saw. sangat menghayati kerasulannya untuk mewujudkan rahmat Allah dalam kehidupan nyata itu. Dalam beberapa hadis secara khusus dan eksplisit beliau menjelaskan tujuan dan beberapa tugas kenabiannya. Sesuai dengan Q.S. al-Anbiya' (21): 107 dalam sebuah hadis dinyatakan sebagai berikut.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قِيلَ يَا رَسُولَ اللهِ ادْعُ عَلَى الْمُشْرِكِينَ قَالَ إِنِّي لَمْ أُبْعَثْ لَعَّانًا وَإِنَّمَا بُعِثْتُ رَحْمَةً

Dari Abu Hurairah r.a. (diriwayatkan), ia berkata, disampaikan kepada Nabi saw., wahai Rasulullah berdoalah agar orang-orang musyrik ditimpa keburukan. Rasulullah menjawab: Sesungguhnya aku tidak diutus untuk menjadi pelaknat. Aku diutus untuk menjadi rahmat [H.R. Muslim].

Berdasarkan pembacaan yang utuh terhadap hadis-hadis tentang tugas kenabian dapat dinyatakan bahwa hadis ini di satu sisi merupakan pernyataan tentang tujuan kenabiannya untuk mewujudkan kebaikan nyata. Di sisi lain hadis itu merupakan pernyataan tentang tugas kenabiannya yang sentral untuk mewujudkan kebaikan nyata. Tujuan dan tugas kenabian sentral ini dapat terwujud dan terlaksana dengan pelaksanaan lima tugas kenabian instrumental sebagai berikut.

Pertama, *menyempurnakan sistem nilai (al-akhlāq al-karīmah).*[1]

[1] Hadis yang dijadikan rujukan dalam uraian ini adalah hadis riwayat Ahmad. Redaksi matannya berbeda dari yang masyhur (populer) di kalangan umat (*innamā bu'iṡtu li utammima makārima al-akhlāq*). Sementara ini belum ditemukan sumber dari hadis yang populer di kalangan mereka tersebut. Hal ini karena yang ditemukan dalam kitab hadis rujukan, yakni *al-Mu'jam al-Ausaṭ,* karya al-Thabarani adalah redaksi matan berikut:
عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللهَ بَعَثَنِي بِتَمَامِ مكارِمِ الْأَخْلَاقِ، وكَمَالِ مَحَاسِنِ الْأَفْعَالِ [رواه الطبراني].

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ

Dari Abu Hurairah r.a. (diriwayatkan), ia berkata, Rasulullah bersabda, "Aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang membangun" [H.R. Ahmad].

Tugas kenabian menyempurnakan akhlak dalam hadis itu diungkapkan dengan *utammima,* dibentuk dari *tamām* yang berarti lengkap bagian-bagiannya. Akhlak yang lengkap bagian-bagiannya tidak hanya berhubungan dengan kebaikan-kebaikan yang harus dilakukan, tetapi juga berhubungan dengan nilai-nilai yang mendukung pelaksanaan kebaikan-kebaikan tersebut oleh seseorang. Nilai-nilai itu meliputi tujuan hidup, orientasi hidup, cita-cita hidup, komitmen hidup, dan kesetiaan dalam hidup. Dalam Al-Qur'an dan hadis terdapat penjelasan tentang nilai-nilai yang menjadi sistem nilai yang diajarkan Islam ini. Penjelasan itu merupakan keniscayaan karena kebaikan nyata berupa hidup baik dengan indikator sejahtera, damai, dan bahagia tidak dapat diwujudkan tanpa pelaksanaan sistem nilai tersebut.

Kedua, *mendakwahkan agama ḥanīfiyyah samḥah.*

... فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنِّي لَمْ أُبْعَثْ بِالْيَهُودِيَّةِ وَلَا بِالنَّصْرَانِيَّةِ وَلَكِنِّي بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَغَدْوَةٌ أَوْ رَوْحَةٌ فِي سَبِيلِ اللهِ خَيْرٌ مِنْ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا وَلَمُقَامُ أَحَدِكُمْ فِي الصَّفِّ خَيْرٌ مِنْ صَلَاتِهِ سِتِّينَ سَنَةً

... Nabi saw. bersabda, "Sesungguhnya aku tidak diutus untuk mendakwahkan agama Yahudi dan Nasrani, tetapi aku diutus untuk mendakwahkan agama ḥanīfiyyah lagi samḥah. Demi Allah yang diri Muhammad ada dalam kekuasaan-Nya, berangkat berjuang di jalan Allah sungguh lebih baik daripada dunia dan isinya dan bertahannya salah seorang di antara kamu dalam barisan sungguh lebih baik daripada dia shalat enam puluh tahun" [H.R. Ahmad].

Dalam hadis ini Nabi Muhammad menyebut agama yang didakwahkannya dengan istilah *al-ḥanīfiyyah as-samḥah.* Sebagaimana akan dijelaskan dalam bab yang akan datang, istilah *ḥanīfiyyah* menunjuk pada agama yang menjunjung tinggi integritas dalam semua bidang (tidak hanya dalam kepercayaan saja) yang menjamin tercapainya tujuan hidup pribadi dan kelompok, dan tujuan penyelenggaraan berbagai bidang kehidupan. Kemudian istilah *samḥah* menunjuk pada agama yang terbuka. Keberagamaan dengan integritas dan keterbukaan demikian dalam hadis tersebut harus diekspresikan dengan keterlibatan dan keteguhan berjuang di jalan Allah (sabilillah). Sabilillah yang di zaman Nabi identik dengan *qitāl* (perang) secara substantif bermakna jalan menegakkan eksistensi sosial politik. Oleh karena itu pemaknaannya sekarang, sebagaimana yang berkembang dalam pelaksanakaan zakat, sabilillah, adalah kemaslahatan umum. Perkembangan makna ini terjadi karena eksistensi sosial politik satu masyarakat tidak dapat ditegakkan kecuali jika mereka dapat mewujudkan kemaslahatan umum. Hanya saja sebagai agama, *al-ḥanīfiyyah as-samḥah* tidak dapat dipisahkan dari kehidupan pribadi sehingga pribadi muslim menurut hadis itu juga harus menegakkan eksistensi sosial politiknya. Dengan demikian agama *al-ḥanīfiyyah as-samḥah* yang didakwahkan Nabi dalam pengamalannya membuat pribadi dan umat muslim menjadi pribadi dan masyarakat unggul yang keberadaannya diperhitungkan oleh pribadi dan masyarakat yang lain. Jadi bukan adanya mereka seperti tiada *(wujūduhum ka 'adamihim).* Untuk dapat diperhitungkan sudah barang tentu mereka harus memiliki integritas dan terbuka terhadap perkembangan. Tanpa integritas dan keterbukaan, mereka akan menjadi pribadi dan

---

Dari Jabir (diriwayatkan), Rasulullah bersabda, "Sesungguhnya Allah mengutusku dengan membawa kelengkapan akhlak mulia dan kesempurnaan amal-amal yang baik" [H.R. al-Tabrani].

masyarakat yang tidak memiliki identitas-kepribadian dan daya saing di hadapan dan dengan selain mereka. Hal ini terbukti di antaranya dalam ekonomi industri sekarang ketika umat Islam tidak menguasai faktor-faktor produksi (modal, teknologi, perusahaan, manajemen, dan lain-lain), maka mereka tidak memiliki identitas dan daya saing di bidang eknomi.

Ketiga, *mengajarkan hikmah*.

أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ

Sesungguhnya Abu Hurairah (diriwayatkan) berkata, saya mendengar Rasulullah saw. bersabda, "Saya diutus dengan membawa hikmah" [H.R. al-Bukhari].

Dalam hadis ini hikmah disebut *jawāmi' al-kalim,* ungkapan dengan kata-kata sedikit *(qalīl al-lafẓi),* tapi mengandung makna yang banyak *(kaśīr al-ma'nā).* Penyebutan ini berarti menekankan bentuk ungkapan hikmah yang singkat dan padat. Bentuk ini membuat hikmah dapat mengena di hati dan cepat diingat sehingga mudah diinternalisasikan. Dengan begitu maksud penyampaian hikmah untuk mencegah terjadinya keburukan dapat dicapai. Dalam bahasa Indonesia hikmah seperti itu terdapat dalam kata-kata mutiara dan peribahasa. Banyak hadis Nabi memuatnya. Di antaranya yang populer adalah *khairun an-nās anfa'uhum li an-nās,* sebaik-baik manusia adalah yang paling banyak memberi manfaat kepada manusia lain.

Keempat, *menentukan hak dan kewajiban*.

... قَالَ سَمُّوا بِاسْمِي وَلَا تَكَنَّوْا بِكُنْيَتِي فَإِنَّمَا بُعِثْتُ قَاسِمًا أَقْسِمُ بَيْنَكُمْ

... Kemudian Nabi bersabda "Berilah nama anak-anakmu dengan namaku, tapi jangan menggunakan nama keluarga, dengan nama keluargaku (Abu al-Qasim). Aku diutus untuk menjadi pembagi di antara kamu sekalian" [H.R. Muslim].

Dari banyak hadis dapat diketahui bahwa tugas kenabian menjadi pembagi itu maksudnya adalah menentukan hak dan kewajiban dalam hubungan-hubungan yang diselenggarakan manusia di antara mereka sendiri dan di antara mereka dengan Allah, alam dan lingkungan. Sebagai contoh adalah hadis yang menganjurkan umat untuk memenuhi hak-hak jalan (lingkungan) dengan menebarkan kedamaian dan menghilangkan segala yang menimbulkan gangguan bagi pengguna jalan (batu, lubang, kemacetan, dan lain-lain).

Kelima, *menyampaikan ilmu*.

إِنَّ اللهَ لَمْ يَبْعَثْنِي مُعَنِّتًا وَلَا مُتَعَنِّتًا وَلَكِنْ بَعَثَنِي مُعَلِّمًا مُيَسِّرًا

"Sesungguhnya Allah tidak mengutusku sebagai orang yang mempersulit urusan sehingga berat dikerjakan dan ditanggung dan sebagai orang yang menjerumuskan kepada ketidaknyamanan, tetapi Dia mengutusku sebagai pendidik (pengajar) yang memberikan kemudahan" [H.R. Muslim].

Pemahaman yang utuh terhadap hadis ini menunjukkan bahwa tugas kenabian Nabi adalah menyampaikan ilmu atau ajaran yang membuat semua urusan hidup menjadi mudah dan tidak membuat para pengikutnya mengalami ketidaknyamanan dalam melaksanakannya. Urusan itu tentunya tidak hanya menyangkut bidang agama, tapi juga bidang-bidang lain termasuk politik dan ekonomi.

Pelaksanaan kelima tugas kenabian instrumental untuk mewujudkan tugas kenabian sentral berupa mewujudkan hidup baik bagi semua, sangat jelas dalam Sunah Nabi dan diikuti generasi *salaf aṣ-ṣāliḥ*. Dalam Sunah diketahui bahwa terkait tugas instrumental membangun akhlak mulia, Nabi tidak hanya menekankan kesalehan pribadi di antaranya dengan menjaga kesucian diri (tidak berzina), tetapi juga menekankan kesalehan sosial di antaranya dengan

menegakkan keadilan dalam semua bidang kehidupan. Sebagai contoh dalam bidang hukum, beliau menegakkan keadilan tanpa pandang bulu sebagaimana kisah dalam hadis berikut ini.

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ المَرْأَةِ المَخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ، فَقَالُوا: وَمَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالُوا: وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ، حِبُّ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللهِ، ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الحَدَّ، وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا [رواه البخاري].

Dari Aisyah r.a. (diriwayatkan) bahwa kaum Quraisy merasa prihatin dengan nasib seorang perempuan dari Bani Makhzum yang melakukan pencurian. Mereka meminta Usamah bin Zaid (cucu angkat) kesayangan Rasulullah untuk memohonkan pengampunan supaya perempuan tersebut tidak dijatuhi hukuman potong tangan. Mendengar permohonan ini, beliau bersabda, "Apakah Engkau memohon pembebasan dari hukuman yang ditetapkan Allah?" Kemudian beliau berdiri memberi ceramah. Dalam ceramahnya, beliau bersabda, "Sesungguhnya bangsa-bangsa sebelum kamu hancur karena jika ada orang terhormat (kalangan atas) mencuri, dibiarkan tidak diberi hukuman. Jika ada orang lemah (kalangan bawah) mencuri, maka mereka menjatuhkan hukuman kepadanya. Demi Allah seandainya Fatimah Putri Muhammad mencuri, aku pasti memotong tangannya" [H.R. al-Bukhari].

Di samping penegakan keadilan tanpa pandang bulu, sabda Nabi dalam hadis di atas juga menegaskan akhlak sebagai faktor sejarah, yakni penyebab kehancuran, bahkan kemusnahan, suatu bangsa. Pemahaman penegasan demikian secara lugas dinyatakan oleh Syaikh Ahmad Syauqi[2] dalam sebuah syair yang populer sebagai berikut.

إِنَّمَا الْأُمَمُ أَخْلَاقُهُمْ مَا بَقِيَتْ # فَإِنْ هُمْ ذَهَبَتْ أَخْلَاقُهُمْ ذَهَبُوْا

Bangsa-bangsa itu eksis tergantung pada akhlak. Apabila tidak berakhlak, mereka musnah.

Dalam ajaran Islam, faktor akhlak sebagai penentu nasib manusia tidak hanya dalam kehidupan di dunia saja, tetapi juga dalam kehidupan mereka di akhirat. Hal ini dinyatakan dalam hadis Nabi bahwa akhlak yang baik menjadi amal yang paling berat timbangannya di akhirat sehingga mengantarkan pelakunya di dunia untuk mendapatkan keselamatan di akhir. Hadis itu adalah sebagai berikut.

عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا مِنْ شَيْءٍ أَثْقَلُ فِي الْمِيزَانِ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ [رواه أبو داود].

Dari Abu ad-Darda' (diriwayatkan) dari Nabi saw. beliau bersabda, "Tidak ada suatu apa pun yang lebih berat dalam timbangan di akhirat daripada akhlak yang baik" [H.R. Abu Dawud].

Kenyataan dalam kehidupan di dunia membuktikan bahwa akhlak menjadi faktor penentu kejayaan dan keterpurukan suatu umat atau bangsa. Kemudian kepercayaan tentang akhirat memastikan bahwa akhlak baik menjadi faktor penentu keselamatan dan kebahagiaan hidup di alam setelah kematian itu. Hal ini mengharuskan pengarusutamaan akhlak dalam keberagamaan Islam. Apabila pengarusutamaan ini tidak dilakukan, maka umat pasti terpuruk di dunia dan keselamatan mereka di akhirat pun dalam tanda tanya besar.

[2] Dalam buku *Aḥmad Syauqī Syā'r al-Umarā' wa Amīr asy-Syu'arā'.*

B. Akhlak dalam Muhammadiyah

Pengarusutamaan akhlak di Muhammadiyah telah dilakukan sejak awal pendiriannya, baik dalam ajaran maupun dalam praktik keberagamaan. Dalam catatan K.R.H. Hadjid yang berkhidmat, berguru dan berteman dengan K.H.A. Dahlan selama 6 tahun (1916-1923), berdasarkan hadis riwayat Umar bin Khattab, beliau membagi ajaran-ajaran Al-Qur'an menjadi tiga, Islam, iman, dan ihsan (beribadah kepada Allah seakan-akan melihat kepada Allah atau merasa dilihat oleh Allah).[3] Dijelaskan bahwa ketiga ajaran ini dikaji dalam ilmu tauhid, ilmu fikih dan ilmu tasawuf. Di samping itu dinyatakan pula bahwa ada ulama yang menegaskan bahwa ketiga ajaran pokok tersebut dikaji dalam akhlak dan adab.[4] Pembagian ajaran dan ilmu yang mengkajinya ini menunjukkan bahwa akhlak diterima sebagai wujud dari ihsan dan menjadi bagian tidak terpisahkan dari trilogi Islam, bahkan menjadi inti atau pusatnya sehingga pengetahuan tentang seluruh ajarannya cukup dibagi menjadi akhlak dan adab.

Kemudian terkait dengan pengarusutamaan dalam praktik, telah umum diketahui bahwa dengan berdasarkan surah al-'Ashr dan al-Ma'un, K.H.A. Dahlan menekankan Islam sebagai agama amal yang fungsional untuk mewujudkan kebaikan hidup manusia *(ṣāliḥ al-'ibād)* di dunia dan di akhirat. Amal akhlak yang beliau minta untuk langsung dipraktikkan oleh murid-muridnya dalam praksis pendidikannya adalah bersungguh-sungguh, ikhlas, rela berkorban, dan mau menderita.[5] Adapun K.H. Farid Ma'ruf mencatat bahwa akhlak yang beliau praktikkan bersama para pengikutnya adalah bijaksana, perwira, dermawan, berani, benar, tabah, dan sabar,

---

[3] Hadis itu dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* adalah sebagai berikut.

حَدَّثَنِي أَبِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ، إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ، شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعَرِ، لَا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ، وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ، حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ، وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخِذَيْهِ، وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»، قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ: فَعَجِبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ، وَيُصَدِّقُهُ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ، قَالَ: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ»، قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ، قَالَ: «أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ السَّاعَةِ، قَالَ: «مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ» قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنْ أَمَارَتِهَا، قَالَ: «أَنْ تَلِدَ الْأَمَةُ رَبَّتَهَا، وَأَنْ تَرَى الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ الْعَالَةَ رِعَاءَ الشَّاءِ يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ»، قَالَ: ثُمَّ انْطَلَقَ فَلَبِثْتُ مَلِيًّا، ثُمَّ قَالَ لِي: يَا عُمَرُ أَتَدْرِي مَنِ السَّائِلُ؟ قُلْتُ: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ» [رواه مسلم]

Umar bin al-Khatab (diriwayatkan) berkata, 'Dahulu kami pernah berada di sisi Rasulullah saw, lalu datanglah seorang laki-laki yang bajunya sangat putih, rambutnya sangat hitam, tidak tampak padanya bekas-bekas perjalanan. Tidak seorang pun dari kami mengenalnya, hingga dia mendatangi Nabi saw. lalu menyandarkan lututnya pada lutut Nabi saw, kemudian ia berkata, 'Wahai Muhammad, kabarkanlah kepadaku tentang Islam? 'Rasulullah saw.: "Kesaksian bahwa tidak ada tuhan (yang berhak disembah) selain Allah dan bahwa Muhammad adalah hamba dan utusan-Nya, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan puasa Ramadlan, serta haji ke Baitullah jika kamu mampu bepergian kepadanya.' Dia berkata, 'Kamu benar.' Umar berkata, 'Kami kaget terhadapnya karena dia menanyakannya dan membenarkannya.' Dia bertanya lagi, 'Kabarkanlah kepadaku tentang iman itu? ' Beliau menjawab: "Kamu beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para Rasul-Nya, hari akhir, dan takdir baik dan buruk." Dia berkata, 'Kamu benar.' Dia bertanya, 'Kabarkanlah kepadaku tentang ihsan itu? ' Beliau menjawab: "Kamu menyembah Allah seakan-akan kamu melihat-Nya, maka jika kamu tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Dia bertanya lagi, 'Kapankah hari akhir itu? ' Beliau menjawab: "Tidaklah orang yang ditanya itu lebih mengetahui daripada orang yang bertanya." Dia bertanya, 'Lalu kabarkanlah kepadaku tentang tanda-tandanya? ' Beliau menjawab: "Apabila seorang budak melahirkan (anak) tuan-Nya, dan kamu melihat orang yang tidak beralas kaki, telanjang, miskin, penggembala kambing, namun bermegah-megahan dalam membangun bangunan." Kemudian dia bertolak pergi. Lalu aku tetap saja heran kemudian beliau berkata; "Wahai Umar, apakah kamu tahu siapa penanya tersebut?" Aku menjawab, 'Allah dan Rasul-Nya lebih tahu.' Beliau bersabda: "Itulah jibril, dia mendatangi kalian untuk mengajarkan kepada kalian tentang pengetahuan agama kalian'." [H.R. Muslim].

[4] K.R.H Hadjid, *Pelajaran Kiai Haji Ahmad Dahlan: 7 Falsafah &17 Kelompok Ayat Al-Qur'an* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2019), hlm. 129-130.

[5] hlm. 160 – 165.

serta cinta kepada Allah dan ikhlas.[6] Praktik ini merupakan pembudayaan nilai yang luar biasa dan berperan penting dalam perkembangan Muhammadiyah sampai sekarang.

Pengarusutamaan akhlak dalam ajaran selanjutnya terdapat dalam Matan Keyakinan dan Cita-Cita Hidup (MKCH) Muhammadiyah yang diputuskan pada 1969. Dalam putusan resmi yang menyatakan ideologi keagamaan Muhammadiyah ini ditegaskan bahwa ajaran Islam merupakan kesatuan ajaran yang tidak boleh dipisah-pisah dan meliputi:

1. Akidah: ajaran yang berhubungan dengan kepercayaan
2. Akhlak: ajaran yang berhubungan dengan pembentukan mental
3. Ibadah: ajaran yang berhubungan dengan peraturan dan tata cara hubungan manusia dengan Tuhan
4. Muamalah Duniawiah: ajaran yang berhubungan dengan pengolahan dunia dan pembinaan masyarakat.[7]

Pengarusutamaan akhlak dalam ajaran berikutnya terdapat dalam buku Risalah Islamiyah Bidang Akhlak yang disusun oleh Majelis Tarjih PP Muhammadiyah. Penyusunan buku ini merupakan pelaksanaan amanat Muktamar ke-41 di Surakarta. Buku ini disusun untuk menjadi tuntunan bagi keluarga besar Muhammadiyah pada khususnya dan umat Islam pada umumnya. Pembahasannya berisi pengertian akhlak dan daya cakup akhlak yang meliputi akhlak terhadap Allah, diri pribadi, keluarga, masyarakat dan lingkungan.

Pengarusutamaan akhlak dalam putusan resmi terakhir terdapat dalam Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah (PHIWM) yang diputuskan pada tahun 2000. Dalam putusan yang menjadi pedoman warga persyarikatan dalam menjalani kehidupan dalam semua bidang dan levelnya ini, terdapat pedoman akhlak secara garis besar yang harus mereka ikuti.

Pengarusutamaan akhlak dalam praktik sejarah dan perumusan ajaran resmi di atas belum membicarakan akhlak dengan landasan filosofis yang memadai. Buku ini hadir untuk melengkapi pembicaraan tersebut.

C. Metodologi

Muhammadiyah adalah gerakan Islam, dakwah, amar ma'ruf dan nahi munkar berdasarkan Al-Qur'an dan *Sunnah Ṣaḥīḥah* (*Maqbūlah*). Sesuai dengan dasar ini, penyusunan risalah ini bersumberkan pada Al-Qur'an dan Sunah dengan metodologi yang ditetapkan dalam MKCH Muhammadiyah.

Dalam MKCH Muhammadiyah ditegaskan bahwa Al-Qur'an yang menjadi dasar agama Islam adalah kitab Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw. dan Sunah Rasul adalah penjelasan dan pelaksanaan ajaran Al-Qur'an yang diberikan oleh Nabi Muhammad saw. dengan menggunakan akal pikiran sesuai dengan jiwa ajaran Islam. Ditegaskan pula bahwa kedua dasar ini merupakan pokok dasar hukum/ajaran Islam yang mengandung ajaran yang benar.[8]

Di samping menggariskan panduan pengertian, MKCH Muhammadiyah juga menggariskan panduan untuk merumuskan ajaran yang benar berdasarkan Al-Qur'an dan Sunah, sebagai berikut.

---

[6] Farid Mas'ruf, *Analisa Achlak dan Perkembangan Muhammadiyah* (t.tp: Tnp, Ttp), hlm. 29 -30.

[7] *Manhaj Gerakan Muhammadiyah: Ideologi, Khittah, dan Langkah* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyan, 2013), hlm. 62.

[8] *Manhaj Gerakan Muhammadiyah*, hlm. 61

1. Mengungkapkan dan mengetahui kebenaran yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Sunah Rasul;
2. Mengetahui maksud-maksud yang tercakup dalam pengertian Al-Qur'an dan Sunah Rasul;
3. "Dalam" mencari cara (menemukan kebenaran dan maksud) dan dalam melaksanakan ajaran Al-Qur'an dan Sunah Rasul "untuk" mengatur dunia guna memakmurkannya, akal pikiran yang dinamis dan progresif mempunyai peranan yang penting dan lapangan luas.
4. Akal pikiran (*ra'yu*) adalah alat untuk mempertimbangkan seberapa jauh pengaruh keadaan dan waktu terhadap penerapan suatu ketentuan hukum (ajaran) dalam batas maksud-maksud pokok ajaran agama.[9]

Dalam perspektif Usulfikih, perumusan dan pelaksanaan ajaran dengan pola di atas disebut ijtihad. Oleh karena itu MKCH Muhammadiyah menegaskan "Muhammadiyah berpendirian bahwa pintu ijtihad senantiasa terbuka" dan "orang dalam beragama hendaklah berdasarkan pengertian yang benar, dengan ijtihad dan *ittiba'*."[10]

Ijtihad dalam Muhammadiyah yang ditegaskan dalam MKCH Muhammadiyah itu, kemudian dirumuskan modelnya oleh Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah. Model itu adalah model spiral keterkaitan antara 3 (tiga) epistemologi:

1. Bayani (analisis kebahasaan)
2. Burhani (analisis rasional dan empiris yang berkembang dalam filsafat dan ilmu pengetahuan)
3. Irfani (pemahamanan tentang realitas, termasuk realitas tertinggi, yang melahirkan keterampilan mengelola kehidupan).

Risalah Akhlak Islam Filosofis ini disusun dengan menggunakan metodologi yang dirumuskan dalam dokumen resmi Muhammadiyah yang dijelaskan secara singkat di atas. Dalam metodologi tersebut, pemahaman terhadap sumber konsep akhlak, yaitu Al-Qur'an dan *as-Sunnah al-Maqbūlah*, memakai *pencarian kebenaran* (epistemologi) berdasar pangkal-pikir (paradigma) secara *deduktif*, yakni berangkat dari "kebenaran umum" ke penjabaran dalam wujud "kebenaran khusus". Praktik kerja deduktif ini sebagai berikut:

1. Al-Qur'an dan *as-Sunnah al-Maqbūlah* adalah sebagai "sumber kebenaran" yang tidak diragukan.
2. Kebenaran dalam teks Al-Qur'an dan *as-Sunnah al-Maqbūlah* dipahami lanjut dengan cara:
    a. dibantu ilmu-ilmu lain yang proporsional, seperti: bahasa, filsafat, mistisme Islam (tasawuf), psikologi, sosiologi, seni, dan ilmu-ilmu rumpun eksakta yang relevan;
    b. dijelaskan secara "kontekstual" dinamis-berkelanjutan secara kritis-prediktif pemahamannya;
    c. terbuka terhadap kritik yang membangun.
3. Pencarian kebenaran tetap didampingi suara rohani berupa:

---

[9] *Ibid.*
[10] *Ibid*.

a. suara hati nurani (hati yang mendapat cahaya atau "*nūr*" dari Allah Swt.;
b. rasa "layak" dan "tidak layak" yang bekerja dalam hati yang bening-jernih;
c. dorongan murni untuk "seharusnya dilakukan" (*das Sollen*) atau "tidak perlu dilakukan".

4. Kebenaran yang dicapai dibingkai oleh "nilai". Yang dimaksud dengan "nilai" adalah pengakuan adanya "bobot" atau "harga" yang melekat pada sesuatu. "Nilai" ada 2 (dua) macam. Pertama, nilai esensial, yaitu nilai yang muatan bobot dan harga di dalamnya diakui abadi oleh manusia sepanjang sejarahnya. Kedua, nilai artifisial, yaitu nilai yang muatan bobot dan harganya tergantung pada sudut pandang atau perspektif yang dipakai yang karena itu pengakuan terhadap nilai tersebut menjadi bersifat "relatif" dan mudah mengandung perbedaan pendapat. Bingkai "nilai" yang dipakai di sini adalah "nilai esensial" saja. Sebab, "akhlak" harus mampu diakui oleh seluruh manusia, kapan saja dan di mana saja. Dalam praktik pembingkaian kebenaran dalam "akhlak" ada 2 (dua) macam, berikut ini.

   a. Bingkai nilai esensial yang "ideal" (utuh dan lengkap). Bingkai nilai di sini terdiri dari:

      1) nilai "benar" lawannya *"*salah*"*. "Benar" adalah adanya *kesesuaian* antara berita/ informasi dengan fakta atau datanya (disebut "kebenaran korespondensi"), adanya *kecocokan* antara isi bayangan batin dengan kenyataan tampilan (disebut "kebenaran fungsional"; contoh; pensil fungsinya untuk menulis).

      2) nilai "baik" lawannya *"*buruk". "Baik" adalah pemberian *hakiki* yang menguntungkan yang dirasakan oleh siapa saja *secara objektif*. Tidak ada yang tidak suka.

      3) nilai *"*indah" lawannya *"*jelek*"*. "Indah" adalah *tampilan harmoni* atau keselarasan antara faktor "bentuk" (struktur), "warna", "suara", "keharuan", "kekaguman", dan "ketertarikan" dalam kenyataan atau tampilan.

      4) nilai "manfaat" lawannya "mudarat". "Manfaat" adalah *daya layanan* yang fungsional dari sesuatu. Daya layanan ini dirasakan sangat menguntungkan dan disukai oleh orang yang sedang membutuhkan terutama, dan dibutuhkan di mana saja dan kapan saja tanpa batas.

      5) nilai "luhur" lawannya "hina". "Luhur" adalah posisi *hierarki kemuliaan* yang berbasis *kesadaran saling menghormati* antarmanusia. Di sisi suara hati nurani secara fungsional yang berbicara.

      6) nilai "adil" lawannya "diskriminasi". "Adil" adalah posisi pilihan menengah antarmanusia yang berbasis saling-memberi dan saling-menerima dengan penuh kesadaran.

      7) nilai "universal" lawannya "partikular". "Universal" adalah kondisi ketidakterbatasan waktu, yakni berlaku pada siapa saja, kapan saja, dan di mana saja.

   b. Bingkai nilai esensial yang "populer" (yang dikenal luas kalangan). Bingkai ini hanya berbasis nilai "benar" lawannya "salah" dan nilai "baik" lawannya "buruk". Dalil yang dipakai untuk berpijak adalah [Q.S. al-Baqarah (2): 147]: *al-Ḥaqqu min rabbika falā takūnanna min al-mumtarīn* (kebenaran itu dari Tuhanmu, maka janganlah sekali-

kali engkau [Muhammad] termasuk orang-orang yang ragu-ragu) dan berpijak pada [Q.S. al-Baqarah (2): 149]: *wa likullin wijhatun huwa muwallīhā fastabiqū al-khairāt* (dan setiap umat memiliki kiblat yang umat itu menghadap ke arahnya; maka berlomba-lombalah kalian dalam kebaikan).[11] Bahwa arti "kebaikan" dalam Al-Qur'an [Q.S. al-Mu'minun (23): 96] bermakna gabungan antara nilai "benar*"* dan *"*baik*"* di atas; sebaliknya lawannya adalah "kejahatan" (*as-sayyi'ah*). Kata kunci "kebaikan" (*al-ḥasanah)* dalam arti gabungan antara nilai "benar" dan "baik" dan kata kunci "kejahatan" (*as-sayyi'ah*) [Q.S. Fushshilat (41): 34; *wa lā tastawī al-ḥasanatu wa lā as-sayyi'atu,* dan tidaklah sama kebaikan dan kejahatan], inilah yang menjadi pembahasan sentral bingkai nilai esensial yang "populer" yang banyak dikembangkan para ulama "Ilmu Akhlak" selama ini.

D. Sistematika

Pembahasan Risalah Akhlak Islam Filosofis ini disusun dengan urut-urutan logis sesuai tuntutan keilmuan kajian dan praksis pengamalan akhlak dalam kehidupan nyata. Pembahasan diawali dengan pendahuluan untuk memberikan gambaran singkat tentang latar belakang, arti penting, posisi, dan metodologi yang digunakan.

Pembahasan selanjutnya dibagi dalam bab-bab yang menguraikan keilmuan dan pengamalan akhlak secara terpadu. Uraian tentang keilmuan akhlak meliputi konsep pengertian; nilai-nilai dalam kehidupan manusia dengan hierarki sesuai kenyataan hidup mereka, bukan sesuai keharusan nilai yang mereka anut; dan konsep-konsep nilai baik dan buruk dengan kriteria dan indikator-indikatornya yang dipahami dari Al-Qur'an.

Kemudian uraian terkait pengamalan akhlak meliputi manusia dan kesadarannya. Uraian tentang manusia diberikan dengan pertimbangan bahwa manusia adalah pengamal akhlak yang harus dipahami penciptaan dan kedudukannya dalam penciptaan, kodrat-kodrat, indra batin, tujuan hidup serta peran dan tanggung jawabnya. Kemudian uraian tentang kesadarannya diberikan dengan pertimbangan bahwa kesadaran adalah realitas primer manusia yang menentukan keseluruhan realita kehidupannya yang dapat diamati.

Pemaduan uraian dalam Risalah Akhlak Islam Filosofis ini dilakukan dengan pembahasannya yang tidak fokus menuntaskan uraian tentang keilmuan akhlak terlebih dahulu dan kemudian pindah ke uraian tentang pengamalan akhlak. Pembahasan keilmuan akhlak disela dengan pembahasan tentang manusia karena manusialah yang mengamalkan akhlak dengan nilai-nilai dalam kehidupannya. Dia mengamalkan nilai dengan kesadarannya sehingga uraian tentang kesadaran menjadi uraian terakhir sebelum penutup.

[11] Djatmika, 1992: 32-39

BAB II
KONSEP AKHLAK

A. Pengertian Akhlak

Oleh karena subbab ini akan memperjelas tentang "akhlak" sebagai sebuah "konsep", sebagaimana tertulis dalam judul bab, maka uraiannya akan dipecah menjadi dua, yaitu tentang "konsep" dan "akhlak". Setelah itu, baru dirumuskan apa sebenarnya yang disebut "akhlak".

1. Pengertian tentang "konsep"

Istilah "konsep" adalah "*something conceived on the mind...*" atau "*an abstract or generic idea generalized from particular instances*"[12], yang terjemahannya sebagai berikut: sesuatu yang tersusun dalam pikiran... atau sesuatu gagasan abstrak atau gagasan umum yang diambil secara umum dari hal-hal yang bersifat khusus.

Ringkasannya, "konsep" adalah gagasan umum dan abstrak yang dibangun dalam pikiran yang diambil dari hal khusus. Kalau pengertian ini dikaitkan dengan masalah khusus yang disebut "akhlak", maka yang disebut "konsep" dalam hal ini adalah gagasan umum dan abstrak yang dibangun dalam pikiran tentang apa yang disebut dengan "akhlak".

Sesuai dengan pengertian "konsep" di atas, ada hal yang patut dicatat, bahwa dalam proses dan produk perumusan "konsep" tersebut tidak terlepas dari kerja pikiran penggagasnya. Oleh karena itu, kalau ada perbedaan gagasan dan rumusan tentang konsep yang bersangkutan, maka sepenuhnya perlu dimaklumi.

2. Pengertian tentang "Akhlak"

Sebelum dirumuskan "akhlak" sebagai sebuah "konsep", di sini akan dipecah penjelasannya dari dua sisi, yaitu sisi "bahasa" dan "rumusan para penggagas terdahulu."

a. Dari sisi bahasa

Dari sisi kebahasaan, kata "*akhlāq/*أَخْلَاقٌ" adalah bentuk jamak (plural) dari kata "*khilqun/*خِلْقٌ" atau "*khuluqun/*خُلُقٌ". Khusus tentang kata "*khuluqun/*خُلُقٌ" sering diartikan: *as-sajjiyah/*السجّية (pembawaan), *aṭ-ṭabī'ah/*الطبيعة (tabiat, kelakuan), *al-'ādah/*العادة (kebiasaan, kelaziman), *al-murū'ah/*المروئة (keperwiraan), dan *ad-dīn/*الدين (agama).[13]

Dari penelusuran kebahasaan yang pertama di atas, maka kata "*akhlāq*" adalah sifat yang melekat pada diri manusia belum ditimbang atau dibatasi oleh koridor-koridor atau label-label tertentu. Oleh karena itu masih terbuka lebar untuk ditafsiri, asal ketat metodologi penafsirannya.

Dalam penelusuran kebahasaan yang kedua ini kata *"akhlāq/*أَخْلَاقٌ" dikaitkan dengan kata *"khalqun/*خَلْقٌ" yang berarti "penciptaan". Oleh karena itu pengertian yang termuat dalam kata "*akhlāq/*أَخْلَاقٌ" tidak bisa dilepaskan dari kata "*khāliq/*خَالِقٌ" yang berarti "Maha Pencipta", yaitu Allah Swt. Jadi, kata *"akhlāq/*أَخْلَاقٌ" sudah dikoridori atau dibatasi dengan masalah hubungan "*makhlūq/*مَخْلُوقٌ" (hal atau benda yang diciptakan) dengan *"khāliq/*خَالِقٌ" (Sang Maha Pencipta).

---

[12] *Meriem Webster's Collegiate Dictionary*, 1995: 236

[13] Nata, 2014: 1; dengan perbaikan redaksi

Pengertian *"akhlāq/*أَخْلَاقٌ" yang dikaitkan dengan "*khalīq/*خَالِقٌ" inilah yang *ideal* yang ditawarkan oleh agama Islam yang secara normatif dituliskan dalam Al-Qur'an dan dijelaskan dalam Sunah. Dalam Al-Qur'an [Q.S. al-Qalam (68): 4] dikatakan "*wa innaka la'alā khuluqin 'aḍīm*" (dan sesungguhnya engkau [Muhammad] sungguh memiliki *akhlāq* yang sangat agung). Dalam ayat ini sosok Rasulullah saw. dinyatakan sebagai cerminan "*akhlāq*" yang sangat agung, atau dalam kata lain "*akhlāq*" yang lengkap. Kata "lengkap" inilah yang perlu dijabarkan lebih jauh.

Selanjutnya, Rasulullah saw. menyatakan bahwa iman yang sempurna yang terdapat dalam diri orang beriman adalah dalam diri yang paling baik akhlaknya;

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا

Dari Abu Hurairah r.a. (diriwayatkan), dia berkata, Rasulullah saw. bersabda "Orang beriman yang paling sempurna imannya adalah yang paling baik akhalknya" [H.R. Ahmad].

Artinya "akhlāq" yang dimaksud adalah "akhlāq" yang lengkap di atas. Sementara itu pengertian populer yang disosialisasikan para ulama adalah pengertian kata "akhlāq" yang dikoridori atau dibatasi oleh ukuran "benar" dan "baik saja". Sementara itu, masih banyak ukuran yang semestinya dilibatkan secara sinergik. Ukuran-ukuran lain yang masih terabaikan inilah yang akan ditelusuri lebih jauh.

Berdasarkan uraian dari sudut kebahasaan di atas, maka dapat diringkaskan pengertian kata "akhlāq" sebagai berikut:

1) Kata *"akhlāq*" dari sudut asal kata secara murni tanpa konteks artinya adalah sifat melekat pada diri manusia berupa pembawaan, tabiat, kebiasaan, keperwiraan, dan agama.

2) Kata *"akhlāq*" dari sudut asal kata dalam pemahamannya tidak dapat dilepaskan dari hubungan antara *"makhlūq*" (hal atau benda yang diciptakan) dan *"khalīq*" (Sang Maha Pencipta). Dengan demikian, *"akhlāq*" adalah *sifat* "*makhlūq*" yang harus sesuai dengan *keutuhan* apa yang menjadi *"irādah*" (kehendak) Allah Swt.

b. Rumusan dari Para Ulama

Di sini dikutipkan beberapa rumusan pengertian tentang *"akhlāq*" yang dikemukakan ulama terdahulu seperti berikut ini.

1) Ibnu Miskawaih (wafat 421 H/ 1030 M) mengatakan bahwa *"akhlāq*" adalah *"hālun li an-nafsi dā'iyatun la-hā ilā af'āli-hā min gairi fikrin wa lā rawiyatin*"[14] yang terjemahannya: keadaan sifat yang terdapat dalam diri manusia yang mendorong dengan sifat itu untuk melakukan perbuatan-perbuatan tanpa memerlukan pikiran dan pertimbangan.

2) Imam al-Ghazali (wafat 505 H/1111 M) mengatakan bahwa *"akhlāq*" adalah "*'ibāratun 'an hai'atin fī an-nafsi rāsikhatun 'an-hā taṣduru al-af'āl bi-suhūlatin wa yusrin min gairi ḥājatin ilā fikrin wa rāwiyatin"*[15] yang terjemahannya: bentuk ungkapan sifat yang tertanam dalam diri manusia yang darinya muncul perbuatan-

[14] Ibnu Miskawaih, 1934: 40
[15] lihat: Hadikusuma, t.th: 5; dengan perubahan redaksi terjemahan

perbuatan dengan gampang dan mudah tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan.

3) K.H. Ahmad Azhar Basyir (1928-1994 M, mantan Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah) merumuskan istilah "*akhlāq*" dengan pengertian "peri keadaan jiwa yang dapat mendorong lahirnya perbuatan-perbuatan secara spontan; peri keadaan jiwa yang mendorong lahirnya perbuatan-perbuatan baik secara spontan disebut *khuluq* yang baik, dan yang mendorong lahirnya perbuatan-perbuatan yang buruk disebut *khuluq* yang buruk".[16] Dia menegaskan, "... *akhlāq* berkaitan dengan nilai baik dan buruk."[17]

Berdasarkan kutipan pendapat para ulama di atas, dapat diambil kesimpulan sebagai berikut.

1) Sebagian ulama masih tetap menetralkan muatan "*akhlāq*" dari koridor-koridor atau batasan-batasan tertentu. Intinya, "*akhlāq*" adalah kondisi sifat yang ada dalam diri manusia yang bersifat melekat.

2) Ulama lain, misalnya K.H. Ahmad Azhar Basyir, istilah "*akhlāq*" sudah mulai dikoridori, dibatasi, bahkan digiring ke arah perspektif tertentu, yaitu peri keadaan jiwa yang diukur dengan nilai "baik" dan "buruk".

c. Sisi konseptual

Kini pertanyaan terakhir yang harus dijawab dalam subbab ini adalah, "apa pengertian '*akhlāq'* dalam perspektif 'sebagai konsep'?" Jawaban dan sekaligus sebagai kesimpulan dalam subbab ini adalah sebagai berikut.

"Akhlāq" (untuk selanjutnya ditulis dengan "akhlak" saja) yang dimaksud dalam subbab tulisan ini adalah rangkaian sifat yang melekat dalam diri manusia dan implementasinya dalam praktik kehidupan sebagaimana telah diteladankan secara utuh oleh Rasulullah saw. serta diharapkan selaras dengan kehendak (*irādah*) Allah Swt.

Berdasarkan rumusan kesimpulan tentang pengertian "akhlak" di atas, maka konsep tentang "akhlak" mesti harus dibangun berdasar kemampuan dan usaha maksimal dari para ulama Islam khususnya, dan umat Islam pada umumnya. Konsep tentang "akhlak" tidak muncul begitu saja, apalagi konsep tentang "akhlak" yang sudah tersusun dengan sangat sistematis.

B. Bangunan Akhlak

1. *Living* akhlak

Yang dimaksud dengan "*living* akhlak" adalah *rangkaian sifat* yang tergolong sifat dalam "akhlak" yang tertampil dalam *praktik kehidupan* nyata sehari-hari, baik yang *teramalkan secara horizontal* di kalangan umat Islam selama ini, terutama yang telah *diteladankan secara utuh* oleh Rasulullah s.a.w. selama hayatnya.

Oleh karena "*living* akhlak" menyatu dalam praktik hidup, maka "*living* akhlak" belum berupa konsep yang tersusun secara sistematis dalam sebuah bangunan konsep yang bersifat metodologis dan dinamis. Oleh karena itu diperlukan usaha "teoritisasi akhlak".

---

[16] Basyir, 1991: 3
[17] Basyir, 1991: 3

2. Teoretisasi akhlak

Yang dimaksud dengan “teoretisasi akhlak” adalah menyusun gagasan abstrak tentang “akhlak” sehingga menjadi bangunan “ilmu akhlak” yang sistematis, metodis, dan berdaya fungsional.

Proses teoretisasi akhlak tersebut sebagai berikut kerja unsur-unsurnya.

a. Sumber konsep

Sumber konsep tentang akhlak adalah dari Al-Qur’an dan rincian utuhnya dari *as-Sunnah al-Maqbūlah*. Dari kedua sumber konsep tersebut, lalu dipilihlah “*kata kunci*” untuk dikembangkan lebih lanjut. Rincian pengertian kata kunci tersebut dibangun menjadi sebuah konsep, misalnya: adil, sabar, ikhlas, sidik, amanah, istikamah, dan sebagainya.

b. Dari kedua sumber tersebut juga bisa diambil “masalah kunci” untuk dikembangkan lebih lanjut untuk dijadikan konsep, seperti masalah kunci: kepemimpinan (*leadership*), tanggung jawab, keteladanan, ketaatan, dan sebagainya.

c. Dari kedua sumber tersebut juga bisa dijadikan pemantik inspirasi (inspirator) untuk mengkategorikan hal-hal yang berkaitan dengan masalah “akhlak”, seperti: tujuan akhlak, sasaran dan implementasi akhlak, dan sistematisasi konsep akhlak.

3. Pembagian Akhlak

Untuk memetakan “pembagian akhlak”, dapat dilihat dari beberapa aspek. Dengan cara seperti ini diharapkan akan diperoleh gambaran yang lebih komprehensif tentang “akhlak yang diteoresasikan” di atas, yang akhirnya bermuara menjadi “Ilmu Akhlak”.

a. Aspek tujuan

1) *Pahala* dan *keridaan* dari Allah Swt. Pahala (*ajrun, jazā‘un, ṡawābun*) dan keridaan (*riḍā*) diyakini sebagai karcis atau tiket masuk ke dalam surga dan hidup berbahagia di dalamnya selama-lamanya (Q.S. al-Qashash (28): 77; Q.S. al-Baqarah (2): 201).

2) *Kesalehan perbuatan* dan *kesejahteraan hidup* di dunia. Kesalehan hidup (*‘amal ṣālih*) dan kesejahteraan hidup (*ḥasanah fī ad-dunyā*) merupakan dua hal yang saling melekat bagaikan wajah sebuah koin uang logam (Q.S. al-Baqarah (2): 201; Q.S. al-Qashash (28): 77).

b. Aspek sasaran dan implementasi

Sasaran	Implementasi
Khalik	- Meyakini ke-Esa-an-Nya - Meyakini kesempurnaan-Nya, kebesaran-Nya, dan kemahakuasaan-Nya - Beribadah tertuju kepada-Nya
Makhluk	
- *Diri sendiri*	- Memelihara jasad secara memadai - Menjaga kestabilan kejiwaan (psikologis) - Menjaga kesucian rohani
- *Sesama manusia dalam konteks:*	**1. Konteks kemanusiaan umum** - Saling relasi dan saling sapa - Saling hormat dan saling menghargai

Sasaran	Implementasi
	- Saling menolong dan saling melindungi - Saling perhatian (atensi) dan saling mengingatkan **2. Konteks tata aturan** - Saling menjaga - Saling menepati **3. Konteks kepemimpinan** - Saling menaati - Saling menjunjung tinggi komitmen 4. **Kebutuhan hidup** - Saling mendukung 5. **Relasi hidup** - Saling memahami - Saling menyadari - Saling beradaptasi
- *Lingkungan hidup dalam konteks:*	**1. Wilayah hunian** - Memelihara keseimbangan hidup yang biotik (hidup) dan yang abiotik (tidak hidup) **2. Kemajuan hidup** - Memelihara simbiosis-mutualis kehidupan - Saling membatasi diri dari ego-sektoral (kepentingan sepihak) - Saling mencari solusi untuk mencapai kesejahteraan bersama **3. Lingkungan kealamsemestaan** - Menjaga simbiosis-mutualis ruang angkasa

c. Aspek sistematisasi konsep

Pada bagian ini dituliskan sekadar contoh, perbedaan perspektif di tengah para tokoh dalam melihat peta isi "akhlak". Pertama, Barmawie Umary, ia membuat sistematisasi konsep tentang "akhlak" dalam buku karangannya, *Materia Akhlak*. Dia membuat pembagian menjadi 3 (tiga) bagian, yaitu: "akhlak", "mahabah", dan "adab". Berikut ini skemanya:

Akhlak		Mahabah terhadap	Adab ketika
Mahmudah	**Mazmumah**		
Amānah	*Ananiah*	Allah	Tidur
Alifah	*Bagyu*	Rasulullah	Buang air
'Afwan	*Bukhlu*	Orang tua	Mandi
Anisah	*Buhtan*	Guru	Wudu
Khairun	*Khamrun*	Saudara	Tayamum
Khusyū'	*Khiyānah*	Tetangga	Shalat
Diyafah	*Ḍalmun*	Teman	Imam
Khufran	*Jubun*	Tanah air	Makmum
Ḥayā'	*Fawāḥisy*	Manusia	Masjid
Hilmun	*Gaḍab*		Jumat
'ādil	*Gasysyu*		Ṣiyām
Ikhā'	*Gibah*		Makan
Iḥsān	*Ginā*		Minum
Ifāfah	*Gurūr*		Berkumpul
Murū'ah	*Ḥayatuddunyā*		Guru
Naẓāfah	*Ḥasad*		Murid
Raḥmah	*Ḥiqdun*		
Sakhā'	*Ifsād*		

Salām *Ṣaliḥāt* *Ṣabr* *Ṣidqah* *Syajā'ah* *Ta'āwūn* *Taḍarru'* *Tawāḍu'* *Qanā'ah* *'Izzatunnafsi*	*Intihār* *Iṣrāf* *Istikhār* *Każbun* *Kufran* *Liwāṭ* *Makrun* *Namīmah* *Qatlunnafsi* *Ribā* *Riyā'* *Sikhriyah* *Sirqah* *Syahawāt* *Tabżīr* *Tanābuż bi al-alqāb*		

Selain Barmawi, adalah Ahmad Azhar Basyir, seorang mantan Ketua Umum Muhammadiyah. Tokoh ini telah menulis sebuah buku yang berjudul *Faham Akhlaq dalam Islam* (1982). Dalam buku tersebut, sistematisasi konsep akhlak yang diusulkan adalah sebagai berikut.

Macam Akhlak	Rincian Perwujudan
Akhlak Terhadap Allah	1. Menjaga ketaatan beribadah kepada-Nya 2. Menjaga akidah tauhid kepada-Nya 3. Kepatuhan atas dasar cinta kepada Allah tercermin dalam seluruh aspek kehidupan 4. Berpegang teguh kepada agama Islam yang telah dinyatakan-Nya sebagai agama yang diridai-Nya
Akhlak Pribadi	1. Hak Jasmani: - Kebutuhan gizi dan nutrisi - Preventif kesehatan - Lingkungan hunian yang sehat 2. Hak Rohani**:** - Kesucian jiwa (terhindar dari sifat tercela dan mementingkan diri sendiri) - Bebas dari rasa takut dan khawatir - Kejernihan akal - Bebas dari khurafat dan takhayul - Bebas dari sistem perbudakan dalam segala bentuknya, termasuk budak nafsu 3. Hak Berkeluarga 4. Wajib Bekerja 5. Sifat-sifat Luhur: - Teguh pendirian (istikamah) - Tabah hati seperti para rasul *"ulu al-azmi"* - Jujur - Menjaga martabat kemanusiaan yang mulia - Kuat jasmani dan rohani - Penghias kehidupan masyarakat dengan kebajikan
Akhlak Keluarga	1. Menjaga hak dan kewajiban selaku suami dan isteri 2. Berbuat baik kepada orang tua (*birru al-walidain*) 3. Menjaga kecukupan hidup keluarga 4. Hak dan kewajiban kepala keluarga 5. Menjaga silaturahim

Macam Akhlak	Rincian Perwujudan
Akhlak Sosial	1. Menjaga kesatuan kemanusiaan 2. Saling mengenal dan saling berhubungan (relasi sosial) 3. Saling menolong (*ta'awun*) 4. Saling menghindari kekerasan 5. Saling menciptakan kerukunan 6. Penegakan keadilan 7. Saling menguntungkan dalam kegiatan ekonomi
Akhlak Politik	1. Hak dan kewajiban pemimpin 2. Hak dan kewajiban rakya 3. Kritik membangun 4. Hak asasi dalam pemilihan 5. Hak pertahanan diri 6. Musyawarah
Akhlak Jabatan/Profesi	1. Terjaga kinerja dalam profesi 2. Kolaborasi dalam bekerja dan usaha dalam kerjasama kemanusiaan 3. Mencari keuntungan dalam profesi secara wajar dan proporsional 4. Menjauhi suap-menyuap, terlebih dalam urusan profesi 5. Menghindari keahlian dalam profesi untuk mencari kepentingan pribadi sebesar-besarnya
Akhlak Terhadap Alam Lingkungan	1. Menjaga kelestarian potensi alam 2. Memanfaatkan dan mengembangkan potensi alam secukupnya

Terdapat pula tokoh bernama Yunahar Ilyas yang juga merupakan Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Tokoh ini menulis buku yang berjudul *Kuliah Akhlaq.*[18] Dalam buku tersebut ditawarkan sistematisasi yang dikutipnya dari kitab *Dustūr al-Akhlāq fī al-Islām* sebagai berikut.

Macam Akhlak	Rincian Perwujudan
Akhlak pribadi	1. *Ṣiddiq* (benar): - benar perkataan - benar kemauan - benar janji - benar kenyataan 2. *Amānah* (dipercaya): - memelihara titipan - menjaga rahasia - tidak menyalahgunakan jabatan - menunaikan kewajiban - memelihara semua nikmat Allah 3. *Istiqāmah* (teguh pendirian) 4. *'Iffah* (menjaga kehormatan diri): - menjaga dari zina - menjaga dari suka minta-minta\menjaga integritas diri dari ketidakjujuran 5. *Mujāhadah* (berkinerja tinggi): - menolak berbuat durhaka - menolak ajakan hawa nafsu - menolak ajakan syaithan - menolak terlalu cinta dunia

[18] Kuliah Akhlaq (1999)

Macam Akhlak	Rincian Perwujudan
	- menolak sifat kufur dan munafik - menolak perbuatan maksiat 6. *Syajā'ah* (pemberani) - pemberani dalam peperangan - pemberani dalam memperjuangkan kebenaran - pemberani dalam pengendalian diri 7. *Tawadlu'* (rendah hati) 8. *Hayā'* (malu) 9. *Ṣabr* (sabar); - sabar menghadapi cobaan hidup - sabar menghadapi godaan hawa nafsu - sabar dalam menaati Allah - sabar dalam dakwah - sabar dalam perang - sabar dalam pergaulan 10. *'Afwu* (pemaaf)
Akhlak terhadap Allah Swt.	*1. Taqwā* 2. Cinta dan *rida* *3. Ikhlas* 4. *Khauf* dan *raja'* *5. Tawakkal* *6. Syukur* *7. Murāqabah* 8. Taubat
Akhlak terhadap Rasulullah saw.	1. Mencintai dan memuliakan 2. Mengikuti dan menaati 3. Mengucapkan salawat dan salam
Akhlak dalam keluarga	1. *Birru al-walidain*: - mengikuti keinginan dan saran orang tua - menghormati dan memuliakan - membantu fisik dan material - mendoakan untuk kebaikan - menyelesaikan hal-hal yang belum terselesaikan dan meneruskan keteladanannya 2. Hak, kewajiban, dan kasih-sayang suami-isteri 3. Kasih sayang dan tanggung jawab orang tua terhadap anak 4. Silaturrahim dengan kerabat
Akhlak bermasyarakat	1. Bertamu dan menerima tamu 2. Hubungan baik dengan tetangga 3. Hubungan baik dengan masyarakat: - menjawab salam - mengunjungi orang sakit - mengiringkan jenazah - mengabulkan undangan - menyauti dan mendoakan orang yang bersin - toleransi dalam beragama 4. Pergaulan muda-mudi yang baik 5. Ukhuwah Islamiyah: - *ta'āruf* - *tafāhum* - *ta'āwun* - *takāful*
Akhlak bernegara	1. Musyawarah: - lemah lembut

Macam Akhlak	Rincian Perwujudan
	- pemaaf - mohon ampun Allah 2. Menegakkan keadilan: - perlakuan yang adil - keadilan berdasar hukum - keadilan dalam segala hal: • terhadap diri sendiri • terhadap isteri dan anak • mendamaikan perselisihan • adil dalam berkata • adil sekalipun terhadap musuh • Amar ma'ruf nahi mungkar • Hubungan pemimpin dan yang dipimpin

Dengan memperhatikan contoh-contoh sistematisasi yang dilakukan 3 (tiga) orang ulama di atas, yang tentu saja belum bisa dikatakan mewakili yang memadai dari keseluruhan ulama, dengan jelas ditunjukkan bahwa kecenderungan membuat sistematisasi tersebut tergantung pada apa yang dipikirkan para ulama yang bersangkutan. Atau dengan lain perkataan, banyak tergantung pada hasil ijtihad para ulama yang bersangkutan.

Oleh karena itu, untuk menyusun sebuah sistematisasi konsep maka sangat diperlukan *logika atau alasan metodologis* yang dipakai. Dari sinilah orang lain, yakni para pembaca buku atau kitab yang disusun seorang ulama, akan dapat lebih *dipahami secara kritis* dan sekaligus dapat *dimaklumi*. Lebih lanjut, kesimpulan dan pemilihan konsep yang akan diambil oleh para pembaca buku atau kitab para ulama tersebut terserah pada kesimpulan dan pilihan mereka dan tidak layak digiring.

Satu hal yang wajib menjadi *patokan* dalam penyusunan sistematisasi konsep "akhlak" tersebut adalah asal berangkat dari normativitas Al-Qur'an dan *as-Sunnah al-Maqbūlah*. Dengan patokan tersebut, maka berapa pun banyak versi sistematisasi dan berapa pun lebarnya pembahasan, maka hasil sistematisasi tersebut akan tetap *"terkendali*".

4. Konsep Akhlak dan Konsep Lain Terkait Perilaku Baik dan Buruk

Seperti telah disinggung dalam uraian terdahulu, bahwa "akhlak" ada yang berbingkai "nilai esensial ideal" yang melibatkan pembingkaian 7 (tujuh) nilai, dan ada yang berbingkai "nilai esensial populer" yang melibatkan pembingkaian 2 (dua) nilai saja, yaitu nilai "*benar*" dan nilai *"baik*".

Dalam subbab ini dicoba membandingkan akhlak yang berbingkai "nilai esensial ideal" dan "nilai esensial populer" di atas dengan konsep yang berbicara tentang perilaku yang berbasis nilai "baik" dan "buruk" *di luar yang diajarkan agama Islam*.

Untuk menjelaskan secara adil dan objektif terhadap konsep perilaku di luar agama Islam tersebut, di sini perlu ditegaskan patokan ciri utama yang membedakan antara keduanya, yaitu antara "yang Islam" dan "yang bukan Islam". Patokan ciri utama tersebut sebagai berikut:

a. "Akhlak" dalam ajaran Islam berpangkal pada sumber utamanya, yaitu Al-Qur'an dan *as-Sunnah al-Maqbuulah*.

b. Dalam menyusun konsep “akhlak” dalam Islam lebih diutamakan penjabaran berdasar ijtihad dalam memahami teks Al-Qur’an dan Sunah yang tetap dalam koridor yang tidak bertentangan dengan teks yang dipahami tersebut.

c. Pemahaman penalaran yang dibantu dengan filsafat, psikologi, sosiologi, ekonomi, politik, linguistik, antropologi, dan ilmu-ilmu lain yang relevan, hanyalah bersifat “membantu menjelaskan” saja.

Di sini perlu ditegaskan, di luar Islam basis penyusunan konsep perilaku baik dan buruk lebih mengedepankan timbangan “pengalaman kehidupan sehari-hari”, entah lokal, entah mondial, dan timbangan “pemikiran kefilsafatan”, entah kefilsafatan murni, entah sekadar berbau kefilsafatan.

Berikut ini akan dideskripsikan pengertian tentang istilah-istilah terkait tentang perilaku baik dan buruk yang tidak terlepas dari kaitan “norma” hasil pengalaman kehidupan sehari-hari maupun hasil pemikiran kefilsafatan.

a. Berbasis norma kefilsafatan

1) Etika dan kesusilaan

Kata “etika” berasal dari kata bahasa Yunani, “*ethos*” yang berarti watak kesusilaan.[19] Etika adalah ilmu tentang filsafat moral yang tidak bersangkutan dengan urusan fakta, melainkan berurusan dengan nilai-nilai; tidak berurusan dengan watak tentang tingkah laku manusia, melainkan berurusan dengan citra dari tingkah laku manusia.[20]

Kata “kesusilaan” berasal dari kata “susila” (bahasa Sansekerta). “Su” artinya “baik”. “Sila” berarti dasar, prinsip, aturan hidup, norma. Jadi, kesusilaan adalah masalah dasar, prinsip, aturan hidup, dan norma yang “baik”.[21]

2) Moral dan budi pekerti

Kata “moral” berasal dari kata bahasa Latin, *“mos*”, atau jamaknya *“mores*” yang berarti cara hidup.[22] Dari segi istilah, moral adalah bersangkutan dengan prinsip-prinsip tentang benar dan salah; baik dan kebajikan; kemampuan untuk memahami perbedaan antara benar atau salah; penggambaran watak yang baik.[23]

Kata “budi pekerti” berasal dari bahasa Sansekerta “*buddhi*” dan *“prakrti*”. *“Buddhi*” artinya akal, pikiran. *“Prakrti*” artinya sifat, tabiat. Jadi, budi pekerti adalah sifat atau tabiat yang berasal dari kerjanya akal atau pikiran. Sementara itu, akal atau pikiran manusia adalah sumber munculnya perbuatan konkret manusia.

Berdasarkan uraian di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa dalam kata “etika dan susila” yang lebih mengedepan adalah pemikiran kefilsafatan, sedangkan dalam kata “moral dan budi pekerti” sudah menunjukkan campuran antara pemikiran kefilsafatan dan fakta perbuatan yang dikaitkan dengan benar-salah, dan kebaikan serta kebajikan.

b. Berbasis norma adat

---

[19] Zubair, 1987: 13
[20] (*New Masters Pictorial Encyclopaedia*, vol.III, p.460).
[21] Kamus Bahasa Sansekerta
[22] Zubair, 1987: 13
[23] (*The Advanced Learner’s Dictionary of Current English*, p. 634).

1) Tata krama dan unggah-ungguh

"Tata krama" berasal dari kata bahasa Jawa, yang artinya "*tata*" berarti aturan, ketertiban; dan *"krama*" artinya cara, jalan, kelakuan, keadaan, dan sifat. Dengan demikian istilah "tata krama" berarti: cara atau kelakuan hidup yang diwarnai aturan teknis yang diakui atau dipandang "baik". Misalnya cara makan dengan tidak menyilangkan kaki ketika duduk (*"jigang*", dalam bahasa Jawa). Selanjutnya, kata "*unggah-ungguh*" juga dari bahasa Jawa yang artinya sikap dan tatanan yang diselaraskan dengan yang sedang dihadapi dalam rangka untuk menghormati sesuai dengan tua-mudanya usia dan banyak-sedikit pengalamannya. Misalnya kalau menyebut nama saudara yang lebih tua dengan menambah sebutan Kangmas/Mas (untuk saudara berkelamin pria), Mbakyu/Yu (untuk saudara berkelamin wanita).

2) Sopan santun dan etiket

"Sopan santun" sudah masuk dalam kosa kata bahasa Indonesia. Artinya adalah memperlakukan di depan orang lain yang menunjukkan rasa hormat yang tinggi. Misalnya di kalangan masyarakat Jawa kalau ada orang akan lewat di depan orang yang lebih tua dan lebih banyak pengalamannya maka dia akan membungkukan badannya. "Etiket" yang dalam bahasa Perancis ditulis *etiquette* yang menunjuk arti tingkah laku praktis dan bahkan sangat teknis dalam pergaulan sehari-hari. Misalnya saja cara makan dan minum di hotel bintang lima mesti perlu menerapkan etiket tertentu.

Berdasarkan uraian di atas, maka dalam tata krama, unggah-ungguh, sopan santun, dan etiket sangat begitu jelas dibingkai oleh "kebiasaan hidup", bahkan tidak jarang bersifat setempat. Jadi sangat terbatas jangkauan wilayahnya. Namun, tampaknya dewasa ini mulai disosialisasikan secara lebih luas sehingga keterbatasan jangkauan wilayah menjadi relatif. Contoh etiket pergaulan yang dibiasakan dalam hotel internasional dewasa ini.

Di samping istilah-istilah yang telah disebut, mulai dari istilah "etika" sampai "etiket" di atas, ada istilah-istilah lagi yang relevan disebut sebagaimana di bawah ini.

a. Taat hukum

Kata-kata "taat hukum" secara selintas seolah-olah bernuansa "akhlak" secara penuh dalam Islam. Sebenarnya tidak demikian halnya. "Hukum" adalah aturan yang dibuat untuk menata lalu-lintas pergaulan masyarakat dalam segala bidang yang dihasilkan lewat usaha "kesepakatan" dalam badan legislatif atau oleh pemangku kuasa dan wewenang. Hukum adalah "ucapan raja" kini telah dilenyapkan. Disebabkan butir-butir hukum adalah hasil kesepakatan, maka hukum memiliki kekuatan untuk *"memaksa untuk ditaati*". Oleh karena itu, "taat hukum" tidak sama nuansanya dengan "akhlak". Dalam akhlak harus berangkat dari rasa *"kesadaran penuh*", bukan adanya "paksaan".

Di samping adanya perbedaan di atas, butir-butir hukum lebih banyak hasil dari, "mempelajari hal yang ideal" dan "belajar dari pengalaman hidup manusia" di sepanjang kesejarahannya. Apa ukuran yang disebut "*ideal*", sukar dirumuskan, karena manusia hidup di alam kreativitasnya yang tidak pernah berhenti. Demikian juga kapan *"pengalaman hidup manusia*" bisa diangkat sebagai standar-mati? Tidak jelas juga. Bahwa "akhlak" lebih tepat dipahami, dimaknai, dan dihayati sebagai *"ajaran yang*

memberi petunjuk", sedangkan "hukum" sekadar menaati selama hukum tersebut diakui dan dijalankan.

b. Karakter

Karakter adalah sifat perilaku yang masih bisa diubah dan berubah lewat pendidikan. Dalam pendidikan tersebut termuat usaha-usaha pengubahan, seperti: pelatihan, penyadaran, dan pembiasaan. Kata kunci "terlatih", "sadar" dan "terbiasa" merupakan hal-hal yang sangat penting dalam pembentukan *karakter*, beda dengan "kepribadian". Kepribadian (*personality*) adalah sifat yang dibawa sejak lahir, karena itu sukar untuk berubah dan diubah.

BAB III
MANUSIA SEBAGAI CIPTAAN ALLAH

A. Penciptaan Manusia

1. Asal Penciptaan

Dalam Q.S. al-Baqarah (2): 30 ditegaskan bahwa Allah menjadikan khalifah di bumi. Dari ayat berikutnya diketahui bahwa yang diangkat menjadi khalifah adalah Adam. Adam yang diangkat menjadi khalifah ini adalah Adam dalam pengertian manusia yang sudah ada di bumi paling akhir pada 350.000 tahun sebelum Masehi (SM). Hal ini diketahui dari pembicaraan rangkaian ayat 30-39 yang menjelaskan manusia secara umum sebagai spesies dengan kodrat-kodrat tertentu, tidak terbatas pada Adam sebagai pribadi yang memiliki watak dan perilaku tertentu. Pemahaman demikian sesuai dengan pandangan Sibawaih yang menyatakan bahwa kata (آدَمَ) *Ādam* merupakan sebutan untuk kelompok, bukan individu.[24] Dengan demikian Adam dalam ayat-ayat itu pada hakikatnya merupakan sebutan untuk manusia yang sejak awal kehadirannya di bumi ini telah menjadi spesies tersendiri yang berbeda dari spesies-spesies yang lain. Sebutan itu tampaknya diberikan dengan memerhatikan kekhasan fisiknya. Adam dalam bahasa Arab berarti kulit yang dalam satu pengertian maksudnya adalah kulit luar yang menjadi tempat tumbuhnya rambut.[25] Pengertian ini menunjukkan bahwa manusia itu disebut *Ādam* karena kulitnya kelihatan yang membuatnya berbeda dari makhluk hidup bergerak lain yang kulitnya tidak kelihatan karena tertutup bulu.

Adam dalam pengertian manusia itu kemudian populer menjadi bapak manusia *(abū al-basyar)* atau manusia pertama yang diciptakan Tuhan. Mengenai penciptaannya dalam beberapa ayat dijelaskan bahan materinya. Q.S. Ali ‘Imran (3): 47 menyebutkan secara umum bahwa ia diciptakan dari *turāb,* tanah. Kemudian dalam Q.S. al-Sajdah (32): 7; Q.S. Shad (38): 71 dan Q.S. al-An’am (6): 2 disebutkan jenis tanah yang digunakan untuk menciptakannya, *ṭīn* tanah liat, tanpa disebutkan bagian dan sifatnya. Adapun dalam Q.S. al-Mu’minun (23): 12 disebutkan bagian dari *ṭīn* yang digunakan, yakni *sulālah min ṭīn* yang biasa diterjemahkan dengan saripati dari tanah liat; dan dalam Q.S. al-Shaffat (37): 11 disebutkan sifat dari *ṭīn* yang digunakan untuk menciptakannya, *ṭīn lāzib* yang biasa diterjemahkan dengan tanah liat yang kenyal. Lalu dalam Q.S. al-Hijr (15): 28 terdapat keterangan sifat yang lain dari dan asal tanah liat yang digunakan untuk menciptakannya, yakni *ṣalṣāl min hamā’* yang biasa diterjemahkan dengan tanah liat kering dari lumpur hitam. Selanjutnya jika dihubungkan dengan Q.S. al-Anbiya’ (21): 30 yang menyatakan bahwa Allah menciptakan segala sesuatu yang hidup dari air, maka bahan materi awal penciptaan manusia pertama itu juga dari air. Di samping itu juga disebutkan bahwa manusia pertama diciptakan dengan ada peniupan roh ke dalam dirinya oleh Tuhan (Q.S. al-Hijr (15): 29 dan Q.S. Shad (38): 72). Dengan demikian manusia pertama diciptakan dengan menggunakan bahan materi yang biasa disebut tanah liat dan air serta bahan spirit berupa roh Allah.

Adapun mengenai proses penciptaannya (manusia pertama), Q.S. Ali ‘Imran (3): 47 menyebutkan bahwa prosesnya melalui firman *kun*, jadilah, dan kemudian jadilah manusia pertama itu *(fa yakūn).* Penggunaan *fi’l muḍāri’,* kata kerja menunjuk waktu sekarang dan

---

[24] Ibnu Manzhur, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), XII, hlm. 10.
[25] Ibid.

akan datang *(yakūn)* menunjukkan adanya proses dalam penciptaan itu. Proses itu langsung berjalan begitu Allah menyabdakan firman kreatif-Nya *kun*, sehingga dalam ayat itu digunakan huruf *'aṭaf*, kata penghubung, *fa',* yang menunjukkan urutan waktu yang dekat atau langsung.

Proses penciptaan itu dijelaskan dalam Q.S. al-Hijr (15): 28-29. Dalam dua ayat ini ada gambaran bahwa proses penciptaan tersebut melalui 4 tahap: pertama, penciptaan bahan asal tanah liat kering dari lumpur hitam *(al-bad')*; kedua, pemberian bentuk *(al-sunnah);* ketiga, penyempurnaan penciptaan *(al-taswiyyah);* dan keempat, peniupan roh *(nafkh al-rūḥ).*

Semua ayat mengenai penciptaan dan prosesnya ini menegaskan pandangan bahwa manusia sebagai satu spesies diciptakan oleh Allah, sebagaimana spesies-spesies makhluk hidup yang lain, dalam tatanan yang rumit. Jadi mereka tidak terbentuk oleh kebetulan-kebetulan acak dan di luar kesengajaan seperti yang dinyatakan dalam teori evolusi.[26] Dalam pandangan kreasionis, penganut kepercayaan bahwa alam semesta diciptakan oleh Tuhan, kebenaran terjadinya penciptaan itu secara empiris dibuktikan dari lapisan Kambrium. Lapisan Kambrium adalah lapisan bumi tertua tempat ditemukannya fosil-fosil makhluk hidup yang diperkirakan berusia 500-550 juta tahun. Fosil-fosil yang ditemukan dalam lapisan itu adalah fosil siput, trilobita, bunga karang, cacing tanah, ubur-ubur, landak laut dan invertebrata kompleks lainnya. Catatan fosil-fosil itu menunjukkan bahwa semua makhluk hidup itu muncul secara bersamaan dan tiba-tiba, sehingga literatur geologi menyebut kejadian ajaib ini sebagai Ledakan Kambrium *(Cambrian Explosion).*[27] Catatan fosil yang demikian, sebagaimana dikatakan Harun Yahya, diakui Mark Czarnecki, seorang ahli paleontologi evolusionis (penganut teori evolusi) sebagai kendala utama dalam membuktikan teori evolusi karena belum pernah mengungkapkan jejak-jejak jenis peralihan hipotesis Darwin.[28]

Penciptaan manusia dari air dan tanah secara ilmiah dewasa ini terbukti dengan unsur-unsur yang membentuk tubuhnya. Diketahui bahwa kurang lebih 70% tubuh manusia terdiri dari air. Kemudian sepenggal tubuh manusia terdiri atas unsur-unsur yang sama dengan unsur-unsur segenggam tanah dari permukaan bumi yang subur. Unsur-unsur itu dan prosentasenya yang disebutkan al-Bahi al-Khuliy adalah sebagaimana tabel berikut.

Oksigen	63%	Karbon	20, 20%
Nitrogen	2, 50%	Hidrogen	9, 90%
Kalsium	2, 45%	Pospor	1, 1%
Klor	0, 16%	Fluoride	0, 14%
Belerang	0, 14%	Potasium	0, 11%
Sodium	0, 10%	Sodium	0, 10%
Zat besi	0, 01%	Yodium, Silikon, dan manganese	0,18%

Selanjutnya materi roh yang digunakan untuk menciptakannya dalam kehidupan terbukti dengan kenyataan bahwa manusia memiliki jiwa yang kompleks yang secara kualitas berbeda dari jiwa binatang, makhluk hidup yang bisa bergerak yang secara biologis paling dekat atau bahkan sama dengan manusia.

Apabila unsur-unsur yang membentuk tubuhnya adalah zat-zat itu, maka tentunya penciptaannya pun juga dari zat-zat itu. Untuk penciptaan manusia melalui proses reproduksi

[26] Harun Yahya, *Keruntuhan Teori Evolusi* (Bandung: Dzikra, 2001), hlm. 5
[27] Ibid., hlm. 33.
[28] Ibid., hlm. 32.

setelah penciptaan manusia pertama sudah jelas bahwa unsur-unsur tersebut membentuk tubuhnya karena ia mengonsumsi makanan dan minuman yang berasal dari bumi. Bagaimana dengan penciptaan manusia pertama yang sebelum diciptakan ia tidak ada dan dalam ayat-ayat di atas dijelaskan bahwa ia diciptakan dari tanah dan air? Apakah sejak awal proses dimulainya penciptaan, telah digunakan seluruh unsur itu atau sebagiannya saja?

Dalam penciptaan "pohon kehidupan" itulah dilakukan penciptaan manusia dari bahan-bahan itu melalui proses *al-sunnah*, *al-taswiyyah*, dan *nafkh al-rūḥ*. Berkaitan dengan hal ini Agus Haryo Sudarmojo, seorang kreasionis muslim Indonesia, berdasarkan hadis *khalaqallāh ādama 'alā ṣūratihi*, berani menyatakan bahwa proses itu dilakukan dengan memasukkan bahan-bahan tersebut ke dalam tabung biologis. Alasannya *ṣūrah* dalam bahasa Arab tidak hanya berarti gambar atau citra, tapi juga berarti tempat yang digunakan orang Arab untuk menyimpan uang, yang mestinya berupa tabung.[29]

Dalam penciptaan melalui tabung biologis itu, Adam tidak hanya dibentuk fisiknya, tapi juga disempurnakan (*al-taswiyyah*) dan ditiupkan roh Tuhan kepadanya (*nafkh al-rūḥ*), sehingga dia menjadi homo sapiens. Dengan demikian dalam pandangannya, Adam yang nota bene adalah manusia homo sapiens yang pertama itu bukan merupakan evolusi dari dari makhluk-makhluk homo sebelumnya, yang disebutnya sebagai Australiphitecus Aferensis (hadir 3,5 juta SM); Paranthropus Boisei, homo Habilis (2 juta tahun SM); Homo Ergaster (1,5 juta tahun SM); Homo Erectus, Homo Heidelbergensis (500-140 ribu tahun SM); dan Homo Neanderthal (400-30 ribu SM).[30]

Tidak seperti Sudarmojo, kreasionis muslim yang lain tidak mengemukakan pernyataan penciptaan Adam melalui tabung biologis. Dalam membicarakan penciptaan manusia, mereka hanya menghubungkannya dengan evolusinya tidak hanya dari homo-homo sebelum homo sapiens, tapi juga dari makhluk bersel satu yang menjadi awal mula kehidupan di bumi. Mereka mengemukakan pandangan yang berbeda-beda. Di sini dikemukakan tiga tokoh sebagai representasi. Harun Yahya menolak terjadinya evolusi,[31] sementara Jurnalis Udin menerima terjadinya evolusi.[32] Adapun Maurice Bucaille berpandangan mungkinnya terjadi evolusi kreatif dan tidak perlu mempertentangkan Al-Qur'an dengan data paleontologi.[33]

Dengan tidak ada dukungan dari fosil-fosil yang menjadi bukti empirisnya, teori evolusi dewasa ini menghadapi masalah besar yang menurut Harun Yahya membuatnya runtuh atau, paling tidak, mengalami krisis, seperti yang dikatakan John Dupre. Namun ternyata krisis yang dialami teori evolusi tidak otomatis menjadi kemenangan kreasionisme. Hal ini karena, kata Dupre: "Penelitian yang dilakukan atas genom-genom –terutama mikroba- menunjukkan bahwa beberapa gen yang bergerak di antara organisme-organisme yang jauh merupakan katalisator yang penting dalam perubahan evolusi."[34]

Dalam menghadapi kontestasi antara kreasionisme dan teori evolusi tentang penciptaan manusia ini, Al-Qur'an sebenarnya memberikan pegangan untuk menentukan sikap. Di atas

---

[29]Agus Haryo Sudarmojo, *Perjalanan Akbar Ras Adam: Sebuah Interpretasi Baru Al-Qur'an dan Sains* (Bandung: Mizania, 2009), hlm. 95-96.

[30] Ibid., hlm. 90.

[31] Harun Yahya, *Keruntuhan*, hlm. 90-91.

[32] Jurnalis Udin, "Teori Evolusi: Sesuai atau Bertentangan dengan Al-Qur'an", dalam *Mukjizat Al-Qur'an dan as-Sunnah tentang Iptek,* ed. Iwan Kusuma Hamdan dkk, (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), hlm. 273-275

[33] Maurice Bucaille, *Dari Mana Manusia Berasal? Antara Sains, Bibel dan Al-Qur'an,* terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizania, 1984), hlm. 326.

[34] John Dupre, "Krisis", hlm. 21.

telah disebutkan bahwa dalam kitab suci itu manusia disebut basyar yang menunjukkan bahwa ia memiliki ciri khas berupa kulit tubuhnya kelihatan meskipun ada rambut atau bulu yang tumbuh di atasnya. Di samping itu dalam Al-Qur'an juga ada penegasan tentang kodrat-kodrat manusia, termasuk kodrat makhluk kebudayaan, yang akan dijelaskan di belakang. Ini berarti yang disebut manusia itu adalah makhluk hidup bergerak yang secara fisik memiliki ciri khas itu sejak awal adanya di bumi dan mengembangkan kebudayaan, tak peduli ia diciptakan melalui evolusi atau tidak.

Sikap ini mungkin bisa mengakhiri perdebatan di kalangan muslim ketika membicarakan proses penciptaan manusia, paling tidak untuk sementara ini, ketika bukti-bukti empiris untuk mendukung kreasionisme dan membatalkan teori evolusi belum "disepakati" kesahihannya. Sekarang sudah ditemukan bukti bahwa manusia mewarisi mitokondria (mt) DNA dari satu wanita yang membuktikan bahwa manusia merupakan keturunan dari satu wanita. Berhubung dalam Islam ada kepercayaan bahwa manusia merupakan keturunan Hawa (Eva), maka Sudarmojo menyebut metokondria itu dengan mtDNA-Eve.[35] Di masa yang akan datang bisa diharapkan ditemukannya zat atau apalah namanya yang membuktikan tidak terbantahnya kreasionisme sehingga kontroversinya dengan teori evolusi menjadi berakhir.

2. Tujuan Penciptaan Manusia

Tujuan penciptaan manusia ditegaskan dalam Q.S. al-Dzariyat (51): 56, "Aku tidak menciptakan jin dan manusia kecuali untuk mengabdi kepada-Ku". Ayat ini membicarakan penciptaan manusia oleh Allah dan tujuan penciptaanya (*sangkan paraning dumadi*). Agama mengajarkan bahwa Allah adalah Wujud Adi Kodrati yang memiliki kehendak dan kekuatan yang tidak terbatas dan telah menciptakan alam semesta seisinya, termasuk manusia. Oleh karena diciptakan Allah, maka keberadaan manusia di bumi ini dalam pandangan agama terjadi *by design*, dengan ada perencanaan, tidak *by accident*, secara kebetulan karena ada mutasi gen yang berhasil, seperti yang diyakini dalam teori evolusi, sebagaimana dijelaskan di atas. Penciptaan *by design* ini dapat dibuktikan secara empiris dengan tidak adanya kebetulan dalam semua proses yang terjadi di alam semesta ini. Apabila dahulu ada kebetulan yang menjadi bagian dari proses alam ini, tentunya sekarang dan sampai kiamat nanti kebetulan itu masih ada. Tetapi nyatanya sekarang tidak dapat dijumpai adanya kebetulan itu. Di samping itu juga dapat dibuktikan secara rasional dengan melihat manusia sebagai "produk" yang sempurna. Apakah masuk akal manusia yang sempurna itu tercipta secara kebetulan, padahal semua yang ada, termasuk yang paling sederhana sekalipun terjadi dengan ada perencanaan?

Penciptaan manusia oleh Allah berarti bahwa asal muasalnya adalah Dia. *Design* yang diciptakan-Nya untuknya bukan hanya desain biologis menjadi makhluk hidup tertinggi, tapi juga desain kosmologis. Sebagai bagian dari alam, dia diciptakan dengan memiliki keterbatasan, meskipun batas dari keterbatasannya itu selalu dapat dipertanyakan. Sebagai contoh adalah keterbatasan manusia membuat lagu. Dengan tujuh tangga nada, tentunya dia memiliki keterbatasan membuat lagu. Tetapi tidak ada yang mengetahui batas keterbatasannya itu sampai kapan, apa, dan di mana. Sebagai bagian dari alam juga keberadaan manusia di dunia pasti ada akhirnya. Akhir kehidupan manusia sebagai individu terjadi dengan kematian dan sebagai spesies makhluk Tuhan dengan kiamat. Kematian

[35] Agus Haryo Sudarmojo, *Perjalanan*, hlm. 61.

manusia secara soteriologis (tentang keselamatan) bukan berarti akhir kehidupannya, tapi berarti dia memasuki tahapan kehidupan baru kembali kepada asalnya, Allah, untuk diterima baik secara langsung maupun tidak langsung.

Tujuan penciptaan manusia dalam ayat itu dinyatakan dengan ungkapan *li ya'budūn(i)*. *Ya'budū(na)* merupakan kata kerja bentuk sekarang dan akan datang (*fi'l muḍāri'*). Pembentukannya dapat dari kata dasar (*maṣdar*) *'ibādah* yang berarti menyembah (*aṭ-ṭā'ah ma'a gāyah al-khuḍū'*) dan kata dasar *'ubūdiyyah* yang berarti mengabdi (*iḍār at-tażallul*).[36] Sesuai dengan kedudukan manusia dalam penciptaan sebagai hamba dan khalifah, sebagaimana yang akan akan dijelaskan, *ya'budūn(i)* dalam ungkapan ayat tersebut berarti mengabdi sehingga terjemahnya adalah "untuk mengabdi kepada-Ku."

Tujuan penciptaan manusia dalam ayat tersebut menggunakan pola kalimat penafian-penetapan (*nafy-iṡbāt*). Penggunaan pola itu menunjukkan bahwa tidak ada penciptaan tanpa pengabdian. Oleh karena itu pengabdian kepada Tuhan juga menjadi alasan keberadaan (*raison de etre*) manusia di muka bumi. Tanpa pengabdian kepada-Nya, manusia tidak perlu ada.

Sebagai tujuan dan alasan keberadaan, pengabdian mengarahkan hidup manusia. Hidup manusia itu menuju kepada Tuhan, tidak kepada dirinya sendiri dan selain-Nya. Oleh karena itu manusia memiliki naluri atau kodrat beragama, sebagaimana akan dijelaskan. Kodrat ini menjadi bagian dari dirinya yang tidak dapat ditindas oleh kekuatan apa pun, baik dari luar maupun dalam dirinya sendiri. Penindasan terhadapnya pasti akan membuat manusia mencari sublimasi untuk menyalurkannya melalui agama semu (*pseudo religion*). Apabila penindasan tidak ada lagi, maka dia akan kembali kepada agama atau spiritualitas yang menjadi inti agama.

3. Kedudukan Manusia di Bumi

Penciptaan manusia sebagai khalifah di bumi dalam al-Baqarah (2): 30 diungkapkan dengan (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً) *innī jā'ilun fī al-arḍi khalīfah*. Dalam ungkapan itu Allah menyebut diri-Nya dengan kata ganti orang pertama tunggal. Penyebutan ini menunjukkan bahwa untuk terlaksananya perbuatan mencipta, Dia tidak melibatkan makhluk-Nya. Maksudnya penciptaan manusia sebagai khalifah di bumi merupakan kehendak mutlak-Nya dan terlaksana tanpa keterlibatan makhluk-Nya. Dia menghendaki memiliki khalifah dan memutuskan bahwa di antara makhluk-makhluk yang diciptakan-Nya di bumi yang dikehendaki-Nya untuk dijadikan khalifah adalah manusia.

Kehendak dan keputusan mutlak Allah untuk menjadikan manusia sebagai khalifah di bumi dalam ayat tersebut digambarkan dengan dialog antara para malaikat dengan-Nya. Dalam ayat itu disebutkan bahwa setelah diberi tahu kehendak-Nya untuk mengangkat khalifah di bumi, para malaikat bertanya, "Apakah Engkau menjadikan di bumi makhluk yang melakukan kerusakan di atasnya dan menumpahkan darah?" Pertanyaan itu dijawab-Nya dengan firman, "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui!"[37] Jawaban ini menunjukkan bahwa menciptakan dan menjadikan manusia sebagai khalifah itu sudah menjadi keputusan-Nya yang pasti. Dia tetap melaksanakan keputusan itu, meskipun para malaikat mengajukan pertanyaan tentangnya.

---

[36] Al-Ashfahani, *Mu'jam Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.), hlm. 330.
[37] Lihat Q.S. al-Baqarah (2): 31

Berkaitan dengan pertanyaan para malaikat, beberapa mufasir mengemukakan penjelasan berbeda tentang maksudnya. Ibnu Katsir menjelaskan bahwa mereka bertanya untuk memohon penjelasan dan mengungkap hikmah di balik penciptaan Adam, sementara sebagian mufasir lain menjelaskan pertanyaan itu untuk menyatakan keberatan dan kedengkian.[38] Penjelasan kedua ini ditolak oleh Ibnu Katsir dengan alasan bahwa para malaikat, sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. al-Anbiya' (21): 27, tidak berbicara mendahului Allah, dalam pengertian tidak menanyakan sesuatu yang mereka tidak diizinkan untuk menanyakannya.[39] Penolakan Ibnu Katsir ini jelas menunjukkan bahwa kisah penciptaan Adam yang dikemukakan dalam Q.S. al-Baqarah (2): 30-39, dalam pandangannya, merupakan kisah historis, kisah yang benar-benar terjadi dalam sejarah. Namun jika kisah itu dipandang sebagai kisah didaktis, kisah yang disampaikan untuk menyampaikan pesan-pesan pendidikan, maka sikap terhadap penjelasan sebagian mufasir itu bisa lain. Dalam kisah didaktis, keberatan para malaikat itu tidak mesti dipahami sebagai penolakan atau pernyataan kedengkian, tapi bisa dipahami sebagai ungkapan tentang potensi merusak yang dimiliki manusia. Potensi ini dipandang perlu untuk diungkapkan dalam kisah itu supaya umat muslim yang berpedoman pada Al-Qur'an menyadarinya sehingga berusaha dengan sungguh-sungguh supaya tidak menjadi aktual dalam kehidupan mereka sebagai pribadi maupun kelompok. Dengan demikian penjelasan sebagian mufasir ltu logis dan sesuai dengan Q.S. al-Anbiya' (21): 27.

Apa pun kenyataan kisah penciptaan Adam itu, umat Islam harus mengambil pelajaran yang sangat berharga yang ada di dalamnya, sekalipun ia merupakan kisah historis. Keharusan ini bisa dipahami dari adanya kata (إِذْ) *iż* yang menjadi pengantar kisah di awal Q.S. al-Baqarah (2): 30 yang berarti ingatlah. Perintah untuk mengingat ini sudah barang tentu tidak hanya untuk mengingat kejadian yang disebutkan dalam kisah, tapi juga untuk mengingat pelajaran yang terdapat di dalamnya, yakni ajaran tentang konsepsi manusia, yang dalam hal ini adalah pemahaman tentang kedudukannya di bumi dengan kodrat manusiawinya. Ajaran ini penting diingat, dalam pengertian dijadikan pengetahuan dan praktik perbuatan, supaya umat dapat menggapai kejayaan seperti disebut di depan.

Kedudukan manusia di bumi dijelaskan dalam beberapa ayat termasuk Q.S. al-Baqarah (2): 30. Ayat ini menjelaskan kedudukan itu dalam kalimat *innī jā'ilun fī al-arḍi khalīfah* yang berdasarkan penggunaan kata ganti orang pertama tunggal untuk Allah dalam uraian di atas dibawa untuk menjelaskan penciptaan manusia sebagai khalifah. Sekarang berdasarkan pengertian kata (جَاعِلٌ) *jā'ilun* yang terdapat dalam kalimat itu, ungkapan tersebut dibawa untuk menjelaskan kedudukan manusia. *Jā'ilun* adalah *ism al-fā'il* dari kata kerja (جَعَلَ - يَجْعَلُ) *ja'ala-yaj'alu* yang bisa berarti membuat sesuatu menjadi dalam keadaan tertentu.[40] Ungkapan itu, sebagaimana dijelaskan di depan, menunjuk kepada Adam sebagai manusia. Kemudiaan dengan ini dan dengan maksud penyebutan diri Allah dengan kata ganti orang pertama tunggal yang dijelaskan, ungkapan tersebut maksudnya adalah "Dia dengan kehendak dan keputusan mutlak-Nya, membuat manusia menjadi dalam keadaan sebagai khalifah di bumi." Ini berarti kedudukan manusia di bumi adalah sebagai khalifah.

Dalam bahasa Arab (خَلِيفَةً) *khalīfah* dibentuk dari (خِلاَفَة) *khilāfah* yang berarti (نِيَابَة) *niyābah*, menggantikan pihak lain. Menurut al-Ashfahani, penggantian ini bisa karena pihak

[38] Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Kairo: Maktabah Miṣr, t.t.), I, hlm 69.
[39] *Ibid*.
[40] Al-Ashfahani, *Mu'jam,* hlm. 92.

yang digantikan tidak ada di tempat, meninggal, tidak mampu (melaksanakan pekerjaan atau tugas), dan untuk memberi penghormatan kepada pihak yang diminta menggantikan.[41] Ini berarti penggantian itu pengertiannya bisa menggantikan kedudukan atau peran dan mewakili. Dengan menggunakan pengertian yang pertama, Ibnu Katsir menjelaskan bahwa kedudukan manusia sebagai khalifah dalam Q.S. al-Baqarah (2): 30 itu maksudnya adalah pengganti bangsa manusia dari waktu ke waktu dan dari generasi ke generasi.[42] Adapun az-Zamakhsyari yang memahami Adam dalam ayat itu sebagai pribadi, dengan menggunakan pengertian kedua, menjelaskan bahwa maksudnya bisa Adam mewakili orang-orang lain dan juga bisa dia mewakili Allah sebagai seorang nabi, seperti nabi-nabi yang lain.[43]

Pertanyaan para malaikat yang disebutkan dalam Q.S. al-Baqarah (2): 30 baik dipahami sebagai sekadar untuk mohon penjelasan maupun untuk mengajukan keberatan, menunjukkan bahwa maksud khalifah dalam ayat tersebut bukan pengganti generasi secara genealogis seperti yang dinyatakan Ibnu Katsir. Penciptaan manusia di bumi dengan diberi hidup lama sehingga bisa bertahan dari generasi ke generasi *an sich* tidak berpotensi untuk membuat kerusakan dan menumpahkan darah. Potensi ini hanya bisa aktual jika mereka menyandang status tertentu yang memungkinkan mereka mengaktualkannya. Adapun penjelasan az-Zamakhsyari menggambarkan kepercayaan yang populer dalam teologi Islam bahwa Adam adalah manusia dan nabi pertama. Adam ini sudah barang tentu bukan "Adam" yang hidup 5000 tahun SM, tapi "Adam" yang hidup paling akhir 350.000 tahun SM seperti yang disebutkan di atas. Hal ini karena dari sejarah sekarang sudah diketahui bahwa ribuan tahun sebelum 5000 tahun SM, telah ada masyarakat yang mengembangkan peradaban di berbagai belahan bumi dan menganut kepercayaan monoteisme primitif (*primitive monotheism*) dan monoteisme murni (*ür-monotheism*). Mereka mengembangkan peradaban dan menganut kepercayaan monoteis sudah barang tentu dengan ada pemimpin dan nabi yang menggerakkan dan mendakwahkan. Berhubung kenyataannya dalam sejarah begitu maka Al-Qur'an menegaskan bahwa kenabian tidak terbatas pada 25 nabi dan rasul yang dikisahkannya [Q.S. al-Nisa' (4): 164 dan Q.S. Ghafir (40): 78]. Jumlah ini, menurut hadis dari Abu Dzar, hanya sebagian kecil dari keseluruhan nabi yang jumlahnya mencapai 324.000 orang dengan 313 di antaranya juga menjadi rasul.[44]

Dengan demikian khalifah yang disandangkan kepada Adam dalam al-Baqarah [2]: 30 itu tidak berpengertian genealogis, sosial, dan teologis seperti yang dikatakan Ibnu Katsir dan az-Zamakhsyari. Ayat itu berbicara tentang penciptaan manusia. Pengertian khalifah di dalamnya seharusnya dipahami berdasarkan pembicaraannya. Ini berarti khalifah merupakan status yang diberikan Allah dalam penciptaan. Status itu melekat padanya dalam keberadaannya di bumi. Dalam hubungannya dengan makhluk Allah yang lain, status itu membuat manusia memiliki kedudukan tertentu di hadapan Allah dan di hadapan makhluk yang lain itu. Dengan kedudukan itu ia bisa membuat kerusakan dan menumpahkan darah di bumi seperti yang dikhawatirkan malaikat. Namun dengan kedudukan itu pula dia bisa mewujudkan kebaikan di bumi, sebagaimana tergambar dalam jawaban Allah "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui." Kedudukan dengan potensi demikian menunjukkan bahwa manusia memiliki otonomi dalam mengelola kehidupan di bumi. Dia

---

[41] *Ibid*., hlm. 157.

[42] Ibnu Katsir, *Tafsir,* I, hlm. 69.

[43] Az-Zamakhsyari, al-*Kasysyāf 'an Haqāiq at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwil fī Wujuh at-Ta'wīl* (Teheran: Intisyarat Aftab, t.t.), I, hlm 271.

[44] Ibnu Katsir, *Tafsīr,* I, hlm. 585-586.

tidak akan memiliki otonomi, jika tidak diberi oleh Allah. Allah memberikannya kepadanya karena ia diciptakan memang untuk menjadi khalifah-Nya. Oleh karena itu pengertian khalifah dalam ayat tersebut adalah wakil Allah. Dengan kedudukan ini dia harus mengelola kehidupan di bumi. Sesuai dengan Ketuhanan-Nya Yang Maha Rahman dan Maha Rahim, dia harus mengelola kehidupan untuk mewujudkan kebaikan nyata yang dikehendaki-Nya.

Dalam perspektif kebudayaan, mengelola kehidupan untuk mewujudkan kebaikan nyata hanya bisa dilakukakan dengan menciptakan dan mengembangkan sistem pengetahuan, sistem sosial, dan sistem artefak. Kalau begitu manusia harus menciptakan dan mengembangkan ketiga sistem ini supaya dia berhasil menjadi wakil Allah di bumi. Tanpa itu ia akan menjadi wakil yang gagal. Dengan demikian untuk keberhasilan menjadi wakil Allah, dia harus bisa menjadi pencipta bersama-Nya (*co-creator*).

Q.S. al-Dzariyat (51): 56, sebagaimana telah dibicarakan di depan, menegaskan bahwa Allah tidak menciptakan jin dan manusia kecuali untuk mengabdi kepada-Nya. Penegasan ini menunjukkan bahwa mengabdi kepada Allah merupakan tujuan penciptaan manusia dan menjadi alasan keberadaannya di bumi, sehingga dalam Q.S. al-Baqarah (2): 21 ia diperintahkan untuk itu. Dia mengabdi dengan kedudukan yang terhormat, yakni sebagai khalifah yang ditegaskan dalam Q.S. al-Baqarah (2): 30 dan sebagai hamba yang disebutkan dalam Q.S. Maryam (19): 93. Oleh karena khalifah merupakan kedudukan dalam pengabdian, maka mencipta dan mengembangkan ketiga sistem kebudayaan tersebut atau menjadi pencipta bersama-Nya itu berarti menjadi wujud pengabdiannya kepada Allah. Apabila dia tidak melakukannya, maka dia tidak mengabdi kepada-Nya dan tujuan penciptaannya tidak tercapai sehingga keberadaannya di bumi menjadi sia-sia.

Kesia-siaan itu sudah barang tentu harus dihindari oleh manusia dan untuk menghindarinya ia harus memiliki orientasi hidup yang sesuai. Orientasi hidup yang sesuai untuk itu sudah semestinya merupakan orientasi yang menjauhkan orang dari kesia-siaan yang notabene adalah ketidakbergunaan itu. Orientasi itu adalah orientasi hidup untuk memberi manfaat. Oleh karena normalnya demikian, maka dalam sebuah hadis populer Nabi bersabda, “Sebaik-baik manusia adalah orang yang paling berguna bagi manusia.” Dalam kehidupan, kegunaan tidak bisa dipisahkan dari kedudukan. Berdasarkan ini, hadis tentang orientasi hidup itu mesti atau setidak-tidaknya bisa diyakini berhubungan dengan kedudukan manusia sebagai khalifah. Dengan begitu maka “paling berguna bagi manusia” dalam hadis tersebut maksudnya adalah paling berjasa dalam menciptakan dan mengembangkan sistem pengetahuan, sistem sosial, dan sistem artefak. Pemahaman ini sesuai dengan praktik kehidupan Nabi yang telah berjasa besar dalam penciptaan dan pengembangan ketiga sistem tersebut, terutama dua sistem yang pertama, sehingga mendapatkan pengakuan dunia sebagaimana yang dinyatakan oleh Michael H. Hart yang menempatkannya sebagai orang yang menduduki ranking pertama dari seratus tokoh paling berpengaruh di dunia sepanjang sejarah.[45]

[45]Michael H. Hart, *100 Orang Paling Berpengaruh di Dunia Sepanjang Sejarah*, terj. Ken Ndaru dan M. Nurul Islam, (Bandung: Hikmah, 2009), hlm. 1-9.

B. Kodrat-Kodrat Manusia

1. Kodrat Wujud

Di samping membicarakan penciptaan manusia dengan menjelaskan bahan dan kedudukan yang telah dijelaskan di atas, Al-Qur'an juga membicarakan penciptaannya dengan menjelaskan kodrat-kodratnya. Kodrat adalah sifat asli yang menjadi bawaan yang diberikan kepadanya dalam penciptaan. Sifat asli itu disebut kodrat karena ia merupakan watak dan berfungsi sebagai kemampuan untuk menghadirkan diri dengan melakukan sesuatu, baik aktif maupun pasif. Penciptaan manusia dengan kodrat ini dibicarakan dalam banyak ayat, termasuk ayat yang membicarakan penciptaan secara umum, yakni Q.S. al-A'la (87): 3. Dalam Q.S. al-Rum [30]: 30 kodrat itu disebut sebagai fitrah. Sesuai dengan arti asal (فِطْرَةٌ) *fiṭrah* dalam bahasa Arab adalah mencipta untuk yang pertama kali, penyebutan kodrat dengan fitrah itu menunjukkan bahwa kodrat merupakan rekayasa Allah sejak awal penciptaan manusia dengan cetakan tertentu. Sebagai rekayasa-Nya, kodrat itu melekat padanya sepanjang zaman sehingga dalam ayat ar-Rum itu ada penegasan "tidak ada perubahan sedikit pun untuk penciptaan yang dilakukan Allah". Kemudian karena rekayasa itu menggunakan cetakan, maka dalam Q.S. al-Baqarah (2): 138 kodrat disebut (صِبْغَةٌ) *ṣibġah*, cetakan dan celupan yang digunakan untuk menciptakan manusia dengan bentuk, sususan dan "warna" tertentu.

Q.S. al-Baqarah (2): 30–39 menjelaskan tiga macam kodrat manusia: kodrat wujud, kodrat potensi dan kodrat keberadaan. Kodrat wujud adalah sifat asli wujud manusia. Wujud manusia terdiri atas jasmani dan rohani. Dua bagian ini tidak bisa dipisahkan satu dari yang lain, sehingga menjadi satu kesatuan yang utuh. Jadi kodrat manusia itu adalah makhluk jasmani-rohani. Dalam ayat-ayat tentang penciptaan manusia, kodrat ini ditunjukkan dengan bahan penciptaannya dari tanah liat dan roh Tuhan. Tanah liat menunjukkan bagian jasmani, sementara roh Tuhan menunjukkan bagian rohani. Adapun dalam ayat-ayat itu, bagian jasmani ditunjukkan dengan perintah kepada Adam dan Hawa untuk bertempat tinggal di surga dan di bumi, makan dengan nikmat, dan tidak mendekati pohon larangan (Q.S. al-Baqarah (2): 35-36). Tiga perintah itu menunjukkan bahwa Adam dan Hawa sebagai manusia memerlukan tempat tinggal dan makan dan berada di ruang luas sehingga ada jarak antara mereka dengan benda lain di tempat mereka tinggal. Hal itu karena mereka merupakan makhluk jasmani. Lalu bagian rohani dari wujud manusia ditunjukkan dengan kemampuan Adam menerima pengajaran dan memahami perintah dari Allah, melakukan pertobatan, menerima ampunan; dan dengan kebebasan manusia mengikuti petunjuk Allah atau mengingkarinya (Q.S. al-Baqarah (2): 31, 32, 37, 38 dan 39). Selanjutnya kesatuan jasmani dan rohani dalam diri manusia ditunjukkan dengan kesediaan para malaikat dan penolakan Iblis untuk bersujud kepada Adam (Q.S. al-Baqarah (2): 34).

2. Kodrat Potensi

Kodrat potensi adalah sifat asli manusia yang berfungsi menjadi kemampuan yang melekat padanya sebagai makhluk jasmani-rohani yang diciptakan untuk mengabdi kepada Allah dengan kedudukan sebagai hamba dan khalifah-Nya. Pengelolaan kodrat itu menentukan nasibnya dalam kehidupannya di dunia maupun di akhirat. Pengelolaan dengan baik pasti membuat nasibnya menjadi baik, sebaliknya pengelolaan dengan buruk pasti membuat nasibnya menjadi buruk. Oleh karena itu supaya manusia bisa mengelolanya dengan baik, Allah yang memberikan kodrat itu kepada manusia juga memberikan petunjuk

pengelolaannya sebagaimana yang ditegaskan dalam Q.S. al-A'la (87): 3 yang telah disebutkan di atas.

Setidak-tidaknya ada delapan kodrat potensi yang diungkapkan dalam Q.S. al-Baqarah (2): 30–39. Pertama, makhluk kebudayaan. Kodrat manusia sebagai makhluk kebudayaan merupakan konsekuensi dari kedudukannya sebagai khalifah atau wakil Allah di bumi yang ditegaskan dalam Q.S. al-Baqarah (2): 30. Di atas telah dijelaskan bahwa sebagai khalifah, ia harus menciptakan dan mengembangkan sistem pengetahuan, sistem sosial, dan sistem artefak. Ini berarti kodrat itu berfungsi menjadi kemampuan manusia untuk menjalani hidup dengan belajar, tidak hanya dengan insting. Menjalani hidup dengan belajar itu membuat manusia bisa mengembangkan kebudayaan dari waktu ke waktu sehingga mencapai peradaban tinggi seperti yang disaksikan sekarang.

Kedua, makhluk pengertian. Manusia memiliki kodrat ini karena ia memiliki indra, akal dan roh. Kodrat ini berupa kemampuan mengetahui, memahami, membuat konsep atau sebutan dan membuat klasifikasi obyek sehingga manusia memiliki pengertian tentang semua wujud. Kodrat ini dijelaskan dalam Q.S. al-Baqarah (2): 31-33. Pengelolaan kodrat itu dengan baik membuat manusia menjadi makhluk Allah yang paling mulia karena bisa memperoleh semua kebaikan dan menolak semua keburukan yang dalam Q.S. al-Baqarah (2): 34 digambarkan dengan kesediaan malaikat dan penolakan Iblis bersujud kepada Adam. Dalam perspektif filsafat, pengelolaan dengan baik itu adalah mengelola pengertian supaya berfungsi penuh sehingga dapat: menjiwai kehidupan dan perbuatan manusia; mempersatukan manusia dengan dunianya; mempersatukan manusia dengan sesamanya; mempersatukan manusia dengan dirinya sendiri; dan membuat manusia menangkap transendensinya sehingga bisa menyempurnakan dirinya dengan tuntutan transendensinya itu.[46]

Ketiga, makhluk merdeka. Manusia menjadi makhluk merdeka karena memiliki kehendak bebas yang membuatnya bisa memiliki pilihan dan menentukan nasibnya sendiri. Sadar atau tidak, apa pun yang ia lakukan atau menjadi apa pun dia, sebenarnya merupakan pilihannya sendiri, termasuk "pilihan" menerima paksaan ketika dipaksa orang lain. Oleh karena melakukan apa pun atas kehendak bebasnya, maka dia diminta untuk mempertanggungjawabkannya, sehingga kehendak bebas itu ibaratnya pisau bermata dua baginya, indah tapi berat.

Kehendak bebas atau kodrat kemerdekaan manusia dalam Q.S. al-Ahzab (33): 72 disebut *amānah* (diserap menjadi amanah dan amanat). Kemerdakaan manusia sebagai pengertian amanah terdapat dalam tafsir ayat tersebut yang dikemukan dua ulama besar: Tabi'in Hasan Bashri dan Mujahid, dan menurut an-Nahhas, dianut oleh ulama ahli tafsir, sebagaimana kutipan di bawah:

قالَ الْحَسَنُ: إنَّ الْأَمَانَةَ عُرِضَتْ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ، فَقَالَتْ: وَمَا فِيهَا؟ فَقِيلَ لَهَا: إنْ أَحْسَنْتَ آجَرْتُكِ، وَإنْ أَسَأْتَ عَذَّبْتُكِ، فَقَالَتْ: لَا. قَالَ مُجَاهِدٌ: فَلَمَّا خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَرَضَهَا عَلَيْهِ، وَقِيلَ لَهُ ذَلِكَ، فَقَالَ: قَدْ تَحَمَّلْتُهَا. وَرُوِيَ نَحْوُ هَذَا عَنْ غَيْرِ الْحَسَنِ وَمُجَاهِدٍ. قَالَ النَّحَّاسُ: وَهَذَا الْقَوْلُ هُوَ الَّذِي عَلَيْهِ أَهْلُ التَّفْسِيرِ

Hasan (al-Bashri) mengatakan, "Amanah ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung." Mereka menjawab tawaran dengan bertanya, "Apa yang ada dalam amanah itu?" Jawab Allah, "Apabila kalian berbuat baik, maka Aku memberimu pahala dan jika kalian berbuat buruk, maka aku menghukummu." Kemudian mereka menjawab, "Tidak." Mujahid

[46] Drijarkara, *Filsafat Manusia* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2007), hlm. 63-66

mengatakan, "Ketika Allah menciptakan Adam, Dia menawarkan amanah kepadanya dengan menyampaikan firman itu kepadanya, maka dia menjawab, "Ya, aku menerima amanah itu." An-Nahhas mengatakan, "Pendapat ini merupakan pendapat yang dianut oleh ulama ahli tafsir."

Amanah berupa kehendak bebas yang diterima manusia itu amat sangat berat. Betapa beratnya amanah dalam ayat itu digambarkan secara menarik. Langit, bumi, dan gunung-gunung yang secara fisik lebih kuat dibandingkan manusia, menolak menerimanya ketika ditawari oleh Allah. Manusia yang menerimanya, bukannya dipuji, tapi malah dikomentari sebagai amat zalim dan amat bodoh.

Kodrat manusia sebagai makhluk merdeka dalam Q.S. al-Baqarah (2): 30-39 digambarkan dengan perbuatan Adam dan Hawa melanggar larangan mendekati pohon larangan (Q.S. al-Baqarah (2): 35-36) dan manusia dipersilahkan untuk memilih mengikuti petunjuk Allah atau mengingkarinya (Q.S. al-Baqarah (2): 38-39). Demi kebaikan hidup manusia sendiri, kemerdekaan itu harus dikelola dengan baik. Kemerdekaannya hendaknya dikelola untuk mengikuti petunjuk-Nya supaya tidak mengalami ketakutan dan kesedihan dalam kehidupan di dunia dan di akhirat (Q.S. al-Baqarah (2): 38). Kemudian dia diingatkan jangan menggunakan kemerdekaan untuk mengingkari ayat-ayat-Nya supaya tidak menjadi penghuni neraka yang kekal di dalamnya (Q.S. al-Baqarah (2): 39).

Kelima, makhluk ekonomi. Manusia menurut kodratnya adalah makhluk ekonomi yang harus memenuhi kebutuhan-kebutuhannya untuk mempertahankan eksistensinya. Kodrat ini diungkapkan dengan perintah untuk makan dari seluruh sumber makanan yang ada di surga, selain pohon larangan (Q.S. al-Baqarah (2): 23). Kebutuhan manusia sangat luas dan tidak terbatas pada makanan. Apabila ayat itu hanya menyebutkan kebutuhan makan, maka itu tidak dimaksudkan untuk membatasi, tapi untuk menunjukkan kodrat yang harus diperhatikan dan dikelola dengan baik supaya eksistensinya tetap terjaga dan tidak punah.

Keenam, makhluk tata aturan. Manusia menurut kodratnya merupakan makhluk yang membutuhkan tata aturan dalam hidupnya. Manusia tidak bisa hidup tanpa aturan dalam kehidupan pribadi maupun kehidupan kelompok. Kodrat ini diungkapkan dalam larangan kepada Adam dan Hawa untuk mendekati buah larangan. Berdasarkan pemahaman kodrat ini, maka pohon larangan itu tidak menunjuk pada pohon tumbuh-tumbuhan: gandum, zaitun, dan lain-lain, sebagaimana yang disebutkan beberapa mufasir,[47] tapi pohon yang berhubungan dengan tata aturan. Apabila tata aturan itu dibatasi pada hukum, maka pohon yang tidak boleh didekati itu adalah pohon kejahatan, seperti yang dikemukakan Nurcholish Madjid.[48] Namun jika dipahami juga meliputi aturan-aturan moral dan tata pergaulan, maka pohon larangan itu adalah pohon kejahatan, keburukan, dan ketidakpantasan.

Ketujuh, makhluk spiritual. Manusia menurut kodratnya merupakan makhluk spiritual yang mampu menangkap adanya Wujud Adikodrati (Tuhan) dan memberi respons terhadap keberadaan-Nya sesuai dengan kekaguman dan ketakutan yang dirasakannya. Kodrat ini diungkapkan dengan ketaatan Adam menerima dan mengikuti perintah Allah untuk menjelaskan konsep-konsep wujud kepada para malaikat dan untuk tinggal bersama istrinya di surga; dan dengan pertobatan yang dilakukannya setelah melakukan kesalahan yang

[47] Ibnu Katsir, *Tafsir*, I, hlm. 79.

[48] Nurcholish Madjid, "The Islamic Concept of Man and Its Implications for Muslim's Appreciation of The Civil an Political Rights" dalam *al-Jami'ah,* No. 65/VI/2000, hlm. 42.

membuatnya terusir dari surga (Q.S. al-Baqarah (2): 33, 35 dan 37). Di samping itu juga diungkapkan dengan kesediaan manusia mengikuti petunjuk-Nya (Q.S. al-Baqarah (2): 38).

Kedelapan, makhluk pengelola konflik. Manusia menurut kodratnya merupakan makhluk yang memiliki kepentingan sehingga terjadi benturan kepentingan antara satu orang dan satu kelompok dengan orang dan kelompok yang lain. Dalam pandangan klasik kodrat ini dipahami sebagai bagian dari wujud nafsu hewani karena kehidupan manusia dipahami sebagai bagian dari animal kingdom. Namun ungkapan kodrat itu dalam Q.S. al-Baqarah (2): 36 tidak mendukung pandangan itu. Ayat ini memuat firman sangat indah. Setelah firman "Turunlah kamu! Sebagian kamu menjadi lawan yang lain," ada firman "Bagi kamu ada tempat tinggal dan kesenangan di bumi sampai waktu yang ditentukan." Ungkapan firman ini menunjukkan bahwa dengan kodratnya sebagai pengelola konflik, manusia membuat konflik menjadi konflik yang kreatif, bukan sebagai konflik yang destruktif. Pengelolaan konflik demikian membuat mereka mapan dan senang dalam kehidupan di bumi. Jadi konflik itu bukan bagian dari animal kingdom, tapi bagian dari human kingdom.

3. Kodrat Kedirian dan Keberadaan

Kodrat wujud dan potensi di atas membuat manusia memiliki kodrat kedirian dan keberadaan. Kodrat kedirian adalah sifat asali manusia yang sadar tentang diri (aku) dan kehadiran diri, sedang kodrat keberadaan adalah sifat asli dari realitas manusia yang dirinya hadir atau menghadirkan diri dalam kehidupan sehingga memiliki keberadaan di ruang dan waktu yang jelas.

Dengan kodrat kediriannya manusia menghadirkan diri dalam kehidupan sesuai dengan kesadarannya tentang diri dan segala yang di luar dirinya. Manusia sebagai "diri yang menghadirkan diri" ini dalam Al-Qur'an disebut *nafs* (Q.S. al-Syams (91): 7). Kemudian karena kodrat kedirian itu menjadi pangkal kesadaran manusia menghadirkan diri yang berarti menjadi "pendorong" baginya, maka kata *nafs* secara populer digunakan dengan pengertian dorongan dari dari dalam diri (pengertian ini selintas ditunjuk dalam Q.S. Yusuf (12): 53).

Dalam kapasitasnya sebagai *nafs* manusia di dunia menerima pembebanan sesuai dengan kemampuannya (Q.S. al-Baqarah (2): 286) dan di akhirat menerima pembalasan atas semua perbuatannya tanpa dizalimi (Q.S. Yasin (36): 54). Ayat terakhir ini dan ayat-ayat lain yang menjelaskan kehidupan manusia di akhirat setelah kehidupannya di dunia menunjukkan bahwa manusia dalam keberadaannya sebagai diri merupakan makhluk yang abadi.

Kehidupan manusia sepanjang sejarahnya sebagai individu dan kelompok selalu dinamis. Dalam keadaan normal tidak ada satu pun orang yang dalam hidupnya terus menjadi bayi secara biologis, psikologis, dan metafisik. Ini berarti manusia itu menurut kodrat keberadannya merupakan makhluk dinamis. Dalam Q.S. al-Baqarah (2): 30-39, kodrat ini ditunjukkan dengan dinamika yang kompleks dari kehidupan Adam: dari tidak tahu menjadi tahu, dari belum dihormati menjadi dihormati dan tidak dihormati, dari tidak bersalah menjadi bersalah, dari bahagia menjadi sengsara, dari tidak ada konflik menjadi ada konflik, dan seterusnya.

Al-Qur'an menunjukkan bahwa kodrat keberadaan manusia sebagai makhluk dinamis harus dikelola supaya kehidupannya di dunia dan akhirat menjadi *ḥayāh ṭayyibah*. Secara eksistensial pengelolalan itu dilakukan dengan mengusahakan diri menjadi diri (*nafs*) yang *muṭmainnah* (diri yang memiliki dorongan baik dominan), bukan diri yang *lawwāmah* (diri

yang memiliki dorongan baik lemah), apalagi diri yang *ammārah* (diri yang memiliki dorongan buruk dominan).

C. Indra Batin Manusia

Allah menjadikan manusia sebagai makhluk yang paling sempurna[49] di antara makhluk-makhluk lainnya, seperti malaikat dan binatang. Di antara potensi kesempurnaan manusia yang dititipkan Allah dalam diri keturunan Adam ini adalah, kemampuannya dalam berpikir. Kemampuan berpikir inilah yang menjadi pembeda secara radikal antara manusia dengan makhluk lainnya. Hal ini seiring dengan penjelasan yang berkembang dalam wacana umum filsafat dan moral/akhlak Islam, bahwa manusia pada dirinya terdapat akal (*aql*) dan jiwa (*nafs*), pada malaikat terdapat akal dan tidak ada jiwa, sedangkan pada binatang tidak terdapat akal tetapi mempunyai jiwa. Melalui kemampuan berpikir inilah dengan berbagai istilah dan gambarannya yang menjadikan manusia, meskipun punya jiwa, layak menjadi wakil Tuhan di muka bumi. Meskipun dikisahkan bahwa pemberian kewenangan itu mendapat protes dari para malaikat, namun Allah menegaskan dengan mengatakan bahwa Dirinya mengetahui apa yang tidak malaikat ketahui. Atas kewenangan Allah jualah, Allah secara langsung mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian menguji malaikat untuk menyebutkan apa yang Allah ajarkan kepada Adam,[50] dan malaikat pun tidak mampu melakukannya.

Pada penjelasan lain, manusia juga diingatkan oleh Allah dengan ancaman neraka Jahanam. Ancaman ini diberikan kepada manusia dan jin karena kelalaian mereka tidak menggunakan fungsi mata, telinga, dan hatinya. Akibat kelalaian mereka inilah selanjutnya mereka dikategorikan sebagai makhluk yang lebih hina daripada binatang ternak (*domestic animal*).[51] Seperti dalam pemahaman umum, binatang ternak dipelihara secara baik dan terjaga dari bahaya, pada akhirnya hanya akan dijadikan sebagai binatang sembelihan untuk dikonsumsi. Jadi, sungguh buruk gambaran manusia yang tidak menggunakan mata, telinga, dan hatinya.

Hati (*qalb*) khususnya–dan juga mata serta telinga, sebagaimana tersebut dalam Q.S. al-A'raf (7): 179–mempunyai potensi untuk memahami (*yafqahūna*) realitas, yang kegagalan atau kelalaiannya berujung pada neraka jahannam, suatu kondisi terburuk di akhirat. Shihab menjelaskan bahwa tipe manusia ini menolak kebaikan dan kebenaran serta mengarah kepada bahaya yang tiada-taranya, sebaliknya manusia yang menggunakan hati, mata, dan telinganya dapat mengantarkan dirinya meraih derajat jauh lebih tinggi dari binatang.[52] Bila binatang hanya memenuhi kebutuhan biologisnya sebatas telah terpenuhi, namun manusia dalam tipe ini dalam memenuhi kebutuhan berlebihan dalam mengurangi hak orang lain.[53] Inilah gambaran singkat tentang bagaimana peran *qalb* (mata dan telinga) bagi manusia, bukan saja memberi pengaruh dan *maṣlaḥah* atau *mafsadah* bagi manusia semasa mereka di hidup dunia tetapi juga menjadi penentu utama tentang kehidupan mereka di akhirat.

Gambaran tentang hati dengan perbuatan manusia menjelaskan bahwa *qalb* memiliki nilai sentral dalam kehidupan manusia, baik sebagai makhluk pribadi (individu) maupun sebagai makhluk sosial yang berimplikasi pada pertanggungjawaban setiap manusia di dunia dan di

---

[49] Lihat Q.S. al-Tin (95): 4.
[50] Lihat Q.S. al-Baqarah (2): 30-31.
[51] Lihat Q.S. al-A'raf (7): 179.
[52] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an, Vol.* 4 (Jakarta: Lentera Hati, 2012), hlm. 379.
[53] *Al-Qur'an dan Tafsirnya, Juz 7-8-9,* (Yogyakarta: UII Press, 2005), hlm. 515.

akhirat. Fenomena ini juga terungkap dalam sejumlah teks-teks hadis berikut ini, *Innamā bu'iṡtu li utammima makārima al-akhlāq*, sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan kemulian akhlak atau dalam hadis populer ini, *Inna Allah lā yanẓuru ilā ṣuwarikum wa abṣārikum, wa innamā yanẓuru ilā qulūbikum*,[54] sesungguhnya Allah tidak melihat pada bentuk dan badan kalian, tetapi Allah melihat pada hati kalian.

Dalam konteks pribadi yang sehat (*healthy personality*) terikat kuat dengan keadaan hati, sebagaimana hadis populer berikut ini, *Inna fī al-jasadi muḍgah, iżā ṣaluḥat ṣaluḥa al-jasad kulluhu, wa iżā fasadat fasada al-jasad kulluhu, alā wa hiya qalbun,*[55] sesungguhnya di dalam tubuh manusia itu ada segumpal daging, apabila segumpal daging itu baik, maka baiklah kondisi tubuh, tetapi apabila segumpal daging itu rusak, maka rusaklah tubuh, maka ketahuilah segumpal daging itu adalah hati. Hati, demikian penjelasan Rober Frager, merupakan pusat spiritual. Hati merupakan sumber cahaya batiniah, inspirasi, kreativitas, dan belas kasihan.[56]

Qalb – sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an dan al-Hadis – dalam bahasa Indonesia diterjemahkan hati. Selain *qalb*, terdapat kata lain dengan terjemah yang sama, hati yaitu: *al-qalb, al-fuad/al-afidah,* dan *lub* atau *al-albāb*. Selain ketiga kata ini terdapat kata lain yang tidak kalah penting lagi yaitu *al-ṣadr* (dada).[57] Ketiga kata yang pertama ini memberi gambaran detail tentang fenomena kebatinan setiap manusia. Hal ini menunjukkan betapa manusia itu dengan berbagai perilaku tindakannya terkadang misterius. Hal ini mengingatkan pada penilaian Hukum Islam (*Fiqh*) bahwa suatu perbuatan yang dilakukan oleh seseorang pelakunya tidak bisa dikenai sanksi, karena dilakukan dalam tekanan orang lain. Bermula dari fenomena inilah topik indra batin dan fungsi menjadi penting untuk didiskusikan, terlebih lagi dalam konteks membangun kesadaran akhlak.

Selanjutnya, pertanyaan umum yang mungkin dikemukakan banyak kalangan adalah apa sebenarnya yang dimaksud dengan hati dalam konteks hadis tersebut? Apa yang dimaksud dengan *ṣadr, qalb, fu`ād*, dan *lubb*? Bagaimana fungsi *qalb*, *fu`ād*, dan *lubb* pada diri manusia kaitannya dengan kualitas moral/akhlak seseorang?

Salah satu kemukjizatan Al-Qur'an di antaranya penjelasan detail dan menukik tentang fenomena batin manusia. Penggambaran fenomena indra batin manusia ini menggunakan sejumlah istilah yang berbeda yaitu *ṣadr*, *qalb*, *fu`ād*, dan *lubb*. Dalam konteks bahasa Indonesia tiga di antaranya diterjemahkan dengan hati, hati yang lebih dalam, dan lubuk hati. Nama yang berbeda tersebut juga menjelaskan tentang fungsi yang berbeda, terutama dalam akhlak atau perilaku manusia.

Qalb (Indonesia: kalbu) ini mengambil bentuk jamak seperti: *qulub*, *iqlāb, qilāba* dan *'aqlūb*, yang artinya membalik sesuatu ke dalam, membalikkan dan mentransformasikan. Raghib al-Asfahani (w. 502/1108) mendefinisikan *qalb* dengan "mengubah sesuatu dari keadaan tertentu menjadi keadaan yang berbeda."[58] Ibnu Manzhur mendefinisikan *qalb* sebagai secara fisik

---

[54] Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Minhāj al-'Ābidīn* (Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kitāb al-'Arabiyyah, tth), hlm. 31.

[55] al-Ghazali, *Minhaj al-'Abidin*, hlm. 31.

[56] Robert Frager, *Psikologi Sufi: Untuk Transformati Hati, Jiwa dan Ruh,* terj. Hasmiyah Rauf (Jakarta: Zaman, 2014), hlm. 59. Syekh Ragib al-Jerrahi ini menjelaskan fungsi hati dengan menghadapkan pada tradisi orang-orang Barat yang lebih menekankan akal dengan mengabaikan peran hati. Akal tidak lain sebagai pendidikan dasar seperti pada aktivitas membaca, menulis dan arifmatika. Ibid., hlm. 58.

[57] Untuk selanjutnya, guna membedakan pengertian *ṣadr*, *qalb, fu'ād*, dan *lubb*, keempat kata ini akan dipertahankan sebagaimana ungkapan bahasa aslinya.

[58] Mehmet Yavuz Seker, A map of the Divine Subtle Faculty: The Concept of Qalb (Heart) in Classical and Contemporary Islamic Scholarship, *Disertasi* (Australia: Australian Catholic University, 2012), hlm. 28.

maupun secara psikis. Dalam pengertian fisik materiel, *qalb* adalah segumpal daging dari *fu`ād* yang menggantung pada jantung yang secara fisik keadaannya terus menerus berdetak dan berbolak-balik memompa darah. Adapun dalam pengertian psikis, *qalbu* adalah keadaan rohaniah yang selalu bolak-balik dalam menentukan suatu ketetapan.[59]

Diponegoro menyebutkan bahwa fenomena lain yang terjadi pada *qalb* adalah adanya komunikasi timbal balik antara hati dengan otak, bertransmisi melalui saraf; secara biokimia melalui hormon, dan transmiter saraf; secara biofisik melalui gelombang tekanan; dan secara energi melalui interaksi gelombang elektromagnetik.[60] Bukan hanya itu Gullen menyebutkan bahwa organ ini sangat istimewa dan berbeda dibandingkan semua organ tubuh lainnya, baik dari strukturnya maupun sel-sel pembentuknya, dan memiliki dua serambi (*auricle*), dua bilik, dan dua lubang. [61] Penjelasan Nawab Ali menegaskan bahwa qalb dari arti sepotong daging berbentuk kerucut di sebelah kiri dada, yang fungsinya mengedarkan darah, sebagai sumber roh hewani. Semua hewan memilikinya.[62] Organ ini menjadi pusat semua urat dan otot yang dapat bergerak secara mandiri, sehingga membuatnya sebagian organ yang sangat dinamis, karena ia bergerak seperti penggerak mekanis yang kinerjanya sangat mirip dengan pompa yang dapat menyembur dan menghisap, [63] menjadi pusat segala perasaan, persepsi, sensitivitas, akal, dan daya kontrol.

Itulah definisi dan fenomena umum yang dipahami kalangan ahli. Adapun penjelasan Al-Qur'an terkait dengan nama-nama atau istilah yang berbeda tentang hati, seperti: *aṣ-Ṣadr, al-Qalb, al-Fu`ād,* dan *al-Lubb* mereka memberikan uraian yang lebih teknis dan operasional dalam konteks fungsi indra batin manusia. Al-Qur'an sendiri menyebut istilah-istilah teknis seperti ini: *qalbun mu'allaf* (Q.S. al-Anfal (8): 63), *qalbun salim* (Q.S. al-Saffat (37): 84, Q.S. al-Syu'ara' (26): 89), *qalbun muṭmainnun* (Q.S. al-Ra'd (13): 28), *qalbun ya'qilu* (Q.S. al-Hajj (22): 46) *qalbun mu'minun* (Q.S. al-Qashash (28): 10), *qalbun ra'fatun wa raḥmatun* (Q.S. al-Hadid (57): 27), *qalbun munībun* (Q.S. Qaf (50): 33); *qalbun taqwā* (Q.S. al-Hujarat (49): 3); *qalbun sakīnun* (Q.S. al-Fath (48): 18). Namun untuk menjelaskan detail terkait dengan istilah hati atau nama-namanya yang berbeda itu secara sederhana bisa mengikuti uraian Robert Frager.

Frager membuat ilustrasi sederhana guna memahami hubungan *ṣadr*, *qalb*, *fu`ād* dan *lubb*, dalam sebuah lingkaran yang berlapis-lapis. Lapisan paling luar ditempati oleh *ṣadr*, lapisan kedua dari luar ditempati oleh *qalb*, lapisan ketiga ditempati oleh *fu`ād*, dan lapisan terdalam ditempati oleh *lubb*.

Berikut ilustrasi hubungan keempat indra batin tersebut.

---

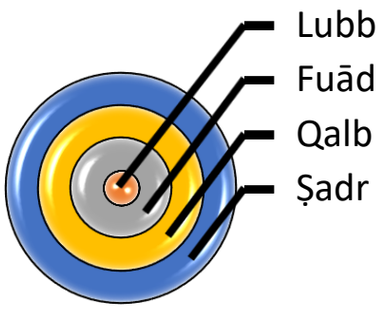
[59] Ibnu Manzhur, *Lisān al-'Arab,* tt, hlm. 426 dalam Ahmad Dibul Amda, Qalbu dalam Al-Qur'an, *Disertasi* (Yogyakarta: Program Doktor Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2015), hlm. 43-44.

[60] Ahmad Muhammad Diponegoro, "Tafsir Ilmi Kisah Adam dan Musa dalam Surat al-Baqarah: Studi terhadap Al-Qur'an dan Tafsirnya Kementerian Agama," *Disertasi*, (Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2013), hlm. 117.

[61] Muhammad Fethullah Gulen, *Tasawuf untuk Kita Semua: Menapaki Bukit-bukit Zamrud Kalbu Melalui Istilah-istilah dalam Pratik Sufisme*, terj. Fuad Syaifuddin Nur (Jakarta: Republika, 2014), hlm. 63-64.

[62]Syed Nawab Ali, *Rahasia-rahasia Ajaran Tasawuf al-Ghazali*, terj. Hamid Luthfi A. Basalamah (Bandung: Gema Risalah Press, 1988), hlm. 24-*25*.

[63] Muhammad Fethullah Gulen, *Tasawuh untuk Kita Semua...*, hlm. 63-64.



1. Ṣadr

   a. Pengertian *ṣadr*

   Secara harfiah *ṣadr* (jamak: *ṣudūr*), *muqaddimu-kulli syaiin*.[64] Dalam konteks tasawuf, *ṣadr* merupakan wilayah batin seseorang dalam menerima Islam.[65] Definisi ini merujuk pada makna Q.S. al-Hujarat (49): 14, yang mengungkap tentang kisah pernyataan iman orang Baduwi. Namun pernyataan iman orang Baduwi ini disanggah karena apa yang mereka nyatakan sebagai tindakan iman itu lebih tepat disebut dengan berislam atau pasrah. Pengakuan mereka di hadapan Nabi Muhammad itu dilakukan karena himpitan musim paceklik yang mereka alami pada tahun IX H. Melalui pernyataan iman itu mereka berharap mendapat imbalan yang setimpal dari nabi Muhammad.[66] Untuk memilah antara iman dan Islam, Shihab menguraikan bahwa Islam, sesuatu yang bersemai di dalam hati menyangkut apa yang disampaikan oleh nabi Muhammad, serta ketundukan lidah mengucapkan dua kalimat syahadat serta ketundukan anggota tubuh dengan mengamalkan perintah Allah baik sesuai dengan hati maupun tidak. Islam inilah dalam lapisan hierarkis batin manusia berada pada sisi terluar yang disebut dengan *ṣadr* (dada).

   b. Fungsi *Ṣadr*

   Berpijak dari pengertian di atas, *ṣadr* merupakan tempat bersemayamnya komitmen lahiriah batiniah seseorang dalam landasan transaksional materiel politik, ekonomi, maupun sosial keamanan.[67] Fenomena ini seiring dengan istilah *al-Ṣadr al-A'ẓam* yang diartikan dengan *al-Wazīr al-Akbar* (Perdana Menteri).[68] Pengertian umum *al-Wazīr al-Akbar* sebagai pejabat negara yang berada pada posisi depan untuk menangani urusan sosial, politik, ekonomi, dan keamanan. Analogi ini bisa dipahami bahwa seseorang yang berhadapan dengan sejumlah transaksi politik, ekonomi, dan sosial keamanan. Dalam hal ini nilai transaksi materielnya sebagian besar untuk membangun komitmen keagamaannya. Meski beragama Islam sekalipun, iman yang bersemayam dalam *ṣadr* seseorang ini sangat mungkin bisa digeser, tergantung besar kecilnya pengaruh materi barang yang dijadikan tawar menawar.

   Konsistensi Al-Qur'an dalam menggunakan kata *ṣadr* ini sebagai bentuk penegasan, bahwa Allah mengetahui apa yang ada dalam dada seseorang, meskipun orang

---

[64] Ahmad Muhtar Umar, *Mu'jam al-Lugah al-'Arabiyyah al-Mu'āṣirah*, Jilid 2, (Kairo: 'Ālam al-Kitāb, 2008), hlm. 1278.

[65] Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (al-Qamus al-Sufi): the Mystical Language of Islam*, (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1995), hlm. 204.

[66] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an, Vol.* 12 (Jakarta: Lentera Hati, 2012), hlm. 624.

[67] Lihat pada Buddhy Munawarr-Rahman, ed., *Ensiklopedi Nur Cholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*, Edisi Digital, Jilid 2 (Bandung: Mizan, 2006), hlm. 1205.

[68] Ahmad Muhtar Umar, *Mu'jam al-Lugah al-'Arabiyyah al-Mu'āṣirah*, Jilid 3, hlm. 1278.

lain tidak mengetahui. Artinya artikulasi verbal dan gerakan tingkah fisik seseorang tidak selamanya menggambarkan tentang konsistensi isi yang diyakininya dalam hati. Meskipun orang lain tidak mengetahui apa yang ada dalam dada seseorang, tetapi Allah mengetahuinya.[69]

Dalam konteks psikologi Islam, Frager mengaitkan fenomena seseorang yang mendasarkan hidup pada pertimbangan-pertimbangan *ṣadriyyah* masuk dalam kelompok *nafs al-ammārah* (*the commanding self*). Kelompok *ṣadriyyah* ini oleh Shaikh Fadhlalla Haeri digambarkan dengan fenomena kejiwaan seperti: bertindak kejam, serakah, pencemburu, bodoh, mementingkan diri sendiri, membanggakan diri, senang dengan kejayaan, sombong, senang dengan sensualitas, pemarah, keras hati, tidak memiliki kepekaan, kurangnya wawasan, bertindak keji, senang ikut campur dengan urusan lain, suka menghina dan mengolok-olok orang lain, tamak (rakus), membangun kebencian, kaku pada satu dogma, cuek (tidak peduli), dan tidak mampu membangun relasi sosial yang stabil.[70] Fenomena *ṣadriyyah* selalu menampilkan persoalan-persoalan ketidakharmonisan, ketidakadilan, ketidakpedulian pada sesama. Atau egois, *selfish*, soliter, mungkin gambaran orang-orang yang mendasarkan hidupnya pada semangat *ṣadriyyah*.

Gambaran Al-Qur'an tentang fenomena kejiwaan *ṣadr* (*nasf al-ammārah*) ini seperti yang diceritakan dalam Q.S. Yusuf (12): 53, yang artinya: "Aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyanyang." Sederhananya pribadi yang masuk dalam watak *nafs al-ammārah* ini indra batinnya berada dalam dominasi keinginan kenikmatan jasmani dan nafsu duniawi.[71] Pertimbangan-pertimbangan materiel, nominal, dan kenikmatan duniawi menjadi pijakan utama amalan mereka yang mendasarkan pada *ṣadr*.

2. *Qalb*

a. Pengertian *Qalb*

Al-Qur'an menyebut *qalb, qulūb* lebih dari 168 kali, dalam berbagai bentuk isim, seperti: *maṣdar, maf'ūl, fā'il, mufrad* dan *jama'*; dan dalam bentuk *fi'il*. Seperti *māḍi* dan *muḍāri*.[72] Keragaman bentuk *qalb* itu menggambarkan betapa rinci dan detail Al-Qur'an menjelaskan fungsi dari suatu benda penting dalam tubuh manusia. Secara harfiah *qalb* (jamak: *qulūb*) yang telah menjadi bahasa Indonesia, kalbu. Istilah *qalb*, diartikan dengan *maṣdarun qalaba*, *markaz*, *wasṭun wa lubb kulli syaiin*.[73] Namun dalam tahapan batiniah, posisi *qalb* di atas lebih tingi daripada *aṣ-ṣadr*. Merujuk pada ilustri Frager, *al-qalb* berada dalam lapis kedua yang lebih dalam.

---

[69] Lihat Q.S. al-'Ankabut (29): 10-11; al-Zumar (39): 7-8; Hud (11): 5;

[70] Shaikh Fadhlalla Haeri, *the Journey of the Self: an Islamic View to Understanding the Self and Its Unified Nature*, (Great Britain: Element Books, 1989), hlm. 84.

[71] Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (al-Qamus al-Sufi)*, hlm. 168.

[72] Rizky Maulida, Konsep Maqamat al-Qalb Menurut al-Hakim al-Tirmidzi dan Relevansinya terhadap Pendidikan Karakter, *Tesis*, (Malang: Program Studi Agama Islam, Sekolah Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim, 2016), hlm. 19.

[73] Ahmad Muhtar Umar, *Mu'jam al-Lugah al-'Arabiyyah al-Mu'āṣirah*, Jilid 3, (Kairo: 'Ālam al-Kitāb, 2008), hlm. 1848.

Dalam konteks pengertian psikis atau lebih dekat dengan rohaniah, para sufi menyebut *qalb* sebagai sebuah *laṭīfah ruḥāniyyah* yang oleh para sufi disebut dengan istilah "hakikat manusia" (*al-haqīqah al-insāniyah*), sementara para filsuf menyebutnya "jiwa nalar" (*an-nafs an-nāṭiqah*).[74] Mereka memahami *qalb* merupakan organ intuisi suprarasional di mana Realitas Transenden bersentuhan dengan manusia. Ia sebagai tanah genting (*al-barzakh*) antara dunia ini dengan alam yang akan datang. Bahkan di dalam *qalb* terdapat medan perang "perang suci besar" (*al-jihād al-akbar*) antara setan dengan manusia, meskipun bagi "manusia sempurna" ia menjadi "singgasana Ilahi" (*al-'arsy*) yang melingkari realitas spiritual.[75] Nawab Ali menyebutnya dengan unsur ketuhanan yang misterius, seperti hubungan antara penghuni rumah dengan rumahnya atau antara tukang kayu dengan peralatannya.[76]

b. Fungsi dan Fenomena *Qalb*

Qalb mempunyai fungsi, emosinal, rasional, dan spiritual. Fungsi emosional yaitu menampung perasaan takut, gelisah, harapan, dan ketenangan; mampu menerima dan menyimpan sifat-sifat keteguhan hati, kesucian, kekerasan, sifat sombong; mampu berzikir yang menjadikannya tenang; mampu memahami dan berpikir.[77] Sedangkan fungsi rasional adalah mendengar (*yasma'u*), mengerti atau memahami (*ya'qilūn*, *yafqahu*, *tafakkaru*, *yatadabbaru*), dan melihat (*yarā'u*).[78] Hal itu merupakan aktivitas hati yang mendengar dalam kaitannya dengan pertimbangan-pertimbangan seseorang dalam memahami dinamika sejarah dan kehancuran umat manusia.[79] Adapun aktivitas hati dalam konteks *ya'qilūn*, *yafqahu*, *tafakkaru*, *yatadabbaru*, adalah pertama, *ya'qilūn* (dapat memahami), ini terkait dengan pengalaman manusia dalam memahami realitas sejarah peradaban dan kehancuran umat manusia. Pemahaman ini bukan semata-mata dalam konteks melihat fakta ke belakang atau sesuatu yang telah terjadi, tetapi juga mempertimbangkan pada apa yang sedang terjadi dan mereka alami.[80]

Masih berkaitan dengan fungsi rasional, *Qalb*–sebagaimana arti aslinya membolak-balik–terkadang muncul rasa penyesalan dan menyalahkan diri sendiri atas perbuatan salah yang telah dilakukannya. Melalui *qalb* ini seseorang sadar bahwa ada kebaikan di satu sisi, namun pada sisi yang lain ada penyesalan jika perbuatan buruk telah dilakukannya.

Terkait dengan *qalb*, Farger mengelompokannya dalam *nasf al-lawwāmah* (*the reproachfull self*). Haeri[81] mengidentifikasi kelompok jiwa ini memiliki ciri-ciri: mempunyai keinginan mendadak (spontan), sombong, mengharuskan melakukan suatu tindakan yang berorientasi citra diri, angkuh, berlaku tidak adil, melakukan perbuatan

---

[74] Muhammad Fethullah Gulen, *Tasawuh untuk Kita Semua...*, hlm. 63-64. Lihat juga 1848. Ahmad Muhtar Umar, *Mu'jam al-Lugah al-'Arabiyah al-Mu'āṣirah, Jilid 3* (Kairo: 'Ālam al-Kutub, 2008), hlm. 1848.

[75] Lihat juga Julian Baldick, *Mystical Islam: an Introduction to Sufism*, (New York & London: New York Universiry Press, 1992), hlm. 25. Lihat pada Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (al-Qamus al-Sufi): The Mystical Language in Islam* (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1995), hlm. 183-184. Lihat juga Imam Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, juz III, (Lebanon: Dār a-l Kutub Li al-'Ilmiyyah, 2010), hlm. 4.

[76]Syed Nawab Ali, *Rahasia-rahasia Ajaran Tasawuf al-Ghazali*, terj. Hamid Luthfi A. Basalamah (Bandung: Gema Risalah Press, 1988), hlm. 24-25.

[77]Rizky Maulida, Konsep Maqamat al-Qalb..., hlm. 21.

[78] Syamsul Huda Rohamdi, Pengembangan Akal Sehat Berbasis Ulul Albab, *Disertasi* (Yogyakarta: Program Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Yogyarta, 2019), hlm. 111.

[79] Lihat Q.S. al-A'raf (7): 97-101.

[80] Baca selanjutnya Q.S. al-Hajj (22): 44-48.

[81] Shaikh Fadhlalla Haeri, *the Journey of the Self*, hlm. 84-85.

yang nilai hukumnya samar-samar, senang berbuat fitnah, berdusta, berlebihan dalam mencintai hal-hal yang berkaitan dengan persoalan kepemimpinan.

Tindakan spontan dan transaksional nominal materialistis ini seperti yang tergambar dalam kisah pengakuan keberimanan orang Baduwi di hadapan Nabi Muhammad. Namun pernyataan tindakan iman orang Baduwi ini diluruskan oleh Nabi Muhammad, bahwa mereka baru menerima Islam, dan iman belum masuk dalam hati mereka. Namun dalam *qalb* yang bersih, Allah akan menampakkan pengetahuan batiniahnya tentang kebajikan-kebajikan spiritual, seperti: sifat mulia, murah hati, sabar, kegigihan melawan kecenderungan-kecenderungan negatif.[82] Kemurahan Allah pada *qalb* manusia ini akan melahirkan perbuatan, sifat, dan sikap yang konstruktif, harmonis, damai, kesejukan, progresif, optimis, dan berhati-hati (takwa).[83]

c. Pendidikan *Qalb*

Qalb memiliki fungsi fisik (biologis) dan psikis (spiritual). Fungsi biologis *qalb* adalah memberi dampak pada tingkat kesehatan tubuh seseorang. Sedikit banyak dunia medis mendiskusikan *qalb* dengan istilah jantung. Adapun secara psikis, mempunyai fungsi sebagai pusat emosi dan perasaan (*emotional*), sebagai pusat wawasan dan pengetahuan (*intelligence*) dan sebagai pusat pertimbangan nilai baik-buruk (spiritual). Pendidikan *qalb* dalam metode Muhammadiyah adalah sesuai yang diajarkan oleh KH. Ahmad Dahlan, yaitu dengan merujuk pada spirit al-Maun, yaitu: menyantuni anak yatim; menganjurkan memberi makan orang miskin; menegakkan shalat *khusyū*; menghormati dan mengapresiasi pada orang lain; dan memberikan barang yang berguna untuk orang lain.

Lima dari doktrin al-Maun tersebut, empat di antaranya lebih menitikberatkan pada ibadah sosial kemanusiaan. Sedangkan satu di antaranya membangun hubungan transenden dengan Allah. Penegasan ayat-ayat pada Q.S. al-Maun tersebut menunjukkan bahwa meskipun berkualitas khusus seseorang, jika empat langkah tersebut tidak dilakukan, maka shalat yang dilakukannya menjadi celaka dan sia-sia. Semangat al-Maun selain mendidik hati sekaligus memperhalus kepekaan seseorang dalam menegakkan akhlak yang berorientasi pada akhlak pelayanan, yaitu sebagaimana ungkapan hadis Qudsi, *takhallaqū bi akhlāqillah, takhallaqū bi asmāillah*. Menegakkan al-Maun bukan semata-mata menghafal *Asmā' al-Ḥusnā*, tetapi lebih dari itu yaitu mengimplementasikannya dalam layanan kepada kaum papa yang membutuhkan.

Doktrin al-Maun ini barangkali tidaklah terlalu rumit, meskipun demikian tidak ringan juga untuk melaksanakannya. Diksi pada spirit al-Maun jika diimplementasikan kepada masyarakat yang membutuhkan, bukan saja akan memberi pengaruh kekayaan spiritual pada diri dan orang lain, tetapi juga akan membuat tubuh menjadi lebih sehat. Langkah-langkah tersebut merupakan *ṭariqat* yang mendidik seseorang memiliki kecerdasan sempurna, baik secara emosional, intelektual, maupun secara spiritual.

Pembahasan di atas berkaitan erat dan tidak bisa dipisahkan dengan akhlak. Hal ini, karena tujuan penciptaan manusia sebagai hamba dan khalifah hanya dapat tercapai

---

[82] Robert Frager, *Psikologi Sufi*, hlm. 73.

[83] Sikap hati-hati ini sering digambarkan seorang anak kecil tanpa alas di atas padang pasir yang panas, ia berlari-lari sembari kakinya tersus diperhatikan agar tidak menginjak batu lancip dan panas. Itulah hati yang takwa kepada Allah. Meskipun atas perbuatan baik buruknya, *qalb* ini selalu menyesal sebagaimana Q.S. al-Qiyamah/75:2, yang artinya, "dan aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (dirinya sendiri).

dengan akhlak. Kemudian, kodrat-kodrat dan indra batin digunakan untuk mengenali dan mengaktualisasikan akhlak secara lebih baik.

3. *Fu`ād*

Pada dasarnya *fu`ād* dan *qalb* memiliki makna yang sama, namun bisa dipahami bahwa *fu`ād* merupakan dimensi hati yang memiliki kualitas lebih tinggi. *Fu`ād* secara leksikal *fu`ād* adalah *mutawaqqid aż-żihni*.[84] Tidak banyak pengertian *fu`ād* namun hampir semua ayat-ayat dalam Al-Qur'an ketika menyebut kata *fu`ād* (*af'idah*) selalu dihubungkan dengan tindakan bersyukur seorang hamba atas nikmat yang Allah yang ia terima. Seperti arti dari ayat-ayat pada Q.S. al Mu'minuun (23): 78;[85] Q.S. al-Mulk (67): 23;[86] Q.S. al-Sajdah (32): 9;[87] Q.S. al-Nahl (16): 78;[88] dan Q.S. Ibrahim (14): 37.[89]

Ayat-ayat tersebut menyebutkan *fu`ād* dalam kaitannya dengan penglihatan dan pendengaran, yang berujung pada tindakan bersyukur. Harus dipahami bahwa tindakan bersyukur (*gratitude*) merupakan perbuatan apresiasi positif progresif atas anugerah Allah yang diberikan kepada seorang hamba baik dalam bentuk materi maupun nonmateri. Tindakan ini dilakukan sebagai bentuk kelanjutan sikap seorang hamba dalam menerima sesuatu dari Allah. Bila *qalb* berorientasi pada tindakan yang bersifat kepentingan personal individual, *fu`ād* adalah tindakan indra batin seseorang dalam menerima segala sesuatu sebagai anugerah Allah. Penerimaan ini masih bersifat pasif, sehingga beberapa ayat Al-Qur'an masih berisi anjuran atau harapan-harapan.

Sementara itu fuad atau *af'idah* dalam dunia sufi dipahami sebagai aspek dari hati yang berhubungan langsung dengan *ma'rifat*, pengetahuan hakikat spiritual. *Fu`ād* diterjemahkan dengan hati-lebih-dalam. Frager berusaha membedakan *qalb* dengan *fu`ād*, bila *qalb* itu mengetahui (*cognitive, knowledge*) sedangkan *fu`ād* itu melihat (*seeing deeply, baṣīrah*). Keduanya merupakan satu wujud dalam sisi aspek dengan fungsi yang berbeda. Sekiranya antara pengetahuan dan penglihatan itu bersatu, maka rahasia yang gaib dan keyakinan berbasis pada *qalb* akan menjadi semakin kuat.

Ilustrasi yang digunakan untuk menggambarkan hubungan antara *qalb* dan *fu`ād* laksana dua orang, yang satu pembaca informasi yang lainnya petualang suatu negeri. Seseorang yang hanya mengandalkan pengetahuan seperti halnya seorang yang menguasai informasi suatu daerah dengan membacanya, tetapi belum pernah mengunjungi daerah yang dibacanya itu. Sedangkan seseorang yang hanya mengandalkan penglihatan, laksana seorang musafir (*traveler*) yang berkunjung pada suatu daerah tetapi dia tidak tahu informasi tentang daerah yang dikunjunginya itu. Gabungan antara dua potensi yaitu pengetahan *(knowledge)*

---

[84]Ahmad Muhtar Amr, *Mu'jam al-Lugah al-'Arabiyah al-Mu'āṣirah,* Jilid 3, hlm. 1659.

[85]Q.S. al-Mu'minun (23): 78, "Dan Dialah yang telah menciptakan bagi kamu sekalian, pendengaran, penglihatan dan hati. Amat sedikitlah kamu bersyukur." Tindakan bersyukur dalam ayat ini adalah ialah menggunakan alat-alat tersebut untuk memerhatikan bukti-bukti kebesaran dan keesaan Tuhan, yang dapat membawa mereka beriman kepada Allah s.w.t. serta taat dan patuh kepada-Nya. Kaum musyrikin memang tidak berbuat demikian.

[86] Q.S. al-Mulk (67): 23, "Katakanlah: "Dia-lah Yang menciptakan kamu dan menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati." (Tetapi) amat sedikit kamu bersyukur."

[87] Q.S. al-Sajdah (32): 9, "Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya roh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur."

[88] Q.S. al-Nahl (16): 78, "Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur."

[89] Q.S. Ibrahim (14): 37, "Ya Tuhan kami, sesungguhnya aku telah menempatkan sebahagian keturunanku di lembah yang tidak mempunyai tanam-tanaman di dekat rumah Engkau (Baitullah) yang dihormati, ya Tuhan kami (yang demikian itu) agar mereka mendirikan shalat, maka jadikanlah hati sebagian manusia cenderung kepada mereka dan beri rezkilah mereka dari buah-buahan, mudah-mudahan mereka bersyukur."

dan penglihatan (*seeing directly, baṣīrah*) menjadikan kualitas diri seseorang menjadi lebih baik.

Gambaran *fu`ād* ini dalam dunia tasawuf disebut dengan *nafs al-mulhamah* (*the inspired self*). Di antara ciri-ciri umum pada *nafs al-mulhamah* ini adalah murah hati, pengampun, toleransi, daya tahan, *ḥusnuẓan*, mengakui kesalahan, tampilan wajah tersenyum terbuka, cinta damai dan suka merenung meditasi, menerima aturan yang ada, dan mudah tersentuh dan terenyuh.[90] Armstrong menggambarkan bahwa *nafs al-mulhamah* ini mampu berpaling dari tindakan yang salah dan membedakannya dengan suatu tindakan yang akan membawa kembali kepada Allah. Dalam wilayah ini tindakan seseorang yang berjiwa *nafs al-mulhamah* itu di bawah lindungan Allah.[91]

Pada *fu`ād* inilah, indra batin manusia sudah tidak terlalu lagi memikirkan balasan atau imbalan materiel. Apa pun yang mereka lakukan sudah menjadi bagian dari kewajiban pribadi (*farḍu 'ain*). Mereka telah menyadari kehadiran Tuhan dalam segala suasana kehidupan mereka. Hal ini seiring dengan peristiwa ketika Nabi Muhammad ditanya oleh Malaikat Jibril terkait dengan ihsan. Kemudian beliau menjawab, ihsan itu ketika seseorang menyembah Allah, dengan memfungsikan *fu`ād*-nya, seakan-akan ia melihat Allah. Namun sekiranya ia tidak mampu melakukan hal itu, *fu`ād*-nya difungsikan dengan satu kesadaran penuh bahwa dirinya dalam pengawasan Allah. Orang-orang yang memfungsikan *fu`ād*-nya, sebagaiman memasuki ihsan bahwa mereka beribah dengan kesadaran konsentratif timbal balik, jika mereka tidak melihat Allah, maka Allah melihat apa pun yang mereka lakukan. Oleh karena itu tidaklah berlebihan, wilayah *fu`ād* adalah wilayah orang-orang yang sudah mengenal Allah (*ma'rifat*)

4. *Lubb*

   a. Pengertian *Lubb*

   Selain *ṣadr*, *qalb*, *fu`ād* di atas, terakhir adalah *lubb* (*jamak: albab*), artinya *'aql*, *malaka 'alaihi lubbuhu*. '*Uqūl salīmah mustaniratun bi nūr Allah*.[92] *Lubb* merupakan "tempat" tersembunyi di mana pengetahuan Allah terlindungi dari orang-orang yang terikat pada urusan duniawi,[93] atau pemahaman batiniah.[94] Lebih dari 16 kali kata ulul albab disebut dalam Al-Qur'an. *Lubb* dalam dunia sufi dipahami sebagai inti, inti dari kesadaran terdalam.

   b. Fungsi *Lubb*

   Frager menjelaskan bahwa eksistensi *lubb* terkait erat dengan cahaya tauhid yang telah dimiliki oleh orang-orang yang telah melampau derajat ihsan. Mereka ini disebut dengan *muwaḥḥid* (ahli tauhid) yang merepresentasikan tindakannya pada tindakan ilahiah. Pada wilayah ini pernyataan hadis Qudsi *takhallaqū bi akhlāqillah* (bertindaklah sebagaimana Allah berbuat) menjadi salah satu doktrin yang bisa digunakan.

   Ulul al-albāb adalah orang-orang yang menyatukan realitas perlawanan dalam satu keseimbangan yang alami. Mereka tidak lagi mempertentangkan perlawanan-perlawanan peristiwa yang terjadi pada alam semesta ini. Semua itu terjadi dalam lingkup hukum

---

[90] Fadhlalla Haeri, *the Journey of the Self*, hlm. 85.
[91] Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (al-Qamus al-Sufi)*, hlm. 169.
[92] Ahmad Muhtar Amr, *Mu'jam al-Lugah al-'Arabiyyah al-Mu'āṣirah*, Jilid 3, hlm. 1987.
[93] Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (al-Qamus al-Sufi)*, hlm. 128.
[94] Robert Frager, *Psikologi Sufi*, hlm. 77.

sunnatullah dan semua berdampak pada keberlanjutan bukti keagungan Allah. Ayat terkait dengan tergelarnya alam semesta, diberlakukannya hukum *qiṣāṣ*, aturan larangan-larangan ketika melaksanakan haji, pemahaman ayat-ayat *muhkamāt* dan *mutasyābihāt*, memilih yang lebih baik, dijadikan sebagai petunjuk, untuk memahami hukum sebab akibat dan seterusnya.

Orang-orang *Ulul al-albāb* inilah yang oleh Frager disebut sebagai pribadi yang memiliki jiwa yang tenang (*nafs al-muṭmainnah, the certain self*). Adapun ciri-ciri *nafs al-muṭmainnah*[95] sebagai berikut: dermawanan tanpa perlu diminta, ketergantungan pada Allah Sang Khalik, bebas dari rasa takut dari terikat sesuatu, peka terhadap aturan yang bertentangan, tulus, *qanā'ah*, bebas bertindak, puas dengan keputusan, tidak gelisah, bersyukur untuk kesempurnaan ciptaan dan keberadaannya di suatu tempat, takut melanggar batas, berada di jalan yang jelas, bertindak sesuai aturan yang pasti dan jelas, percaya diri, beriman, yakin, terdidik berpengetahuan, bertindakan penuh pertimbangan pada keamanan.

Berikut tabel tingkatan hati:

Tingkatan Hati[96]

Ṣadr	*Qalb*	*Fu`ād*	*Lubb*
Cahaya Islam	Cahaya Iman	Cahaya Makrifat	Cahaya Tauhid
Muslim	Mukmin	'Ārif/Muhsin	*Muwaḥḥid* (Ahli Tauhid)
Pengetahuan tentang tindakan yang benar	Pengetahuan batiniah	Penglihatan Batiniah	Sikap Ilahiyah
Nafs ammārah (Tirani atau memerintah kepada keburukan)	*Nafs Lawwāmah* (Penuh penyesalan)	*Nafs Mulhamah* (Terilhami, terinspirasi)	*Nafs Muṭmainnah* (Tenang, Tenteram)

[95] Fadhlalla Haeri, *the Journey of the Self*, hlm. 86.

[96] Sumber dari Robert Frager, *Psikologi Sufi: Untuk Transformasi Hati, Jiwa, dan Ruh,* terj. Hasmiyah Rauf, (Jakarta: Zaman, 2014), hlm. *65*.

BAB IV
TUJUAN HIDUP MANUSIA

A. Manusia dan Keberadaannya

Manusia berada di dunia ini bukan kehendak manusia sendiri. Keberadaan manusia di dunia seakan *geworfen* (dilemparkan, terlempar) –meminjam istilah Martin Heidegger sebagaimana dikutip oleh Lemay and Pitts, dari "dunia" yang tidak diketahuinya. Dalam kondisi "terlempar" seperti ini, manusia juga tidak mengetahui (menyadari) akan dirinya sendiri.[97] Dengan demikian manusia membutuhkan media untuk mengetahui dirinya sendiri. Dari sisi filsafat, mengutip pandangan Martin Heidegger, manusia sebagai subjek yang "Ada" (*Dasein*) memerlukan "Seiende" (cara meng-Ada, cara menjadi eksis).

Oleh karena eksistensi berperan sebagai dasar *Dasein*, maka eksistensi manusia menentukan kemungkinan-kemungkinan *Seiende* (pengada, sesuatu yang lain). Konsekuensinya, manusia tidak terkondisi otentisitasnya sebagai manusia, sehingga perlu dikondisikan. Oleh karena itu, sebagai *Dasein*, manusia "berada-dalam-dunia" yang terlibat dengan apa yang disebutnya *das man* (mereka) yakni perilaku-perilaku yang dihadapi manusia di dunia.[98] Dengan mengikuti cara "mereka" perilaku manusia tidak autentik lagi. Pada kondisi ini manusia mengalami kecemasan (*Angst*) bahwa *Dasein* yang merupakan wujud keberadaannya selalu tergantung pada *das man* (mereka), sehingga mendorong manusia menyadari keterlemparannya pada yang dicemaskan yakni "kemampuan-aslinya-untuk-ada-dalam-dunia". Kecemasan ini, bagi Martin Heidegger, mengindividuasikan *Dasein* bagi manusia sendiri yang berada di dunia yang memahami, merencanakan dirinya sendiri secara esensial atas kemungkinan-kemungkinan yang akan dikerjakan.[99] Dari sini eksistensi manusia terbangun kembali sebagai subjek yang menentukan, dan situasi inilah yang disebut dengan *Schuld*.[100]

Keberadaan manusia di dunia merupakan saat awal dia memahami eksistensinya. Pada saat "ADA berbicara" manusia mampu mengenali kembali potensi-potensi asli dari eksistensinya di dunia, tentunya dengan membongkar semua "lapisan debu" yang melekat dalam pengalamannya melalui sejarah. *Rede* atau berbicara bagi Heidegger merupakan ungkapan bahasa dari *Dasein* yang menjadi ingatan yang hidup akan *Seiende* yang nampak dalam eksistensi. Oleh karena itu, bagi Heidegger, bahasa merupakan "rumah ada" yakni tempat/media manusia untuk selalu menjadi diri yang eksis (Ada). Dengan berbahasa manusia mampu menunjukkan dan mempertanyakan tentang Ada sehingga dalam rentang waktu selama dia hidup sebagai *Dasein* dia akan selalu menciptakan eksistensinya, dan inilah klaim Heidegger bahwa manusia manjadi pemelihara Ada.[101]

Dalam kapasitas sebagai *Dasein* Ada-nya manusia tidak pernah usai sampai bertemu dengan kematian. Hal ini senada dengan pemikiran filsafat Sartre tentang eksistensi *a être* yang menyatakan bahwa manusia ada dengan selalu membentuk ada-nya terus menerus, maka

---

[97] *Eric Lemay & Jennifer A. Pitts, Heidegger untuk Pemula, terj. P. Hardono Hadi (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 22-23.*

[98] Lemay & Pitts, *Heidegger …,* hlm. 47-48.

[99] *Ibid*., hlm. 111.

[100] Kutipan dari penjelasan Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta: Kanisius, 1980), hlm. 155-156.

[101] Lemay & Pitts, *Heidegger*…hlm. 93.

eksistensinya bukan *être*.[102] Bagi Heidegger proses keberadaan manusia yang selalu memperbaharui ke-ada-annya sebagai *zu sein*, artinya *Dasein* yang selalu memperteguh keberadaannya dengan aktivitas hariannya.[103]

Aktivitas-aktivitas manusia sehari-hari sebagai media pengukuh eksistensinya telah melahirkan cara pandang baru terhadap manusia yang ber-ada di dunia berbeda dengan benda-benda lain. Justru benda-benda itu yang keberadaannya selalu berhubungan dengan *Dasein*. Alur ini telah melahirkan pola pemikiran bahwa keberadaan manusia di dunia melakukan aktivitas berfikir untuk memperteguh eksistensinya. Meskipun banyak menuai kritik, pemikiran Heidegger tersebut telah mewarnai dan banyak memengaruhi filsuf-filsuf setelahnya, terutama abad XX seperti Derrida, Faucoult, Lacan, dan Gadamer.[104] Pemikiran paling mendasar yang mewarnai pemikiran mereka adalah eksistensi manusia yang membawa potensi-potensi emosional yang kompleks, tidak hanya sebatas fenomena yang sejajar dengan *Seiende*, yakni benda-benda lain dalam perspektif manusia itu sendiri.

Akhirnya ungkapan-ungkapan eksistensi manusia juga harus dihadapkan dengan ketiadaan (kematian, *Sein-zum-tode*). Keseharian manusia yang terlempar dalam kebiasaan "mereka" (*das man*) mengindikasikan in-autentisitas eksistensi manusia. Untuk itu manusia sebenarnya selalu berhadapan dengan peristiwa-peristiwa tragis, yang meskipun menghantarkan manusia pada ketiadaan, tetapi justru merupakan ungkapan *Dasein* untuk selalu memperbarui keberadaannya (*zu sein*). Hal ini, bagi Heidegger dalam *Introduction to Metaphysics*, sangat mungkin terjadi karena manusia akan selalu ingin mencapai keaslian eksistensinya yakni "berada-dalam-dunia" dengan melibatkan diri dalam kegiatan sehari-hari yang dapat mengukuhkan *Dasein* sebagai yang menentukan.[105]

Ancangan teoretis itu dapat dijadikan acuan untuk melihat bagaimana manusia dalam menjalani hidupnya. Dari penjelasan epistemologis di atas, terlihat bahwa manusia membutuhkan "media" untuk menjadi Ada, dan media itu adalah aktivitas hariannya. Martin Heidegger tidak menyentuh persoalan nilai dari aktivitas yang dilakukan oleh manusia untuk mengukuhkan keberadaan manusia itu sendiri. Penilaian terhadap sebuah aktivitas tersebut apakah sesuatu yang baik atau tidak baik bukan menjadi penekanan dari kajian epsitemologis mengenai eksistensi manusia oleh Heidegger. Dalam konteks ini perspektif lain perlu dihadirkan untuk dapat menjelaskan persoalan nilai tersebut.

Dalam Sosiologi Agama, terdapat beberapa perspektif dan norma yang memengaruhi hidup manusia, yakni hukum, adat, kesusilaan, dan agama. Di antara beberapa perspektif dan norma tersebut, merujuk kepada Peter L. Berger, agama merupakan perspektif yang paripurna dalam menjelaskan orientasi-orientasi hidup manusia.[106] Bagi Berger, agama mampu menjelaskan sisi-sisi hidup manusia secara mendetail bahkan terhadap hal-hal yang esktrem dan sulit dipahami manusia seperti bencana, sakit, dan kematian.[107] Fungsi agama bagi manusia bukan hanya sekadar konsep teologi dan hukum, tetapi menyeluruh sebagai pengaya pengetahuan, kedalaman rohani, dan acuan dalam tindakan. Terkait dengan hal tersebut Emile Durkheim, seorang Sosiolog

---

[102] Baca tentang hal ini dalam karya Jean Paul-Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, terj. H. Barnes (New York: Philosophical Library, 1954).

[103] Grene, "Heidegger", hlm. 463.

[104] Lemay & Pitts, *Heidegger*…, hlm. 99.

[105] *Ibid.*

[106] Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 40.

[107] Peter L. Berger, *Langit Suci*, hlm. 63.

Agama dari Perancis, mengungkapkan bahwa, *"the real function of religion is not to make us think, to enrich our knowledge… but rather, it is to make us act, to aid us to live."*[108]

Dengan mempertimbangkan pandangan-pandangan teoretis tersebut manusia pada hakikatnya tidak mampu "mengetahui" dirinya sendiri tanpa ada aspek di luar dirinya yang menunjukkan kemampuan dan pengetahuannya. Secara filosofis, pengetahuan tersebut berasal dari kesadaran akan eksistensi dirinya dengan menjalin relasi terhadap aspek-aspek di luar dirinya. Jalinan relasi dengan aspek di luar diri manusia dijelaskan secara mendetail dalam Sosiologi Agama. Dengan terus menjalin relasi, manusia sejatinya tengah menjaga *Dasein* dan memperbarui keberadaannya (*zu sein*).

Di dalam menjalin relasi dengan aspek-aspek lain di luar hidupnya, manusia akan menemukan orientasi-orientasi kehidupannya. Tindakan yang merupakan bentuk *zu sein* (memperbarui keberadaannya) tidak begitu saja dilakukan tanpa adanya jangkauan yang lebih dari sekadar tindakan, apalagi manusia selalu dihadapkan pada ketiadaan dan kematian (*Sein-zum-tode*). Dalam konteks ini agama memberi acuan untuk menjangkau orientasi-orientasi tersebut, dan memandu manusia dalam menyusuri perjalanan hidupnya. Dalam kajian Sejarah Agama-Agama telah dibuktikan bahwa Islam merupakan agama yang dapat memberi penjelasan tidak hanya pada aspek-aspek teologis saja tetapi juga kompleksitas fenomena sosial budaya manusia. Terkait dengan hal ini, Hamilton A.R Gibb dalam bukunya *Wither Islam* menyatakan bahwa *"Islam is indeed much more than a system of theology; it is a complete civilization."*[109] Apakah *civilization* itu? Will Durant menjelaskan bahwa *civilization* adalah *"social order promoting cultural creation. Four elements constitute it: economic provision, political organization, moral traditions, and the pursuit of knowledge and the arts."*[110] Dengan demikian Islam merupakan sebuah pencapaian harkat kehidupan manusia yang sangat komplit.

B. Islam dan Perjalanan Hidup Manusia

Di dalam agama dijelaskan tentang eksistensi Tuhan (Allah). Allah adalah *Rabb* Yang Maha Baik dan Memberi Kebaikan (*raḥmah*). Kebaikan Tuhan selalu tercurah pada makhluk-makhluk-Nya, terutama kepada manusia. Kebaikan dan kasih sayang (*raḥmah*) Allah kepada manusia tercurahkan sejak dari manusia sebagai konsep sampai di akhirat. Eksistensi alam termasuk manusia dalam kajian Islam selalu abadi dengan melalui fase-fase kehidupan yang berbeda-beda termasuk kematian. Ketika di Filsafat Barat (Eksistensialisme Heidegger, misalnya) kematian merupakan akhir dari eksistensi manusia (*sein-zum tode*), Islam mengajarkan bahwa kematian adalah akhir dari eksistensi di dunia dan sekaligus awal dari eksistensi alam yang lain (barzakh dan akhirat).

Di akhirat eksistensi manusia adalah abadi (*khālidīna fī hā abadan*), sebagaimana disebutkan di dalam Q.S. al-Bayyinah (98): 7-8 sebagai berikut.

اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اُولٰۤىِٕكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِۗ. جَزَآؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنّٰتُ عَدْنٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًاۗ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُۗ ذٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهٗ ۚ

[108] Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (London: Allen and Unwin, 1926), hlm. 416.
[109] Hamilton A. R. Gibb, *Wither Islam:* (London: Victor Gollancz Ltd., 1932), hlm. 12.
[110] Will Durant, *The Sory of Civilization*: Book I, Our Oriental Heritage (New York: Simon and Schuster, 1942), hlm. 1.

Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh, mereka itu adalah sebaik-baik makhluk. (7) Balasan mereka di sisi Tuhan mereka ialah surga 'Adn yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Allah rida terhadap mereka dan mereka pun rida kepada-Nya. Yang demikian itu adalah (balasan) bagi orang yang takut kepada Tuhannya. (8)

Di akhirat ini manusia akan memperoleh hasil dan menuai seluruh kesadaran dan tindakan sehari-hari sebagai bentuk menjaga dan memperbarui Ada (*zu sein*). Dengan memperhatikan ancangan ini, akhirat merupakan jangkauan akhir manusia, sehingga untuk mencapainya perlu "memperhatikan" dengan baik fase sebelumnya sebagai *sirāṭ*–titian menuju akhirat, yakni dunia. Eksistensi manusia di dunia merupakan titik tolak dari seluruh kehidupan di akhirat, sehingga manusia perlu mengetahui tujuan-tujuan eksistensi hidup di dunia. Bagi seseorang yang tidak memercayai eksistensi Tuhan (Allah)–*atheist*, akhirat merupakan *wishful thinking* (khayalan) karena "kegagalannya" menggapai "kemegahan kehidupan dunia".[111] Bagi orang yang beriman akhirat merupakan tujuan akhir dan harus digapai dengan memerhatikan kehidupan dunia dengan mendalami kesadaran akan kehidupan akhirat (eskatologis) dan eksistensi Allah (spiritual) dengan cara membuat kebaikan-kebaikan atas dasar kesadaran tersebut (etis). Dengan demikian tujuan hidup manusia dalam Islam ada tiga, yakni tujuan eskatologis, spiritual, dan etis.[112] Berikut dipaparkan penjelasan tentang tujuan hidup manusia,

1. Tujuan Eskatologis

Yang dimaksud dengan eskatologis adalah kehidupan akhirat, atau kehidupan setelah kehidupan di dunia ini. Tujuan eskatologis dalam Islam sangat berbeda dengan agama-agama lain, misalnya Yahudi dan Nasrani. Dalam tradisi Yahudi eskatologis dimaknai sebagai pemenuhan janji Tuhan atas pemilihan bangsa Israel dan penyelamatan dari penindasan di akhir zaman. Adapun konsep eskatologi dalam Nasrani (Kristen dan Katolik) terfokus pada pribadi Jesus sebagai Juru Selamat bagi manusia dan membawanya pada Kerajaan Allah.[113]

Dalam Islam, eskatologi dimaknai sebagai sebuah konsep bahwa kehidupan akhirat merupakan kelanjutan dari kehidupan dunia, artinya manusia tetap eksis (Ada) di alam akhirat; atau sebaliknya kehidupan dunia tidak berhenti (tiada) ketika adanya kematian atau hari kehancuran dunia. Ketika terlahir di dunia manusia tidak mengetahui alur jalannya kehidupan ini. Ketidaktahuan manusia ketika dilahirkan di dunia (Q.S. al-An'am (6): 73) meniscayakan sebuah panduan untuk memberi acuan perjalanan manusia menyusuri hidupnya, dan Islam dengan Al-Qur'an-nya merupakan panduan itu.

Informasi tentang peristiwa akhir zaman secara mendetail telah dikabarkan dalam Al-Qur'an. Berdasarkan hal ini, perjalanan hidup manusia secara detail tahap per tahap hanya dapat dimengerti dengan berdasarkan Al-Qur'an. Dengan mengetahui detail perjalanan hidup, dari awal sampai tujuan akhir, manusia akan berupaya dengan baik untuk menggapai tujuan akhir tersebut. Hal ini menjadi dasar pemahaman bahwa kehidupan dunia tidak terpisah dengan kehidupan akhirat, sehingga ketundukan hanya ditujukan kepada Allah semata dengan harapan keselamatan dan kesejahteraan diberikan kepada manusia.[114] Hal ini ditegaskan karena kehidupan dunia dengan segala fenomena yang terjadi di dalamnya, dan

---

[111] Mustafa Mahmoud, *Dialogue with an Atheist* (London: Dar al-Taqwa Ltd., 2000), hlm. 37 dan seterusnya; lihat pula Alain Botton, *Religion for Atheist* (New York: Pantheon Books, 2012).

[112] Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah (MTT PPM), *Tafsir al-Tanwir*, Juz I (Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, 2016), hlm. 37 dan seterusnya.

[113] Jeff Hay, *World Religion*s (New York: Gale Cengage, 2007), hlm. 112.

[114] MTT PPM, *Tafsir al-Tanwir*, hlm. 39.

kehidupan akhirat merupakan tanda-tanda kekuasaan Allah. Sejalan dengan hal ini Allah berfirman dalam Q.S. al-Sajdah (32): 15 sebagai berikut.

اِنَّمَا يُؤْمِنُ بِاٰيٰتِنَا الَّذِيْنَ اِذَا ذُكِّرُوْا بِهَا خَرُّوْا سُجَّدًا وَّسَبَّحُوْا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ

Sesungguhnya orang yang benar-benar percaya kepada ayat-ayat Kami adalah mereka yang apabila diperingatkan dengan ayat-ayat itu mereka segera bersujud seraya bertasbih dan memuji Rabbnya, dan lagi pula mereka tidaklah sombong.

Konsekuensi dari tujuan eskatologis ini adalah sebuah keyakinan bahwa Allah selalu menjadi *al-Ūlā* (yang paling unggul) dan *al-Bārī`* (pencipta yang pertama), dengan berusaha mengetahui Allah secara sempurna, karena pengetahuan tertinggi adalah pengetahuan tentang Allah.[115] Buah dari keyakinan ini adalah semacam "theodicy" yakni *ngiribi* (mengejawantahkan) kemuliaan Allah dalam tindakan sehari-hari. Dalam filsafat al-Kindi Allah adalah Zat dengan seluruh kesempurnaan, sehingga tidak sebagaimana makhluk yang sarat dengan kekurangan. Dengan *ngiribi* kemuliaan Allah, manusia akan menjadi makhluk yang mulia. Terkait dengan hal ini, Ibnu Atha'illah al-Iskandari menyatakan bahwa "siapa yang mencari Allah dia tidak kehilangan apa pun, dan siapa yang mencari selain Allah dia tidak mendapatkan apa pun."

2. Tujuan Spiritual

Tujuan eskatologis seperti diungkapkan di atas menjadi *vorhabe*, *vorsicht*, dan *vorgriff* (*fore-having*, *fore-sight*, *fore-conception*, sebuah prakondisi awal)[116] bagi terciptanya sebuah kesadaran bahwa Allah merupakan Zat Yang Memberi Rida dan Berkah. Hal ini didasarkan pada pengertian bahwa sebagai *al-Ūlā* dalam perjalanan "hidup" alam semesta dari awal sampai akhir dan informasi tentang alam akhirat itu, Allah menjadi sumber bagi keridaan dan keberkahan. Tidak ada zat yang dapat memberi keridaan selain Allah.

Keridaan sendiri dipahami sebagai disenangi, disukai, dicintai, disetujui, dipilih oleh Allah Swt.[117] Keridaan merupakan proses bukan hasil, dengan demikian keridaan merupakan tindakan. Sebuah tindakan meniscayakan orientasi-orientasi tertentu. Aafke Komter menyatakan bahwa sebuah tindakan berimplikasi pada harapan "pengembalian" dari yang telah dilakukan, sebagai salah satu dasar orientasi tersebut.[118] Bagi orang yang mempunyai spiritualitas tinggi dalam tujuan hidupnya, orientasi atas "pengembalian" itu hanya diharapkan hanya dari Allah. Apa yang dilakukan oleh orang tersebut bertujuan untuk "mematutkan diri" agar pantas untuk disenangi, disukai, dicintai, disetujui, dipilih lebih banyak oleh Allah. Rida Allah terletak pada seberapa besar upaya manusia untuk mematutkan diri untuk diberi rida tersebut, bukan sebuah benda atau materi yang berbentuk tertentu. Rida adalah sebuah tindakan sehari-hari yang positif, sehingga untuk tetap dinilai sebagai manusia yang memiliki spiritualitas tinggi harus melakukan sesuatu yang positif.

Spriritualitas di sini dipahami sebagai sebuah kesadaran akan realitas dengan pemaknaan yang mendalam dan terkait dengan eksistensi Tuhan yang berdampak pada pilihan-pilihan tindakan. Orientasi untuk mendapatkan rida Allah pada akhirnya merupakan

---

[115] Ya'qūb ibn Isẖāq al-Kindī, *al-Kindi's Metaphysics*, terjemah dari *Kitāb Fī al-Falsafah al-Ûlā* karya al-Kindi oleh Alfred L. Ivry (Albany: SUNY Press, 1974), hlm. 12.

[116] Istilah dari Martin Heidegger untuk menjelaskan andanya prakondisi ketika menginterpretasi dan melihat sesuatu. Lihat Martin Heidegger, *Being and Time*, terjemahan dari *Sein und Zeit* oleh Joan Stambaugh (New York: SUNY Press, 1996), hlm. 150-151.

[117] MTT PPM, *Tafsir al-Tanwir*, hlm. 41.

[118] Aafke E. Komter, *Social Solidarity and the Gift* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 34 dan seterusnya.

pengejawantahan dari pemaknaan yang mendalam atas eksistensi Allah dalam bentuk tindakan. Tindakan-tindakan yang mendatangkan kesenangan bagi manusia dimaknai sebagai anugerah dari Allah, dan sebaliknya tindakan-tindakan yang mendatangkan kesusahan dan kerugian dimaknai dengan menggali hikmah di balik peristiwanya. Keseluruhan tindakan itu disadari dengan mendalam bahwa eksistensi manusia selalu terkait dengan kekuasaan Allah. Tujuan spiritual dalam perjalanan hidup manusia merupakan usaha "mendekat" kepada Allah dengan aktivitas sehari-hari untuk dapat disenangi, disukai, dicintai, disetujui, dipilih oleh Allah. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh Allah dalam Q.S. al-Taubah (9): 72 sebagai berikut.

وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا وَمَسٰكِنَ طَيِّبَةً فِيْ جَنّٰتِ عَدْنٍۗ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰهِ اَكْبَرُۗ ذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ ۚ

Allah menjanjikan kepada orang-orang mukmin, lelaki dan perempuan, (akan mendapat) surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai, kekal mereka di dalamnya, dan (mendapat) tempat-tempat yang bagus di surga 'Adn. Keridaan Allah adalah lebih besar; itu adalah keberuntungan yang besar.

3. Tujuan Etis

Tujuan etis kehidupan manusia merupakan konsekuensi logis dari tujuan-tujuan sebelumnya. Setelah manusia memiliki tujuan eskatologis yakni orientasi kehidupan yang ditujukan untuk kehidupan akhirat; dan tujuan spiritual yakni orientasi kehidupan yang diwujudkan dengan mematutkan diri untuk dapat diridai oleh Allah, tujuan etis lebih menekankan pada penciptaan kehidupan yang diwarnai oleh nilai-nilai luhur untuk mencapai kebahagiaan dan kesejahteraan (*al-falāḥ*).

Konsep *al-falāḥ* merupakan sebuah kondisi yang harus didahului oleh prakondisi yakni bersabar, tetap dalam kesiagaan, dan ketakwaan, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Ali 'Imran (3): 200 sebagai berikut.

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اصْبِرُوْا وَصَابِرُوْا وَرَابِطُوْاۗ وَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ۚ

Hai orang-orang yang beriman, bersabarlah kamu dan kuatkanlah kesabaranmu dan tetaplah bersiap siaga (di perbatasan negerimu) dan bertakwalah kepada Allah, supaya kamu beruntung.

Bersabar (*iṣbirū wa ṣābirū*) dimaknai sebagai ketangguhan dalam memanajemen segala risiko, sedangkan tetap siap siaga (*rābiṭū*) dimaknai sebagai memanajemen alternatif-alternatif tindakan dan skala prioritas, dan ketakwaan (*ittaqullāh*) dimaknai sebagai keteguhan pada nilai etis. Berdasarkan pemaknaan itu, konsep *al-falāh* merupakan tindakan aktif bukan sebuah konsep yang pasif.

Proses tindakan aktif untuk mewujudkan *al-falāḥ* didasarkan pada prakondisi tersebut dengan mengejawantahkan dalam tindakan riil sehari-hari. Salah satu prakondisi yang paling utama adalah ketakwaan dapat diderivasikan dalam konsep *al-iḥsān*, yakni penciptaan kebaikan di atas kebaikan, baik pada aspek materi maupun nonmateri. Mengacu pada acuan teori di pembahasan paling awal, yakni untuk selalu menjadi Ada maka manusia harus memperbarui keberadaan untuk menjadi Ada terus (*zu sein*) dengan perilaku sehari-hari, konsep *al-iḥsān* merupakan acuan teologis bagi manusia untuk selalu ber-Ada.

Di samping itu usaha manusia untuk selalu Ada dengan memperbarui keber-Ada-annya sekaligus menjadi tujuan hidup manusia. Oleh karena itu, Al-Qur'an selalu menekankan upaya pencapaian *al-falāḥ* dengan "melakukan tindakan" sesuai dengan kapasitas dan

konteksnya (*i'malū 'alā makanātikum*) (Q.S. al-An'am (6): 135). Dengan demikian, tujuan etis mengindikasikan sebuah tindakan positif untuk memperbarui eksistensi manusia di dunia, sehingga "melakukan tindakan positif untuk menggapai *al-falāḥ*" adalah tujuan etis hidup manusia. Artikulasi dari uraian itu terkandung dalam konsep takwa itu sendiri. Di dalam konsep takwa terdapat sistem nilai, acuan teoretis, dan sistem tindakan sekaligus. Sistem nilai terdapat pada esensi takwa yakni kebesertaan Allah dalam hidup manusia, acuan teoretis terurai pada peran serta Allah dalam penciptaan kebaikan (*theodicy*), sedangkan sistem tindakan yakni penciptaan perbuatan yang baik itu sendiri.

C. *Al-Iḥsān* sebagai Tindakan untuk Menjadi Ada (*Zu Sein*)

Sebagaimana telah disebutkan di atas, esensi ketakwaan adalah kebesertaan Allah dalam hidup manusia. Kebesertaan itu bukan sebagaimana terjadi dalam tradisi sufisme *–ittihād*, *ḥulūl*, *qurb*, *waḥdatul wujūd*, namun berupa kesadaran bahwa Allah "hadir, menyaksikan, dan menjadi roh/spirit" bagi tindakan manusia. Jadi kenyataan bahwa Allah beserta manusia itu berada pada kesadaran manusia itu sendiri, yakni sebuah kesadaran bahwa tindakannya selalu disertai dan disinari cahaya Allah. Dalam kebesertaan-Nya dengan manusia Allah menyuruh berlaku adil dan berbuat baik (Q.S. al-Nahl (16): 90; Q.S. al-Baqarah (2): 195). Allah juga akan memperhatikan dan membalas tindakan positif manusia, artinya kebesertaan Allah bukan hanya diam (Q.S. al-Kahfi (18): 30; Q.S. Yunus (10): 26). Kesadaran akan "kebesertaan Allah itu" pada gilirannya akan melahirkan sikap *al-iḥsān* (perbuatan baik di atas kebaikan dan menyenangkan banyak orang). Inilah konsep *theodicy* dalam Islam.[119]

Dalam Islam, konsep *al-iḥsān* termanifestasi dalam dua aspek besar, aspek *'ibādah maḥḍah* dan aspek *mu'āmalah dunyāwiyah*. Aspek *'ibādah maḥḍah* berorientasi pada penciptaan keikhlasan dan kesalehan (*sincerity and piety*), sedangkan aspek *mu'āmalah dunyāwiyah* berorientasi pada penciptaan layanan sosial yang bermutu dan bermanfaat (*social well-care*). Masing-masing penjelasan dapat digambarkan dalam tabel berikut,[120]

'Ibādah Maḥḍah	***Mu'āmalah Dunyāwiyyah***
Orientasi: sincerity & piety	*Orientasi: social well-care*
Kepatuhan pada perintah allah (22: 37)	*Iḥsān fī al-kalām* (17: 53; 41: 33)
Ketundukan & kepasrahan hanya kepada allah (4: 125)	*Iḥsān li al-wālidain* (17: 23)
Kecintaan akan kemaslahatan hanya karena allah (22: 37)	*Iḥsān li al-makhlūqāt* (H.R. Muslim)
	Iḥsān ila al-yatāmā wa al-masākīn (17: 53)
	Iḥsān ilā al-jār (4: 36)
	Iḥsān ilā al-mūsī` (41: 34-35)

Iḥsān merupakan sebuah kesadaran dan tindakan sekaligus. Kualitas konsep *iḥsān* selalu mengindikasikan substansi yang baik. Oleh karena itu, kesadaran dan tindakan *iḥsān* selalu berorientasi pada penciptaan kebaikan di atas kebaikan karena sebuah "arahan" dari Allah untuk hal itu. Berangkat dari acuan seperti ini, *iḥsan* bukan hanya dimaknai sebagai sebuah tindakan

[119] Lihat selengkapnya Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden: Brill, 2007).

[120] Tabel dirangkumkan dari Amal Salim Kadhim, Shukri B. Ahmad *et al*., "Islamic Ethics: The Attributes of al-Ihsan in the Quran and Its Effects on Muslim Morality", *International Journal of Business and Social Science*, Volume 8, Number 11, November 2017.

saja, lebih dari itu ia dimaknai sebagai sebuah sarana untuk mentransfomasikan sebuah entitas yang baik dengan sebuah kebaikan lagi.

Asumsi dasar dari penjelasan ini menunjukkan bahwa *iḥsān* merupakan sistem nilai dan cara mengaktualisasikan kesadaran menjadi sebuah tindakan. Kesadaran dan tindakan ini secara terus menerus dilakukan manusia untuk menunjukkan makna bagi tindakannya. Misalnya, dari matriks pada diagram di atas, perbuatan-perbuatan baik yang dilakukan oleh seorang muslim merupakan manifestasi dari "sistem nilai" yang terbangun dalam kesadaran awal dalam dirinya. Sistem nilai yang termanifestasikan ke dalam sebuah tindakan itu telah membentuk "konsep diri" manusia yang baik, sehingga perilaku yang dilakukannya akan bernilai baik. Pemaknaan terhadap tindakan yang dilakukan seseorang (subjek) oleh orang lain (subjek yang lain lagi) didasarkan pada konteks nilai yang diyakini kedua orang (subjek) tersebut.

Dengan demikian terjadi pertukaran makna dalam proses interaksi tersebut. Dalam teori interaksi simbolik pada Sosiologi Agama, model interaksi sosial seperti ini menunjukkan bahwa terdapat keterkaitan antara sistem nilai dan tindakan.[121] Teori ini mengasumsikan bahwa manusia bertindak dan berperilaku berdasarkan makna-makna yang diperoleh dari cara dia mengaktualisasikan dirinya ke dalam konteks sosial dalam bentuk tindakan dan perilaku yang disebut dengan amal saleh. Makna-makna ini terus dibangun sejalan dengan proses interaksi yang dilakukan secara intensif dengan manusia lainya. Makna-makna ini bersumber dari kualitas tindakan manusia satu terhadap manusia lainnya yang berorientasi pada sistem nilai tertentu. Dalam konteks ini sistem nilai tersebut adalah konsep *iḥsān*.

Tindakan-tindakan yang dilakukan manusia akan mewujudkan kualitas perbuatan itu merupakan pengejawantahan langsung dari kesadaran untuk tetap "ada" sebagai subjek yang diperhitungkan oleh subjek lainnya. "Ada" atau "eksis" sebagai subjek menjadi sebuah orientasi bagi tindakan manusia, sehingga kualitas perbuatan mereka selalu diorientasikan pada penciptaan kebaikan (*iḥsān*) terhadap dan dari orang lain, meskipun tindakan orang lain tersebut secara ekstrem dinilai sebagai sebuah "ancaman" bagi dirinya. Salah satu bentuk tindakan *iḥsān* itu adalah tetap "mengedepankan kelembutan" meskipun dihadapkan pada situasi ekstrem. Sesuai dengan hal ini Allah menegaskan dalam Q.S. Ali 'Imran (3): 159 sebagai berikut.

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ ۚ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى الْاَمْرِ ۚ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ ۗ اِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِيْنَ

Disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Oleh karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakal kepada-Nya.

Ilustrasi nilai yang dinarasikan dalam ayat ini merupakan bentuk nyata dari gagasan bahwa tindakan yang baik (*iḥsān*) akan meneguhkan eksistensi manusia itu sendiri. Oleh Karena kualitas kebaikan yang berada pada tindakan manusia tersebut, maka kebaikan-kebaikan itu akan dimaknai sebagai nilai yang positif dalam membangun interaksi manusia dengan manusia lainnya sehingga interaksi yang dibangun selalu bersifat menjadi *adhessive substance* (pelekat erat). Model-model interaksi dalam menerjemahkan sistem nilai kebaikan (*iḥsān*) seperti ini menjadi

[121] Herbert H. Mead, *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1972).

sebuah pola tindakan manusia untuk meneguhkan bahwa dirinya “ada” dan “eksis” secara sosial dan secara moral.

Tujuan-tujuan hidup manusia -baik tujuan eskatologis, spiritual, maupun etis- dalam keberadaannya di dunia merupakan bagian dari akhlak dan tidak akan terwujud tanpa akhlak, dengan ihsan menjadi sentralnya.

BAB V

PERAN DAN TANGGUNG JAWAB MANUSIA

Dalam diri setiap orang terdapat relasi semantik dan konseptual atas pemahaman oposisi biner yang disadari secara aktif, yakni antara kebaikan dan keburukan yang direpresentasikan dalam tindakan yang saling bertentangan, seperti: benar dan salah, kejujuran dan kebohongan, kelembutan dan kekerasan, kesederhanaan dan kesombongan, amanah dan pengkhianatan, kebahagiaan dan penderitaan, dan seterusnya.

Akhlak menjadi perisai kebijaksanaan bagi manusia. Kesempurnaan akhlak menjadi tujuan hidup setiap orang beriman. Dengan akhlak, orang-orang yang beriman dapat membedakan setiap pertentangan dan persengketaan moral dalam kehidupan ini. Islam adalah agama yang menyerukan setiap pengikutnya untuk menghiasi diri mereka dengan akhlak yang mulia (*al-akhlāq al-karīmah*). Nabi Muhammad saw. diutus untuk mewujudkan kesempurnaan akhlak.

Hakikat akhlak pada umumnya terletak pada keputusan rasional dan perbuatan baik. Secara khusus, aturan yang lebih spesifik disebut adab yang dapat diidentikkan dengan etiket. Meskipun pengertian etika, sebagai salah satu cabang filsafat, berbeda dari moral, norma dan etiket, akhlak dalam konteks ini dapat dipahami sebagai etika Islam. Etika Islam mengkonseptualisasikan makna kemurahan Allah Swt., kebebasan manusia, rasionalisme, keadilan, pesan-pesan moral Rasulullah saw. semasa beliau hidup, masa sahabat, problematika teoretik kaum *mutakallimin* (para teolog muslim), penyucian jiwa dalam tradisi tasawuf hingga dialektikanya dengan filsafat Islam dan aktualisasinya dalam berbagai disiplin keilmuan Islam hingga dewasa ini.

Para filsuf Yunani mempunyai pendapat yang berbeda-beda tentang konseptualisasi tema-tema etika. Aristippos, murid Sokrates ini berpendapat bahwa semua perbuatan berupa kesenangan dan kepuasan manusia yang bersifat sementara di dunia ini dinilai sebagai tindakan etis meskipun ada orang lain yang terluka atau sakit hati. Ia meyakini datangnya kematian dan ketidakpastian masa depan. Oleh sebab itu, ia menganjurkan hidup untuk bersenang-senang. Aliran ini disebut hedonisme.

Sedangkan Epicuros berpendapat bahwa manusia seharusnya berusaha terus untuk mendapatkan semua bentuk kesenangan dan menjauhi penderitaan. Ia mendorong manusia untuk senang, tetapi tidak berlebih-lebihan terutama dalam meraih popularitas dan uang. Alirannya dikenal sebagai Epicurisme atau hedonisme.

Nietzsche percaya bahwa manusia dihukum oleh nafsu kekuasan, karenanya nafsu itu harus diikuti meskipun menimbulkan tirani. Pemikiran tentang Tuhan mengacaukan kehidupan manusia. Ia yang menolak Tuhan akhirnya menerimanya juga di masa tuanya yang kesepian ia berharap datangnya kasih sayang dan ketenangan.

Kant percaya bahwa akal praktis lebih pasti secara moral sebab manusia memiliki pertimbangan rasional untuk membedakan perbuatan-perbuatan yang baik dari yang buruk, sedangkan akal spekulatif tidak dapat diandalkan dalam persoalan etika praksis. Perbuatan baik itu dilakukan dengan kesadaran moral dan dipahami sebagai perintah kewajiban. Kant punya kelemahan mendasar, yaitu pada problem proteksi akhlak, bahwa kesadaran moral tanpa kesadaran ilahiah cenderung meletakkan kebebasan manusia di atas aturan-aturan agama.

Bertrand Russell berpendapat bahwa jika seseorang berbuat baik terhadap orang lain di luar dirinya, maka ia juga akan diperlakukan dengan cara yang sama oleh mereka. Tetapi konsepsinya

cenderung individual, egois dan tidak mengindahkan pertimbangan-pertimbangan akhlak. Sigmund Freud menolak Tuhan dalam membangun kebaikan-kebaikan, manusialah yang menentukannya dalam bentuk superego, sebagai pertimbangan moral. Dostoyevsky meyakini bahwa jika Tuhan tidak ada maka semuanya boleh dilakukan. Jean-Paul Sartre mengatakan bahwa kita telah dikutuk untuk menjadi manusia yang bebas. Mereka cenderung mengabaikan kapasitas fitri manusia dan eksistensi Tuhan dalam membimbing akhlak manusia. Manusia merdeka atau kebebasan manusia itu ada justru karena Allah Swt. telah menganugerahkannya kepada kita.

Dalam memformulasikan kebahagiaan secara rasional, Sokrates dan Aristoteles meyakini bahwa separuh perilaku manusia sesungguhnya bertolak belakang dengan kesejahteraannya, sedangkan sebagiannya lagi menunjukkan kebaikan jiwanya. Pada prinsipnya, setiap orang menginginkan kebaikan-kebaikan sebagai bentuk usahanya kepada kesempurnaan jiwa dan keluhuran budi. Para filsuf muslim seperti Ibnu Sina dan Imam Ghazali menerima pendapat dua filsuf Yunani tersebut meskipun kemudian menambahkan konsep moral yang bersandar pada Al-Qur'an dan hadis dalam penyelidikan filsafat atau tasawufnya sebagai sistem etika Islamnya sendiri. Khususnya Ibnu Miskawaih yang mengadopsi gagasan-gagasan Plato, Aristoteles dan Galen yang diperkaya dengan doktrin etika Islam.

Dalam etika Islam, manusia mempunyai potensi-potensi kreatif dan kapasitas fitri dalam membangun dimensi material dan spiritualnya. Setiap pertumbuhan ke arah kebaikan tidak akan pernah lepas dari hasil ibadah dan harapan yang tulus atas bimbingan Allah Swt. Etika Islam dilandasi oleh tauhid atau ajaran monoteisme bahwa segala ketentuan Allah Swt. berlaku atas semua ciptaan-Nya. Tidak ada kebaikan dan kebahagiaan manusia melainkan atas izin Allah Swt.

Umat Islam meyakini sepenuhnya kebenaran Al-Qur'an. Sebab itu, umat Islam hendaknya memperhatikan petunjuk Al-Qur'an dalam merancang tiga peran dan tanggung jawab yang penting, yaitu: (1) manusia mengemban tugas sebagai khalifah di muka bumi ini atas kehendak Allah Swt., sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Baqarah (2): 30 sebagai berikut.

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰۤىِٕكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ۗ قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ ۚ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ اِنِّيْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." Mereka berkata, "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan menyucikan Engkau?" Tuhan berfirman, "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."

Manusia dianugerahi kemampuan untuk mengelola kehidupan di dunia ini dengan ilmu dan pengetahuan yang dimiliki. Allah Swt. melimpahkan rahmat-Nya kepada manusia untuk memahami hakikat realitas dan ciptaan-Nya. Kemampuan yang dimiliki manusia itulah yang menempatkannya sebagai makhluk istimewa di sisi Tuhannya. Selain itu, Al-Qur'an juga menegaskan posisi istimewa manusia dibandingkan makhluk-Nya yang lain, yaitu bahwa (2) manusia diberi kesempurnaan dibanding makhluk Allah Swt. yang lainnya, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Isra' (17): 70 berikut ini.

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ وَحَمَلْنٰهُمْ فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنٰهُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ وَفَضَّلْنٰهُمْ عَلٰى كَثِيْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلًا ۚ

Sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.

Allah Swt. memuliakan manusia dengan cara menganugerahkan keunggulan dan kesempurnaan kepadanya. Dengan demikian, maka manusia telah memperoleh martabat langsung dari Allah Swt. dan patut bersyukur dengan mempersiapkan dirinya dengan sebaik-baiknya. Kelebihan akal dan kehendak bebas yang dianugerahkan Allah Swt. kepadanya menjadikan (3) manusia mampu mengemban amanah Allah Swt., sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Ahzab (33): 72 sebagai berikut.

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ ۗ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا ۙ

Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh.

Meskipun disadari bahwa manusia lebih rendah daripada langit, lebih kecil daripada bumi dan lebih ringkih daripada gunung-gunung, tetapi kenyataannya hanya manusia yang siap mengemban amanah. Selain manusia, merasa berat dan takut menerima amanah dari Allah Swt. Tentu saja manusia di sini adalah hamba-hamba Allah Swt. yang beriman dan siap menjalankan semua perintah Allah Swt. dan menjauhi semua larangan-Nya.

A. Peran dan Tanggung Jawab sebagai Pribadi

Orang-orang yang beriman tidak akan menyia-nyiakan amanah yang diberikan Allah Swt. kepada mereka untuk mengambil peran dan tanggung jawab sebagai pribadi yang saleh secara individual dan saleh secara sosial. Saleh secara individual berarti bahwa kesadaran untuk melakukan setiap kebaikan dilandasi oleh pemenuhan kebutuhan moral individual. Sedangkan saleh secara sosial didasarkan pada kesadaran sosial untuk memenuhi panggilan moral dalam bermasyarakat.

Jika menelaah beberapa ayat yang berbicara mengenai ciri pribadi Nabi saw. dan orang-orang beriman dalam Al-Qur'an, akan didapati tiga bentuk pribadi yang ideal. Pertama, pribadi rahmat, kedua pribadi tangguh dan ketiga sebagai pribadi bahagia. Peran sebagai pribadi rahmat tampak dari perenungan atas firman Allah Q.S. Ali Imran (3): 159 sebagai berikut.

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ ۚ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى الْاَمْرِ ۚ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ ۗ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِيْنَ

Dikarenakan rahmat dari Allah engkau (Muhammad) berlemah lembut kepada mereka. Sekiranya engkau kasar, keras hati maka pasti mereka akan berpisah darimu. Maafkanlah mereka, mohon ampunkanlah mereka dan ajaklah mereka bermusyawarah dalam suatu urusan. Lalu, apabila engkau telah bertekad (akan satu hal) maka bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertawakal.

Ketika memberikan penafsiran atas ayat Q.S. Ali Imran (3): 159 di atas, Tahir bin Asyur menyebutkan bahwa karakter pribadi Nabi yang diungkapkan dengan istilah *layyin* (*linta lahum*) selain dapat diartikan secara hakiki tetapi juga bisa dipahami secara majazi. Pada pengertian hakikinya, Nabi saw. disebutkan sebagai pribadi yang penuh dengan kelemah-lembutan, sementara jika dilihat dari makna majazinya bahwa ungkapan lemah-lembut itu menunjukkan

pada keluasan akhlak terpuji Nabi (*si'ah al-khalq*) yang secara rinci disebutkan pada kalimat-kalimat setelahnya.[122]

Berdasarkan itu, dapat dipahami bahwa Nabi saw. yang dianugerahi rahmat Allah telah menjadi seorang pribadi yang lemah lembut (*linta lahum*); pemaaf (*fa'fu 'anhum*), gemar memohonkan ampun yang juga bisa dimaknai sebagai pribadi yang tidak suka menyalah-nyalahkan atau bukanlah tukang kutuk (*wastagfir lahum*), memiliki tekad yang kuat (*fa iżā 'azamta*) dan senantiasa bertawakal atau menerima diri dan menggantungkan pengharapan hanya kepada Allah (*fa tawakkal 'alā Allāh*). Inilah cerminan pribadi rahmat yang digambarkan oleh Al-Qur'an melalui ayat ini.

Sebagaimana pribadi rahmat, pribadi tangguh didasari dari makna yang terkandung di dalam firman Allah Q.S. al-Anfal (8): 65 sebagai berikut.

يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلَى الْقِتَالِۗ اِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صٰبِرُوْنَ يَغْلِبُوْا مِاَئَتَيْنِۚ وَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِّاَئَةٌ يَّغْلِبُوْٓا اَلْفًا مِّنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ

Wahai Nabi (Muhammad) kobarkanlah semangat para mukmin untuk berperang. Jika ada dua puluh orang yang sabar di antara kamu, niscaya mereka dapat mengalahkan dua ratus orang musuh. Dan jika ada seratus orang sabar di antara kamu, niscaya mereka dapat mengalahkan seribu orang kafir, karena orang-orang kafir itu adalah kaum yang tidak mengerti.

Pada ayat di atas, orang beriman memiliki satu sifat penting yang disebutkan dengan kata *ṣābirūn*. Dalam tafsir *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr* dijelaskan bahwa asal makna kata *ṣābirūn* adalah mampu menanggung berbagai macam kesulitan dan tangguh menghadapi dan mengatasi kesulitan tersebut (*taḥammul al-masyāq wa aṡ-ṡabāt minhu*). Pribadi tangguh inilah yang menjadi faktor penting kemenangan dan keberhasilan dalam menghadapi segala rintangan dan tantangan apa pun. Ketangguhan yang menghasilkan mental pemenang ini menurut Asyur adalah ketangguhan yang didasari atas kesadaran iman. Sebab, pada akhir ayat Allah menyatakan sebab kekalahan orang kafir karena mereka tidak memahami (*lā yatafaqqahūn*) yang berarti tidak memiliki pengetahuan dan keyakinan atas kemahakuasaan Allah. Sehingga mereka menggantungkan segala faktor kemenangan itu pada hal yang bersifat indrawi semata seperti pada faktor kuantitas. Oleh karena itu, bagi mereka keberhasilan-keberhasilan hanya dapat diperoleh apabila ditopang dengan faktor-faktor yang kasat mata, jika tidak demikian, maka kemenangan dan keberhasilan mustahil diraih. Sementara orang beriman yakin bahwa ada faktor di luar dari hal yang bersifat fisik semata seperti jumlah. Di antara faktor itu adalah keimanan yang membentuk mental secara kualitas yang menjadikan nilai satu orang prajurit dapat lebih tangguh dibanding sepuluh orang prajurit.[123]

Terakhir adalah pribadi bahagia yang secara tersurat disebutkan dalam Q.S. al-Baqarah (2): 201 sebagai berikut.

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّقُوْلُ رَبَّنَآ اٰتِنَا فِى الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّفِى الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً وَّقِنَا عَذَابَ النَّارِ

Di antara mereka, ada yang berdoa, "Ya Tuhan kami berikan kepada kami kebaikan di dunia ini dan kebaikan di akhirat serta jauhkan kami dari azab neraka."

Mereka pada ayat ini adalah kelompok orang yang berbeda dengan pihak yang disebut pada ayat sebelumnya. Sederhananya, Allah melalui ayat ini dan ayat sebelumnya, mengklasifikasi dua pribadi manusia didasarkan dari orientasi hidupnya. Tipe pertama adalah manusia yang hanya

---

[122] Muhammad al-Tahir bin Asyur, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984 H), juz ke-2, hlm. 71.

[123] Muhammad al-Tahir bin Asyur, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984 H), hlm. 185.

berorientasi kepada keduniaan semata. Manusia seperti ini hanya memiliki visi hidup capaian-capaian duniawi semata sehingga ukuran kebahagiaan mereka pun terbatas pada aspek-aspek duniawi itu.

Adapun pada ayat ini, dijelaskan tipe kedua yaitu orang beriman yang punya visi tidak hanya pada kebaikan dunia, tetapi juga kebaikan di kehidupan selanjutnya. Kata *ḥasanah* oleh Tahir bin Asyur dijelaskan sebagai kata yang pada asalnya merupakan sifat dari suatu perbuatan atau sifat dari hasil perbuatan. Dengan begitu, ketika orang beriman meminta pada Allah kebaikan, itu berarti meminta segala aspek di kehidupannya haruslah termasuk sebagai perbuatan yang dikategorikan kebaikan. Kebaikan yang diwakili pada kata *ḥasanah* lalu disandarkan pada dunia dan akhirat juga memberikan kesimpulan bahwa orientasi kebahagiaan seorang mukmin tidak hanya selesai pada capaian dunia sementara ini, tetapi juga harus berdampak positif di kehidupan selanjutnya.[124]

Di antara peran dan tanggung jawab pribadi yang tercermin dalam kesalehan individual adalah sebagai berikut:

1. Kesadaran moral untuk senantiasa bersyukur atas semua nikmat pemberian Allah Swt.

Orang-orang beriman yang selalu berusaha meraih kesucian jiwa termasuk dalam golongan orang-orang yang beruntung di sisi Allah Swt. Disebutkan dalam Q.S. Ali ‘Imran (3): 145 sebagai berikut.

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ اَنْ تَمُوْتَ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ كِتٰبًا مُّؤَجَّلًا ۗ وَمَنْ يُّرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهٖ مِنْهَا ۚ وَمَنْ يُّرِدْ ثَوَابَ الْاٰخِرَةِ نُؤْتِهٖ مِنْهَا ۗ وَسَنَجْزِى الشّٰكِرِيْنَ

Sesuatu yang bernyawa tidak akan mati melainkan dengan izin Allah, sebagai ketetapan yang telah ditentukan waktunya. Siapa yang menghendaki pahala dunia, niscaya Kami berikan kepadanya pahala dunia itu, dan siapa yang menghendaki pahala akhirat, Kami berikan (pula) kepadanya pahala akhirat itu. Kami akan memberi balasan kepada orang-orang yang bersyukur.

Orang-orang yang bersyukur termasuk dalam golongan yang mendapatkan ganjaran dari Allah Swt. berupa pahala di dunia dan di akhirat.

2. Kesadaran moral untuk senantiasa menyucikan jiwanya

Orang-orang beriman yang selalu berusaha meraih kesucian jiwa termasuk dalam golongan orang-orang yang beruntung di sisi Allah Swt. Disebutkan dalam Q.S. al-Syams (91): 1-10 sebagai berikut.

وَالشَّمْسِ وَضُحٰىهَا ۙ. وَالْقَمَرِ اِذَا تَلٰىهَا ۚ. وَالنَّهَارِ اِذَا جَلّٰىهَا ۚ. وَالَّيْلِ اِذَا يَغْشٰىهَا ۚ. وَالسَّمَآءِ وَمَا بَنٰىهَا ۚ. وَالْاَرْضِ وَمَا طَحٰىهَا ۚ. وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰىهَا ۚ. فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰىهَا ۚ. قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰىهَا ۚ. وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰىهَا ۗ.

Demi matahari dan cahayanya di pagi hari, dan bulan apabila mengiringinya dan siang apabila menampakkannya, dan malam apabila menutupinya, dan langit serta pembinaannya, dan bumi serta penghamparannya, dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya, sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya.

---

[124] Muhammad al-Tahir bin Asyur, *al-Taḥrīr wa al-Tanwir*, (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984 H), juz ke-2, hlm. 248.

3. Kesadaran moral untuk menahan diri dari golongan hawa nafsu karena takut akan kebesaran Allah Swt.

وَاَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰىۙ. فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوٰىؕ.

Adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari keinginan hawa nafsunya, maka sesungguhnya surgalah tempat tinggal(nya) [Q.S. al-Nazi'at (79): 40–41].

4. Kesadaran moral untuk menegakkan keadilan dan menjadi saksi karena Allah Swt.

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاۤءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ اَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَۚ اِنْ يَّكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰى بِهِمَاۗ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوٰٓى اَنْ تَعْدِلُوْاۚ وَاِنْ تَلْوٗٓا اَوْ تُعْرِضُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرًا

Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biar pun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya atau pun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Jika kamu memutarbalikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan [Q.S. al-Nisa (4): 135].

5. Kesadaran moral untuk menjaga ketakwaan dengan berani berkata benar dan hidup bergaul dengan orang-orang yang benar.

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَقُوْلُوْا قَوْلًا سَدِيْدًاۙ

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kamu kepada Allah dan katakanlah perkataan yang benar [Q.S. al-Ahzab (33): 70].

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَكُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِيْنَ

Hai orang-orang yang beriman bertakwalah kepada Allah, dan hendaklah kamu bersama orang-orang yang benar [Q.S. al-Taubah (9): 119].

6. Kesadaran moral untuk bersikap rendah hati dan tidak sombong

وَعِبَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِيْنَ يَمْشُوْنَ عَلَى الْاَرْضِ هَوْنًا وَّاِذَا خَاطَبَهُمُ الْجٰهِلُوْنَ قَالُوْا سَلٰمًا

Hamba-hamba Tuhan yang Maha Penyayang itu (ialah) orang-orang yang berjalan di atas bumi dengan rendah hati dan apabila orang-orang jahil menyapa mereka, mereka mengucapkan kata-kata (yang mengandung) keselamatan [Q.S. al-Furqan (25): 63].

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِى الْاَرْضِ مَرَحًاۗ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍۚ

Janganlah kamu memalingkan mukamu dari manusia (karena sombong) dan janganlah kamu berjalan di muka bumi dengan angkuh. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong lagi membanggakan diri [Q.S. Luqman (31): 18].

7. Kesadaran moral untuk mencari jalan tengah, bersikap moderat, dan tidak melampaui batas

وَالسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيْزَانَۙ. اَلَّا تَطْغَوْا فِى الْمِيْزَانِ. وَاَقِيْمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيْزَانَ.

Allah telah meninggikan langit dan Dia meletakkan neraca (keadilan), supaya kamu jangan melampaui batas tentang neraca itu, Tegakkanlah timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi neraca itu [Q.S. al-Rahman (55): 7–9].

وَالَّذِيْنَ اِذَآ اَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا

Orang-orang yang apabila membelanjakan (harta), mereka tidak berlebihan, dan tidak (pula) kikir, dan adalah (pembelanjaan itu) di tengah-tengah antara yang demikian [Q.S. al-Furqan (25): 67].

قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ ۗ اَيًّا مَّا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى ۚ وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلًا

Katakanlah,"Serulah Allah atau serulah ar-Rahman. Dengan nama yang mana saja kamu seru, Dia mempunyai asmaulhusna (nama-nama yang terbaik) dan janganlah kamu mengeraskan suaramu dalam shalatmu dan janganlah pula merendahkannya dan carilah jalan tengah di antara kedua itu" [Q.S. al-Isra (17): 110].

8. Kesadaran moral untuk bersikap sabar, dapat menahan amarah, dan mau memaafkan kesalahan orang lain.

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ ۗ اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الصّٰبِرِيْنَ

Hai orang-orang yang beriman, jadikanlah sabar dan shalat sebagai penolongmu, sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar [Q.S. al- Baqarah (2): 153].

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اصْبِرُوْا وَصَابِرُوْا وَرَابِطُوْا ۗ وَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ۚ

Hai orang-orang yang beriman, bersabarlah kamu dan kuatkanlah kesabaranmu dan tetaplah bersiap siaga (di perbatasan negerimu) dan bertakwalah kepada Allah, supaya kamu beruntung [Q.S. Ali 'Imran (3): 200].

الَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ فِى السَّرَّآءِ وَالضَّرَّآءِ وَالْكٰظِمِيْنَ الْغَيْظَ وَالْعَافِيْنَ عَنِ النَّاسِ ۗ وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ ۚ

(Yaitu) orang-orang yang menafkahkan (hartanya), baik di waktu lapang maupun sempit, dan orang-orang yang menahan amarahnya dan memaafkan (kesalahan) orang. Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan [Q.S. Ali 'Imran (3): 134].

9. Kesadaran moral untuk menuntut ilmu dan menambah pengetahuan dengan selalu mempergunakan akal yang telah dianugerahkan oleh Allah Swt. Al-Qur'an menyerukan agar manusia mempergunakan akalnya 47 kali, berpikir 18 kali dan merenung 4 kali.

اَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ اٰنَآءَ الَّيْلِ سَاجِدًا وَّقَآىِٕمًا يَّحْذَرُ الْاٰخِرَةَ وَيَرْجُوْا رَحْمَةَ رَبِّهٖ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ ۗ اِنَّمَا يَتَذَكَّرُ اُولُوا الْاَلْبَابِ ۚ

(Apakah kamu hai orang musyrik yang lebih beruntung) ataukah orang yang beribadat di waktu-waktu malam dengan sujud dan berdiri, sedang ia takut kepada (azab) akhirat dan mengharapkan rahmat Tuhannya? Katakanlah, "Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?" Sesungguhnya orang yang berakallah yang dapat menerima pelajaran [Q.S. al-Zumar (39): 9].

اِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰيٰتٍ لِّاُولِى الْاَلْبَابِ ۙ. الَّذِيْنَ يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰى جُنُوْبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُوْنَ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۚ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا ۚ سُبْحٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata), "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka" [Q.S. Ali 'Imran (3): 190–191].

B. Peran dan Tanggung Jawab sebagai Hamba Allah

Orang-orang yang beriman juga diwajibkan untuk mengambil peran dan tanggung jawab sebagai hamba Allah Swt. Sebagaimana yang diketahui bahwa eksistensi dasar manusia dalam kaca mata Al-Qur'an adalah sebagai *'ibādullāh* (hamba Allah). Hal itu berarti perannya dalam hidup tidak boleh terlepas dari nilai penghambaan.

Dalam Al-Qur'an sendiri, kapasitas manusia sebagai hamba Allah diwakili salah satunya dengan sebutan '*ibādurraḥmān.* Karakter hamba dari zat yang Maha *Raḥman* ini telah dideskripsikan secara lengkap pada firman Allah Q.S. al-Furqan (25): 63–77.

Pada ayat ke-63, hamba Allah disebutkan sebagai manusia yang senantiasa bersifat *rendah hati, tawaduk* (*yamsyūna 'ala al-ar ḍi haunan*). Sifat tawaduk itu dibarengi dengan peran mereka sebagai penebar kedamaian dan keselamatan kepada siapa pun termasuk pihak yang mencoba melakukan konfrontasi *(wa iżā khāṭabahum al-jāhilūna qālū salāman*). As-Sa'di menyebutkan bahwa meski aspek kedamaian dalam ayat ini diungkapkan sebagai tindakan lisan, tetapi hakikatnya itu merupakan makna bahwa ciri seorang hamba adalah *cinta damai*, dan mengutamakan cara-cara damai dalam menyelesaikan konflik apa pun.[125]

Karakter hamba Allah juga harus memenuhi nilai-nilai *religiusitas* (*yubītūna li rabbihim sujjadan wa qiyāman*). Karakter ini menyiratkan bahwa setiap tindakan dan pikiran seorang hamba Allah selalu memiliki pondasi yang bersifat religius. Nilai religius ini, selain sebagai dasar dari segala aktivitas hidup juga sebagai cara pandang hidup. Dalam arti hamba Allah tidak hanya punya vitalitas berusaha sebaik mungkin selama ia masih hidup tetapi juga *punya kesadaran akan datangnya kematian* dan realitas kehidupan setelah tibanya kematian itu. Dengan demikian, hamba Allah akan senantiasa berupaya agar tidak hanya terhindar dari kerugian di dunia ini, tetapi juga terhindar dari kemalangan di hari akhir nanti (*rabbanā iṣrif 'annā 'ażāb jahannam*).

Kepekaan dan kepedulian sosial juga menjadi karakter dari hamba Allah yang dijelaskan pada ayat berikutnya (*iżā anfaqū lam yusrifū wa lam yaqturū wa kāna baina żālika qawāman*). Menarik penjelasan as-Sa'di terkait ayat ini, ia mengatakan gemar berderma sebagai karakter hamba Allah yang tersirat pada ayat yang ke-67 ini dibarengi dengan keterangan bahwa derma merupakan tindakan sosial yang seimbang dan efektif. Dengan begitu, kepedulian sosial oleh hamba Allah, akan berbuah sesuatu yang konstruktif positif kepada masyarakat, tidak memberikan dampak negatif pada pelakunya maupun objek masyarakatnya.[126]

Karakter di atas berhubungan dengan ciri sifat hamba Allah berikutnya yaitu memiliki *iman yang fungsional* (*lā yad'ūna ma'a Allah ilāhan ākhar*), di mana iman tersebut membentuk pribadi hamba menjadi orang yang *menjauhi tindak kejahatan* (*wa lā yaqtulūna al-nafs ilā bi al-ḥaq*) dan senantiasa *menjaga kesucian diri* (*wa lā yaznūna*) serta tidak lupa *berkomitmen pada keadilan*, salah satunya dicontohkan dengan tidak akan melakukan rekayasa persaksian di pengadilan (*wallażīna lā yasyhadūna al-zūra*).

Karakter-karakter berikutnya yang disebutkan pada ayat selanjutnya ialah *berkomitmen pada segala yang bermakna* yang dengan itu hamba Allah harus punya kesadaran untuk selalu *berproses dalam rangka belajar* **(***iżā żukkirū bi āyāti rabbihim lam yukhirrū 'alaihā ṣuman wa 'umyānan*). Sebagai hamba Allah juga harus berpegang teguh pada *kesetiaan terhadap keluarga* (*yaqūlūna rabbanā hablanā min azwājinā wa żurriyātinā qurrata a'yun*) dan juga berada di

---

[125] Nashir ibn 'Abdillah as-Sa'di, *Taisīr al-Karīm ar-Raḥmān fī Kalām al-Mannān,* (t.t: Muassasah al-Risalah, 1420 H/ 2000 M), hlm. 587.

[126] *Ibid.*

garda terdepan sebagai pemimpin yang memberikan keteladanan baik (*waj'alnā li al-muttaqīna imāman*).

Di antara peran dan tanggung jawab sebagai hamba Allah Swt. sebagaimana disebutkan di dalam Al-Qur'an sebagai berikut.

1. Kesadaran moral untuk selalu berbaik sangka kepada Allah Swt.

وَذٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِيْ ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ اَرْدٰىكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ مِّنَ الْخٰسِرِيْنَ

Yang demikian itu adalah prasangkamu yang telah kamu sangka kepada Tuhanmu, Dia telah membinasakan kamu, maka jadilah kamu termasuk orang-orang yang merugi [Q.S. Fushshilat (41): 23].

2. Kesadaran moral untuk selalu bertasbih dan mengingat Allah Swt. sehingga hatinya menjadi tenang dan tenteram

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِّيْٓ اٰيَةً ۗ قَالَ اٰيَتُكَ اَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ اِلَّا رَمْزًا ۗ وَاذْكُرْ رَّبَّكَ كَثِيْرًا وَّسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْاِبْكَارِ ۧ

Berkata Zakariya, "Berilah aku suatu tanda (bahwa istriku telah mengandung)." Allah berfirman, "Tandanya bagimu, kamu tidak dapat berkata-kata dengan manusia selama tiga hari, kecuali dengan isyarat. Sebutlah (nama) Tuhanmu sebanyak-banyaknya serta bertasbihlah di waktu petang dan pagi hari" [Q.S. Ali 'Imran (3): 41].

الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَتَطْمَىِٕنُّ قُلُوْبُهُمْ بِذِكْرِ اللّٰهِ ۗ اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَىِٕنُّ الْقُلُوْبُ ۗ

(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka manjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allahlah hati menjadi tenteram [Q.S. al-Ra'd (13): 28].

3. Kesadaran moral untuk senantiasa taat beribadah dan tawakal kepada Allah Swt., termasuk kesadaran bahwa hanya Allahlah yang dapat menyembuhkan semua penyakit.

اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللّٰهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّيْنَ ۗ

Sesunguhnya Kami menurunkan kepadamu Kitab (Al-Qur'an) dengan (membawa) kebenaran. Sembahlah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya [Q.S. al-Zumar (39): 2].

قُلْ اِنَّ صَلَاتِيْ وَنُسُكِيْ وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِيْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۙ

Katakanlah, sesungguhnya sembahyangku, ibadatku, hidupku, dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam [Q.S. al-An'am (6): 162].

قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِيْنَ يَخَافُوْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوْا عَلَيْهِمُ الْبَابَ ۚ فَاِذَا دَخَلْتُمُوْهُ فَاِنَّكُمْ غٰلِبُوْنَ ەۚ وَعَلَى اللّٰهِ فَتَوَكَّلُوْٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ

Berkatalah dua orang di antara orang-orang yang takut (kepada Allah) yang Allah telah memberi nikmat atas keduanya, "Serbulah mereka dengan melalui pintu gerbang (kota) itu, maka bila kamu memasukinya niscaya kamu akan menang. Hanya kepada Allah hendaknya kamu bertawakal, jika kamu benar-benar orang yang beriman" [Q.S. al-Maidah (5): 23].

وَاِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِيْنِ

Apabila aku sakit, Dialah Yang menyembuhkan aku [Q.S. al-Syu'ara (26): 80].

4. Kesadaran moral untuk bertaubat dan memohon ampunan kepada Allah Swt.

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْٓا اِلَى اللّٰهِ تَوْبَةً نَّصُوْحًا ۗ عَسٰى رَبُّكُمْ اَنْ يُّكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ ۙ يَوْمَ لَا يُخْزِى اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ ۚ

نُوْرُهُمْ يَسْعٰى بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَبِاَيْمَانِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَآ اَتْمِمْ لَنَا نُوْرَنَا وَاغْفِرْ لَنَاۚ اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ

Hai orang-orang yang beriman, bertaubatlah kepada Allah dengan taubatan naṣūḥā (taubat yang semurni-murninya). Mudah-mudahan Rabbmu akan menutupi kesalahan-kesalahanmu dan memasukkanmu ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, pada hari ketika Allah tidak menghinakan Nabi dan orang-orang mukmin yang bersama dia; sedang cahaya mereka memancar di hadapan dan di sebelah kanan mereka, sambil mereka mengatakan, "Ya Rabb kami, sempurnakanlah bagi kami cahaya kami dan ampunilah kami; Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu" [Q.S. al-Tahrim (66): 8].

C. Peran Tanggung Jawab sebagai Anggota Keluarga

Orang-orang yang beriman diwajibkan untuk berperan dan bertanggung jawab sebagai bagian dari anggota keluarga. Dalam Al-Qur'an sendiri konteks kekeluargaan sebagai keniscayaan manusia yang diciptakan secara berpasangan dijelaskan salahs satunya pada firman Allah Q.S. al-Rum (30): 21.

Pada ayat ini, ada dua konsep penting untuk membentuk keluarga sakinah yang disebutkan. Pertama adalah konsep *mawaddah* dan *al-raḥmah.* Al-Sya'rawi menjelaskan bahwa antara konsep *mawaddah* dan *al-raḥmah* merupakan dua nilai keluarga sakinah yang saling berkesinambungan. *Al-Mawaddah* lebih menitikberatkan pada rasa cinta, perhatian dan kepedulian yang bersifat timbal balik dan saling menyempurnakan (*al-ḥubbu al-mutabādilah*) yang diwujudkan dalam setiap aktivitas rumah tangga. Dengan *al-mawaddah,* relasi suami dan istri baik itu dalam pemenuhan hak dan tanggung jawab maupun dalam rangka memberikan cinta, akan saling merawat dan saling menyayangi satu sama lain.[127]

Adapun *raḥmah* dalam penjelasan al-Sya'rawi adalah sifat terakhir yang lahir dari keluarga yang menjadi ujung dari rasa *sakīnah* dan *mawaddah.* Bisa dikatakan bahwa aspek *al-raḥmah* dalam konteks keluarga merupakan nilai cinta yang paling purna. Jika dua aspek sebelumnya bergantung pada aspek fisik seperti faktor suka karena rupawan, kuat, kaya yang itu semua secara berangsur-angsur akan sirna, maka aspek *raḥmah* tidak bergantung pada aspek yang bersifat nisbi tersebut. Dalam konteks inilah, seseorang yang kapasitasnya sebagai bagian dari keluarga, harus mewujudkan dua konsep penting ini.[128]

Di antara peran dan tanggung jawab sebagai anggota keluarga sebagaimana dijelaskan oleh Al-Qur'an sebagai berikut:

1. Kesadaran moral untuk taat kepada kedua orang tua dan larangan untuk membentak mereka.

   Ketaatan seorang anak kepada ayah dan ibunya adalah bentuk dari kewajiban moral. Orang tua telah melahirkan buah hatinya ke dunia ini, dibimbing, dan dibesarkan dengan penuh kasih sayang. Oleh sebab itu, Al-Qur'an mengingatkan pentingnya kepatuhan dan hormat kepada orang tua.

وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا ۗاِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ اَحَدُهُمَآ اَوْ كِلٰهُمَا فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا

Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. Jika salah seorang di antara

---

[127] Muhammad Mutawalli al-Sya'rawi, *Tafsīr al-Sya'rawi* (t.t: Mutābi' Akhbār al-Yaum, 1997 M), hlm. 11360.
[128] *Ibid.*

keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia [Q.S. al-Isra' (17): 23].

وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا

Berbakti kepada ibuku, dan Dia tidak menjadikan aku seorang yang sombong lagi celaka [Q.S. Maryam (19): 32].

وَاعْبُدُوا اللهَ وَلَا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْـًٔا وَّبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا وَّبِذِى الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْجَارِ ذِى الْقُرْبٰى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيْلِۙ وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ۗ اِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُوْرًاۙ

Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun. Berbuat baiklah kepada dua orang ibu-bapa, karib-kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh, teman sejawat, ibnu sabil, dan hamba sahayamu. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan membangga-banggakan diri [Q.S. al-Nisa' (4): 36].

2. Kesadaran moral untuk memelihara anak dan larangan takut miskin

قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ اَلَّا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْـًٔا وَّبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًاۚ وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ مِّنْ اِمْلَاقٍ ۗ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَاِيَّاهُمْ ۚ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَۚ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللهُ اِلَّا بِالْحَقِّ ۗ ذٰلِكُمْ وَصّٰىكُمْ بِهٖ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ

Katakanlah, "Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu, yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapak, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar". Demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahami(nya) [Q.S. al-An'am (6): 151].

3. Kesadaran moral untuk menolak ajakan orang tua untuk melakukan semua perbuatan yang dilarang oleh Allah Swt.

وَوَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا ۗ وَاِنْ جَاهَدٰكَ لِتُشْرِكَ بِيْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۗ اِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَاُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ

Kami wajibkan manusia (berbuat) kebaikan kepada dua orang ibu-bapaknya. Jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan Aku dengan sesuatu yang tidak ada pengetahuanmu tentang itu, maka janganlah kamu mengikuti keduanya. Hanya kepada-Ku-lah kembalimu, lalu Aku kabarkan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan [Q.S. al-Ankabut (29): 8].

وَوَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِۚ حَمَلَتْهُ اُمُّهٗ وَهْنًا عَلٰى وَهْنٍ وَّفِصَالُهٗ فِيْ عَامَيْنِ اَنِ اشْكُرْ لِيْ وَلِوَالِدَيْكَ ۗ اِلَيَّ الْمَصِيْرُ. وَاِنْ جَاهَدٰكَ عَلٰٓى اَنْ تُشْرِكَ بِيْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِى الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا ۖ وَّاتَّبِعْ سَبِيْلَ مَنْ اَنَابَ اِلَيَّۚ ثُمَّ اِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَاُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ

Kami perintahkan kepada manusia (berbuat baik) kepada dua orang ibu-bapaknya; ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya dalam dua tahun. Bersyukurlah kepada-Ku dan kepada dua orang ibu bapakmu, hanya kepada-Kulah kembalimu. Jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan dengan Aku sesuatu yang tidak ada pengetahuanmu tentang itu, maka janganlah kamu mengikuti keduanya, dan pergaulilah keduanya di dunia dengan baik, dan ikutilah jalan orang yang kembali kepada-Ku, kemudian hanya kepada-Kulah kembalimu, maka Kuberitakan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan [Q.S. Luqman (31): 14–15].

4. Kesadaran moral untuk selalu ingat akan betapa susah payahnya sang ibu dalam mengandung dan melahirkan anak-anaknya.

وَوَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ اِحْسَانًا ۗ حَمَلَتْهُ اُمُّهٗ كُرْهًا وَّوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۗ وَحَمْلُهٗ وَفِصٰلُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا ۗ حَتّٰٓى اِذَا بَلَغَ اَشُدَّهٗ وَبَلَغَ اَرْبَعِيْنَ سَنَةً ۙ قَالَ رَبِّ اَوْزِعْنِيْٓ اَنْ اَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِيْٓ اَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلٰى وَالِدَيَّ وَاَنْ اَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضٰىهُ وَاَصْلِحْ لِيْ فِيْ ذُرِّيَّتِيْ ۗ اِنِّيْ تُبْتُ اِلَيْكَ وَاِنِّيْ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ

Kami perintahkan kepada manusia supaya berbuat baik kepada dua orang ibu bapaknya, ibunya mengandungnya dengan susah payah, dan melahirkannya dengan susah payah (pula). Mengandungnya sampai menyapihnya adalah tiga puluh bulan, sehingga apabila dia telah dewasa dan umurnya sampai empat puluh tahun ia berdoa: "Ya Tuhanku, tunjukilah aku untuk mensyukuri nikmat Engkau yang telah Engkau berikan kepadaku dan kepada ibu bapakku dan supaya aku dapat berbuat amal yang saleh yang Engkau ridai; berilah kebaikan kepadaku dengan (memberi kebaikan) kepada anak cucuku. Sesungguhnya aku bertaubat kepada Engkau dan sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang berserah diri" [Q.S. al-Ahqaf (46): 15].

5. Kesadaran moral bahwa istri dan anak-anak merupakan perhiasan dunia dan cobaan dari Allah Swt.

اَلْمَالُ وَالْبَنُوْنَ زِيْنَةُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ۚ وَالْبٰقِيٰتُ الصّٰلِحٰتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَّخَيْرٌ اَمَلًا

Harta dan anak-anak adalah perhiasan kehidupan dunia tetapi amalan-amalan yang kekal lagi saleh adalah lebih baik pahalanya di sisi Tuhanmu serta lebih baik untuk menjadi harapan [Q.S. al-Kahfi (18): 46].

وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَآ اَمْوَالُكُمْ وَاَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ ۙ وَّاَنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗٓ اَجْرٌ عَظِيْمٌ ۚ

Ketahuilah, bahwa hartamu dan anak-anakmu itu hanyalah sebagai cobaan dan sesungguhnya di sisi Allah-lah pahala yang besar [Q.S. al-Anfal (8): 28].

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّ مِنْ اَزْوَاجِكُمْ وَاَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَاحْذَرُوْهُمْ ۚ وَاِنْ تَعْفُوْا وَتَصْفَحُوْا وَتَغْفِرُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ

Hai orang-orang mukmin, sesungguhnya di antara istri-istrimu dan anak-anakmu ada yang menjadi musuh bagimu maka berhati-hatilah kamu terhadap mereka dan jika kamu memaafkan dan tidak memarahi serta mengampuni (mereka) maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang [Q.S. al-Taghabun (64): 14].

6. Kesadaran moral atas pesan-pesan Lukman yang sangat bermakna, di antaranya yaitu: bahwa Allah Swt. akan membalas setiap perbuatan manusia, tidak mengabaikan perintah shalat, menegakkan amar makruf nahi munkar, dan larangan untuk bersikap angkuh.

يٰبُنَيَّ اِنَّهَآ اِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِيْ صَخْرَةٍ اَوْ فِى السَّمٰوٰتِ اَوْ فِى الْاَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللّٰهُ ۗ اِنَّ اللّٰهَ لَطِيْفٌ خَبِيْرٌ. يٰبُنَيَّ اَقِمِ الصَّلٰوةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلٰى مَآ اَصَابَكَ ۗ اِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ. وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِى الْاَرْضِ مَرَحًا ۗ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ ۚ. وَاقْصِدْ فِيْ مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ ۗ اِنَّ اَنْكَرَ الْاَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيْرِ ۚ

(Luqman berkata) "Hai anakku, sesungguhnya jika ada (sesuatu perbuatan) seberat biji sawi, dan berada dalam batu atau di langit atau di dalam bumi, niscaya Allah akan mendatangkannya (membalasinya). Sesungguhnya Allah Maha Halus lagi Maha Mengetahui. Hai anakku, dirikanlah shalat dan suruhlah (manusia) mengerjakan yang baik dan cegahlah (mereka) dari perbuatan yang mungkar dan bersabarlah terhadap apa yang menimpa kamu. Sesungguhnya yang demikian itu termasuk hal-hal yang diwajibkan (oleh Allah). Janganlah

kamu memalingkan mukamu dari manusia (karena sombong) dan janganlah kamu berjalan di muka bumi dengan angkuh. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong lagi membanggakan diri. Sederhanalah kamu dalam berjalan dan lunakkanlah suaramu. Sesungguhnya seburuk-buruk suara ialah suara keledai [Q.S. Luqman (31): 16–19].

D. Peran dan Tanggung Jawab sebagai Warga Komunitas

Orang-orang yang beriman mempunyai kewajiban untuk mengambil peran dan tanggung jawab sebagai warga komunitas. Peran sebagai warga komunitas adalah peran yang dimainkan dalam kapasitas seseorang sebagai sesama manusia dalam suatu komunitas. Dalam perspektif Al-Qur'an peran sebagai warga komunitas yang ideal salah satunya disimbolkan dengan frasa *ummah qā'imah* [Q.S. Ali Imran (3): 113]. Ayat ini berbicara tentang ahli kitab yang mendapatkan pujian dari Allah sebab mereka memiliki tiga kualitas penting, pertama *ummah qā'imah,* kedua mereka membaca ayat-ayat Allah dengan penuh kesungguhan, dan ketiga mereka bersujud kepada Allah. Ketiga kualitas ini mewakili dua amanah penting yang gagal dilaksanakan oleh ahli kitab yang ingkar. Amanah ini disebutkan pada ayat sebelumnya [Q.S. Ali Imran (3): 112], yakni mencipta hubungan horizontal yang baik dengan sesama manusia (*ḥablun minannās*) dan hubungan vertikal yang terjaga dengan Allah (*ḥablun minallāh*).

Oleh karena itu, warga komunitas yang baik adalah mereka yang bisa mencipta peradaban yang unggul dengan sesama manusia tanpa melupakan hubungan mereka yang teguh dengan Allah. Sifat ini diwakili oleh frasa *ummah qā'imah.* Menurut al-Raghib al-Asfahani, *qā'imah* adalah kata yang mewadahi tiga makna penting yakni muslim, adil, dan taat.[129] Sebuah umat atau komunitas menjadi *ummah qā'imah* apabila ketiga etos ini menjiwai aktivitas mereka baik yang terkait urusan dengan sesama manusia, alam, maupun kepada Allah. Ketiga sikap ini harus menjadi pilar aktivitas *al-dīn, al-dunyā, ibādah,* dan *sabīlillah* sebagaimana yang disebutkan dalam kitab Masalah Lima HPT jilid 1. Dengan kata lain, *ummah qā'imah* adalah identitas umat berkemajuan.

Umat berkemajuan dengan karakterisitik *ummah qā'imah* itu selalu bersikap sebagai muslim yang taat sehingga menebar keadilan dalam komunitasnya. Dengan etos ini, maka akan tercipta syarat-syarat kemajuan di era modern. Dalam sektor ekonomi pasar misalnya, sikap mereka yang muslim (berserah kepada ketentuan-ketentuan Allah) dalam aspek ekonomi memungkinkan berjalannya aktivitas ekonomi yang tidak eksploitatif. Bahkan aktivitas ekonomi ini justru saling menguatkan dan memberdayakan, dengan *risk sharing* dan *profit sharing* yang adil. Etos ini juga mengantarkan mereka untuk selalu antusias untuk menggali khazanah sains dan tekonologi sebagai bentuk ibadah tersendiri kepada Allah. Dari kemandirian ekonomi dan sikap postitif terhadap sains dan tekonologi, lahir lingkungan yang meritokratis dimana semua urusan diberikan kepada ahlinya, sesuai dengan prinsip keadilan dalam Islam. Dengan meritokrasi di atas prinsip '*adālah* ini aspek lain dari komunitas berkemajuan juga akan maju termasuk hukum yang tegak, pendidikan yang maju, dan munculnya budaya perdamaian.

Di antara peran dan tanggung jawab sebagai warga komunitas adalah sebagaimana disebutkan di dalam Al-Qur'an di bawah ini.

---

[129] Abul Qasim Al-Husain bin Muhammad al-Raghib al-Asfahani, *Tafsīr al-Rāghib al-Asfahāni,* (Tanta: Kulliyat Adab Jami'ah Thanta, 1999), II/803.

1. Kesadaran moral untuk menjalin silaturahim

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَاۤءً ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَاۤءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامَ ۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيْبًا

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan istrinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu [Q.S. al-Nisa' (4): 1].

2. Kesadaran moral untuk menyantuni anak yatim dan orang miskin.

وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ اُولُوا الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنُ فَارْزُقُوْهُمْ مِّنْهُ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا

Apabila sewaktu pembagian itu hadir kerabat, anak yatim, dan orang miskin, maka berilah mereka dari harta itu (sekadarnya) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik [Q.S. al-Nisa (4): 8].

3. Kesadaran moral untuk tidak bertindak sewenang-wenang, tidak melakukan kerusakan di muka bumi ini, dan tidak berlebih-lebihan karena takut akan balasan dan laknat Allah Swt.

فَهَلْ عَسَيْتُمْ اِنْ تَوَلَّيْتُمْ اَنْ تُفْسِدُوْا فِى الْاَرْضِ وَتُقَطِّعُوْٓا اَرْحَامَكُمْ. اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فَاَصَمَّهُمْ وَاَعْمٰٓى اَبْصَارَهُمْ.

Apakah kiranya jika kamu berkuasa kamu akan membuat kerusakan di muka bumi dan memutuskan hubungan kekeluargaan? Mereka itulah orang-orang yang dilaknati Allah dan ditulikan-Nya telinga mereka dan dibutakan-Nya penglihatan mereka [Q.S. Muhammad (47): 22–23].

وَالَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ مِيْثَاقِهٖ وَيَقْطَعُوْنَ مَآ اَمَرَ اللّٰهُ بِهٖٓ اَنْ يُّوْصَلَ وَيُفْسِدُوْنَ فِى الْاَرْضِ ۙ اُولٰٓئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوْۤءُ الدَّارِ

Orang-orang yang merusak janji Allah setelah diikrarkan dengan teguh dan memutuskan apa-apa yang Allah perintahkan supaya dihubungkan dan mengadakan kerusakan di bumi, orang-orang itulah yang memperoleh kutukan dan bagi mereka tempat kediaman yang buruk (Jahannam) [Q.S. al- Ra'd (13): 25].

وَهُوَ الَّذِيْٓ اَنْشَاَ جَنّٰتٍ مَّعْرُوْشٰتٍ وَّغَيْرَ مَعْرُوْشٰتٍ وَّالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا اُكُلُهٗ وَالزَّيْتُوْنَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَّغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۗ كُلُوْا مِنْ ثَمَرِهٖٓ اِذَآ اَثْمَرَ وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ ۖ وَلَا تُسْرِفُوْا ۗ اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ ۙ

Dialah yang menjadikan kebun-kebun yang berjunjung dan yang tidak berjunjung, pohon korma, tanam-tanaman yang bermacam-macam buahnya, zaitun dan delima yang serupa (bentuk dan warnanya), dan tidak sama (rasanya). Makanlah dari buahnya (yang bermacam-macam itu) bila dia berbuah, dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya (dengan disedekahkan kepada fakir miskin); dan janganlah kamu berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan [Q.S. al- An'am (6): 141].

يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَّكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا ۚ اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ ۚ

Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid, makan, dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan [Q.S. al-A'raf (7): 31].

4. Kesadaran moral untuk memakmurkan bumi

وَاِلٰى ثَمُوْدَ اَخَاهُمْ صٰلِحًا ۘ قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ ۗ هُوَ اَنْشَاَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيْهَا فَاسْتَغْفِرُوْهُ ثُمَّ تُوْبُوْٓا اِلَيْهِ ۗ اِنَّ رَبِّيْ قَرِيْبٌ مُّجِيْبٌ

Kepada Ṡamud (Kami utus) saudara mereka Ṣaleh. Ṣaleh berkata, "Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada bagimu Tuhan selain Dia. Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya, karena itu mohonlah ampunan-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya, Sesungguhnya Tuhanku amat dekat (rahmat-Nya) lagi memperkenankan (doa hamba-Nya)" [Q.S. Hud (11): 61].

E. Peran dan Tanggung Jawab sebagai Warga Masyarakat

Orang-orang yang beriman juga diwajibkan untuk mengambil peran dan tanggung jawab sebagai warga masyarakat. Peran sebagai warga masyarakat terkait dengan peran seorang muslim dalam kaitannya dengan masyarakat yang lebih luas, bukan hanya komunitas umat Islam saja. Dalam konteks ini, Al-Qur'an memberikan bingkai sikap yang terwakili oleh istilah *ummatan waṣatan.* Ungkapan ini disebutkan di dalam Q.S. al-Baqarah (2): 142-148 sebagai karakteristik yang membuat umat Islam layak menjadi *syuhadā'* kepada umat manusia. *Syahādah* bermakna persaksian atau pembuktian terhadap komitmen hidup bersama. Al-Qur'an memberi gelar umat yang bersaksi (*syuhadā'*) pada kaum muslim [Q.S. al-Baqarah (2): 143]. Menurut al-Razi, kedudukan umat Islam sebagai saksi atau pelaku aktif dalam sejarah manusia terkait erat dengan status mereka sebagai *wasaṭan* yang bermakna berkeadilan, jujur, dan terbaik.[130]

Intelektual Muslim Indonesia, Kuntowijoyo menegaskan bahwa status "umat terbaik" atau "umat terpilih" yang disematkan Al-Qur'an kepada umat Islam bukan sesuatu yang *taken for granted.* Artinya, ia haruslah diusahakan. Jika menjadi muslim sudah otomatis berarti pasti menjadi umat yang unggul, maka itu menjadi mirip dengan doktrin "umat terpilih" Yahudi, atau "umat selamat" Nasrani. Oleh sebab itu untuk menjadi umat terbaik, umat Islam disyaratkan untuk tidak hanya beriman, tapi juga beramal saleh. Artinya ada usaha di situ. Usaha itu bisa diwujudkan dengan memupuk beberapa sikap penting. Di antaranya adalah berjiwa besar (*gair al-sufahā'*) sehingga siap menerima kehidupan yang egaliter dan majemuk. Adanya kenyataan yang majemuk itu malah menjadi pendorongnya untuk ikut serta menjadi kompetitor dalam perlombaan dalam semua bentuk kebaikan. Hal-hal ini diisyaratkan di dalam Q.S. al-Baqarah (2): 148, bahwa setiap umat telah memiliki *wijhah* atau orientasi, maka umat Islam seyogyanya tetap berjiwa besar dan turut serta dalam kompetisi kebaikan.

Di antara peran dan tanggung jawab sebagai warga masyarakat sebagaimana disebutkan di dalam Al-Qur'an adalah sebagai berikut.

1. Kesadaran moral untuk memelihara kehidupan dan tidak membunuh orang lain.

مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ ۛ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اَنَّهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِى الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا ۗ وَمَنْ اَحْيَاهَا فَكَاَنَّمَآ اَحْيَا النَّاسَ جَمِيْعًا ۗ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنٰتِ ثُمَّ اِنَّ كَثِيْرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذٰلِكَ فِى الْاَرْضِ لَمُسْرِفُوْنَ

Oleh karena itu Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa siapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Siapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah

---

[130] Abu Abdillah Muhammad bin Umar Fakhruddin al-Razi, *Mafātiḥ al-Gaīb,* (Beirut: Dar Iḥya Turats al-'Arabi, 1420H), IV/84.

memelihara kehidupan manusia semuanya. Sesungguhnya telah datang kepada mereka rasul-rasul Kami dengan (membawa) keterangan-keterangan yang jelas, kemudian banyak di antara mereka sesudah itu sungguh-sungguh melampaui batas dalam berbuat kerusakan di muka bumi [Q.S. al-Ma'idah (5): 32].

2. Kesadaran moral untuk menafkahkan harta di jalan Allah Swt. dan berkata yang baik

اَلَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُوْنَ مَآ اَنْفَقُوْا مَنًّا وَّلَآ اَذًىۙ لَّهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْۚ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ. ۝ قَوْلٌ مَّعْرُوْفٌ وَّمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَّتْبَعُهَآ اَذًىۗ وَاللّٰهُ غَنِيٌّ حَلِيْمٌ. يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُبْطِلُوْا صَدَقٰتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذٰىۙ كَالَّذِيْ يُنْفِقُ مَالَهٗ رِئَآءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِۗ فَمَثَلُهٗ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَاَصَابَهٗ وَابِلٌ فَتَرَكَهٗ صَلْدًاۗ لَا يَقْدِرُوْنَ عَلٰى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوْاۗ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الْكٰفِرِيْنَ. وَمَثَلُ الَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاۤءَ مَرْضَاتِ اللّٰهِ وَتَثْبِيْتًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۢ بِرَبْوَةٍ اَصَابَهَا وَابِلٌ فَاٰتَتْ اُكُلَهَا ضِعْفَيْنِۚ فَاِنْ لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّۗ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ.

Orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah, kemudian mereka tidak mengiringi apa yang dinafkahkannya itu dengan menyebut-nyebut pemberiannya dan dengan tidak menyakiti (perasaan si penerima), mereka memperoleh pahala di sisi Tuhan mereka. Tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. Perkataan yang baik dan pemberian maaf lebih baik dari sedekah yang diiringi dengan sesuatu yang menyakitkan (perasaan si penerima). Allah Maha Kaya lagi Maha Penyantun. Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menghilangkan (pahala) sedekahmu dengan menyebut-nyebutnya dan menyakiti (perasaan si penerima), seperti orang yang menafkahkan hartanya karena ria kepada manusia dan dia tidak beriman kepada Allah serta hari kemudian. Perumpamaan orang itu seperti batu licin yang di atasnya ada tanah, kemudian batu itu ditimpa hujan lebat, lalu menjadilah dia bersih (tidak bertanah). Mereka tidak menguasai sesuatu pun dari apa yang mereka usahakan; dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir. Perumpamaan orang-orang yang membelanjakan hartanya karena mencari keridaan Allah dan untuk keteguhan jiwa mereka, seperti sebuah kebun yang terletak di dataran tinggi yang disiram oleh hujan lebat, maka kebun itu menghasilkan buahnya dua kali lipat. Jika hujan lebat tidak menyiraminya, maka hujan gerimis (pun memadai). Allah Maha Melihat apa yang kamu perbuat [Q.S. al-Baqarah (2): 262–265].

3. Kesadaran moral untuk memohon izin jika akan memasuki rumah orang lain.

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰٓى اَهْلِهَاۗ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ. فَاِنْ لَّمْ تَجِدُوْا فِيْهَآ اَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوْهَا حَتّٰى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَاِنْ قِيْلَ لَكُمُ ارْجِعُوْا فَارْجِعُوْا هُوَ اَزْكٰى لَكُمْ ۗ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ عَلِيْمٌ.

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah yang bukan rumahmu sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya. Yang demikian itu lebih baik bagimu, agar kamu (selalu) ingat. Jika kamu tidak menemui seorang pun di dalamnya, maka janganlah kamu masuk sebelum kamu mendapat izin. Jika dikatakan kepadamu, "Kembali (saja)lah, maka hendaklah kamu kembali. Itu bersih bagimu dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan [Q.S. al-Nur [24]: 27–28].

F. Peran dan Tanggung Jawab sebagai Warga Negara

Orang-orang yang beriman juga diwajibkan untuk mengambil peran dan tanggung jawab sebagai warga negara. Umat Islam juga memiliki peran sebagai warga negara yang harus dijalankan dengan baik. Semua itu agar terbentuk cita-cita bernegara ideal seperti yang diisyarakatkan di dalam Q.S. al-Baqarah (2): 126. Ayat tersebut memuat doa yang dipanjatkan Nabi Ibrahim untuk bumi Makkah agar menjadi negeri yang aman (*baladan āminan*) dan penuh kemakmuran untuk semua penghuninya (*warzuq ahlahū min al-ṡamarāt*). Sebagai warga yang baik, maka komunitas muslim sudah seharusnya ikut serta secara aktif berikhtiar mewujudkan semua itu, sebab doa memang harus selalu disertai upaya-upaya penuh kesungguhan. Oleh karena itu, kondisi aman dan pemeliharaan terhadap sumber daya alam agar bisa bermanfaat bagi seluruh masyarakat negara itu.

Di samping itu, karakterisitik lainnya adalah negara yang *ṭayyibatun wa rabbun gafūr* sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Saba' (34): 15. Istilah ini dapat dimaknai sebagai sebuah negara yang adil, makmur, berwawasan lingkungan, dan kejahatannya terkendali. Sifat-sifat ini tentu masih memiliki kaitan kuat dengan sifat negara yang disebutkan sebelumnya. Sebab negara yang aman dan sumber dayanya bisa menghidupi seluruh warga hanya dapat diwujudkan apabila ada keadilan dan kepedulian yang nyata terhadap lingkungan. Di dalam tafsir *Jalālain,* aspek ekologis dari sifat *ṭayyibah* itu cukup ditekankan. Dikatakan bahwa negara Saba' disebut *ṭayyibah* sebab udaranya sangat bersih, lingkungannya begitu higienis sehingga tidak ada hama-hama penganggu, bahkan kuman *(qummāl)* pada pakaian seseorang akan berguguran jika memasukinya.[131] Keistimewaan ekologis inilah yang membuat negeri Saba' disebut sebagai tanda penting keuasaan Allah (*āyatan*). Sebagai warga yang baik, umat Islam harus berusaha secara aktif mewujudkannya.

Terkait dengan relasi dengan manusia, Al-Qur'an juga menekankan istilah *al-balad al-amīn* di Q.S. al-Tin (95): 3. Di dalam negara yang *al-amīn,* hak-hak setiap warga negara terlindungi dari potensi kezaliman dari pihak lain. Ayat di Q.S. al-Tin tersebut berbicara tentang kota Makkah yang memang sepanjang sejarah terbukti aman bagi siapa saja yang memasukinya. Bahkan pada masa Jahiliah sekalipun, di Makkah tetap berlaku hari-hari *haram* dimana pertumpahan darah dilarang, dan para pedagang diberikan kesempatan berjualan dengan aman. Aman dari penyamun juga aman dari penipuan. Namun demikian, ketika Nabi Muhammad saw. mulai mendakwahkan ajaran tauhid, beliau dan pengikut-pengikutnya pun mulai mendapat intimidasi bahkan pembunuhan. Musuh-musuh beliau tidak menghormati lagi status *ḥaram* kota Makkah. Kedamaian dan keamaan itu kembali pulih setelah Nabi Muhammad mengambil alih melalui *Fatḥu Makkah*. Jadi, umat Islam memang memiliki tugas untuk memulihkan keamanan dan kondusifitas suatu negara, agar hak-hak orang terzalimi bisa dipulihkan.

Di antara peran dan tanggung jawab sebagai warga Negara sebagaimana dijelaskan di dalam Al-Qur'an adalah sebagai berikut:

1. Kesadaran moral untuk melakukan amar makruf nahi munkar

وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَاُولٰۤىِٕكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ

Hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang makruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung [Q.S. Ali 'Imran (3): 104].

وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَيُطِيْعُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ ۗ اُولٰۤىِٕكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّٰهُ ۗ اِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ

Orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang makruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana [Q.S. al-Taubah (9): 71].

اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِى الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَلِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْاُمُوْرِ

[131] Jalaluddin al-Suyuthi dan Jalaluddin al-Mahalli, *Tafsīr al-Jalālain,* (Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, tt), hlm. 565.

(Yaitu) orang-orang yang jika Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi niscaya mereka mendirikan sembahyang, menunaikan zakat, menyuruh berbuat makruf dan mencegah dari perbuatan yang mungkar; dan kepada Allah-lah kembali segala urusan [Q.S. Hajj (22): 41].

لَيْسُوْا سَوَآءً ؕ مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اُمَّةٌ قَآىِٕمَةٌ يَّتْلُوْنَ اٰيٰتِ اللّٰهِ اٰنَآءَ الَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُوْنَ. يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُوْنَ فِى الْخَيْرٰتِ ؕ وَاُولٰٓىِٕكَ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ

Mereka itu tidak sama; di antara Ahli Kitab itu ada golongan yang berlaku lurus, mereka membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari, sedang mereka juga bersujud (sembahyang). Mereka beriman kepada Allah dan hari penghabisan, mereka menyuruh kepada yang makruf, dan mencegah dari yang munkar, dan bersegera kepada (mengerjakan) pelbagai kebajikan; mereka itu termasuk orang-orang yang saleh [Q.S. Ali ‘Imran (3): 113–114].

2. Kesadaran moral untuk menghindari sikap durhaka dan melampaui batas.

لُعِنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ عَلٰى لِسَانِ دَاوٗدَ وَعِيْسَى ابْنِ مَرْيَمَ ؕ ذٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَّكَانُوْا يَعْتَدُوْنَ. كَانُوْا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُّنْكَرٍ فَعَلُوْهُ ؕ لَبِئْسَ مَا كَانُوْا يَفْعَلُوْنَ.

Telah dilaknati orang-orang kafir dari Bani Israil dengan lisan Daud dan Isa putra Maryam. Yang demikian itu disebabkan mereka durhaka dan selalu melampaui batas. Mereka satu sama lain selalu tidak melarang tindakan mungkar yang mereka perbuat. Sesungguhnya amat buruklah apa yang selalu mereka perbuat itu [Q.S. al-Ma’idah (5): 78-79].

3. Kesadaran moral untuk kembali kepada seruan Al-Qur’an dan Sunah serta balasan bagi orang-orang yang berbuat zalim

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِى الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۚ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ؕ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَأْوِيْلًا ۚ

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur’an) dan Rasul (Sunahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya [Q.S. al-Nisa’ (4): 59].

وَلَقَدْ اَهْلَكْنَا الْقُرُوْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوْا ۙ وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنٰتِ وَمَا كَانُوْا لِيُؤْمِنُوْا ؕ كَذٰلِكَ نَجْزِى الْقَوْمَ الْمُجْرِمِيْنَ

Sesungguhnya Kami telah membinasakan umat-umat sebelum kamu, ketika mereka berbuat kezaliman, padahal rasul-rasul mereka telah datang kepada mereka dengan membawa keterangan-keterangan yang nyata, tetapi mereka sekali-kali tidak hendak beriman. Demikianlah Kami memberi pembalasan kepada orang-orang yang berbuat dosa [Q.S. Yunus (10): 13].

وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرٰٓى اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكٰتٍ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ وَلٰكِنْ كَذَّبُوْا فَاَخَذْنٰهُمْ بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ

Jikalau sekiranya penduduk negeri-negeri beriman dan bertakwa, pastilah Kami akan melimpahkan kepada mereka berkah dari langit dan bumi, tetapi mereka mendustakan (ayat-ayat Kami) itu, maka Kami siksa mereka disebabkan perbuatannya [Q.S. al-A’raf (7): 96].

G. Peran dan Tanggung Jawab sebagai Warga Dunia

Orang-orang yang beriman diwajibkan untuk mengambil peran dan tanggung jawab sebagai warga dunia. Di tingkatan yang paling makro, peran umat Islam adalah menjadi warga dunia. Dalam kapasitasnya ini, umat Islam perlu benar-benar menyadari bahwa dunia ini pada hakikatnya adalah tempat untuk mencari kesenangan bagi manusia. Di dalam Q.S. al-Baqarah (2): 36, disebutkan dengan istilah *mata'.* Istilah ini bermakna hal-hal yang dinikmati terutama aspek-aspek materil seperti: makanan, minuman, pakaian, dan sejenisnya.[132] Namun demikian, seperti yang disebutkan di akhir ayat tersebut, semua kesenangan tersebut memiliki batas yang telah ditentukan oleh Allah *(ilā hīn)*. Jika batas itu telah tiba, maka tidak bisa ditunda lagi. Oleh karena itu, peran sebagai warga dunia ini harus dimainkan dengan sebaik-baiknya, jangan sampai kesenangan-kesenangan tersebut menjadi distraksi atau bahkan berdampak destruktif pada umat Islam.

Ada dua peran penting yang disebutkan Al-Qur'an harus dimainkan oleh orang beriman dalam kapasitas mereka sebagai warga dunia. Pertama adalah melakukan manajemen konflik seperti yang diisyaratkan dalam Q.S. al-Baqarah (2): 213. Di dalam ayat tersebut dinyatakan bahwa meskipun umat manusia pada asalnya adalah satu umat, tapi berbagai macam perselisihan membuat mereka terpecah belah. Asal dari perselisihan tersebut adalah sikap *bagyan* atau keras hati dan keengganan menerima kebenaran (*kufr*) di antara mereka. Orang-orang beriman harus menghindarkan diri dari sikap ini. Bahkan, orang beriman kemudian datang menjadi penengah dan berusaha mewujudkan perdamaian dengan me-*manage* konflik yang ada.

Kesadaran akan dua *nature* penting dunia ini, yakni bahwa ia merupakan tempat yang memberikan tawaran-tawaran kesenangan (*mata'*) tapi juga bersifat sementara membuat orang beriman menjadi lebih hati-hati. Sikap kehati-hatian itu salah satunya terwujud dalam kesadaran penuh mereka untuk tidak membuat kerusakan (*fasād*) baik di daratan maupun lautan. Sebab semua bentuk kerusakan itu pada akhirnya akan kembali menimpa mereka dalam berbagai macam bencana, selain tentu saja pertanggungjawaban kelak di akhirat, seperti tergambar dalam Q.S. al-Rum (30): 41.

Di antara peran dan tanggung jawab sebagai warga dunia adalah sebagaimana disebutkan di dalam Al-Qur'an sebagai berikut.

1. Kesadaran moral akan pentingnya mewujudkan perdamaian (*iṣlāḥ*) dan menjaga persaudaraan

وَلَا تَجْعَلُوا اللّٰهَ عُرْضَةً لِّاَيْمَانِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْا وَتَتَّقُوْا وَتُصْلِحُوْا بَيْنَ النَّاسِۗ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ

Janganlah kamu jadikan (nama) Allah dalam sumpahmu sebagai penghalang untuk berbuat kebajikan, bertakwa, dan mengadakan iṣlāḥ di antara manusia. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui [Q.S. al-Baqarah (2): 224].

اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ فَاَصْلِحُوْا بَيْنَ اَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ۚ

Orang-orang beriman itu sesungguhnya bersaudara. Sebab itu damaikanlah (perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu dan takutlah terhadap Allah, supaya kamu mendapat rahmat [Q.S. al-Hujurat (49): 10].

وَاللّٰهُ يَدْعُوْٓا اِلٰى دَارِ السَّلٰمِ ۚ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَاۤءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ

[132] Wahbah bin Musthafa al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, (Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1418 H), I/137.

Allah menyeru (manusia) ke Dārussalām (surga), dan menunjuki orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus (Islam) [Q.S. Yunus (10): 25].

لَهُمْ دَارُ السَّلٰمِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ

Bagi mereka (disediakan) Dārussalām (surga) pada sisi Tuhannya dan Dialah Pelindung mereka disebabkan amal-amal saleh yang selalu mereka kerjakan [Q.S. al-An'am (6): 127].

2. Kesadaran moral untuk menjaga kelestarian alam dengan tidak membuat kerusakan di muka bumi ini

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِى النَّاسِ لِيُذِيْقَهُمْ بَعْضَ الَّذِيْ عَمِلُوْا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ

Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar) [Q.S. al-Rum (30): 41].

3. Kesadaran moral untuk berbuat baik dan membuat rencana terbaik untuk mewujudkan perbaikan-perbaikan.

وَأَن لَّيسَ لِلإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ

Bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya [Q.S. al-Najm (53): 39].

H. Peran dan Tanggung Jawab sebagai Bagian dari Alam

Peran dan tanggung jawab yang telah dijelaskan sebelumnya, pada hakikatnya terilhami dalam dua konsep besar Al-Qur'an, yaitu *muṣliḥun* dan *mufsidun*. Dalam konteks kesadaran orang beriman sebagai bagian dari alam, kedua konsep besar ini juga dapat diletakkan sebagai nilai dasar yang memberikan panduan kepada peran dan tanggung jawab atas lingkungan yang seyogyanya harus diindahkan oleh orang beriman itu.

Kedua konsep ini secara lebih rinci menggambarkan dua panduan besar Al-Qur'an atas peran dan tanggung jawab orang beriman kepada alam lingkungan. Pertama, konsep *fasād* menunjukkan hal-hal yang harus dihindari dan dicegah untuk terjadi, sementara konsep *ṣalāḥ* menunjukkan hal-hal yang orang beriman harus berpartisipasi secara aktif untuk mewujudkannya.

Menurut al-Raghib al-Asfahani, *fasād* adalah kerusakan yang muncul karena hilangnya keseimbangan, dalam skala besar maupun kecil. Di dalam Fikih Kebencanaan, istilah *fasād* disebut merujuk terutama kepada kerusakan yang muncul dari hilangnya keseimbangan ekologis, sedangkan Al-Qur'an dengan eksplisit mengaitkan munculnya *fasād* di muka bumi dengan keberadaan manusia [Q.S. al-Baqarah (2): 30]. Oleh karena itu, orang-orang beriman perlu memiliki kesadaran-kesadaran berikut untuk mewujudkan peran dan tanggung jawabnya sebagai bagian dari alam.

1. Kesadaran bahwa setiap flora dan fauna adalah juga 'umat' sebagaimana manusia, mereka berhak mendapatkan kepedulian dan rasa hormat;

وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِى الْاَرْضِ وَلَا طٰٓىِٕرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ ۗمَا فَرَّطْنَا فِى الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ اِلٰى رَبِّهِمْ يُحْشَرُوْنَ

Tidak ada seekor hewan pun (yang berada) di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan semuanya merupakan umat (juga) seperti kamu. Tidak ada sesuatu pun yang Kami luputkan di dalam kitab, kemudian kepada Tuhannya mereka dikumpulkan. [Q.S. al-An'am (6): 38].

2. Kesadaran bahwa setiap perbuatannya memiliki konsekuensi ekologis.

Di dalam HPT jilid 3, disebutkan bahwa dalam interaksi dengan alam, manusia perlu memiliki visi antarruang (*interspational vision*) dan visi antarwaktu (*intertemporal vision*). Visi pertama bermakna bahwa umat beriman harus peduli dan sadar bukan hanya pada kondisi tempat yang ia lihat secara langsung, yang ia alami secara langsung. Ia harus sadar pula bahwa semua tindakannya akan berdampak pada tempat-tempat lainnya yang mungkin tak ia tahu secara langung.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِى النَّاسِ لِيُذِيْقَهُمْ بَعْضَ الَّذِيْ عَمِلُوْا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ

Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan perbuatan tangan manusia. (Melalui hal itu) Allah membuat mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka agar mereka kembali (ke jalan yang benar) [Q.S. ar-Rum (30): 41].

3. Kesadaran bahwa sebagai manusia ia memiliki kapabilitas untuk menimbulkan kerusakan ekologis sehingga berhati-hati dengan perbuatannya

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰىِٕكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ۗ قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَۚ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ اِنِّيْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ

(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, "Aku hendak menjadikan khalifah di bumi." Mereka berkata, "Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?" Dia berfirman, "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui." [Q.S. al-Baqarah (2): 30].

4. Kesadaran bahwa dalam upayanya mencari penghidupan di muka bumi, baik secara individu maupun kolektif, ia harus memastikan bahwa keinginannya untuk mencapai keuntungan (profit) tidak mengakibatkan kerusakan alam

وَابْتَغِ فِيْمَآ اٰتٰىكَ اللّٰهُ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَاَحْسِنْ كَمَآ اَحْسَنَ اللّٰهُ اِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِى الْاَرْضِ ۗ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِيْنَ

Carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (pahala) negeri akhirat, tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di dunia. Berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan" [Q.S. al-Qasas (28): 77].

5. Kesadaran bahwa kebijakan yang diambil oleh penguasa memiliki dampak ekologi signifikan sehingga apabila ia berkuasa, ia memastikan bahwa kebijakannya tidak berdampak buruk kepada keberlangsungan (*sustainability*) pangan dan vegetasi, dan sebagai rakyat, ia menggunakan hak politiknya untuk mengontrol dampak ekologi kebijakan pemerintah

فَهَلْ عَسَيْتُمْ اِنْ تَوَلَّيْتُمْ اَنْ تُفْسِدُوْا فِى الْاَرْضِ وَتُقَطِّعُوْٓا اَرْحَامَكُمْ.

وَاِذَا تَوَلّٰى سَعٰى فِى الْاَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيْهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَ اللّٰهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ.

Apakah seandainya berkuasa, kamu akan berbuat kerusakan di bumi dan memutuskan hubungan kekeluargaanmu? [Qur'an Muhammad (47): 22].

Apabila berpaling (dari engkau atau berkuasa), dia berusaha untuk berbuat kerusakan di bumi serta merusak tanam-tanaman dan ternak. Allah tidak menyukai kerusakan [Q.S. al-Baqarah (2): 205]."

6. Kesadaran bahwa menerapkan asas efisiensi, keseimbangan, dan tidak berlebihan dalam konsumsi sehingga tindakan konsumsinya tidak berdampak buruk pada lingkungan.

وَاِذِ اسْتَسْقٰى مُوْسٰى لِقَوْمِهٖ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ ۗ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۗ قَدْ عَلِمَ كُلُّ اُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۗ كُلُوْا وَاشْرَبُوْا مِنْ رِّزْقِ اللّٰهِ وَلَا تَعْثَوْا فِى الْاَرْضِ مُفْسِدِيْنَ

(Ingatlah) ketika Musa memohon (curahan) air untuk kaumnya. Lalu, Kami berfirman, "Pukullah batu itu dengan tongkatmu!" Lalu memancarlah darinya (batu itu) dua belas mata air. Setiap suku telah mengetahui tempat minumnya (masing-masing). Makan dan minumlah rezeki (yang diberikan) Allah dan janganlah melakukan kejahatan di bumi dengan berbuat kerusakan [Q.S. al-Baqarah (2): 60].

7. Kesadaran untuk menyesuaikan kegiatan pembangunannya dengan kontur alam sehingga ketika membangun sesuatu ia tidak merusak lingkungan

وَاذْكُرُوْٓا اِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَّبَوَّاَكُمْ فِى الْاَرْضِ تَتَّخِذُوْنَ مِنْ سُهُوْلِهَا قُصُوْرًا وَّتَنْحِتُوْنَ الْجِبَالَ بُيُوْتًا ۚ فَاذْكُرُوْٓا اٰلَاۤءَ اللّٰهِ وَلَا تَعْثَوْا فِى الْاَرْضِ مُفْسِدِيْنَ

Ingatlah ketika (Allah) menjadikan kamu pengganti-pengganti (yang berkuasa) sesudah 'Ad dan memberikan tempat bagimu di bumi. Kamu membuat pada dataran rendahnya bangunan-bangunan besar dan kamu pahat gunung-gunungnya menjadi rumah. Ingatlah nikmat-nikmat Allah dan janganlah kamu melakukan kejahatan di bumi dengan berbuat kerusakan [Q.S. al-A'raf (7): 74].

8. Kesadaran untuk menjadi hamba Allah yang menyemaikan nilai-nilai perbaikan.

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى الزَّبُوْرِ مِنْۢ بَعْدِ الذِّكْرِ اَنَّ الْاَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصّٰلِحُوْنَ

Sungguh, Kami telah menuliskan di dalam Zabur setelah (tertulis) di dalam aż-Żikr (Lauḥ Maḥfūẓ) bahwa bumi ini akan diwarisi oleh hamba-hamba-Ku yang saleh [Q.S. al-Anbiya' (21): 105].

9. Memiliki kesadaran sejati dalam upaya konservasi alam

وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوْا فِى الْاَرْضِ ۙ قَالُوْٓا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ

Apabila dikatakan kepada mereka, "Janganlah berbuat kerusakan di bumi, mereka menjawab, "Sesungguhnya kami hanyalah orang-orang yang melakukan perbaikan" [Q.S. al-Baqarah (2): 11].

I. Peran dan Tanggung Jawab dalam Bermedia Sosial

Orang-orang yang beriman diwajibkan untuk mengambil peran dan tanggung jawab dalam dunia maya sebagai dunia baru, di samping dunia nyata. Hal ini dikarenakan di era disrupsi informasi dewasa ini, peran manusia tidak lagi terbatas pada ruang fisik, melainkan meluas ke dalam dunia virtual (siber) yang tanpa batas (*borderless*).

Perkembangan teknologi informasi, termasuk media sosial yang sangat masif, merupakan hasil dari produksi ilmu pengetahuan dan kemampuan berpikir yang diberikan Allah Swt. kepada manusia. Jika digunakan dengan arif dan sesuai tuntunan agama, teknologi tersebut akan membawa manfaat yang sangat besar dan keberkahan bagi kehidupan manusia [Q.S. al-Jasiyah (45): 13]. [133]

[133] Aat Royhatudin, *Fikih Medsos: Etika dan Pendidikan Islam di Era Digital*, (Yogyakarta: Zahir Publishing), Hal. 57-58.

Kehadiran manusia di dunia siber bukanlah kehadiran yang bebas nilai, melainkan sebuah eksistensi yang memikul tanggung jawab moral universal. Dalam Fikih Informasi—yang merupakan bagian dari Keputusan Musyawarah Nasional XXX Tarjih Muhammadiyah di Makassar—telah disebutkan bahwa *al-akhlāq al-karīmah* menjadi salah satu basis utama atau nilai dasar bagi setiap muslim dalam praktik informasi, termasuk dalam bermedia sosial. Oleh karena itu, sebagai warga dunia digital, setiap individu wajib bertanggung jawab untuk menjaga kesucian ruang publik dari informasi-informasi yang dapat merusak harkat kemanusiaan. [134]

Manusia sebagai khalifah di bumi memiliki peran dan tanggung jawab yang dilandasi oleh kesadaran akhlak untuk mewujudkan kedaulatan moral di tengah laju teknologi informasi [Q.S. al-Baqarah (2): 30]. Media sosial tidak lagi menjadi ruang konflik, melainkan sarana untuk menebar *raḥmah* dan membangun peradaban digital yang mencerahkan bagi seluruh alam. Sebagai warga dunia siber yang terhubung secara global, manusia memikul tanggung jawab moral untuk memastikan bahwa interaksi digital tidak melahirkan kerusakan (*fasād*), melainkan kemaslahatan (*maṣlaḥah*).

Adapun peran dan tanggung jawab ini hanya dapat terpenuhi apabila setiap individu memiliki kesadaran akhlak sebagai berikut.

1. Kesadaran moral akan integritas kebenaran informasi

   Setiap individu harus menyadari bahwa segala informasi yang diproduksi dan dibagikan adalah amanah. Peran sebagai produsen, distributor, dan konsumen kebenaran di ruang digital menuntut tanggung jawab untuk menjunjung tinggi kejujuran dan menolak segala bentuk manipulasi data atau kebohongan.

   وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ ۗ اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰۤىِٕكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔوْلًا

   Janganlah engkau mengikuti sesuatu yang tidak kau ketahui. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati nurani, semua itu akan diminta pertanggungjawabannya [Q.S. al-Isra' (17): 36].

2. Kesadaran moral akan pentingnya verifikasi informasi

   Setiap individu wajib memiliki kesadaran intelektual untuk selalu bersikap kritis (*faṭānah*) terhadap arus informasi. Tanggung jawab ini diwujudkan melalui mekanisme *tabayyun* (verifikasi) guna memutus mata rantai fitnah dan hoaks yang dapat merusak harmoni warga dunia.

   يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا اَنْ تُصِيْبُوْا قَوْمًاۢ بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوْا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نٰدِمِيْنَ

   Wahai orang-orang yang beriman, jika seorang fasik datang kepadamu membawa berita penting, maka telitilah kebenarannya agar kamu tidak mencelakakan suatu kaum karena ketidaktahuanmu yang berakibat kamu menyesali perbuatanmu itu [Q.S. al-Hujurat (49): 6].

3. Kesadaran moral akan martabat kemanusiaan

   Setiap individu hendaknya menyadari bahwa media sosial adalah ruang pertemuan antarmanusia yang harus dijaga kehormatannya. Tanggung jawab ini menuntut individu untuk menjauhi kebohongan, manipulasi (termasuk *deepfake* atau editan yang menyesatkan), fitnah

---

[134] Berita Resmi Muhammadiyah Nomor 05/2022-2027/Zulkaidah 1446 H/Mei 2025 M, *Fikih Informasi*, (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah), Hal. 58-72.

(hoaks), gibah digital, *cyberbullying*, ujaran kebencian (*hate speech*), dan lain-lain, sebagai bentuk penghormatan terhadap martabat sesama.

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسٰٓى اَنْ يَّكُوْنُوْا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاۤءٌ مِّنْ نِّسَاۤءٍ عَسٰٓى اَنْ يَّكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّۚ وَلَا تَلْمِزُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوْا بِالْاَلْقَابِۗ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الْاِيْمَانِۚ وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَاُولٰۤىِٕكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah suatu kaum mengolok-olok kaum yang lain (karena) boleh jadi mereka (yang diolok-olok itu) lebih baik daripada mereka (yang mengolok-olok) dan jangan pula perempuan-perempuan (mengolok-olok) perempuan lain (karena) boleh jadi perempuan (yang diolok-olok itu) lebih baik daripada perempuan (yang mengolok-olok). Janganlah kamu saling mencela dan saling memanggil dengan julukan yang buruk. Seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) fasik setelah beriman. Siapa yang tidak bertobat, mereka itulah orang-orang zalim [Q.S. al-Hujurat (49): 11].

4. Kesadaran moral akan pemanfaatan informasi

Setiap individu sudah semestinya menyadari peran strategis informasi sebagai instrumen dakwah dan edukasi (*tablīg*) serta pencerahan. Tanggung jawab ini adalah memfungsikan media sosial untuk menyebarkan nilai-nilai kebajikan dan pemberdayaan masyarakat, bukan sekadar kesia-siaan.

وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِۗ وَاُولٰۤىِٕكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ

Hendaklah ada di antara kamu segolongan orang yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar. Mereka itulah orang-orang yang beruntung [Q.S. Ali Imran (3): 104].

5. Kesadaran moral akan keadilan dan moderasi digital

Setiap individu wajib mempunyai kesadaran untuk tetap bersikap adil dan moderat di tengah polarisasi opini digital. Tanggung jawab ini meliputi penolakan terhadap manipulasi opini publik dan komitmen untuk menjadi penengah yang damai dalam setiap perselisihan siber serta menjadi alarm tiap individu untuk bersikap hati-hati, proporsional, dan bertanggung jawab dalam membuat, menyebarkan, maupun merespons sebuah informasi.

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّامِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَاۤءَ بِالْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْاۗ اِعْدِلُوْاۗ هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰىۖ وَاتَّقُوا اللّٰهَۗ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ

Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak (kebenaran) karena Allah (dan) saksi-saksi (yang bertindak) dengan adil. Janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlakulah adil karena (adil) itu lebih dekat pada takwa. Bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Teliti terhadap apa yang kamu kerjakan [Q.S. al-Ma'idah (5): 8].

6. Kesadaran moral akan pertanggungjawaban dalam interaksi digital

Setiap individu harus memiliki kesadaran puncak bahwa setiap jejak digital (status, komentar, dan kiriman) adalah rekaman amal yang bersifat abadi. Tanggung jawab ini melahirkan sikap *wara'* (hati-hati) karena menyadari bahwa setiap aktivitas siber akan dihisab di hadapan Allah Swt. pada Hari Kemudian.

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍۚ

Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap orang memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat) [Q.S. al-Hasyr (59): 18].

مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ اِلَّا لَدَيْهِ رَقِيْبٌ عَتِيْدٌ

Tidak ada suatu kata pun yang terucap, melainkan ada di sisinya malaikat pengawas yang selalu siap (mencatat) [Q.S. Qaf (50): 18].

BAB VI
NILAI-NILAI DALAM KEHIDUPAN MANUSIA

A. Landasan Nilai dalam Kehidupan Manusia

Filsafat merupakan salah satu kajian mendalam tentang kehidupan manusia atas dasar rasionalitas atau akal pikir, sehingga beberapa pertanyaan tentang kehidupan manusia menyeruak ke dalam benak pemikiran manusia meliputi antara lain: 1. Siapa manusia itu sesungguhnya? 2. Apa makna kehidupan manusia di dunia ini? 3. Nilai-nilai apa saja yang diperjuangkan manusia untuk meningkatkan kualitas atau makna kehidupannya? Pertanyaan-pertanyaan tersebut, terutama butir ketiga menyangkut masalah nilai yang menjadi pertaruhan kualitas hidup manusia. Tidak ada seorang pun yang hidup di dunia ini yang dapat membebaskan dirinya dari pengaruh nilai, karena sejak lahir hingga dewasa, manusia dalam peradabannya diperkenalkan, diberlakukan, dan dilibatkan dengan berbagai nilai dalam kehidupannya, seperti nilai *kesenangan*, *vital*, *rohani*, dan *kekudusan* atau *transendental*. Keempat nilai tersebut merupakan jenjang atau hierarki nilai yang akan menentukan kualitas macam apa yang dimiliki seseorang itu sesungguhnya. Masalah nilai dalam bidang filsafat dikaji dalam cabang Aksiologi. Aksiologi berasal dari istilah Yunani *axios* yang berarti bernilai atau berharga dan *logos* yang berarti teori, sehingga aksiologi secara etimologis berarti teori tentang sesuatu yang bernilai atau berharga, disingkat sebagai teori nilai. Aksiologi merupakan salah satu cabang utama filsafat yang membahas tentang masalah nilai (*value*). Aksiologi merupakan analisis atas nilai untuk menentukan makna, ciri, asal mula, corak, ukuran, dan kedudukan epistemologisnya.[135]

Nilai merupakan suatu kualitas yang bersifat abstrak yang melekat pada objek tertentu atau pengemban nilai, sehingga menjadikan objek tersebut bernilai. Hakikat nilai adalah kualitas yang dimiliki oleh objek tertentu. Oleh karena itu Frondizi menegaskan nilai sebagai kualitas dalam pernyataan sebagai berikut.

> *"Because they are qualities, values are parasitic beings which cannot live without being supported by real object, and lead a fragile existence, at least while they are adjectives related to goods ... before becoming embodied within their respective carriers or depositories, values are but mere 'possibilities,' that is, they do not have real existence* (Frondizi, 1963: 7).
>
> "Nilai dikatakan sebagai kualitas sebab nilai merupakan sesuatu yang bersifat parasit (menumpang) pada sesuatu objek, sehingga tidak dapat hidup tanpa didukung objek yang nyata, dan menuntun suatu keberadaan yang mudah retak, sekaligus merupakan sifat yang dihubungkan dengan benda-benda ... sebelum mewujud di dalam pembawa (*barrier*) wadah pengembannya, nilai itu ada tetapi hanya bersifat kemungkinan, karena itu nilai tidak memiliki keberadaan yang nyata."

Gambaran tentang kualitas yang melekat pada kepribadian seseorang, misalnya seorang penganut agama yang berkepribadian simpatik atau berakhlak karimah, karena selalu menghadapi orang lain dengan keramahan dan senyum, sehingga membuat orang yang dihadapi merasa senang, maka keramahan dan senyum merupakan kualitas yang menempel *(inherent*) atas diri orang yang bersangkutan. Tidak hanya itu, dalam terminologi agama, senyum itu sendiri merupakan ibadah, buah dari manusia yang berakhlak mulia. Banyak nilai dalam kehidupan manusia yang tidak dapat begitu saja diabaikan, karena nilai-nilai tersebut hadir sebagai datum otonom seperti: kejujuran, kebaikan, keadilan, keramahan, keihlasan, dan seterusnya. Kendatipun

---

[135] Mudhofir, 2001

demikian nilai itu tidak ada dalam dirinya sendiri tetapi tergantung atau ditentukan oleh pengemban atau pembawanya.

> *Well then, what are values? We said that values do not exist for themselves, at least in this world; they need a carrier of value within which to reside. Therefore, they appear to us as mere qualities of these value carriers: beauty of picture, elegance of garment, utility of a tool....* (Frondizi, 1963: 5).
>
> "Kemudian apakah nilai itu? Kami mengatakan bahwa nilai itu tidak eksis bagi dirinya sendiri, paling tidak di dunia ini; nilai membutuhkan pengemban atau pembawa nilai pada wadahnya. Oleh karena itu nilai menampak pada kita sebagai kualitas semata dari pengemban atau pembawa nilai; seperti: keindahan lukisan, keindahan pakaian, kegunaan alat."

Di samping kualitas sebagai karakter nilai, maka sifat bipolar, yaitu terletak di antara dua kutub, baik atau buruk, indah atau jelek, jujur atau curang, merupakan karakter lainnya yang penting. Oleh karena sifat bipolar itu pula maka manusia memiliki peluang untuk menjatuhkan pilihan nilai tersebut. Dengan adanya sifat bipolar pada nilai itu pula, maka manusia tidak dapat bersikap netral, harus ada keberpihakan yang menjadi salah satu konsekuensi pilihan nilai. Inilah yang dimaksud dengan firman Allah dalam Q.S. al-Syams (91): 8, "*Allah mengilhamkan kepada jiwa (dua jalan), yaitu kefasikan dan ketakwaan."* Dengan demikian keterlibatan manusia dalam nilai dan penilaian merupakan faktisitas, sesuatu yang tak terhindarkan dalam kehidupan bermasyarakat.

B. Pengertian Nilai (*Value*)

Kajian tentang nilai mengundang perdebatan di kalangan para filsuf. Paling tidak ada tiga (3) kubu yang bersikukuh dengan pendiriannya tentang nilai. Kubu pertama, beranggapan bahwa nilai itu terletak pada objek yang dinilai, sehingga dinamakan paham objektivisme. Kubu kedua, berasumsi bahwa nilai terletak pada subjek yang menilai, sehingga dinamakan paham subjektivisme. Kubu ketiga, mengambil jalan kompromi, bahwa nilai terletak di antara relasi antara subjek dan objek. Kendatipun demikian kebanyakan ahli pikir sepakat bahwa masalah nilai merupakan hal yang bersifat substansial dalam kehidupan manusia. Meskipun selalu mungkin terjadi kesenjangan antara nilai personal (nilai yang dimiliki dan menjadi kepercayaan individual atau seseorang) dengan nilai sosial (nilai yang menjadi milik masyarakat secara bersama). Kesenjangan antara nilai personal dan nilai sosial itu menurut Lacey[136] meliputi empat hal sebagai berikut.

1. Kesenjangan antara maksud dengan tindakan yang efektif;
2. Perbedaan pelaksanaan nilai dalam berbagai institusi yang berbeda;
3. Kesenjangan antara apa yang dialami dengan apa yang dipahami;
4. Kesenjangan antara nilai yang diartikulasikan dengan nilai yang diwujudkan.

Poin keempat (4) di atas ditegaskan dalam firman Allah yang artinya, "*Wahai orang-orang yang beriman, mengapa kamu mengatakan (mengartikulasikan) sesuatu yang tidak kamu kerjakan? Sangat besar kemurkaan di sisi Allah bahwa kamu mengatakan (mengartikulasikan) apa-apa yang tidak kamu kerjakan (wujudkan dalam tindakan)"* [Q.S. al-Shaff (61): 2–3]. Dengan demikian paralelitas antara tuturan dan tindakan merupakan sesuatu yang sangat penting untuk melaksanakan nilai yang diyakini.

---

[136] 1999: 31-32

Lacey[137] mengemukakan beberapa pengertian nilai dalam bidang filsafat sebagai berikut. Pertama***;*** *A fundamental good that one pursues consistently over an extended period of one's life; an ultimate reason for one's actions.* Maknanya, suatu kebaikan fundamental yang secara konsisten terus dikejar sepanjang hidup; suatu alasan utama bagi tindakan seseorang. Kedua; *A quality (or a practice) that gives worth, goodness, meaning or a fulfilling character to the life one is leading or aspiring to lead.* Maknanya, suatu kualitas (atau praktik) mengarahkan atau menginspirasi kehidupan seseorang yang memberi harga (nilai), kebaikan, makna atau pemenuhan karakter. Ketiga; *A quality (or a practice) that is partially constitutive of one's identity as a self-evaluating, self-interpreting and a partly self-making being.* Maknanya, suatu kualitas (atau dalam praktik) merupakan sebagian dari unsur pembentuk identitas seseorang untuk evaluasi diri, penafsiran diri, dan pembentukan diri. Keempat; *A fundamental criterion for one to choose what is good among possible courses of action.* Maknanya, suatu kriteria fundamental untuk memilih yang baik diantara beragam kemungkinan tindakan. Kelima; *A fundamental standard to which one holds the behavior of self and others.* Maknanya, standar utama yang orang gunakan sebagai pegangan perilaku diri dan orang lain.

Keenam; *An "object of value," an appropriate relationship with which is partially constitutive both of a worthwhile life and of one's personal identity. Objects of value can include works of art, scientific theories, technological devices, sacred objects, cultures, traditions, institutions, other people and nature itself. Appropriate relations with objects of value, depending on the particular object, include the following: production, reproduction, respect, nurturance, maintenance, preservation, worship, love, public recognition and personal possession.* Maknanya, ***s***ebuah "objek nilai" merupakan suatu hubungan serasi (tepat) yang sebagian bersifat konstitutif antara kehidupan yang berharga dan identitas pribadi seseorang. Objek nilai bisa meliputi: karya seni, teori ilmiah, perangkat teknologi, benda suci, budaya, tradisi, institusi, orang lain, dan alam itu sendiri. Hubungan yang tepat dengan objek nilai, tergantung pada objek tertentu, meliputi hal berikut: produksi, reproduksi, penghormatan, pemeliharaan, perawatan, pelestarian, penyembahan, cinta, pengakuan publik, dan kepemilikan pribadi.

Enam pengertian nilai yang dikemukakan Lacey sebagaimana dikemukakan di atas menjadi sangat penting dalam kehidupan manusia yang berupaya meningkatkan kualitas dirinya. Nilai menjadikan tindakan manusia memiliki makna, karena ada tolok ukur yang bisa dipergunakan untuk melakukan penilaian.

Lacey[138] menambahkan nilai kognitif (*cognitive values*) sebagai upaya pengayaan pengetahuan atau dimensi epistemologis atas nilai dalam beberapa hal sebagai berikut.

1. Karakteristik; artinya kriteria atau tolok ukur tentang kebaikan yang secara rasional dapat diterima berdasarkan kepercayaan sekelompok orang,
2. Kebaikan itu benar-benar dapat diakui secara teoritis.
3. Kepercayaan dalam hal ini menyangkut kodrat manusia dan apa yang mungkin dicapai, diperkirakan meliputi nilai-nilai yang sangat kompleks.
4. Nilai yang kompleks ini melibatkan hasrat bersama, sehingga melahirkan aplikasi tindakan.

---

[137] 1999: 23
[138] 1999: 45

5. Suatu tindakan menyebabkan seseorang berhasrat untuk memperoleh suatu hasil yang pasti dan memercayai bahwa tindakan akan berlanjut pada realisasi hasil.
6. Seseorang akan berhasil mengadopsi dan menyusun nilai tersebu dalam kehidupannya untuk mencapai kebenaran yang ideal.

C. Pasangan-pasangan Nilai

Archie Bahm dalam bukunya *Axiology of Science*[139] mengajukan 6 (enam) pasang nilai sebagai berikut. Pertama; *good and bad are opposites*, baik dan buruk sebagai dua hal yang bertentangan (*the opposite of*), namun keduanya bisa bersifat lebih (*more*) atau kurang (*less*), sehingga keduanya sama penting hadir dalam teori nilai sebagai perbandingan atau tolok ukur untuk menentukan tindakan yang paling tepat, atau tindakan yang paling mungkin di antara yang bisa diambil atau diputuskan oleh seseorang. Setiap orang mengalami baik dan buruk dalam kehidupannya (*every person experiences both good and bad*). Ada empat (4) kategori yang timbul sebagai konsekuensi seseorang mengalami baik dan buruk dalam kehidupannya. (1). Ia berperan sebagai pelaku (aktor) kebaikan, dan ini merupakan sesuatu yang paling utama atau ideal dalam kehidupan seseorang. (2). Ia diperlakukan baik (pasif) oleh orang lain, tugasnya tinggal menerima kebaikan tersebut dan mempergunakan atau memanfaatkan kebaikan yang diberikan orang lain untuk tujuan-tujuan yang baik pula. (3). Ia berperan sebagai pelaku keburukan, ini merupakan kondisi yang paling rendah dalam tataran nilai. (4). Ia diperlakukan buruk oleh orang lain, dalam hal ini tugasnya adalah mengelola atau me-*manage* hatinya agar tidak timbul rasa dendam atau kebencian untuk membalas yang lebih buruk lagi atas perlakuan buruk orang lain terhadap dirinya. Inti terpenting dalam dikotomi kebaikan dan keburukan terletak pada kemampuan seseorang untuk mampu memaksimalkan kebaikan dan menimalkan keburukan dalam keputusan tindakan yang diambil.

Kedua; *means and ends*, sarana dan tujuan sebagai dua hal yang penting untuk dibedakan namun saling melengkapi dalam tindakan seseorang. Sarana mengacu pada nilai instrumental atau alat untuk melakukan tindakan tertentu, sedangkan tujuan merupakan nilai intrinsik yang melekat dalam tindakan dan pemikiran seseorang ketika melakukan tindakan. Inti terpenting dalam sarana dan tindakan ialah untuk mencapai tujuan yang baik harus dilakukan dengan sarana yang baik pula, sebab memilih sarana yang baik merupakan bentuk kecerdasan emosional dan spiritual yang dimiliki seseorang.

Ketiga; *actual and potential*, nilai aktual bersifat sementara terwujud karena dalam tindakan yang dilakukan seseorang, sedangkan nilai potensial ada dalam denyut kesadaran seseorang. Dengan demikian keduanya harus saling melengkapi agar terjadi keseimbangan antara apa yang ada dalam kesadaran (potensial) dengan apa yang dilakukan (aktual).

Keempat; *subjective and objective*, artinya nilai subjektif dan objektif bersifat korelatif, karena objek merupakan sesuatu yang menjadi pusat perhatian subjek, sehingga setiap perasaan subjektif ikut berperan (bisa besar atau kecil, maksimal atau minimal) dalam memahami objek yang pusat perhatian.

Kelima; *apparent and real*; artinya nilai yang menampak (*apparent*) pada indra (misalnya fakta atau peristiwa) muncul pada kesadaran si pengamat. Namun objek yang hadir ada yang menampak (*apparent*), ada pula yang bersifat abstrak, tetapi *real* (misalnya: kemanusiaan,

[139] 1984: 52-53

keadilan, kejujuran, kesadaran). Sesuatu dikatakan *real* karena tetap eksis meskipun tidak dapat dipersepsi secara indrawi, namun dapat dipikirkan dan disadari kehadirannya. Kesadaran atas kehadiran Sang Pencipta, Allah dalam diri seseorang karena menyaksikan ketertiban alam semesta sebagai ayat-ayat *kauniyyah* merupakan contoh yang jelas tentang nilai dalam arti *real*.

Keenam; *pure and mix* artinya nilai murni dan campuran. Dikatakan nilai murni manakala problem baik atau buruk terletak di antara rasa senang atau tidak, bersemangat atau lesu, rasa puas atau frustasi, dan rasa suka atau terganggu. Dikatakan sebagai nilai campuran (*mix*) manakala nilai-nilai tersebut merupakan perpaduan antara nilai aktual dan potensial, nilai subjektif dan objektif, dan nilai yang menampak dan nilai *real*.

Landasan nilai dalam pengembangan kehidupan manusia yang berkepribadian akhlak karimah terkait dengan bagaimana seseorang yang memiliki derajat atau kualitas kemanusiaan yang tinggi mampu menyerap nilai-nilai kebaikan dalam kepribadiannya. Tidak hanya itu, manusia juga mampu menarik garis batas yang tegas antara mana yang baik (*good, ḥaqq*), mana yang buruk (*bad, bāṭil*). Inilah yang dimaksudkan dengan firman Allah dalam Q.S. al-Baqarah (2): 42, "*Janganlah kamu campur adukkan antara yang hak dengan yang batil dan janganlah kamu sembunyikan yang hak itu, padahal kamu mengetahui."*

Kemampuan membedakan ini sesungguhnya merupakan landasan kehidupan manusiawi yang didukung instrumen berupa hati nurani (*qalb*). Quraish Shihab (2007) memberikan penegasan tentang relasi antara nilai, tindakan, kebiasaan, dan penanaman karakter sebagai berikut, "*Tanamkanlah tindakan, anda akan menuai kebiasaan. Tanamkanlah kebiasaan, anda akan mendapatkan karakter. Tanamkanlah karakter anda akan mengukir nasib."*

D. Jenjang (Hierarki Nilai)

Max Scheler dikenal dalam kajian filsafat nilai (aksiologi) dengan teorinya tentang hierarki nilai. Hierarki nilai dalam aksiologi ditentukan dengan berdasar pada kekuatan dan kemampuan nilai dalam memberikan dampak, otonomi nilai, derajat nilai, dan apakah nilai itu dapat dibagi tanpa mengurangi makna.

> *(1) Since time immemorial, the wisdom of live has been to prefer enduring goods to transient and changing ones. But for philosophy the wisdom of life is only a problem. For it is matter of goods, and one understand endurance in term of the objective time in which they exist, this proposition makes little sense.... (2) there is also no question about the fact that values are higher the less they are divisible, that is, the less, they must be devided in participation by several... (3) for there is evidence that the value of the agreeable of diseased life is subordinated to the same value of healty life... however all possible values are founded in the value of an infinetely personified spirit and its correlative world of values. Acts which comprehend values comprehend absolutely objective values only if they are executed in this world of values, and values are absolute values only if they are appear in this realm... (4) the depth of contentment, too, is a criterion of the heights of values... (5) whatever objectivity and factual nature are attributable to all values, and however independent their interrelations may be of the reality and the real connections of goods in which the are real, there is yet another distinguishing element among values that has nothing to do with apriority or aposteriority: this is the level of their relationship absolute value* (Scheler, 1973: 90-97).

> "(1) Sejak dahulu kala, kearifan hidup lebih mengedepankan sesuatu yang abadi atau bertahan lama daripada sesuatu yang bersifat sementara dan berubah. Namun bagi filsafat, kearifan hidup itu sendiri sebuah masalah, dikarenakan ini merupakan persoalan tentang sesuatu dan cara seseorang memahami daya tahan dalam konteks waktu objektif sesuai dengan keberadaan mereka, proposisi ini tidak masuk akal .... (2) juga tidak ada pertanyaan tentang

fakta bahwa semakin tinggi nilai, semakin itu tidak dapat dibagi habis, artinya, semakin sedikit nilai tersebut semakin harus dibagikan ke dalam (bentuk) partisipasi oleh beberapa (orang) ... (3) karena terdapat bukti bahwa nilai kesepakatan (umum) terhadap hidup dengan penyakit (misalnya) berada di bawah nilai yang sama dengan kehidupan sehat ... Namun demikian, seluruh nilai yang mungkin ada dibangun dalam nilai semangat yang direpresentasikan secara tak terhingga dan terhubung dengan nilai-nilai terkait. Tindakan yang memuat nilai merangkul nilai-nilai obyektif absolut hanya jika mereka dijalankan di dalam dunia nilai, dan nilai menjadi hal yang absolut hanya jika nilai-nilai itu muncul di dunia ini ... (4) tingkat kepuasan/kesenangan juga merupakan suatu kriteria dari tingginya nilai ... (5) apa pun objektivitas dan sifat faktual yang dapat dikaitkan dengan semua nilai, dan betapa pun bebasnya keterkaitan antara nilai-nilai tersebut, barangkali yang berasal dari realitas dan hubungan antara sesuatu yang konkret, terdapat unsur pembeda lain di antara nilai-nilai yang tidak ada hubungannya dengan apriori atau aposterioritas: ini adalah tingkat nilai absolut di antara hubungan mereka."

Nilai-nilai yang ada dalam realitas sesungguhnya mempunyai hierarki tertentu yang dipandang lebih tinggi atau sebaliknya lebih rendah berdasar pada tingkat keluhurannya. Max Scheler mengelompokkan nilai menjadi empat tingkatan, yaitu:

1. Nilai-nilai kesenangan dan kenikmatan

   This function of sensible feeling (with is modes enjoying and suffering) is correlative to this modality. The respective feeling-states, they so-called feelings, are pleasure and pain. As in all value-modalities, there are values of things, value of feeling-function, and values of feeling-states[140].

   "Fungsi perasaan yang masuk akal (dengan cara mengalami kesenangan dan penderitaan) berkaitan dengan modalitas ini. Masing-masing keadaan merasa, yang disebut sebagai perasaan, adalah kesenangan dan rasa sakit. Seperti dalam semua modalitas nilai, terdapat nilai perihal, nilai fungsi perasaan, dan nilai kondisi perasaan.''

   Nilai kesenangan atau kenikmatan menempati peringkat terbawah dalam hierarki nilai, karena nilai kenikmatan meliputi atau mencakup segala sesuatu yang bersifat mengenakkan dan tidak mengenakkan secara jasmaniah. Keberadaan nilai ini memberikan dampak secara langsung bagi manusia berupa kenikmatan atau penderitaan.

2. Nilai-nilai vital atau kehidupan

   The essence of values correlated to vital feeling differs sharply from the above modality. Its thing values, insofar as they are self-values, are such qualities as those encompassed by the noble and the vulgar (and by the good in the pregnant sense of excellent as opposed to bad rather tahn evil) belong to sphere denoted by weal or well being[141].

   "Esensi nilai-nilai yang berkaitan dengan perasaan vital sangat berbeda dengan modalitas di atas. Hal/bendanya bernilai, sejauh itu adalah nilai-nilai diri, yakni sifat-sifat layaknya yang dimiliki oleh orang yang mulia dan orang yang vulgar (dan oleh yang baik dalam arti yang sangat baik sebagai lawan dari buruk dibandingkan dengan yang jahat) termasuk dalam bidang/lingkup yang dilambangkan dengan kebaikan atau kesejahteraan."

   Nilai kehidupan berdampak lebih luas daripada nilai kenikmatan. Nilai kehidupan mempertimbangkan kepentingan umum sebagai ukuran keluhuran.

3. Nilai-nilai kerohanian dan kejiwaan

   The realm of the spiritual values is distinct from that of vital values as an original modal unity... the main types of spiritual values are the following: the values of beautiful and

[140] Scheler, 73: 105
[141] Scheler, 1973: 106

ugly, together with the whole range of purely aesthetic values, the values of right and wrong...[142].

"Bidang nilai-nilai spiritual berbeda dari nilai-nilai vital sebagai sebuah kesatuan modal asli ... jenis-jenis nilai spiritual adalah sebagai berikut: nilai-nilai keindahan dan kejelekan, bersama dengan seluruh jajaran nilai estetika murni, nilai-nilai dari benar dan salah ...".

Nilai kejiwaan berada di atas nilai kenikmatan dan kehidupan. Nilai kejiwaan tidak bergantung pada keadaan jasmani maupun lingkungan sosial. Nilai-nilai kejiwaan antara lain kebajikan, kebahagiaan, keindahan, kebenaran, dan pengetahuan yang dicapai dalam filsafat.

4. Nilai-nilai kekudusan atau transendental

Values of the last modality are those of the holy and the unholy... faith and lack of faith, law, adoration, and analogous attitudes are specific reactions in this modality.... the values of things and forms of worship implicit in cults and sacraments are consecutive values (technical and symbolic) of all holy values of person (Scheler, 1973: 108-109).

"Nilai-nilai modalitas terakhir adalah nilai-nilai yang suci dan tidak suci ... iman dan krisis iman, hukum, pemujaan, dan sikap analog/kemiripan merupakan reaksi spesifik dalam modalitas ini .... nilai-nilai dari hal-hal dan bentuk-bentuk ibadah yang tersirat dalam kultus dan sakramen adalah nilai berturut-turut (teknis dan simbolis) dari seluruh nilai suci seseorang."

Nilai kekudusan merupakan nilai tertinggi karena dipandang memiliki tingkat keluhuran yang tertinggi dalam kehidupan manusia. Nilai kekudusan melibatkan keyakinan dan kepercayaan manusia pada keberadaan Tuhan. Kekudusan berlawanan dengan ketidakkudusan atau kekufuran, karena yang dikatakan belakangan merupakan bentuk pengingkaran atas Kemahakuasaan Allah sebagai Sang Maha Pencipta. Mereka yang tidak mengakui Kemahakuasaan Allah, bahkan memindahkan kepercayaannya kepada benda (batu, pepohonan, senjata pusaka) berarti menurunkan derajat kekudusan menjadi ketidakkudusan, yang dalam bahasa agama dinamakan syirik. Muhammad Imaduddin Abdurrahim dalam risalahnya yang berjudul *Kuliah Tauhid* menekankan pentingnya nilai kekudusan atau ketauhidan. Namun Ia mengatakan bahwa **sekadar percaya** akan wujud Allah tidaklah cukup, yang paling utama di dalam hubungan makhluk dengan Allah ialah **kepatuhan penuh** hanya kepada-Nya. Inilah intisari sesungguhnya dari ajaran Islam, yaitu menauhidkan atau mengesakan Allah, yang berarti meletakkan Allah dan semua perintah-perintah-Nya di atas segala-galanya, terutama di atas kepentingan dan keinginan pribadi. Oleh karena itu menauhidkan Allah jauh lebih sukar daripada sekadar memercayai akan wujud Allah. Hal ini karena menauhidkan Allah membutuhkan suatu perjuangan berat, dan kemampuan menghayati sikap bertauhid secara konsisten, istikamah merupakan suatu prestasi yang paling mulia, karena itu pula pantas mendapat ganjaran yang paling tinggi (Imaduddin, 1993: 5). Menauhidkan Allah pada hakikatnya merupakan kebutuhan manusia di dalam menjalani hidupnya di dunia ini, baik secara pribadi maupun demi kebahagiaan hidup manusia di dalam hubungannya dengan manusia yang lain.

Scheler selanjutnya memberikan penekanan pada hierarki nilai dengan menyatakan bahwa, *"The fact that one value higher than another is apprehended in a special act of value-cognition: the act of prefering. One must not assume that the height of value is felt in the same manner as the value itself, an that the higher value is subsequently preferred or placed*

[142] Scheler, 1973: 107

after”.[143] Maknanya, *“*fakta bahwa suatu nilai lebih tinggi daripada yang lain dipahami dalam tindakan khusus kognisi nilai: tindakan memilih. Seseorang tidak boleh berasumsi bahwa bobot nilai dirasakan dengan cara yang sama dengan nilai itu sendiri, dan bahwa nilai yang lebih tinggi kemudian dipilih atau lebih disukai atau ditempatkan sesudahnya.”

Scheler menyadari bahwa dalam kenyataan nilai yang satu lebih tinggi daripada nilai yang lain karena dapat dipahami dalam pemikiran manusia, sehingga seseorang mengutamakan nilai yang satu ketimbang nilai yang lain. Orang mengetahui secara *common sense* misalnya, bahwa nilai solidaritas lebih penting daripada nilai individualitas, karena memerhatikan atau memedulikan kepentingan orang lain merupakan sebuah tindakan yang lebih mulia ketimbang kepentingan diri sendiri. Semakin tinggi kualitas sebuah nilai, maka semakin abstrak dan semakin lama daya tahannya dalam kehidupan manusia. Nilai kekudusan lebih tinggi dibandingkan dengan nilai kerohanian, nilai vital, apalagi dibanding nilai kenikmatan atau kesenangan, karena nilai kekudusan terkait dengan masalah spiritual yang berjangka panjang, yakni menyangkut masalah akhirat, masalah yang paling hakiki dalam kehidupan manusia di hadapan Sang Pencipta.

E. Manfaat Nilai dalam Kehidupan Manusia

Beberapa manfaat nilai dalam kehidupan manusia adalah sebagai berikut. Pertama, seseorang akan memiliki kemampuan untuk mempertimbangkan setiap keputusan yang diambil secara lebih cermat dan manusiawi, karena memiliki pertimbangan nilai tentang baik atau buruk. Orang yang berkepribadian baik adalah mereka yang mampu mengedepankan upaya untuk memaksimalkan kebaikan dan meminimalkan keburukan dalam setiap keputusan tindakan yang dilakukan.

Kedua, seseorang akan memiliki kemampuan menemukan solusi atas dilema moral yang dihadapi bilamana terus menerus dilatih dan dibiasakan untuk memilih yang lebih baik di antara pilihan yang mungkin dengan mempertimbangkan risiko yang lebih ringan manakala dihadapkan pada beberapa pilihan yang sama buruknya.

Ketiga, seseorang akan memiliki keberpihakan pada dimensi kemanusiaan daripada gengsi profesi atau pun *profit oriented*, karena sejak dini telah tertanam nilai-nilai keutamaan mana yang ia harus prioritaskan dalam perilaku atau perbuatannya.

Keempat, seseorang yang berakhlak karimah harus memiliki dasar nilai moralitas spiritual yang diyakininya, karena moralitas tertinggi terletak di dalam kepercayaan yang dianut, nilai yang tertinggi terletak pada nilai Kekudusan, Ketuhanan (*The Holy*, *God*). Di sini peran agama tidak dapat diabaikan sebagi celupan (*ṣibgah*) sekaligus pembiasaan diri untuk terus menerus memperjuangkan nilai terbaik dalam kehidupannya.

Kelima, manusia yang berakhlak karimah tidak akan pernah melakukan tawar menawar atau terjebak ke dalam nilai-nilai yang berada pada tahapan yang rendah, atau mengorbankan nilai-nilai yang terletak pada jenjang tertinggi untuk meraih nilai pada jenjang yang lebih rendah. Minimal nilai yang terletak pada jenjang yang rendah akan diwarnai oleh nilai yang terletak pada jenjang yang lebih tinggi.

---

[143] Scheler, 1973: 87

Peran nilai dalam kehidupan manusia merupakan fitrah yang kehadirannya terkait erat dengan eksistensi manusia di muka bumi. Setiap orang memiliki potensi nilai yang melekat pada dirinya sesuai dengan peran dan kedudukan yang ia emban. Nilai terkait erat dengan tanggung jawab, yakni tanggung jawab pada diri sendiri (hati nurani), lingkungan (fisik, budaya, sosial), dan tanggung jawab kepada Allah. Hierarki atau jenjang nilai merupakan suatu konstruksi untuk menggambarkan bahwa nilai yang lebih rendah (kesenangan atau kenikmatan) lebih mudah diraih, meskipun daya tahannya lebih pendek. Adapun nilai yang tertinggi seperti nilai kekudusan atau transendental lebih sulit untuk meraihnya, karena memerlukan perjuangan (*jahada*) bahkan pengorbanan, namun daya tahannya lebih panjang dan lama bahkan bersifat abadi dan ukhrawi. Titik omega atau ideal yang harus dicapai manusia dalam kehidupannya ialah ketika mampu memerankan dirinya sebagai khalifah Allah di muka bumi (*khalīfatullāh fil-arḍ*), yaitu meletakkan nilai kekudusan atau transendental untuk mengendalikan nilai kesenangan, vital, dan nilai kerohanian yang ada di bawahnya.

BAB VII
KEBAIKAN DAN KEBURUKAN: KONSEP, TOLOK UKUR, DAN SUMBER

A. Latar Belakang

Penisbian nilai antara nilai baik dan buruk, berdasarkan sejarah sudah dimulai sejak zaman Yunani, yakni sekitar abad ke-5 sebelum Masehi, ketika golongan Sofis (*Sophists*) yang ditentang oleh filsuf murni seperti Socrates (470-399 SM) dan Plato (428 -348 SM) telah berhasil memengaruhi masyarakat kota Athena dengan menyebarkan pemahaman bahwa tidak ada suatu perkara pun di dunia ini yang bersifat tetap dan mutlak[144]. Misalnya, diawali oleh pandangan Protagoras (490-421 SM) yang mengklaim bahwa manusia adalah neraca segala sesuatu (*man is the measure of all things*) serta pandangan bahwa sifat, respons dan keadaan sekeliling manusia senantiasa berubah. Golongan Sofis tersebut berkesimpulan bahwa ilmu serta nilai yang dipegang oleh manusia juga berubah tergantung pada perbedaan setiap individu manusia. Filsafat "perubahan" ini membuka ruang bagi filsuf lain dari golongan ini untuk mengaitkan kebaikan dan kebenaran secara subjektif kepada berbagai aspek kehidupan seperti yang dilakukan oleh Thrasymachus (awal 500 SM) yang berpandangan bahwa kebenaran mesti dikaitkan dengan kekuasaan. Sementara Epicurus (341-270 SM), yang datang kemudian malah lebih jauh lagi ketika menyamakan kesenangan ragawi (*pleasure*) dengan kebaikan yang sebenarnya. Malah kesenangan ragawi, menurut Epicurus merupakan tujuan utama kehidupan manusia. "*Pleasure is the sole ultimate good and pain the sole evil*."[145]

Filsuf-filsuf murni seperti Socrates dan Plato telah mampu mengkritisi dengan argumen-argumen yang meyakinkan untuk mematahkan pandangan-pandangan golongan Sofis sebelumnya. Namun, pengaruhnya masih terasa kuat terutama menjelang zaman modern. Malah, zaman pertengahan yang diwarnai oleh prinsip-prinsip teologis dan moral Kristen yang dibentuk berdasarkan penafsiran para teolog mereka terhadap teks Bibel pun gagal untuk membendung gerakan penisbian nilai yang terus berkembang. Seperti api dalam sekam, pandangan-pandangan mereka dihembuskan lagi oleh para filsuf modern yang datang kemudian. Nilai-nilai keagamaan Kristen tidak mampu bertahan apabila digempur oleh filsafat keraguan yang dibawa oleh filsuf modern seperti Thomas Hobbes (1588-1679), John Lock (1632-1704), David Hume (1711-1776), Jeremy Bentham (1748-1832) dan John Stuart Mill (1806-1873). Karya-karya mereka ini bukan sekadar mendengungkan lagi pikiran filsafat 'perubahan' Heraclitus dan paham "Hedonism" Epicurus, malah memperteguh asas-asas argumentasinya.

Penisbian nilai mencapai puncaknya di akhir abad ke-19 saat filsuf Jerman Friedrich Nietzsche yang merasa kecewa dengan agama Kristen dalam menangani krisis moral yang melanda dunia. Ia memproklamirkan bahwa "Tuhan telah mati" (*God is Dead*).[146] Di sini, Nietzsche semakin menjelaskan pandangan nihilismenya serta kehilangan kepercayaan dia khususnya dan masyarakat Barat secara umum yang bukan saja terhadap nilai yang mutlak akan tetapi juga terhadap kewibawaan agama itu sendiri.

Ada fakta sejarah, bahwa sejak abad ke-16/17 M inilah umat Islam telah mengalami penjajahan pemikiran juga diinfiltrasi oleh pemikiran dan budaya yang asing dari pemikiran,

---

[144] Frederick Coplestone, *A History of Philosophy*, Jil.1 (New York: Image Book, 1993) hlm. 81-95

[145] Dikutip dari Henry Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988), hlm. 85

[146] Will Durant, *The Story of Philosophy*, (New York: Washington Square Press, 1953), hlm. 413- 428

budaya, dan agama mereka. Reaksi umat Islam pada abad ke-18-19 M adalah berupa penolakan dan penerimaan. Golongan tradisionalis lebih cenderung untuk menentang dan mengasingkan diri dari segala bentuk pembaratan (*westernization*). Namun, golongan modernis ketika itu yang mempunyai latar belakang pendidikan Barat melihat bahwa peradaban Barat memiliki banyak kebaikan, adalah satu kerugian besar bahkan dianggap kekolotan berpikir jika umat Islam tidak tampil untuk memperolehnya (sikap akomodatif). Tanpa disadari, sekularisasi dan penisbian nilai ini sudah berlangsung 200 tahun yang mengakibatkan kondisi umat Islam dunia mengalami persoalan serius seperti: kemelut ilmu, krisis iman, dan merasa '*inferiority-complex'* (rasa inferior akut) dalam diri umat ketika berhadapan dengan 'senjata' pemikiran sekuler seperti konsep-konsep kenegaraan, politik, pendidikan, dan ilmu.

Perluasan kepentingan diri yang paling signifikan yang diilhami oleh pandangan hidup sekuler-barat terutama berpusat pada kecenderungan materialistis dan humanistik. Ketika nilai-nilai normatif tampaknya tidak stabil karena sifatnya yang evolusioner/berubah, untuk menanggapi ideologi, materi, dan peristiwa sejarah yang telah muncul dan meresap dalam pikiran. Unsur-unsur keinginan dan kejahatan mengambil kendali hingga mengasingkan mereka dari tradisi agama, dan mempromosikan keunggulan mereka berdasarkan status sosial-ekonomi. Oleh karena itu, nilai-nilai dalam konteks globalisasi bersifat relatif karena perlu menyesuaikan diri dengan fakta-fakta saat ini dan lingkungan yang berubah yang membutuhkan paradigma nilai-nilai baru. Akibatnya, *nilai absolut ditolak dan nilai relatif diterima; tidak ada yang bisa dipastikan, kecuali kepastian bahwa tidak ada yang bisa dipastikan*.

Moralitas dan etika tidak dapat dipraktikkan dan dipertahankan secara bermakna ketika sistem nilai yang mendasarinya dipisahkan dari agama. Pada kenyataannya, tingkat nilai etika tertinggi tidak dapat dicapai hanya dengan cara legal karena banyak tindakan tidak bertanggung jawab yang tidak dalam bentuk pelanggaran hukum negara. Bahkan, beberapa praktik tidak etis yang dilakukan secara hukum dapat dibenarkan seperti kasus-kasus penipuan, korupsi, penyuapan, penggelapan dana publik, serta penyalahgunaan kekuasaan dan wewenang begitu merajalela meskipun ada kode etik administrasi yang sangat jelas. Seperti yang diakui oleh Stephen R. Covey:

> *"I believe that there are parts to human nature that cannot be reached by either legislation or education, but require the power of God to deal with. I believe that as human beings, we cannot perfect ourselves. To the degree to which we align ourselves with correct principles, divine endowments will be released within our nature in enabling us to fulfill the measure of our creation"*[147]
>
> "Saya percaya bahwa ada bagian-bagian dari sifat manusia yang tidak dapat dijangkau oleh undang-undang atau pendidikan, tetapi membutuhkan kekuatan Tuhan untuk menanganinya. Saya percaya bahwa sebagai manusia, kita tidak dapat menyempurnakan diri kita sendiri. Sejauh kita menyelaraskan diri kita dengan prinsip-prinsip yang benar, anugerah Ilahi akan merasuk ke dalam sifat kita dalam memungkinkan kita untuk memenuhi ukuran ciptaan kita."

Krisis nilai-nilai di atas menjadi tertanam dalam hidup ketika diri dibiarkan tunduk pada pengaruh budaya indra yang mendasarkan prinsipnya pada indra dan kesimpulan logis dari kemampuan mental dalam menentukan apa yang benar dan apa yang salah. Prinsip ini diartikulasikan dan dikonkretkan dalam sains kontemporer yang membatasi pengetahuan hanya pada fenomena dan elemen sensasional yang tidak cukup untuk memastikan siapa pun bertindak etis sesuai dengan apa yang benar dan nyata. Dengan cara ini, kemampuan moral rasa tanggung

---

[147] Stephen R. Covey, *The 7 Habits of Highly Effective People: Powerful Lessons in Personal Change Interactive Edition* (2016, Mango Media Inc) hlm. 400.

jawab tidak cukup diaktualisasikan yang menyebabkan manusia gagal memenuhi apa yang Allah Swt. telah perintahkan. Sebagai akibatnya, segala upaya pembangunan berubah menjadi penghancuran nilai-nilai kemanusiaan.

Bagi umat Islam, penting untuk membumikan dan memperkuat orientasi nilai-nilai agama dan spiritual dalam Islam untuk menghindari dekadensi moral dengan konsekuensi pelanggaran kepercayaan agama yang pada akhirnya akan disesali oleh umat Islam itu sendiri. Orientasi ini tidak harus diupayakan karena tekanan politik, sosial-ekonomi tetapi dengan rasa kewajiban agama yang tulus.

Pengembangan pondasi etis (akhlak) yang kuat dalam Islam di kalangan masyarakat akan menjadi jauh lebih sulit jika nilai-nilai direduksi hanya pada aspek fisik dan sekuler yang mengenyampingkan agama dari sistem nilai-nilai. Akibatnya akan ada kebingungan dalam penafsiran nilai-nilai dan norma-norma fundamental tertentu yang pada akhirnya akan menyebabkan banyak krisis spiritual, moral, etika, dan sosial-ekonomi dalam masyarakat Islam saat ini.

Oleh karena itu, salah satu perkara mendasar yang perlu diperhatikan dalam merespons perkembangan ini adalah bagaimana pemahaman yang lebih baik tentang prinsip-prinsip dan nilai-nilai Islam yang relevan dengan ilmu pengetahuan, pendidikan dan tingkah laku manusia. Para sarjana (ulama) Islam menganggap bahwa "Bahasa" mencerminkan realitas dan kebenaran yang menjelaskan pandangan hidup Islam melalui kata-kata kunci (*key term*) yang terdapat dalam Al-Qur'an yang sifatnya pasti tidak berubah-ubah. Dalam hal ini, perubahan sosial (*social change*) tidak menjadi faktor dominan dalam memberi makna terhadap istilah-istilah kunci tersebut.

Tulisan ini akan membahas konsep *Faḍīlah* dan *Raẓīlah* (Keutamaan/*Virtue* dan Kebejatan/*Vice*); *Birr* dan *Fujūr* (*Kindness and Immorality*); *Khayr* dan *Syarr* (Kebaikan/*Good* and Keburukan/*Bad*); *Ḥasanah* dan *Sayyi'ah* (*Good Deed and Evil*); *Ma'rūf* dan *Munkar* (*Favor and Abominable*); *Ṣalāḥ* dan *Fasād* (*Appropriate and Corrupted*); serta *Ṭayyib* dan *Khabīṡ* (*Good and Bad*) dalam Islam sebagaimana digariskan di dalam Al-Qur'an dan hadis secara epistemologis dan filosofis, sekaligus mengeksplorasi hubungan antara Islam dan Pendidikan.

B. *Faḍīlah* dan *Raẓīlah*

Secara etimologis (*lugatan*), kata '*Faḍīlah*' bermakna derajat yang tinggi dalam kesempurnaan. '*Faḍīlah*' adalah lawan kata dari kekurangan. '*Faḍīlah*' sebagai kata sifat yang melekat pada yang berperilaku baik (*al-Sulūk al-Khayr*) datang dengan makna kelebihan (*al-Ziyādah*) dalam kebaikan (*Khayr*) atau keistimewaan (*al-Iḥsān*). Dulu kata '*Faḍīlah*' dimaknai sebagai sesuatu yang berkaitan dengan kualitasnya yang menjadikannya sempurna atau kesempurnaannya itu istimewa. Jadi dulu, '*Faḍīlah*' sesuatu itu berkaitan erat dengan kualitas dan keistimewaannya.

Sedangkan secara terminologi (*isṭilāhan*), '*Faḍīlah*' bermakna kesediaan yang tetap, kuat untuk mewujudkan kebaikan (*li mumārasah al-khayr*) atau kesediaan khusus untuk melakukan amal saleh tertentu. Istilah *Faḍīlah* digunakan pada ranah akhlak, jika yang dimaksud dengannya adalah sifat kesempurnaan. Kadang-kadang istilah ini dipahami dengan berbuat kebaikan. Istilah ini termasuk dalam lingkup ilmu akhlak yang membedakan mana akhlak '*Faḍīlah*' dan mana yang *Raẓīlah.* '*Faḍīlah*' dasarnya kesempurnaan sedangkan *Raẓīlah* dasarnya

ketidaksempurnaan. '*Faḍīlah*' juga disebut dengan nama "*qīmah ījābiyyah*" (nilai positif) sedangkan *Raẓīlah* disebut dengan nama *"qīmah salbiyyah"* (nilai negatif). Bentuk jamak dari *faḍīlah* adalah *faḍā'il*, sedangkan jamak dari *raẓīlah* adalah *raẓā'il*.

Sebagai kata sifat, *faḍīlah* berarti yang utama, sedangkan *raẓīlah* berarti yang hina. Sebagai kata benda, *faḍīlah* berarti perilaku atau perbuatan yang utama atau mulia, sedangkan *raẓīlah* berarti perilaku atau perbuatan yang tercela atau hina. Bentuk jamak dari *faḍīlah* adalah *faḍā'il*, sedangkan jamak dari *raẓīlah* adalah *raẓā'il*.

Secara konseptual, *faḍīlah* menunjuk pada keluhuran budi, sedangkan *raẓīlah* menunjuk pada kerendahan budi. Faḍīlah dapat mencakup segala perbuatan yang terpuji atau baik, sementara *raẓīlah* dapat mencakup semua perbuatan atau akhlak yang tercela atau buruk.

Faḍīlah, maupun *raẓīlah*, ada banyak sekali. Namun, para filsuf, termasuk filsuf etika muslim mulai dari al-Ghazali (*Mīzān al-'Amal*) hingga Hamka (*Tasawuf Modern*), menyebut adanya empat keutamaan yang merupakan inti, pusat, atau sumber dari akhlak terpuji, yang diistilahkan sebagai *ummahāt al-faḍā'il* (induk akhlak utama) atau *uṣūl al-faḍā'il* (pokok akhlak utama). Empat pokok *faḍīlah* tersebut adalah *ḥikmah* (kebijaksanaan), *syajā'ah* (keberanian), *'iffah* (pengendalian diri), dan *'adālah* (keadilan).

Ḥikmah berkaitan dengan kecakapan akal (*quwwah 'aqliyyah*), *syajā'ah* berkenaan dengan kecakapan amarah (*quwwah gaḍabiyyah*), *'iffah* berhubungan dengan kecakapan syahwat (*quwwah syahwātiyyah*), sedangkan *'adālah* dinisbahkan kepada ketiga daya atau kecakapan yang sudah disebutkan sebelumnya.

Keempat pokok *faḍīlah* tersebut diperlukan untuk menjaga keseimbangan atau kesehatan jiwa dan meraih kebahagiaan (*sa'ādah*). Masing-masing dari tiga pokok *faḍīlah* yang pertama tidak jarang dinarasikan sebagai berada di tengah di antara dua kutub ekstrem, yaitu keberlebihannya (*ifrāṭ*) dan kekosongannya (*tafrīṭ*), yang sama-sama merupakan sifat tercela (*raẓīlah*). *Ḥikmah* berada di antara *safah* (gegabah) dan *balah* (tolol). *Syajā'ah* di antara *tahawwur* (ceroboh) dan *jubn* (pengecut). *'Iffah* di antara *syaraḥ* (obral) dan *khumūd* (tak peduli). Sedangkan *'adālah*, lain dari yang sebelumnya, hanya mempunyai satu lawan, yaitu *ẓulm* atau *jawr* (zalim). Sebagian pendapat mempertahankan *'adālah* sebagai berada di antara *ẓulm* (*ẓālim*) dan *muhānah* (hina hati).

Pandangan bahwa *faḍīlah* atau kebaikan berada di pertengahan di antara dua *raẓīlah* atau keburukan, tidak perlu dipahami sebagai petunjuk bahwa tolok ukur *faḍīlah* bersifat teknis atau matematis. Suatu perilaku atau perbuatan dipandang sebagai *faḍīlah* dengan melihat kesesuaiannya dengan pesan wahyu atau teladan penyampai wahyu, faktor kemaslahatannya, dan faktor psikologisnya. Sebagian berpendapat bahwa tolok ukur *faḍīlah* adalah sifat-sifat atau nama-nama Tuhan (*Asmā' al-Ḥusna*).

Faḍīlah atau pun *raẓīlah* sama-sama memberi pengaruh pada jiwa. Mengerjakan *raẓīlah* akan merusak jiwa dan membuatnya dalam keadaan sakit. Sedangkan mengerjakan *faḍīlah* akan menyehatkannya. Meninggalkan *raẓīlah* dan mengerjakan *faḍīlah* adalah obat bagi jiwa (*'ilāj al-nafs*). *Faḍīlah* sendiri dapat muncul karena faktor watak bawaan, pembiasaan, atau pendidikan.

C. *Birr* dan *Fujūr*

Secara etimologi (*lugatan*) *Birr* berarti "*al-Khayr*" kebajikan atau bakti, sedangkan *fujūr* berarti kejahatan atau sikap membangkang. Sedangkan secara terminologi (*iṣṭilāhan*), *Birr* adalah

nama umum bagi kebajikan (*al-Khayr*) semua, bermaksud sebagai akhlak yang baik terhadap sesama manusia, berbuat ihsan kepada mereka, saling mempercayai satu sama lain. Namun terhadap *Khāliq* (Penciptanya, Tuhan), kelaziman diri dalam menaati perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Kata *birr* pada mulanya berarti keluasan dalam kebajikan (*sa'at al-iḥsān*). Daratan disebut *al-barr* karena luasnya. Allah memiliki nama *al-Barr* karena begitu luas dan banyaknya kebaikan yang Dia anugerahkan kepada manusia.

Kata kerja *barra-yabirru* mengandung arti taat berbakti, bersikap baik, benar, banyak berbuat baik. *Birr* secara kebahasaan meliputi kebajikan dalam segala hal, baik dalam hal keduniaan atau pun keakhiratan, juga kebajikan dalam interaksi (menjalin hubungan baik atau silaturahmi).

Sebagian ulama menyatakan bahwa *al-birr* mencakup tiga hal: kebajikan dalam beribadah kepada Allah (*birr al-'abd rabbahu*), kebajikan dalam melayani keluarga atau kerabat, dan kebajikan dalam berinteraksi dengan orang lain. *Birr* dalam kaitannya dengan hal yang pertama berarti segala sesuatu yang dijadikan sebagai sarana untuk mendekatkan diri (*taqarrub*) kepada Allah, yakni iman, amal saleh, dan akhlak mulia.

Beberapa penggunaan kata *birr* dalam Al-Qur'an mengisyaratkan bahwa kata ini memang mempunyai cakupan yang luas, meliputi wilayah akidah, ibadah, dan akhlak. Kata *birr* terulang delapan kali di enam ayat dalam Al-Qur'an. Semuanya dalam bentuk makrifah (*al-birr*). Selain itu, ada dua kali kata bentukannya, *barran*, yang terkait konsep *birr al-wālidain* (berbakti kepada kedua orang tua), yaitu dalam ungkapan *barran bi wālidaihi* [Q.S. Maryam (19): 14 – terkait Nabi Yahya a.s.) dan *barran bi wālidati* [Q.S. Maryam (19): 32 – terkait Nabi 'Isa a.s.); serta enam kali kata *abrār* (jamak dari *barr*), yang berarti para pelaku *birr* (sering diterjemahkan sebagai orang-orang yang berbakti), dan satu kali kata *al-Barr* (Yang Maha Melimpahkan kebaikan) sebagai salah satu nama Allah [Q.S. al-Tur (52): 28].

Dalam surah al-Baqarah (2) ayat 177 tampak bahwa *birr* mencakup keimanan, kerelaan berbagi harta, penunaian ibadah shalat dan zakat, akhlak dalam berjanji, serta akhlak menghadapi cobaan (sabar). Orang-orang yang memiliki atau menjalankan itu semua disebut di ayat ini sebagai *allażīna ṣadaqū* (orang-orang yang benar) dan *al-muttaqūn* (orang-orang yang bertakwa kepada Allah). Dengan demikian, *birr* adalah tanda ketakwaan. Makna ini diperkuat oleh Q.S. al-Baqarah (2): 189, yang menyebut bahwa yang disebut *birr* adalah ketakwaan (*al-birr man ittaqā*). Sedangkan Q.S. al-Ma'idah (5): 2 menyebut *birr* dan *taqwā* sebagai dua hal yang orang-orang beriman perlu tolong-menolong di dalamnya; dan Q.S. al-Mujadilah (58): 9 menyebut *birr* dan *taqwā* sebagai dua hal yang tentangnya orang-orang beriman mengadakan percakapan, termasuk percakapan rahasia. Sementara itu, Q.S. Ali 'Imran (3): 92 mencontohkan perbuatan menginfakkan harta yang dicintai sebagai cara mencapai *birr*.

Birr adalah sesuatu yang baik untuk diperintahkan kepada manusia, walaupun konsep *al-amr bi al-birr* disebut sekali saja, dan tidak sesering ungkapan *al-amr bi al-ma'ruf*. Q.S. al-Ma'idah (5): 2 menyebut *birr* dan *taqwā* sebagai dua hal yang sejajar dan menghadapkannya dengan *iṡm* dan *'udwān*. Dari sini – dan juga dari beberapa hadis – muncul pemahaman yang memperlawankan *birr* dengan *iṡm* (dosa). *Birr* adalah sesuatu yang hati hadapi dengan tenang dan tenteram, sementara *iṡm* adalah sesuatu yang hati hadapi dengan ragu dan bimbang. *Birr* membuat pelakunya lega dan senang, sedangkan *iṡm* membuat pelakunya malu dan takut diketahui orang. Dalam sebuah hadis Nabi riwayat Muslim, al-Tirmidzi, Ahmad dan Ibnu

Hibban, dari al-Nawwas bin Sam‘an al-Anshari, yang juga termaktub di kitab *Bulūg al-Marām*, disebutkan sebagai berikut.

البِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ، وَ الْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي نَفْسِكَ، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ النَّاسُ

Al-birr adalah akhlak yang baik, sedangkan al-iṡm itu apa yang menggelisahkan dalam dadamu, dan engkau tidak suka jika hal itu tampak di hadapan orang lain.

Birr kerap diartikan sebagai kebajikan yang sempurna (*al-khayr al-kamīl al-syamīl*). *Birr* dipahami sebagai lebih tinggi dari amal saleh, atau sebagai amal saleh yang lebih bagus kualitasnya. Artinya, tidak semua amal baik dikategorikan sebagai *birr*. Sehingga, kata *abrār* dipahami sebagai orang-orang yang tidak sekadar beramal saleh, tetapi melakukan kebaikan yang berat bagi orang-orang pada umumnya. Dalam buku *Pelajaran Kiai Haji Ahmad Dahlan*, dikutip perkataan Kiai Dahlan yang menerangkan tingginya kualitas *abrār*:

> *“Kamu sekalian walaupun sudah menjalankan amal saleh, kamu belum diakui baik, belum menjadi orang abrār, sehingga kamu berani menguliti (mbeset) kulitmu sendiri, artinya sehingga kamu berani membelanjakan harta bendamu yang sangat kamu cintai (inilah amal yang sangat berat seperti menguliti kulitmu sendiri).”*

Adapun kata *fujūr* terambil dari kata *fajara*, yang mulanya berarti membelah. Fajar yang menyingsing digambarkan bagai membelah kegelapan malam. Ada fajar yang dinamai fajar bohong, sehingga wajar lahir makna *fujūr* sebagai tindakan berbohong. *Fujūr* sendiri diartikan al-Ashfahani (*al-Mufradat*) sebagai membelah atau menyingkap tirai agama.

Pelaku *fujūr* disebut *fājir*, yang kadang bermakna pembohong. Bentuk jamaknya bisa *fājirūn*, *fajarah*, *fujjār*, dan *fawājir*. Dalam pengertian kamus, *fujūr* dapat bermakna perbuatan zina, perbuatan maksiat, perbuatan merusak, atau perbuatan menyimpang (dari kebenaran).

Kata *fujūr* disebut satu kali di dalam Al-Qur’an, yakni di Q.S. al-Syams (91): 8 sebagai berikut.

فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

Allah mengenalkan kepada jiwa fujūr *dan takwa-nya.*

Di ayat ini, kata *fujūr* dihadapkan dengan kata *taqwā*. Kedua-duanya disebut merupakan dua potensi yang ada pada diri (*nafs*) manusia. *Fujūr* adalah potensi keburukan atau potensi untuk durhaka, sedangkan takwa adalah potensi kebaikan atau potensi untuk tunduk dan taat.

Namun, ada beberapa kata yang merujuk pada pelaku *fujūr*, yang disebut di empat ayat Al-Qur’an, yaitu *fājir* [Q.S. Nuh (71): 27], *fajarah* [Q.S. ‘Abasa (80): 42], dan *fujjār* [Q.S. al-Infitar (82): 14; Q.S. al-Mutaffifin (83): 7]. *Fājir* disejajarkan dengan *kaffār* (orang yang sangat kufur), *fajarah* (jamak dari *fājir*) disejajarkan dengan *kafarah*. *Fujjār* dilawankan dengan *abrār* (orang-orang yang berbuat kebajikan/*birr*). (Tidak ada variasi bentuk jamaknya yang lain, yaitu, *fājirūn* atau *fawājir*, yang disebut dalam Al-Qur’an).

Dengan demikian, *fujūr* bisa mencakup segala perbuatan yang sesuai dengan kekufuran dan tidak sesuai dengan ketakwaan dan kebajikan (*birr*). Sebagai lawan *birr*, ada sebuah hadis populer yang menguatkan makna ini. Hadis tersebut adalah sebagai berikut.

عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ، فَإِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ، وإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ، ومَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَصْدُقُ ويَتَحَرَّى الصِّدْقَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللهِ صِدِّيقًا، وإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ، فَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ، وإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ، ومَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَكْذِبُ ويَتَحَرَّى الْكَذِبَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللهِ كَذَّابًا [متفق عليه].

*Hendaklah kalian selalu jujur, karena kejujuran mengantarkan kepada kebaikan (birr), dan kebaikan mengantarkan kepada surga. Apabila seseorang selalu jujur dan tetap memilih kejujuran, maka akan dicatat di sisi Allah sebagai orang yang sangat jujur (*ṣiddīq*). Jauhilah dusta, karena dusta mengantarkan kepada kejahatan (fujūr), dan kejahatan mengantarkan kepada neraka. Jika seseorang senantiasa berdusta dan memilih kedustaan, maka akan dicatat di sisi Allah sebagai pendusta* [*Muttafaq ‘alaih*].

Dalam penggunaannya pada teks-teks keagamaan, *fujūr* lebih sering digunakan untuk dosa-dosa besar yang sangat buruk, seperti: sodomi, zina dengan mahram, perselingkuhan, atau untuk pengulangan dosa-dosa besar. Dalam penggunaannya, kata *fujūr* kadang dikhususkan untuk zina, liwat, dan yang semisalnya.

Fujūr dipahami sebagai lebih berat dari *fisq*. Kata *fisq* digunakan untuk menyebut perbuatan keluar dari sesuatu atau tujuan, yaitu keluar dari jalan yang benar, atau jalan ketaatan kepada Allah. Pelakunya, yang disebut *fāsiq*, adalah orang yang keluar dari koridor agama akibat melakukan dosa besar atau kerap kali melakukan dosa kecil.

Dalam pengertian kamus, *fisq* dan *fusūq* diidentikkan dengan kata *‘iṣyān* (kemaksiatan atau kedurhakaan), *fujūr* (dalam pengertian perbuatan asusila) dan *ḍalāl* (kesesatan). Kata *fisq* atau *fusūq*, dalam berbagai turunannya, terulang 54 kali di 54 ayat Al-Qur’an. Dalam penggunaannya di Al-Qur’an, kata *fusūq* kadang disejajarkan dengan *kufr* (keingkaran) dan *‘iṣyān* (kedurhakaan) [Q.S. al-Hujurat (49) :7]. Di ayat ini, ketiganya tampak diperhadapkan dengan iman, sehingga sebagian mufasir memahami *fusūq* di sini sebagai segala ucapan atau ekspresi yang bertentangan dengan ucapan orang beriman. Kata *fusūq* kadang juga disejajarkan dengan *rafaṡ* (bersetubuh; bercumbu) dan *jidal* (berbantah-bantahan) [Q.S. al-Baqarah (2): 197]. Di sini *fusūq* dipahami sebagai ucapan atau perbuatan yang melanggar norma-norma susila dan atau agama.

Q.S. al-Ma’idah (5): 3, yang dikuatkan Q.S. al-An‘am (6): 121 dan 145, menyebut contoh-contoh *fisq* termasuk: memakan bangkai, darah, daging babi, hewan yang disembelih atas nama selain Allah, hewan yang mati tercekik, dipukul, jatuh, ditanduk, atau diterkam binatang buas, serta mengundi nasib dengan anak panah.

Dalam penggunaan di teks-teks keagamaan, kata *fisq* dan *fusūq* tampak sering digunakan untuk menyebut dosa-dosa besar, seperti: mencuri, makan riba, zina, dan sebagainya. Dalam Al-Qur’an sendiri kata *fāsiqūn* atau *fāsiqīn* (para pelaku *fisq*/*fusūq*) sering digunakan untuk menyebut orang-orang yang ingkar atau kufur kepada ajaran keimanan, atau berpaling dari ajakan nabi, termasuk orang munafik [lihat misalnya Q.S. al-Baqarah (2): 199; Q.S. Ali ‘Imran (3): 82; Q.S. al-Maidah (5): 47; Q.S. al-Taubah (9): 67].

D. *Khayr* dan *Syarr*

Secara etimologi (*lugatan*) *al-Khayr* berarti kebaikan, baik moral atau fisik sedangkan *syarr* berarti keburukan. Sedangkan secara terminologi (*iṣṭilāhan*), *al-Khayr* adalah segala sesuatu yang *Ṭayyib* (baik), nyata, ideal, dan potensial, *Nāfi’* (bermanfaat dan berguna) bagi manusia. *Khayr* berarti kebaikan, sedangkan *syarr* berarti keburukan. Makna asal *khayr*, menurut Ibnu Faris (*Mu‘jam Maqāyis al-Lugah*), adalah *al-‘aṭf wa al-mayl*, yaitu rasa simpati dan kecenderungan hati. Kebaikan disebut *khayr* karena pada dasarnya manusia cenderung untuk memilih kebaikan dan bersimpati kepada pelakunya.

Khayr sering digunakan dalam arti kebaikan, dan dilawankan dengan *syarr*, yang berarti keburukan. Kata *khayr*, menurut Toshihiko Izutsu (*Ethico Religious Concepts*), sebenarnya

sangatlah luas maknanya, mencakup semua yang dipandang berharga, bermanfaat, menguntungkan, dan disukai. Kata *khayr* dapat digunakan baik untuk konteks urusan keduniaan maupun urusan keakhiratan. Dalam konteks kebaikan dunia, harta atau kekayaan kadang disebut *khayr* karena mewakili kebaikan duniawi, kuda kadang disebut *khayr* karena kuda sangatlah baik menjadi tunggangan, dan wanita yang terhormat disebut *khayrah* karena kebagusan parasnya, keturunannya, hartanya, atau akhlaknya.

Kata *khayr* dapat mencakup makna kebaikan dalam hubungan manusia dengan Allah, maupun kebaikan dalam hubungan dengan sesama manusia. Kata *khayr* dan bentukannya terulang banyak sekali di dalam Al-Qur'an. Umumnya sebagai kata sifat, *khayr*, yang artinya baik atau lebih baik. Dalam bentuk isim makrifah (nomina definit), *al-khayr*, kata ini muncul 12 kali, dan dalam bentuk kata *al-khayrat*, muncul 9 kali. Kata *akhyar*, yang berarti orang-orang terbaik muncul dua kali.

Dalam Al-Qur'an, kata *khayr* pun digunakan dalam beragam arti. Sebagaimana sebagian besarnya juga dirinci oleh Izutsu, *khayr* dapat berarti aneka kebaikan sebagai lawan dari *syarr* (misalnya Q.S. al-Baqarah (2): 216; Q.S. al-Anbiya' (21): 35; Q.S. Fushshilat (41): 49; Q.S. al-Zalzalah (99): 7-8), harta/kekayaan (*al-māl)* (misalnya Q.S. al-Baqarah (2): 180, 272, 273; Q.S. al-'Adiyat (100): 8), karunia Tuhan (misalnya Q.S. Ali 'Imran (3): 26); karunia wahyu dari Tuhan (misalnya Q.S. al-Baqarah (2): 105); keimanan yang sungguh-sungguh (misalnya Q.S. al-Anfal (8): 70); dampak positif dari iman (misalnya Q.S. al-An'am (6): 158); amal saleh (misalnya Q.S. al-Baqarah (2): 110); dan kuda (*al-khayl)* (Q.S. Sad (38): 32).

Dalam kaitannya dengan diskusi tentang akhlak, makna *khayr* yang relevan tentu adalah sebagai suatu kebaikan yang penting didakwahkan. *Al-Khayr* (seperti dalam Q.S. Ali 'Imran (3): 104) kadang dipahami sebagai nilai universal yang diajarkan oleh Al-Qur'an dan Sunah, berbeda dari *al-ma'rūf* yang dipahami sebagai lebih bersifat partikular, yaitu sesuatu yang baik menurut pandangan umum suatu masyarakat, yang sejalan dengan *al-khayr*.

Menurut al-Ashfahani (*al-Mufradāt*), *khayr* mencakup kebaikan yang *muṭlaq* dan *muqayyad*. Kebaikan *muṭlaq* adalah kebaikan yang disenangi pada setiap keadaan dan oleh siapa pun, seperti surga. Sedangkan kebaikan *muqayyad* adalah kebaikan yang mungkin baik bagi seseorang dan dalam keadaan tertentu, tetapi tidak bagi lainnya atau dalam keadaan yang lain.

Syarr berarti buruk, keburukan atau mudarat. *Syarr* adalah lawan dari *khayr*, yang berarti baik atau kebaikan. Kata *syarr* (dan bentukannya) terulang 30 kali di 29 ayat Al-Qur'an. Di 7 ayat, kata *syarr* disebut berhadapan dengan kata *khayr* (pada ayat yang sama).

Ibnu Qayyim menyebut bahwa *syarr* meliputi sakit (pedih) dan yang mengantar kepada sakit (pedih). Penyakit, kebakaran, tenggelam adalah sakit (pedih), sedangkan kekufuran, maksiat adalah yang mengantar kepada sakit atau siksa pedih. Perbuatan buruk disebut *syarr* karena mengantarkan kepada kepedihan. Kata *syarr* digunakan baik untuk konteks keduniaan maupun keakhiratan. Namun, kata *syarr* tidak dapat dinisbahkan kepada Sang Khalik, tetapi kepada makhluk.

E. *Ḥasanah* dan *Sayyi'ah*

Ḥasanah di sini berarti perbuatan atau ucapan yang bersifat *ḥasan* atau *ḥasanah*, yaitu bagus atau baik. Kata ini erat maknanya dengan kata *ḥusn*, yang berarti kebaikan, kebagusan,

atau keindahan, serta kata *ḥusna*, yang bisa berarti kebaikan, hubungan yang baik, hasil yang baik, atau keberhasilan.

Sedangkan *sayyi'ah* berarti perbuatan atau ucapan yang *sayyi'* atau *sayyi'ah*, yaitu jelek atau buruk. Kata ini erat maknanya dengan kata *sū'*, yang berarti keburukan, kejelekan, atau kejahatan.

Dalam Al-Qur'an, kata sifat *ḥasan* digunakan untuk menyifati banyak hal, di antaranya *qarḍ ḥasan* [pinjaman yang baik/menguntungkan] (Q.S. al-Baqarah (2): 245; Q.S. al-Maidah (5): 12; Q.S. al-Hadid (57): 11, 18; Q.S. al-Tagabun (64): 17; Q.S. al-Muzzamil (73): 20), *qabūl ḥasan* [penerimaan/persetujuan yang baik] (Q.S. Ali 'Imran (3): 37), *nabāt ḥasan* [pendidikan yang baik] (Q.S. Ali 'Imran (3): 37), *balā' ḥasan* [kemenangan yang baik] (Q.S. al-Anfal (8): 17), *matā' ḥasan* [kenikmatan yang baik] (Q.S. Hud (11): 3), *rizq ḥasan* [rezeki yang baik] (Q.S. Hud (11): 88; Q.S. al-Nahl (16): 67, 75; Q.S. al-Hajj (22): 58), *ajr ḥasan* [pembalasan yang baik] (Q.S. al-Kahf (18): 2; Q.S. al-Fath (48): 16), *wa'd ḥasan* [janji yang baik] (Q.S. Taha (20): 86; Q.S. al-Qasas (28): 61), serta (secara tidak langsung) *'amal ḥasan* [pekerjaan yang baik] (Q.S. Fatir (35): 8), dan *qawl ḥasan* [perkataan yang baik].

Kata benda dari kata sifat ini adalah *ḥusn* dan *ḥasanah*. Kata *ḥusn* terulang 7 kali di 7 ayat Al-Qur'an. Sedangkan kata *ḥasanah* atau *al-ḥasanah* terulang 28 kali di 27 ayat Al-Qur'an. Bentuk jamaknya, *ḥasanāt* atau *al-ḥasanāt* terulang 3 kali di 3 ayat.

Kata *ḥasanah* dapat digunakan untuk konteks duniawi maupun ukhrawi. Makna *ḥasanah* mencakup kebahagiaan, kesejahteraan, keberuntungan. Contohnya dalam Q.S. al-Baqarah (2): 201 sebagai berikut.

وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

Di antara mereka ada yang berdoa, "Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia, dan kebaikan di akhirat, dan jagalah kami dari siksa neraka."

Arti kata ini juga mencakup segala perbuatan baik atau kesalehan, dan lawan dari kata *sayyi'ah* (jamaknya *sayyi'āt*), yang berarti perbuatan buruk. Dalam Al-Qur'an, hampir selalu kata *ḥasanah*/*al-ḥasanah*/*al-ḥasanāt* disebut bersamaan atau berdekatan dengan kata *sayyi'ah*/*al-sayyi'ah*/*al-sayyi'āt*.

Dalam pandangan Ibnu Taymiyah (*al-Ḥasanah wa al-Sayyi'ah*), kata *ḥasanah* dan *sayyi'ah* dalam Al-Qur'an mengarah pada pengertian nikmat dan musibah (misalnya Q.S. Ali 'Imran (3): 120); serta pada perbuatan yang diperintah [*ṭa'ah*] dan perbuatan yang dilarang [*ma'ṣiyah*] (seperti Q.S. al-Qasas (28): 84). Suatu *ḥasanah* boleh jadi adalah balasan dari *ḥasanah* sebelumnya, demikian pula, suatu *sayyi'ah* boleh jadi adalah balasan dari *sayyi'ah* sebelumnya.

Kata kerja *aḥsana-yuḥsinu* (*iḥsān*) dapat berarti melakukan *ḥasanah* atau perbuatan baik, walaupun makna *iḥsān* mempunyai spektrum makna yang berbeda, kadang lebih luas dan kadang lebih sempit. Kata *iḥsān*, menurut al-Raghib al-Ashfahani (*al-Mufradāt*), digunakan untuk dua hal: memberi nikmat kepada pihak lain, dan perbuatan baik. *Iḥsān* dapat berarti segala tindakan yang disemangati oleh sifat belas kasih, dan dapat berarti kesalehan yang mendalam atau perbuatan yang lahir dari kesalehan ini. Dalam arti yang pertama, *iḥsān* sering diartikan sebagai sikap yang lebih utama dari *'adl* (adil). Adil berarti memperlakukan orang lain sama dengan perlakuannya kepada diri sendiri, sedangkan *iḥsān* adalah memperlakukan orang lain lebih baik dari perlakuannya kepada diri sendiri. Sedangkan dalam arti yang kedua, sebagian ulama memaknai *iḥsān* sebagai puncak kebaikan amal perbuatan, senada dengan pengertian *iḥsān* dalam

suatu hadis: menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya dan bila engkau tidak melihat-Nya, yakinlah Dia melihatmu.

Lawan dari *iḥsān* adalah *isā'ah*, yang berarti melakukan *sayyi'ah* atau perbuatan buruk. *Sayyi'ah* mempunyai makna yang lebih sempit dari *sū'*. *Sū'* (isim masdar) secara bahasa berarti kejelekan (*qubḥ*) pada sesuatu, atau sesuatu yang menyedihkan atau mengecewakan manusia. Kata ini digunakan untuk perbuatan maupun yang bukan perbuatan manusia, seperti keadaan sakit, azab, dan sebagainya. Ini berbeda dari kata *sayyi'ah* (jamaknya *sayyi'āt*), yang digunakan untuk perbuatan. *Sayyi'ah* berarti mengerjakan kejelekan (*qabīḥ*), dan sering digunakan untuk menyebut dosa kecil, atau dosa secara umum.

Kata *sū'* terulang 50 kali dalam Al-Qur'an. Sedangkan kata *sayyi'ah* terulang 22 kali di 21 ayat, sementara dalam bentuk jamak, *sayyi'āt*, terulang 36 kali di 34 ayat. *Sū'* adakalanya menjadi sinonim atau penguat makna *fāḥisyah* [perbuatan keji] (Q.S. Yusuf (12): 24; Q.S. al-Kahf (17): 32). Demikian pula kata *sayyi'ah*. Di salah satu ayat tentang perbuatan keji umat Nabi Luth, tampak kata *sayyi'āt* menggantikan kata *fāḥisyah* (lihat Q.S. Hud (11): 78). *Fāḥisy* atau *fāḥisyah* (atau *faḥsyā'*; *fawāḥisy* – jamaknya) secara leksikal berarti perbuatan zina, atau segala perbuatan dosa yang amat buruk, atau perkataan/perbuatan yang jelek (*qabīḥ*) atau amat jelek. Kata ini sering diterjemahkan sebagai perbuatan keji. Dalam Al-Qur'an, kata ini sendiri terulang 24 kali di 23 ayat. Beberapa kali kata ini disebut berdekatan dengan kata *sū'* [keburukan] (Q.S. al-Baqarah (2): 169; Q.S. Yusuf (12): 24), *iṡm* [dosa] (Q.S. al-A'raf (7): 33), *kabā'ir al-iṡm* [dosa besar] (Q.S. al-Syura (42): 37; Q.S. al-Najm (53): 32), *munkar* [kemungkaran] (Q.S. al-Nahl (16): 90; Q.S. al-Nur (24): 21; Q.S. al-Ankabut (29): 45), dan *bagy* [permusuhan] (Q.S. al-A'raf (7): 33; Q.S. al-Nahl (16): 90). Dalam tafsirnya, kata ini dipahami sebagai perbuatan kotor atau menjijikkan, yang tidak sejalan dengan, atau dipandang sangat buruk oleh, tuntunan agama dan akal sehat (mungkin juga naluri dan budaya), khususnya yang telah ditetapkan sanksi duniawinya, seperti zina (termasuk yang sejenisnya) dan pembunuhan, dan berdampak buruk bukan saja bagi pelakunya tetapi juga bagi lingkungannya. Di beberapa ayat, kata ini lebih sering berkaitan dengan, atau dipahami sebagai, zina atau perbuatan semacamnya (seperti sodomi) – misalnya Q.S. al-A'raf (7): 80; Q.S. Yusuf (12): 24; Q.S. al-Isra' (17): 32.

Kata *sayyi'ah* sendiri, dalam penggunaannya dalam Al-Qur'an, dapat berarti kesyirikan, kekufuran, zina, dan pembunuhan.

F. *Ma'rūf* dan *Munkar*

Secara etimologi (lugatan) kata *Ma'rūf* adalah berasal dari bahasa Arab, *isim maf'ūl* dari kata *'arafa, ya'rifu, ma'rifatan* yang berarti mengetahui, mengenal, mengakui. Sebagai *isim maf'ūl*, kata *ma'rūf* diartikan sebagai sesuatu yang telah diketahui, yang telah dikenali atau yang telah diakui. Sehingga kata *ma'rūf* berarti sesuatu perbuatan yang baik dan terpuji, sedangkan kata *munkar* berarti perbuatan buruk. *Ma'rūf* secara bahasa berarti dikenali atau diketahui. Sesuatu yang diketahui biasanya disetujui, sehingga *ma'rūf* berarti kebaikan yang diketahui dan disetujui. Lawannya adalah *munkar*, artinya sesuatu yang tidak disetujui karena tidak diketahui atau asing. *Ma'rūf* menurut istilah didefinisikan sebagai setiap apa yang syariat akui, perintahkan, puji, dan sanjung pelakunya. Termasuk di dalamnya adalah semua jenis ketaatan, yang didasari oleh iman tauhid.

Ma'rūf berarti perbuatan baik, sedangkan *munkar* berarti perbuatan buruk. *Ma'rūf* secara bahasa berarti dikenali atau diketahui. Kata kerja *'arafa-ya'rifu* berarti mengetahui, mengenali.

Sesuatu yang diketahui biasanya disetujui, sehingga *ma'rūf* berarti kebaikan yang diketahui dan disetujui. Lawannya adalah *munkar*, artinya sesuatu yang tidak disetujui karena tidak diketahui atau asing.

Ma'rūf menurut istilah didefinisikan sebagai setiap apa yang syariat akui, perintahkan, puji, dan sanjung pelakunya. Termasuk di dalamnya adalah semua jenis ketaatan, yang didasari oleh iman tauhid. Kata *ma'rūf* terulang 39 kali di 36 ayat dalam Al-Qur'an. Kata ini digunakan dalam konteks hubungan muamalah, terutama dalam keluarga, dalam konteks norma sosial (lawan dari *munkar*). Sangat sering kata *ma'rūf* muncul berdekatan dengan kata *munkar*, yaitu di 9 ayat.

Kata ini di dalam Al-Qur'an sering bermakna cara yang baik dalam melakukan sesuatu. Misalnya, dalam ungkapan *qawl ma'rūf* (Q.S. al-Baqarah (2): 235, 263; Q.S. al-Nisa' (4): 5, 8; Q.S. al-Ahzab (33): 32; Q.S. Muhammad (47): 21), yang berarti menyampaikan perkataan dengan cara yang baik.

Ma'ruf juga dipahami sebagai sesuatu yang baik menurut pandangan umum satu masyarakat selama sejalan dengan *al-khayr*. Namun demikian, ada banyak pendapat tentang makna *ma'rūf* di dalam kitab-kitab tafsir. *Ma'rūf* diartikan secara variatif sebagai: setiap perkataan, perbuatan, dan akhlak yang baik; semua kebaikan (*khayr*); apa yang dikenali sebagai baik secara syarak maupun akal; ketaatan kepada Allah; iman; Sunah Nabi; akhlak mulia dan silaturahmi; takut kepada Allah dalam masalah halal dan haram.

Secara etimologis, *munkar* berarti sesuatu yang tidak dikenal, asing dan karenanya ditolak. *Munkir* berarti orang yang tidak mengenal atau menolak, dan *munkar* dapat berarti orang yang tidak dikenal, asing, atau ditolak. Secara terminologis, *munkar* didefinisikan sebagai setiap apa yang syariat ingkari, cegah, cela, dan cela pelakunya. Termasuk di dalamnya adalah semua jenis kemaksiatan yang dilandasi oleh kesyirikan.

Kata *munkar* terdapat di 16 ayat Al-Qur'an. Sembilan di antaranya memperlawankan *munkar* dengan *ma'rūf* (perbuatan baik), dan tiga ayat (Q.S. al-Nahl (16): 90; Q.S. al-Nur (24): 21; Q.S. al-Ankabut (29): 45) menyejajarkan *munkar* dengan *faḥsyā'* (perbuatan keji). Oleh karenanya, *munkar* lebih sering dipahami dalam kaitannya dengan lawannya, yaitu *ma'rūf*. Bila *ma'rūf* merupakan sesuatu yang dinilai baik oleh suatu masyarakat dan sesuai dengan nilai-nilai ilahi, *munkar* diartikan sebagai sesuatu yang dinilai buruk oleh suatu masyarakat serta bertentangan dengan nilai-nilai ilahi.

Makna *munkar*, sebagaimana makna *ma'rūf*, sangat bervariasi, sehingga *munkar* dikatakan meliputi semua yang dilarang oleh agama, dan memiliki jangkauan makna yang lebih luas dari kata *ma'ṣiyah*. *Munkar* dipahami Ibnu 'Asyur (*al-Taḥrir wa al-Tanwir*) sebagai segala sesuatu yang tidak berkenan di hati orang-orang normal dan tidak direstui oleh syariat, baik ucapan maupun perbuatan, termasuk hal-hal yang sekalipun tidak menimbulkan mudarat. Ketika disejajarkan dengan *faḥsyā'*, makna *munkar* dibedakan darinya dari segi dasar apa yang membuat suatu perbuatan itu tercela; *faḥsyā'* adalah yang tercela berdasarkan tuntunan agama dan akal sehat, sedangkan *munkar* adalah yang tercela berdasarkan nilai-nilai agama dan adat istiadat.

G. *Ṣalāḥ* dan *Fasād*

Secara etimologi (*lugatan*) *Ṣalāḥ* berarti "*istiqāmah*", *al-i'tidāl (Keadaan seimbang)*, *al-Ṣiḥah*, *al-Ṣawwab*, selamat dari aib (kerusakan)[148], mendatangkan kebaikan (*al-Khayr*) dan manfaat (*al-Naf'u*) sedangkan *fasād* berarti *al-Talaf* dan *al-Khalal* (rusak), hilangnya *Ṣalāḥ* (keselamatan) sesuatu.

Sedangkan secara terminologi (*isṭilāḥan*), *Ṣalāḥ* adalah sesuatu yang mendatangkan kebaikan (*al-Khayr*), manfaat (*al-Naf'u*) dan *maslahah* (Kemaslahatan). Sedangkan *Fasād* adalah "*al-Fasād yuqābiluhū al-Kawn*" (Kerusakan yang terjadi pada Alam Semesta). Sehingga dikatakan *al-Kawn (Kesempurnaan Ciptaan)* dan *al-Fasād (Kerusakan)*, sebagaimana perkataan *al-Wujūd dan al-'Adam* (ada dan tiada).

Menurut filsuf: *zawāl al-ṣūrah allatī 'alayha al-Mādah ba'da an ḥālilatan fīha (Hilangnya bentuk* (form) *sesuatu benda yang* telah dibentuk padanya). Sepertinya hilangnya bentuk (*form*) kursi akibat bagian-bagian darinya terpisah satu sama lainnya. Sedangkan Ahli Kalam mendefinisikan *al-Fasād* dengan keluarnya sesuatu dari *ḥal al-Wujūd* (keadaan ada) ke *ḥal al-'Adam* (keadaan tiada) waktu bersamaan. *Ṣalāḥ* berarti kebaikan atau keadaan baik, lawannya adalah *fasād*, yang berarti kerusakan atau keadaan rusak. *Fasād* secara istilah berarti keluarnya sesuatu dari keadaan seimbang (*i'tidāl*), baik sedikit atau pun banyak. Kata ini digunakan baik untuk jiwa, badan, atau pun benda, seperti: rusaknya agama, niat, ucapan, perbuatan, zat, atau pun hal lain. Dalam pengertian lain, *fasād* adalah berubahnya keadaan sesuatu dari keadaan *ṣalāḥ*.

Perbuatan membuat suatu *fasād* disebut *ifsād*. Lawannya adalah *iṣlāḥ*, perbuatan membuat suatu *ṣalāḥ*. Kata benda *fasad* terulang 11 kali dalam 11 ayat Al-Qur'an. Bentuk kata kerjanya (*fasada*) terulang 3 kali. Sedangkan kata bentukan *ifsad* (*afsada, yufsidu, mufsid*) terulang 36 kali dalam 33 ayat. Dalam Al-Qur'an, kata *fasad* atau *ifsad* digunakan untuk merujuk: sikap kufur kepada Allah (Q.S. al-Baqarah (2): 27, Q.S. Yunus (10): 40, Q.S. al-A'raf (7): 85); kemunafikan (Q.S. al-Baqarah (2): 11-12); kemaksiatan (Q.S. al-A'raf (7): 56, Q.S. al-Ra'd (13): 25, Q.S. al-Qasas (28): 83); kehancuran alam (Q.S. al-Anbiya' (21): 22, Q.S. al-Naml (27): 34); kemungkaran (Q.S. Hud (11): 116); perampokan/pembegalan (Q.S. al-Maidah (5): 33); penindasan dan peperangan (Q.S. al-Maidah (5): 64); memutus kekerabatan (Q.S. Muhammad (47): 22); sihir (Q.S. Yunus (10): 81); memakan harta yatim secara zalim (Q.S. al-Baqarah (2): 220); perbuatan keji kaum Luth (Q.S. al-Ankabut (29): 30); pelanggaran hak-hak manusia (Q.S. al-Fajr (89): 11); penjajahan kaum musyrik atas kaum mukmin (Q.S. al-Anfal (8): 73); pencurian (Q.S. Yusuf (12): 73); kerusakan lingkungan (Q.S. al-Rum (30): 41); rusaknya keteraturan alam (Q.S. al-Mu'minun (23): 71); kerusakan secara umum (Q.S. al-Kahf (18): 94); Q.S. al-Naml (27): 48).

Adapun kata *iṣlāḥ* terulang 7 kali dalam 7 ayat, sedangkan bentukannya (*aṣlaḥa-yuṣliḥu-aṣliḥ-muṣliḥ*) terulang 33 kali dalam 32 ayat, yang sebagiannya dinisbahkan bukan kepada manusia. Kata *ṣalāḥ* tidak muncul, namun ada kata yang semakna, yaitu *ṣulḥ*, yang terulang dua kali dalam satu ayat, dan kata kerja *ṣalaḥa* yang terulang dua kali.

Ṣalāḥ secara istilah dipahami sebagai mencakup semua kebaikan, khususnya perbuatan baik (amal saleh). Ia lawan dari *fasād* dan kadang dari *sayyi'ah*. Menurut Ibnu Taymiyah, makna umum *ṣalāḥ* mencakup semua kebaikan (*khayr*), dan *fasād* mencakup semua keburukan (*syarr*).

---

[148] *Al-Mu'jam al-Wasiīṭ*, (Kairo : Majma' al-Lugah al-'Arabiyyah, tahun 1960/1379 H

Makna *ṣalāḥ* juga terkandung dalam kata benda *ṣaliḥāt*. Kata *ṣaliḥāt* (perbuatan-perbuatan baik) disebut di 61 tempat dalam Al-Qur'an, dan kata *ṣaliḥan)* (perbuatan baik) di 36 tempat.

Dalam Al-Qur'an, ada sepuluh segi makna dari *ṣalāḥ*, yaitu iman (seperti Q.S. al-Ra'd (13): 23); kedudukan yang baik (seperti Q.S. Yusuf (12): 9; Q.S. al-Baqarah (2): 130; Q.S. al-Ankabut (29): 27); kesabaran (seperti Q.S. al-Qasas (28): 27); bentuk fisik yang baik (Q.S. al-A'raf (7): 189-190); ihsan (Q.S. Hud (11): 88); ketaatan (Q.S. al-Baqarah (2): 11); amanah (Q.S. al-Kahf (18): 82); berbakti kepada kedua orang tua (Q.S. al-Isra' (17): 25); amar makruf nahi mungkar (Q.S. Hud (11): 117); dan haji (Q.S. al-Mu'minun (23): 100).

H. *Ṭayyib* dan *Khabīṡ*.

Secara etimologis perkataan *Ṭayyib* berasal dari kata kerja "*Ṭāba – Yaṭību*" bermakna baik, suci, menyenangkan, enak, gurih, murni dan bersih[149]. Menurut al-Ashfahani, kata *Ṭayyib* memiliki makna pokok " Segala sesuatu yang disenangi oleh alat indra (termasuk hati) dan jiwa manusia, serta makanan yang baik (boleh dikonsumsi) menurut syarak.[150]

Secara bahasa (*lugatan*), ada yang memahami arti *Ṭayyib* adalah 'sesuatu yang baik, dan hal itu meliputi makanan serta pernikahan'. Namun secara terminologi *(iṣtilāḥan)* memiliki arti 'sesuatu yang bisa dikonsumsi dari penghasilan yang halal[151], sehingga sesuatu itu dapat disebut bagus sekarang ini atau nanti dan sekaligus tidak berdampak negatif pada akal maupun pada kesehatan tubuh[152], jika tidak demikian (tidak halal, tidak dari penghasilan yang halal, dan ada dampak negatif yang ditimbulkan oleh makanan tersebut), maka makanan tersebut meskipun baik sekarang namun tidak baik untuk nantinya.[153]

Kata *Ṭayyib* dengan berbagai bentuknya disebutkan 42 kali dalam Al-Qur'an. Kata *Ṭayyib* dibagi menjadi 3 bentuk[154] di antaranya: *Ṭayyib* (13 kali), *Ṭayyibah* (6 kali), *Ṭayyibāt* (20 kali), namun setelah ditelusuri pada literatur lain ternyata ada bentuk kata seperti : *Ṭāba* (1 kali), *Ṭibna* (1 kali) dan *Ṭibtum* (1 kali).[155]

Kata *Ṭayyib* yang dimaknai 'yang baik', maksudnya adalah untuk membedakan dengan 'yang buruk'. Sebagaimana contoh yang terdapat dalam Q.S. Ali-'Imran (3): 179 pada peristiwa perang Uhud. Ibnu Katsir memahami maksud ayat ini, bahwa Allah Swt. tidak bermaksud meninggalkan kaum mukmin di dalam keadaan yang dialami, sehingga Dia membedakan di antara yang buruk dengan yang baik. Allah Swt. menjadikan peristiwa Uhud sebagai ajang ujian bagi orang yang beriman, sehingga jelas keimanan mereka, dan tersingkap pula kenyataan atas pengkhianatan kaum munafik terhadap Rasulullah saw.[156]

Adapun kata *Ṭayyibah* di dalam Al-Qur'an digunakan untuk konotasi guna. Hal ini menunjukkan bahwa ketika sesuatu dikatakan *ṭayyib* karena ada kegunaan yang terkandung di dalam eksistensinya. Penjelasan tersebut dapat ditemukan di dalam Q.S. Yunus (10): 22. Pada

---

[149] Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, Book I, hlm. 1900 vol 5

[150] al-Ashfahani, *Mufradat al-Fazh*, hlm. 527.

[151] Muhammad Ali Shabuni, *Rawā'iul bayān Tafsir Ayāt al-Ahkam min al-Qur'an* (Mekah : Dar al-Kutub al-Islamiyyah, tt), hlm. 165.

[152] al-Ashfahani, Mufradat al-Fazh, hlm. 527.

[153] *Ibid*

[154] Tim Penyusun Ensiklopedi Al-Qur'an, 1005

[155] Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *Mu'jam al-Mufahras li al-Fazh al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1364 H) hlm. 432 – 433.

[156] Lihat Abdullah Ibn Muhammad ibn Abdurahman ibn Ishaq al-Syeikh, *Tafsir Ibn Katsir* (Bogor: ustaka Imam Asy-Syafi'i, 2004) Juz 4, hlm. 197.

ayat ini disebutkan kata '*Rīḥun Ṭayyibah'* (angin yang baik) dikaitkan dengan berlayarnya kapal. Kapal bisa berlayar karena adanya angin yang baik. Dalam hal ini, angin memiliki daya gerak yang mendorong kapal (meniup layarnya) sehingga dapat bergerak maju. Dari penjelasan ini dapat dipahami, bahwa kata *Ṭayyibah* memiliki konotasi guna.

Sedangkan kata *Khabīṡ* secara etimologis berasal dari kata kerja *Khabuṡa – Yakhbuṡu – Khubṡan* yang bermakna busuk, keji, buruk, dan jahat. Kata *Khabīṡ* bermakna 'yang jahat', yang busuk, atau berkawan dengan orang-orang jahat, atau bisa juga bermakna 'menjadi buruk'[157]. Dalam kamus *Lisān al-'Arab* dijelaskan bahwa *Khabaṡa* adalah lawan dari kata *Ṭayyib* yaitu jelek atau buruk berupa rezeki, anak, maupun manusia.[158] Dalam kamus *Mufrad al-Fāẓ al-Qur'ān* diterangkan bahwa asal kata *khabaṡa* adalah untuk menunjukkan sesuatu yang jelek yang tersembunyi. Hal tersebut mencakup sesuatu yang salah dalam hal kejelekan hakikat suatu perkara, pikiran, niat, serta maksud. Beberapa contoh adalah tentang iktikad seseorang yang salah, kebohongan dalam perkataan, dan semua perbuatan yang dianggap jelek.[159]

Kata *Khabīṡ* dengan beragam bentuknya disebut dalam Al-Qur'an sebanyak 10 kali.[160] yang tersebar pada 10 Surah dan 9 ayat. Macam-macam bentuk katanya adalah *Khabuṡa* (1 kali), *Khabīṡa* (5 kali), *al-Khabīṡūn* (1 kali), *al-Khabīṡīn* (1 kali), *Khabīṡatin* (1 kali), *Khabīṡāt* (2 kali), *Khabāiṡ* (2 kali).[161]

Contoh pada lafaz *Khabuṡa* disebut 1 kali dalam Al-Qur'an, yakni pada Q.S. al-A'raf (8): 58. Imam al-Thabari menjelaskan kata *Khabuṡa* pada ayat ini adalah sifat tanah yang jelek dan tidak subur. Hal ini meliputi air yang tidak segar, ketika hujan turun tidak merangsang adanya tumbuh-tumbuhan baru, dan ketika datang musim buah tidak berbuah.[162] Imam al-Suyuti memaknai kata *Khabuṡa* pada ayat ini dengan perumpamaan orang kafir atau seperti tanah yang jelek, kering, tandus, dan tidak subur.[163]

Sedangkan pada lafaz *Khabīṡ* yang disebutkan 5 kali dalam Al-Qur'an, yakni pada Q.S. al-Baqarah (2): 267. Kata *Khabīṡ* pada ayat ini diartikan oleh Imam al-Thabari dengan rezeki atau harta yang jelek, jadi janganlah menyedekahkan harta yang jelek.[164] Dalam Q.S. Ali 'Imran (3): 179. Konteks ayat ini adalah ketika perang Uhud. Imam al-Thabari mengartikan maksud kata *Khabīṡ* pada ayat ini dengan mengutip pendapat Imam Mujahid, adalah 'orang munafik yang menyembunyikan kekufurannya'. Alasan Imam al-Thabari menjelaskan seperti itu adalah karena ayat ini termasuk salah satu ayat yang membahas tentang orang-orang munafik.[165] Imam al-Suyuti menyatakan *Khabīṡ* di sini dengan mengutip pendapat Qatadah, adalah orang celaka termasuk orang kafir atau orang munafik.[166]

Secara keseluruhan, apa yang terdapat dalam Al-Qur'an, kata *Ṭayyib* dan *Khabits* ada yang disebut secara bersamaan dan ada juga disebut secara terpisah, beberapa jenis kata dan memiliki arti yang berbeda-beda, di antaranya: *Ṭayyib* berarti menjelaskan perkara baik dan atau perkara

---

[157] Husin al-Habsyi, *Kamus al-Kautsar Lengkap Arab* – Indonesia (Bangil: Yayasan esantren Islam, 1990) hlm. 74.

[158] Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab*, Jilid 2 (Kairo: Dar al-Hadits, 2003) 141.

[159] al-Asfahani, *Mufradat al-Fazh*, hlm. 272.

[160] Ahmad Ibn Hasan Thabarahu Shahib, *Fathu al-Rahman li Thalibi Ayat al-Qur'an*, hlm. 133.

[161] Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fazh al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1364H) Juz 1, hlm. 360.

[162] al-Thabari, *Jami'ul Bayan*, Juz 10, hlm. 257.

[163] al-Suyuti, *al-Durur al-Manthur*, Juz 6 , hlm. 432.

[164] al-Thabari, *Jami'ul Bayan*, Juz 4, hlm. 693.

[165] al-Thabari, *Jami'ul Bayan*, Juz 6, hlm. 262.

[166] al-Suyuti, *al-Durur al-Manthur*, Juz 4 , hlm. 152

buruk, *Thayyibāt* atau *Ṭayyibātikum* menjelaskan makanan yang baik, pernikahan, dan rezeki yang lain. *Ṭayyibah* menjelaskan nilai guna (anak yang baik, kehidupan yang baik, tempat yang baik, angin yang baik, kalimat yang baik, dan negeri yang baik. *Ṭāba* dan *Ṭibtum* menunjukkan perasaan bahagia, *Ṭibna* menjelaskan perasaan rela, *al-Khabīṡ* menunjukkan perkara baik dengan buruk (harta maupun orang mukmin dan munafik), *Khabīṡatin* dan *Khabuṡa* menunjukan perbandingan sesuatu yang baik dengan yang buruk melalui perumpamaan, *Khabāiṡa* menunjukkan perbuatan keji, dan *Khabīṡīn* dan *Khabīṡāt* menunjukkan ketidakadilan perbuatan manusia.

BAB VIII
KESADARAN TENTANG AKHLAK

Membaca terminologi akhlak, imajinasi bacaan, dan informasi tentangnya membawa kepada beberapa pandangan ulama, filsuf, mufasir, ahli kalam dan tasawuf, yang tulisan dan jejak amaliahnya secara khusus terkait dengan akhlak. Di antaranya adalah Muhammad Fakhruddin al-Razi, al-Baghawi, al-Zamakhsyari, al-Qusyairi, Ibnu Miskawaih, Abu Hamid al-Ghazali, dan lain lainnya.

Pada umumnya mereka membahas tentang apakah akhlak; apakah dan siapakah orang yang berakhlak agung; apa dan bagaimana syarat menjadi seorang yang berakhlak agung; kenapa seseorang harus berakhlak agung; dan ini yang menjadi poin utama dalam tulisan ini, apakah kesadaran akhlak; apa serta bagaimana fondasi amaliahnya; apakah ketika seseorang telah mempraktikkan akhlak agung, dengan sendirinya dia telah mempraktikkan kesadaran akhlak; apakah kesadaran akhlak bersifat individual saja atau juga publik; bagaimana individu yang telah mempraktikkan akhlak agung—sebagaimana Rasulullah saw.—memiliki kepedulian terhadap pembentukan kesalehan melalui *uswah ḥasanah*.

Pembahasan mereka juga meluas kepada apakah jati diri manusia dapat berbuat selalu lurus dalam bimbingan hati atau malah berada di antara ketakwaan dan kedurjanaan (*fujūr*). Apakah situasi ambivalen ini menjadi sebuah kenyataan tentang konflik nilai yang terus-menerus menyertai manusia dalam mengarungi dunia dan kemanusiaannya. Bagaimana manusia secara esensial dan eksistensial menjadi pemenang dalam pertarungan dan konflik nilai itu. Siapakah yang menjadi pemenang dalam pertarungan dan konflik nilai purba pada diri manusia dalam mengarungi kemanusiaannya itu.

Kajian di atas mendapatkan perhatian penuh, diskusi mendalam dan telaah serius, karena melibatkan seluruh keilmuan dan pengalaman para *masyāyikh* di atas dalam mengarungi samudera ilmu, dengan rujukan Al-Qur'an, Sunah, serta rujukan-rujukan lain yang relevan.

A. Akhlak Agung Rasulullah saw.

Akhlak, menurut Fakhruddin al-Razi[167] ketika menafsirkan Q.S. al-Qalam (68): 4, وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ, dalam *al-Tafsīr al-Kabīr* atau juga dikenal luas dengan nama *Mafātih al-Gayb* (untuk selanjutnya disebut *Mafātih al-Gayb*), adalah talenta atau kemampuan individu (ملكة نفسانية) yang dianugerahkan Allah Swt. kepada seseorang, sehingga orang tersebut dapat dengan mudah mengerjakan amal kebajikan. Kata kunci akhlak agung Nabi Muhammad saw. seperti dimaksudkan dalam ayat di atas terletak pada mudahnya melaksanakan kebajikan (سُهُولَة الْإِتْيَان بِالْأَفْعَالِ الْجَمِيلَةِ), bukan sekadar mengerjakan kebajikan (الْإِتْيَان بِالْأَفْعَالِ الْجَمِيلَة).[168]

Mengapa Rasulullah saw. mudah dalam mengerjakan kebajikan? Apa yang melekat pada akhlak agung beliau itu? Sebagai penghulu orang-orang yang berakhlak mulia, mudahnya beliau saw. dalam melaksanakan kebajikan, karena beliau saw. adalah hamba Allah Swt. yang senantiasa memperoleh hidayah Allah. Firman Allah:

أُولٰىٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ

---

[167] Nama lengkapnya adalah Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin Al-Hasan bin Al-Husen al-Razi

[168] Abu Abdillah Muhammad Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Gayb*, Jilid 30 (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabiy, 1420), hlm. 601.

Mereka itulah para nabi yang telah diberi petunjuk, maka ikutilah petunjuk mereka [Q.S. al-An'am (6): 90].

Hidayah lahir dari keimanan. Dengan keimanan yang dahsyat, hidayah selalu ada melekat pada seseorang. *Hidāyah* (هداية) dalam konteks *hudā* (هدى) adalah petunjuk (Q.S. al-Baqarah (2): 2) yang dianugerahkan Allah Swt. berupa wahyu (al-kitab yang tiada keraguan di dalamnya) yang akan membawa kepada keimanan sejati.

Iman adalah pengetahuan tertinggi yang mendorong kepada keyakinan, yakni pembenaran di hati, ikrar di lisan, dan pengamalan dengan seluruh anggota badan (jasmani-rohani). Dengan kata lain, *hidāyah* dan *hudā* dengan keimanan sejati merupakan pengetahuan manusia yang diikuti dengan pengamalan yang telah menjadi kebiasaan dalam perilaku keseharian. Dari sini dapat dikatakan bahwa pondasi akhlak agung itu adalah pengetahuan tertinggi (iman) yang bersifat amaliah (ilmu amaliah). Dalam terminologi Al-Qur'an biasanya disebut iman dan amal saleh.[169]

Selanjutnya, dalam kaitan antara pengetahuan dan akhlak, dalam Q.S. al-Qalam (68): 1–4, al-Razi menjelaskan keterkaitan antara huruf *muqāṭa'ah nun* dengan huruf sumpah dan terutama dengan ayat keempat. *Nun* memiliki banyak makna, yaitu: *pertama*, ikan paus (الحوت atau السمكة); *kedua*, tinta (الدواة); dan *ketiga*, papan (لوح).[170]

Makna pertama berkenaan dengan sumpah Allah dalam kaitan dengan tiga hal, yaitu Nabi Yunus yang berdoa ketika berada dalam gelap (perut ikan paus); ikan paus yang hidup di bagian laut yang terdalam atau terbawah; dan ikan paus yang menelan Nabi Yunus ke dalam perutnya. Makna kedua adalah sumpah Allah dengan menggunakan tinta dan pena. Sumpah dengan menggunakan tinta dan pena bermanfaat karena dengan kedua alat itu seseorang dapat melahirkan karya tulis yang hebat. Makna ketiga adalah papan yang dipergunakan oleh malaikat untuk menulis perintah-perintah Allah kepada mereka. Menurut al-Razi, makna yang paling tepat dikaitkan dengan sumpah Allah adalah makna kedua. Sebab lanjutan ayat setelah *nun* adalah sumpah Allah terkait dengan pena yang dengannya orang menuliskan sesuatu.[171]

Orang yang memiliki kemampuan menulis atau menuangkan ide-ide hebatnya ke dalam karya tulis merupakan orang istimewa karena memiliki pengetahuan dan informasi yang layak dituliskan. Informasi dan pengetahuan di kepalanya adalah satu keistimewaan, sedangkan kemampuan menulis merupakan keterampilan lainnya yang tidak semua orang dapat melakukannya. Sama halnya dengan kemampuan retorika, berbahasa, dan berdebat adalah kemampuan istimewa yang juga tidak bisa dimiliki setiap orang. Keseluruhannya, terutama kemampuan menulis sebagaimana dalam konteks Q.S. al-Qalam (68): 1, menjadi simbol keilmuan. Dalam kaitan simbol keilmuan ini, lafal *al-qalam* memiliki dua makna, yaitu pertama, alat tulis yang merupakan ciptaan Allah yang pertama sekali; dan kedua, bermakna akal.[172]

Orang berpengetahuan, berakal dan mampu menuliskan ide dan imajinasinya ke dalam tulisan atau karya, pastilah orang yang tidak gila. Orang ini waras lahir dan batin (Q.S. al-Qalam (68): 2). Pengetahuan, akal dan kemampuan menulis sejatinya adalah nikmat Allah Swt. (Q.S. al-Qalam (68): 2). Untuk menegaskan tentang kewarasan pikiran lahir batin, seseorang itu harus memiliki akhlak yang agung (Q.S. al-Qalam (68): 4). Di sinilah keterkaitan antara pengetahuan, akal, dan akhlak itu. Akhlak Al-Qur'an adalah amal kebajikan yang dilandasi pengetahuan

---

[169] Misalnya. Q.S. al-'Ashr
[170] al-Razi, *Mafatih al-Gayb*, Jilid 30, hlm. 598.
[171] *Ibid.*, hlm. 599
[172] *Ibid.*

berupa hidayah dan keimanan. Dengan diksi lain, akhlak Al-Qur'an adalah pengetahuan hebat yang dimiliki seseorang yang waras pikirannya secara lahir batin, dan pengetahuannya itu kemudian menjadi landasan amal kebajikan yang dikerjakan dengan mudah dan terus-menerus tanpa paksaan. Kondisi ini bila terjadi pada seseorang, dia telah mengalami yang disebut kesadaran akhlak. Uraiannya secara detail dapat dilihat dalam penjelasan tentang hierarki pengetahuan dalam Islam.

B. Hierarki Ilmu dan Kesadaran tentang Akhlak

Pengetahuan dalam Islam sebagaimana gambaran pada lafal-lafal yang disebutkan dalam Al-Qur'an, memiliki empat tingkatan, yaitu pertama, '*ilm* (Q.S. al-Baqarah (2): 42) dan *ma'rifah* (Q.S. al-Baqarah (2): 89); kedua, *fahm* (Q.S. al-Anbiya' (21): 79); ketiga, *fiqh* (Q.S. al-An'am (6): 65); serta keempat, *hudā* dan *hidāyah* (Q.S. al-An'am (6): 90). Paling tidak berdasarkan ayat Al-Qur'an yang disertakan di atas, pengetahuan tingkatan pertama adalah pengetahuan yang berupa pengetahuan belaka, tidak memberikan kesadaran tindakan, baik untuk memberitahukan kepada orang lain, atau pun diamalkan untuk dirinya sendiri. Dengan kata lain, pengetahuan ini dimiliki seseorang, tetapi tidak dilanjutkan kepada pengamalan, dan juga tidak berdampak melahirkan kesadaran mengamalkan.

Pengetahuan tingkatan kedua adalah pengetahuan dengan pengamalan. Tetapi, penerapannya tidak terus-menerus. Pengetahuan pada level ini diamalkan, tetapi orang berpengetahuan yang mengamalkannya entah karena kesibukan atau kerumitan mengamalkannya secara istikamah, tidak mampu mengamalkan secara konsisten dan persisten. Pengetahuan pada tingkatan ini, meski sudah disertai pengamalan, karena tidak dikerjakan terus-menerus, juga tidak berdampak kepada kesadaran akhlak.

Pengetahuan tingkatan ketiga juga merupakan pengetahuan dengan pengamalan. Perbedaannya ada pada pengamalannya yang terus-menerus. Seseorang dengan pengetahuan tingkatan ketiga ini, memahami benar pengetahuannya, mengamalkannya, dan berusaha mengamalkannya dengan istikamah. Tetapi, terkadang keistikamahan dalam pengamalan masih berupa rutinitas, sehingga pengamalan pengetahuan belum menjadi semacam kebutuhan yang disadari, hanya sebagai kebutuhan rutin saja. Pengetahuan pada tingkatan ini juga belum melahirkan kesadaran sejati. Pemiliknya baru mengamalkan pengetahuan, tetapi masih menjadi kesadaran rutin saja.

Pengetahuan tingkatan keempat adalah pengetahuan dengan pengamalan yang istikamah, disertai kebutuhan akan amalan dan kerinduan berjumpa dengan tujuan amalan ini, yaitu Allah Swt. Pada tingkatan ini, pengetahuan diamalkan bukan sekadar rutinitas, tetapi dengan kesadaran makna rahasia akan kebutuhannya untuk selalu berjumpa dengan Allah. Pengetahuan pada tingkatan ini adalah pengetahuan dengan kesadaran. Orang berpengetahuan pada tingkatan ini mengerjakan sesuatu bukan lagi untuk tujuan di luar kehendak dan rida Allah. Tujuannya hanya Allah semata. Orang berpengetahuan pada tingkatan ini, berilmu, mampu mengajarkan, mengamalkan, mengamalkan dengan istikamah, mengamalkan dengan kesadaran kebutuhan, serta kemampuan memberikan *uswah ḥasanah* (teladan yang baik). Oleh karena itu, orang dengan kemampuan ini memiliki kecerdasan komprehensif[173] dan holistik[174], yaitu *Intelligent*

[173] Disebut komprehensif karena penyebutannya harus menyertakan keseluruhan kekuatan kecerdasan yang ada. Jadi, kecerdasan komprehensif maksudnya adalah kecerdasan berupa IQ, EQ, dan SQ.

Quotion (IQ), *Emotional Quotion* (EQ) dan *Spiritual Quotion* (SQ). Inilah yang disebut dengan orang berpengetahuan dengan kesadaran akhlak.

Dalam Q.S. al-Ahzab (33): 21 disebutkan bahwa kecerdasan komprehensif dan holistik berupa kemampuan memberikan contoh yang konsisten, dengan kematangan pengetahuan, emosi dan sikap berorientasi kepada masa depan itu ada pada diri Rasulullah Muhammad saw. Bagaimana menjelaskan kemampuan memberikan *uswah ḥasanah* bisa disebut sebagai kecerdasan komprehensif dan holistik? Persoalan ini bisa dijawab dengan contoh perilaku Rasulullah saw., dan kemudian dianalisa bagaimana hal itu bisa disebut sebagai kecerdasan komprehensif dan holistik. Contoh paling masyhur adalah kisah teladan shalat malam yang dilakukan beliau hingga kakinya bengkak sebagaimana diriwayatkan oleh Aisyah r.a.[175] Ketika ditanya mengapa melakukan hal ini, padahal sudah dijamin diampuni dosa-dosanya yang telah lalu dan yang akan datang, beliau menjawab bahwa tidakkah dirinya menjadi hamba yang bersyukur. Orang yang yang sudah dijamin dengan keistimewaan tertentu, tetapi berpikir hanya untuk dunia dan dirinya sendiri, tidak akan pernah mengerjakan sesuatu dengan rajin. Dia, dengan jaminan itu, selalu beranggapan mengerjakan atau tidak mengerjakan sama saja. Orang tersebut pasti memilih bermalas-malasan. Rasulullah saw., bukanlah oportunis dan egois yang hanya memikirkan diri sendiri, tanpa memikirkan umat dan masa depannya.

Pengetahuan beliau tentang shalat *qiyām al-lail* pastinya tidak tertandingi. Pengetahuan itu diamalkan. Tidak sekadar mengamalkan biasa, beliau bahkan mengamalkan tiap malam secara istikamah. Demi bersyukur kepada Allah, Nabi Muhammad, seorang pemimpin nan sederhana itu, tetap melakukan shalat *qiyām al-lail* hingga kakinya bengkak. Beliau ingin memberikan contoh, bahwa tujuan melakukan shalat *qiyām al-lail* bukan duniawi, bukan sekadar pahala, bukan sekadar rutinitas menjalankan ibadah untuk tujuan tertentu yang egosentris. Justru beliau ingin memberikan contoh keteladanan tentang penghayatan pengamalan sebuah ibadah. Pada aspek terakhir ini, tidak hanya membutuhkan kematangan pengetahuan dan emosi serta spiritualitas yang masing-masing berdiri sendiri, melainkan kematangan tiga komponen kecerdasan itu dapat berfungsi sekaligus pada suatu waktu yang bersamaan.

Dengan kata lain, kecerdasan komprehensif dan holistik orang yang memiliki kemampuan *uswah ḥasanah* ini adalah kecerdasan yang lahir dari pengetahuan tertinggi (*imān, hidāyah dan hudā*) dengan mengkombinasikan secara bersamaan dari kecerdasan intelektual, kecerdasan rasa, dan kecerdasan spiritual. Orang yang bisa menerapkan ini hanya ada tiga, yaitu *pertama*, orang yang dianugerahi *uswah ḥasanah*, yaitu Rasulullah Muhammad saw.; *kedua*, orang yang mempunyai harapan jauh ke depan, yaitu orang yang berharap hanya kepada Allah dan hari akhir; dan ketiga orang yang selalu banyak mengingat Allah Swt. Orang yang pertama adalah orang yang dianugerahi langsung oleh Allah berupa kecerdasan komprehensif dan holistik, sedangkan orang yang kedua dan ketiga adalah mereka yang diberi kesempatan oleh Allah Swt. meneladani kecerdasan komprehensif dan holistik dari Rasulullah saw.

---

[174] Disebut holistik karena pada penerapannya dan aktualitasnya pada diri seseorang dan relasinya dengan medan aktifitasnya harus berjalan secara berbarengan, tidak terpisah dan dibuat terpisah. Seseorang yang memiliki kecerdasan holistik dengan demikian dia cerdas secara IQ, mampu menjaga dan mengatur emosinya, mengamalkan apa yang menjadi pengetahuannya dan dapat memberi contoh dan menjadi *trend setter* yang diikuti. Terminologi yang tepat menurut Al Qur'an untuk disematkan pada orang berkecerdasan komprehensif dan holistik adalah *muttaqūn*.

[175] عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- إِذَا صَلَّى قَامَ حَتَّى تَفَطَّرَ رِجْلاَهُ قَالَتْ عَائِشَةُ يَا رَسُولَ اللهِ أَتَصْنَعُ هَذَا وَقَدْ غُفِرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ فَقَالَ يَا عَائِشَةُ أَفَلاَ أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا. رواه مسلم.

Harapan itu adalah sesuatu yang terkait dengan masa depan. Harapan yang menjanjikan adalah berharap dari Yang Maha Menguasai segalanya, demi memperoleh masa depan sejati, yakni kebahagiaan di akhirat yang pasti terjadi. Supaya harapan tentang masa depan itu menjadi keyakinan yang tak tergoyahkan (*mutqin*), seseorang yang berharap itu harus terus mengingatnya sebanyak mungkin, menjadikannya prioritas dalam hidupnya dan berusaha menggapainya sebagai cita-cita tertinggi dalam hidupnya.

Jadi, kesadaran akhlak tumbuh dari fondasi pengetahuan. Pengetahuan yang dapat memandu kesadaran akhlak adalah pengetahuan yang lahir dari orang yang memiliki kecerdasan komprehensif dan holistik. Pengetahuan yang lahir dari seseorang yang selalu fokus pada kematangan teoretis, kematangan rasa dan terapan, serta kematangan emosi dan kekuatan spiritual.

C. Kesadaran tentang Akhlak Harus Berfungsi di Ruang Publik

Kesadaran tentang akhlak itu harus bersifat sosial atau publik. Ibnu Miskawih berpendapat bahwa pada akhirnya, meskipun akhlak itu bersifat individu, dalam konteks kesadaran akhlak yang terpenting berfungsinya akhlak tersebut dalam ranah sosial atau ranah publik.[176] Akhlak harus menjadi kesadaran individu, yang ruang uji penerapannya ada di ruang sosial atau ruang publik. Secara individu seseorang mungkin disebut baik karena berakhlak yang baik. Selanjutnya dalam konteks kesadaran akhlak, seseorang harus menindaklanjutinya dalam pembuktian di publik apakah dia punya integritas untuk tetap memiliki kesadaran akhlak dengan isyarat mudah dalam melakukan kebajikan atau tidak.

Hal lain yang terkait dengan kesadaran akhlak di ruang publik adalah kepedulian seseorang dengan kesadaran akhlak yang bersifat publik itu terhadap pembentukan kesalehan publik. Pembentukan kesalehan publik ini bisa dilakukan dengan tiga langkah, yaitu pertama, memberikan keteladanan individual. Keteladanan individual secara publik[177] ini penting dilakukan agar subjek kesadaran akhlak itu memiliki integritas untuk melakukan langkah kedua dan ketiga.

Kedua, memberikan kepedulian terhadap orang tanpa melihat latar belakang identitasnya. Subjek kesadaran akhlak ini peduli pada kesalehan sekitar dengan memerhatikan dan memberikan pertolongan kepada siapa saja yang membutuhkan untuk kemanusiaan. Pada poin kedua ini, seseorang dengan kesadaran akhlak adalah orang yang peduli terhadap sekitar. Dengan kepedulian terhadap sekitar, dia mendapatkan legitimasi untuk melakukan pembentukan kesalehan publik.[178] Ketiga, mengajak individu dengan kesadaran akhlak individual untuk melakukan langkah pertama dan kedua.[179] Pada poin ini, kesadaran akhlak bersifat publik, karena setiap individu dengan kesadaran akhlak melakukan *amar ma'rūf nahy munkar*[180] secara

---

[176] TC De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, terj. Edwards R. Jones (New York: Dover Publication, 1962), 130-131

[177] Q.S. al-Ahzab (33): 21, tentang *uswah hasanah*.

[178] Poin ini menjelaskan tentang hikmah tafsir Q.S. al-Ma'un (107). Bahwa kepedulian terhadap sekitar, membuat seseorang yang beragama dan saleh individual tidak dikategorikan sebagai pendusta agama.

[179] Saling menasehati dalam kebenaran dan kesabaran dalam memraktekkan secara publik kesadaran akhlak adalah ciri khas subjek dengan kesadaran akhlak telah melakukan uji publik kepeduliannya terhadap sekitar. Ini adalah hikmah dari Q.S. al-'Ashr (103).

[180] Q.S. Ali 'Imran (3): 104.

bertahap, dengan maksud untuk berkontribusi terhadap pembentukan *khayru ummah*[181] dan tentu dengan metode yang bijaksana (*bi al-ḥikmah*) dan nasihat yang baik (*al-mau'iẓah al-ḥasanah*).[182]

Rasulullah saw. disebutkan memiliki akhlak agung, karena secara individu punya integritas melaksanakan kebajikan dengan sangat ringan dan mudah, begitupula secara publik (Q.S. al-Qalam (68): 4). Misalnya, beliau saw. sangat mudah untuk menahan marah, sangat pemurah dan tidak pelit, sangat ramah terhadap siapa pun baik dalam pernyataan atau pun perbuatan, sangat menghindari memutus silaturahmi, menghindari menggampangkan perjanjian terhadap orang lain, dan sangat toleran terhadap orang lain yang ingin memenuhi haknya.[183]

Jadi, kesadaran akhlak tidak hanya menyangkut individu, tetapi harus juga dibuktikan uji intergritas secara publik. Seseorang yang berakhlak secara individu, belum tentu memiliki kesadaran akhlak secara publik sebelum teruji benar integritasnya. Oleh karena itu, al-Ghazali dalam *Bidāyah al-Hidāyah* menyebutkan bahwa dalam beradab yang basisnya adalah pengetahuan harus ditunjukkan dengan adab secara lahir dan batin. Maksudnya, melakukan kebajikan itu harus disertai kesadaran akhlak lahir dengan memaksimalkan apa pun yang terbaik untuk dilakukan, serta harus disertai kesadaran akhlak batin dengan niat tulus *lillāhi ta'āla*. Pada satu sisi, seseorang harus maksimal dalam melakukan kebajikan untuk orang lain, dan juga dalam beribadah kepada Allah Swt. pada sisi yang lain. Seseorang juga harus terus-menerus merasa lebih kurang maksimal dibandingkan orang lain dalam melakukan kebajikan yang terbaik, sehingga dia tidak pernah berhenti meningkatkan amal bajiknya hingga akhir hayatnya (Q.S. al-Hijr (15): 99). Dilanjutkan, dia harus terus menerus menjaga niat amal bajiknya itu hanya untuk mendapatkan rida Allah semata.[184]

Dalam proses menjaga integritas di ruang publik, setiap jiwa biasanya mendapatkan bisikan, dorongan dan arahan keburukan (*fujūr*) dan kebaikan (takwa). Seperti apakah bisikan tersebut dan bagaimana bisikan itu terjadi?

D. Ilham, *Fujūr* dan Takwa

Dalam Q.S. al-Syams (91): 8, setelah bersumpah dengan alam semesta dan penciptaan jiwa (manusia), Allah menegaskan bahwa Dia memberikan ilham atau mengilhamkan ide keburukan (*fujūr*) dan kebaikan (*taqwā*) kepada jiwa (manusia). Allah menampakkan kepada manusia dua jalan, yakni jalan keburukan dan kebaikan. Artinya, manusia secara sadar dengan akal dan kebebasannya diberikan kebebasan untuk memilih.

Deskripsi tentang ilham tidak bisa dilepaskan dari pengalaman yang diterima secara langsung baik dalam bentuk keburukan atau pun kebaikan oleh manusia dalam kesadaran akal dan kebebasan memilihnya itu. Menariknya adalah keburukan disebutkan terlebih dahulu. Jawaban singkatnya karena hawa nafsu yang melekat pada diri manusia senantiasa lebih cenderung kepada keburukan.

Kata *hawā* dalam Al-Qur'an dominan bermakna dorongan keburukan, di antaranya: Q.S. al-Baqarah (2): 145; Q.S. al-Maidah (5): 77, dan lain-lain). Hanya sekali yang bermakna

---

[181] Q.S. Ali 'Imran (3): 110.
[182] Q.S. al-Nahl (16): 125.
[183] al-Razi, *Mafatih al-Gayb*, 601
[184] Abu Hamid Al-Ghazali, *Bidayat al-Hidayah* (Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, tt), hlm. 5. Lihat juga Muhammad Nawawi al-Jawi, *Syarh Maraq al-Ubudiyah 'ala Matan Bidayat al-Hidayah* (Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, tt), hlm. 5-6.

kebajikan (Q.S. Ibrahim (14): 37). Berbeda dengan *alhama* (إلهام) bermakna *fifty-fifty*—kadang buruk atau baik (Q.S. al-Syams (91): 8). Lafal nafsu, baik dalam bentuk *nakirah* dan makrifah mufrad, jamak, dan *iḍāfah* dengan *ḍamīr muttaṣil*, secara umum sebagaimana disebut dalam Al-Qur'an memiliki makna jiwa, diri, kehidupan, jamaah, keluarga, dan seterusnya. Makna nafsu dalam Al-Qur'an menyiratkan kata buruk dan baik. Oleh karena itu, dalam segala arena dan bidang, kata nafsu berposisi netral untuk keburukan dan juga kebaikan. Lafal hawa ketika dikaitkan dengan lafal nafsu memiliki dorongan keinginan yang lebih cenderung berorientasi kepada keburukan.

Secara kategoris, nafsu memiliki empat makna. Dua bermakna buruk, dan dua lainnya bermakna baik. Yang buruk adalah nafsu *ammārah* dan nafsu *lawwāmah*. Sedangkan yang baik adalah nafsu *muṭmainnah* dan nafsu *musawwalah*. Tentang nafsu *ammārah* dan *lawwāmah*, Al-Qur'an menyebut dalam Q.S. Yusuf (12): 53 dan Q.S. al-Qiyamah (75): 2. Sedangkan tentang nafsu *muṭmainnah* dan *musawwalah* disebutkan dalam Q.S. al-Fajr (89): 27 dan Q.S. Yusuf (12): 83.

Menurut al-Baghawi dalam *Tafsīr al-Baghāwi*,[185] *"Setiap nafsu pasti mengarah kepada dorongan salah dan kekeliruan. Untuk terhindar dari itu, nafsu harus menyucikan dirinya terus-menerus, dengan cara mendekat kepada rahmat Allah."* Rahmat di sini oleh al-Baghawi dimaknai sebagai perlindungan dari Allah Swt.

Senada dengan al-Baghawi, al-Qusyairi[186] berpendapat bahwa *"Jiwa yang sedang dalam kesendirian selalu dibisiki keburukan dan ada dorongan untuk mengkhianati kesucian diri ilahiahnya. Oleh karena itu, ketika dalam kesendirian, nafsu hanya bisa selamat dari kekeliruan ketika mendapatkan rahmat Allah Swt. Yaitu, rahmat berupa munculnya sikap syukur dan karena itulah nafsu ini kemudian memperoleh permaafan dari Allah Swt." Tafsir al-Zamakhsyari*[187] menegaskan pemaknaan dua tafsir sebelumnya. Namun, dorongan keburukan yang diurai al-Zamakhsyari lebih bersifat khusus, yaitu dorongan syahwat terhadap lawan jenis.

Tentang nafsu *lawwāmah*, ketiga mufasir di atas memaknai dengan makna senada, yaitu nafsu yang cenderung mengutuki kebaikan dan keburukan terkait dirinya, serta tidak sabar terhadap kesenangan dan kesusahan yang dialaminya. Nafsu *lawwāmah* ini kemudian menyesali dengan pengandaian apa yang sudah berlalu terjadi, seolah tidak rida dengan keputusan Allah Swt.

Dari makna dua kelompok nafsu buruk di atas, terlihat bahwa sebenarnya nafsu dalam pengertian diri (manusia) itu memiliki potensial yang cenderung bisa sangat baik bila mendekat rahmat Allah dan tidak menyesali apa yang telah lampau terjadi dengan mengutuki diri sendiri. Nafsu ini akan berada dalam kebaikan bila selalu mengikuti rahmat Allah dan terus mengikuti kesabaran yang memang harus dijalaninya dengan baik. Itulah gambaran kebalikan dari dua kelompok nafsu sebelumnya yang bersifat buruk, yaitu nafsu *muṭmainnah* dan *musawwalah*. Nafsu *muṭmainnah* adalah nafsu yang selalu rida terhadap apa yang dijalaninya sebagai keputusan Allah, dan Allah kemudian rida terhadapnya. Lalu yang muncul adalah performa ketenangan padanya. Ditambah nafsu *musawwalah*, nafsu yang selalu bersabar mengikuti perintah Allah dalam keadaan apa pun.

---

[185] Al-Baghawi, *Tafsir al-Baghawi*, Juz 5 (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Rabiy, 1420 H), hlm. 496.
[186] Al-Qusyairi, *Lathaif al-Isyarat* (Mesir: Al-Haiah Al-'Aamah Li Al-Kitab, tt), hlm. 190
[187] Al-Zamakhsyari, *Al-Kasyaf* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Arabiy, 1407), hlm. 659.

Dalam kaitan akhlak, menyucikan diri (*tazkiyah al-nafs*) adalah upaya siap sedia menerima ilham kebaikan; sebaliknya mengotori jiwa (*tadsiyah al-nafs*) akan membawa kepada kerugian yang berarti kesediaan menerima ilham keburukan.

Ketika menafsirkan Q.S. al-Syams (91): 1–10, al-Razi mengatakan, maksud firman Allah tersebut adalah untuk mengingatkan manusia agar selalu mencintai ketaatan dan menghindarkan diri dari kemaksiatan. Jalan ketaatan membawa kesuksesan lahir batin dunia akherat, sedangkan kemaksiatan membawa kesengsaran lahir batin dunia akhirat. Peringatan ini diharapkan menjadi pengetahuan rohani yang menyadarkan manusia untuk selalu dekat dengan kebajikan dan menjauhi kemaksiatan.

Dengan demikian, kesadaran akhlak itu adalah pengetahuan rohani seorang hamba yang dapat memahami dengan konsisten petunjuk Allah agar dia mencintai ketaatan dan menghindari kemaksiatan. Kendati demikian, ketika seorang hamba ini terlanjur terjerembab ke dalam kemaksiatan, atau ketaatan yang tidak diniatkan lillah, dia segera mengingat Allah, meminta ampun kepada-Nya, dan menjadikannya sebagai kesempatan untuk selalu mengingat dan mendekat kepada-Nya. Intinya, kesadaran akhlak adalah kesadaran seseorang untuk terus-menerus berbuat kebajikan dan berusaha berbuat kebajikan, menghindari maksiat, dan ketika terjebak dalam maksiat, bersegera mohon ampunan kepada Allah. Ini adalah kesadaran *tazkiyah al-nafs* (berusaha menyucikan diri terus-menerus), melawan bujukan *tadsiyah al-nafs* (keterjebakan tiada henti dalam kekotoran jiwa).

Allah menggunakan sumpah yang dikaitkan dengan alam semesta (matahari, rembulan, siang malam, langit bumi), agar manusia ingat bahwa mereka hidup numpang di alam semesta yang diciptakan Allah Swt. ini. Hanya jalan ketaatan yang seharusnya dilakukan agar mendapatkan rida Allah Swt. Tantangannya memang ada pada keterombang-ambingan jiwa manusia dalam dorongan mengikuti hawa nafsu atau kemurnian jiwa. Mengikuti jalan *tadsiyah al-nafs* atau *tazkiyah al-nafs*. Mengikuti ilham kedurjanaan atau ilham ketakwaan. Pilihan-pilihan yang tersedia ini membuat seseorang terombang-ambing dalam konflik nilai.

E. Konflik Nilai: Kebaikan vs Keburukan

Telah disebutkan di atas, bahwa basis kesadaran akhlak adalah pengetahuan tertinggi. Teori ini sejatinya menegaskan tentang keterkaitan logis dan praksis antara proses pengetahuan (epistemologi), medan objek pengetahuan (ontologi), dan nilai (aksiologi). Dengan perolehan pengetahuan tentang berbagai informasi di ruang publik (proses relasi epistemologi-ontologi) pada seseorang, memungkinkannya memiliki pilihan, mengerjakan dan mengeksekusi pelaksanaan informasi itu atau tidak. Secara umum, kesadaran akhlak berada dalam bingkai pelaksanaan informasi itu. Kesadarannya berada dalam ruang kebaikan dan keburukan.

Konflik nilai terjadi sejak pada proses relasi epistemologi-ontologi, dan kemudian pada aksiologinya. Informasi yang diperoleh seseorang memiliki dua kategori nilai, yaitu baik dan buruk. Jadi, pada fakultas informasinya sendiri bisa bernilai baik atau buruk. Sedangkan pada proses aksiologisnya ada dua varian pada empat kesadaran. Varian pertama memiliki nilai informasi baik. Padanya muncul konflik dua kesadaran, yaitu pertama, kesadaran baik berupa bersemangat mengerjakan informasi baik itu; dan kedua, kesadaran buruk berupa keengganan bahkan mencemooh informasi yang bernilai baik sebagai informasi tidak berguna.

Varian kedua memiliki nilai informasi buruk. Padanya muncul konflik dua kesadaran, yaitu pertama, kesadaran baik berupa usaha sekuat tenaga menghindarinya; kedua, kesadaran buruk berupa terjerembab ke dalam kubangan informasi yang buruk ini.

Dalam konflik nilai, proses relasi epistemologi-ontologi-aksiologi menjadi penting diamati pada seseorang. Penentu konflik nilai itu ada pada pengetahuannya. Varian pertama atau kedua dari informasi yang disebutkan di atas agar supaya dimenangkan oleh kesadaran baik dalam konflik nilai itu, diperlukan upaya epistemologis. Upaya epistemologis yang bermuara kepada *tazkiyah al-nafs*, bukan *tadsiyah al-nafs* (Q.S. al-Syams (91): 8].

Ada runtutan konflik nilai antara dua kelompok nilai yang dijelaskan sangat gamblang oleh Al-Qur'an. Poros sumbunya ada pada pengetahuan yang terletak di hati (*qalb*) yang secara bahasa memiliki fungsi sebagai terminal netral yang bolak-balik sistem kerjanya.[188] Dalam kaitan ini manusia dengan hatinya berada dalam dua wilayah konflik nilai, yaitu pertama, kufur dan kedua, iman. Kufur sebagai pengetahuan hati berimplikasi kepada beberapa sikap: tertutupnya alat-alat pengetahuan (hati, pendengaran, penglihatan, dan perasaan), perilaku kemunafikan, perilaku merusak, perilaku plin-plan, perilaku oportunis, serta enggan menerima kritik dan kebenaran.[189] Adapun iman sebagai pengetahuan hati berdampak kepada beberapa sikap: takwa, sabar, syukur; islam, taat, tawakal; dan ihsan, *muṣliḥ*, ikhlas.

Kufur dalam konteks kerja dan proses epistemologis dengan kesadaran akhlak, memiliki strutur pengetahuan: pengetahuan ingkar dan pengingkaran, pengetahuan ketakpedulian, pengetahuan keangkuhan, pengetahuan kesombongan, pengetahuan enggan berterima kasih, pengetahuan egosentrisme dan merusak alam semesta, pengetahuan ceroboh dan selalu memihak kedurjanaan. Selaras dengan keterangan Q.S. al-Baqarah (2): 6-20 sebagai gambaran tentang komunitas angkuh, tak peduli dan psikopat.

Sebaliknya, iman, dalam konteks kerja dan proses epistemologis dengan bingkai kesadaran akhlak, memiliki struktur pengetahuan: pengetahuan ketaatan, pengetahuan penyesalan, pengetahuan akan ampunan, pengetahuan zikir, pengetahuan akan alam semesta dan realitas, pengetahuan untuk menjadi komunitas yang secara pengetahuan-kesadaran-tindakan selalu berada dalam kebaikan dan memihak kebaikan. Kerja dan proses epistemologis ini selaras dengan gambaran Q.S. Ali 'Imran (3): 190-192. Komunitas ini dalam bahasa Al-Qur'an disebut *Ulul Albāb*, yaitu komunitas yang diberi potensi oleh Allah Swt. untuk menjadi pemenang dalam pertarungan nilai antara kebaikan dan keburukan.

F. Ulul Albāb: Pemenang dalam Pertarungan Nilai

Ada dua kata kunci, kenapa ulul albab sebagai pemenang dalam pertarungan nilai. Dua kata kunci tersebut adalah, pertama, pengetahuan sejati berbasis *tadabbur* dan *tafakkur*; dan kedua , doa *ulul albāb* agar dikelompokkan sebagai anggota komunitas *al-abrār*.

Friedrich Nietzsche (1844-1900), filsuf Jerman, mengatakan, bahwa kehendak (murni) akan menghantarkan kepada kekuasaan, sebagai pemenang *(the will to power)*. Michel Foucault (1926-1984), filsuf Prancis, mengikuti pernyataan Nietzsche mengatakan, dengan kekhususan pengetahuan, yakni, pengetahuan akan sesuatu akan menghantarkan seseorang kepada kekuasaan,

---

188 أَلاَ وَإِنَّ فِى الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ . أَلاَ وَهِىَ الْقَلْبُ
[H.R. al-Bukhari no. 52 dan Muslim no. 1599].

189 Q.S. al-Baqarah (2): 6-20

sebagai pemenang (*knowledge to power*). Dalam sejarah politik, ekonomi, sosial, budaya dan kepemimpinan, kehendak dan kemauan murni serta pengetahuan telah menghantarkan seseorang ke dalam lingkar kekuasaan.

Raja sekaligus Nabi, bapak dan putra, yaitu, Daud dan Sulaiman a.s., merupakan penguasa yang memiliki beragam ilmu, keahlian, bahkan penguasaan atas jin dan kemampuan bercakap-cakap dengan binatang. Tidak hanya kehendak, pengetahuan, religiositas syukur, membuatnya memperoleh derajat kekuasaan yang tak tertandingi. Rasulullah Muhammad saw. sendiri adalah seseorang yang cerdas lahir batin, punya pengetahuan yang langsung dari Allah, sehingga visi pengetahuannya jauh ke depan.

Ulul albāb sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an merupakan individu yang memiliki beragam pengetahuan. Al-Razi mengatakan dalam *Mafātiḥ al-Gayb*, ketika turun Q.S. Ali-'Imran (3): 190, Rasulullah saw. malam itu minta izin kepada Aisyah r.a., untuk shalat malam dulu sebelum berangkat tidur. Ketika shalat malam, pada setiap perubahan gerakan shalat, beliau saw. menangis tersedu-sedan, sampai lantai di kamarnya basah. Aisyah kemudian bertanya, *"Mengapa Engkau menangis wahai kekasih Allah, sementara dosa-dosamu yang lalu dan yang akan datang diampuni Allah?"* Rasulullah saw. menjawab: *"Tidakkah aku menjadi hamba yang bersyukur. Ketika shalat tadi, dan hingga saat ini, bagaimana mungkin aku tidak menangis, ketika Allah menurunkan wahyu bahwa dalam penciptaan langit dan bumi dan pergantian siang dan malam terdapat tanda-tanda bagi ulul albāb. Aku menangis karena sekali kita lalai tidak mencermati proses alam semesta itu, sesungguhnya kita tidak termasuk ulul albāb.*

Pengetahuan ketaatan *ulul albāb* ini, lahir dari perenungan alam semesta. Pengetahuan penyesalan telah melakukan dosa *ulul albāb* ini, tumbuh karena merenungi alam semesta. Pengetahuan zikir dan ibadahnya yang sedu-sedan dengan tangisan, lahir dari perenungan alam semesta. *Ulul albāb* selalu melakukan *tadabbur* dan *tażakkur* terhadap alam semesta dan Al-Qur'an. *Tadabbur* dan *tażakkur* terhadap alam semesta dan Al-Qur'an sebagai objek pengetahuan, sumber pengetahuan, sumber data, dan sumber informasi.

Secara ringkas, data dan informasi Al-Qur'an bisa diklasifikasi menjadi dua, yaitu *soft* and *hard* data. Yang *soft* data berupa ilmu pengetahuan dan kalimat tauhid, sedangkan yang *hard* data berupa hukum risiko dan sikap mental atau akhlak.

Perbedaan Nabi Adam dan para malaikat adalah tersedianya atau diberinya perangkat ilmu pengetahuan berupa nama-nama tentang segala sesuatu di alam semesta. Tuhan alam semesta mengajari Nabi Adam nama-nama segala sesuatu yang ada di alam semesta sehingga mampu memetakan dan menjabarkan informasi atau data penting di alam semesta; sesuatu yang tidak diajarkan kepada para malaikat dan iblis. Informasi mengenai nama-nama ini menjadi perangkat ilmu pengetahuan bagi Adam, sehingga dia mampu memanfaatkan data-data itu untuk mengerjakan program 'pengabdiannya' dengan baik. Jadi, ilmu pengetahuan merupakan *soft* data pertama dari data dan informasi yang dikandung oleh Al-Qur'an.

Sang pemilik data baik lahir (yang tertulis) atau pun batin (*cloud*) adalah Tuhan semesta alam. Hal ini menegaskan dua hal, pertama, yang memahami alur, maksud, dan masa depan data itu berimplikasi apa di masa depan adalah Tuhan. Kedua, data dan informasi paling tinggi derajat keistimewaannya adalah kalimat tauhid. Dalam kaitan ini, ketika berinteraksi dengan Al-Qur'an, dan orang kemudian memperoleh data dan informasi dari Al-Qur'an berupa ilmu pengetahuan, harus ditambahi dengan *soft* data kedua dari data dan informasi Al-Qur'an yaitu kalimat tauhid. Data berupa kalimat tauhid yang menghunjam dalam sanubari dan otak otomatis, akan men-*drive*

siapa saja kepada upaya memanfaatkan data berupa ilmu pengetahuan menjadi sesuatu yang bermanfaat bagi alam semesta kemanusiaan. Sebagai puncak data dan informasi Al-Qur'an, kalimat tauhid merupakan pintu gerbang utama menuju dua hard data dari data Al-Qur'an berikutnya, yaitu hukum risiko dan sikap mental atau akhlak.

Data-data yang dikandung Al-Qur'an secara makna juga memuat hukum risiko dan sikap mental atau akhlak. Yang dimaksud hukum risiko di sini adalah *warning* dan *alert* tentang dampak segala sesuatu yang dikerjakan. Bagaikan hukum algoritma, *warning* dan *alert* dari data Al-Qur'an juga bersifat pasti, yaitu pasti melahirkan dampak yang otomatis sesuai dengan perbuatan yang dilakukan. Jika baik, maka berdampak baik bagi diri dan alam semesta. Sebaliknya jika buruk, akan berdampak buruk juga.[190] Data Al-Qur'an seolah merekam diri yang melakukan sesuai hukum risiko itu. Sama seperti pengakses *YouTube* atau pun mesin pencari lainnya, yang ditanam di dalamnya *artificial intelligent* (AI) mesin pencari itu. Bila pengakses seringkali berselancar mencari batu akik, notifikasi dan jejak digital yang direkam oleh AI di mesin pencari itu adalah batu akik; jika yang diakses seringkali *murattal* atau musik dangdut, maka jejak digital yang terekam adalah hal serupa, dan seterusnya.

Kepada pengakses itu, selalu dimunculkan info tentang batu akik atau *murattal* atau musik dangdut, setiap dia masuk ke dunia maya. Begitu pula, ketika pengakses suka mengakses pengajian dari aliran tertentu, yang muncul sebagai notifikasi dan jejak digitalnya adalah sesuatu yang sama. Pada diri orang ini, yang dalam rekaman makna Al-Qur'an lebih sering melakukan yang dilarang Al-Qur'an, dampak dan jejak digital di otaknya adalah otomatis hal yang serupa.

Dampak berikutnya adalah *hard* data yang kedua dari data dan informasi Al-Qur'an, yakni sikap mental atau akhlak. Kesadaran merenungkan berlakunya hukum risiko secara otomatis dalam *sunnatullāh* berdasarkan informasi Al-Qur'an akan membawa orang pada sikap mental yang baik, kreatif dan mungkin dapat memahami data Al-Qur'an (makna) secara komprehensif. Begitu pula sebaliknya. Kegagalan merenungkan hukum risiko secara otomatis dalam *sunnatullāh* berdasarkan informasi Al-Qur'an akan membawa orang pada sikap mental yang buruk, merusak dan semakin jauh dari nilai-nilai kemanusiaan. Di sinilah sekali lagi, Al-Qur'an sebagai data dan informasi itu bersifat *karīm* (sangat mulia), dan yang bisa memahaminya serta menggunakannya dengan baik adalah *al-Muṭahharūn*, yaitu yang disucikan lahir (dari *ḥadaṡ* kecil dan besar) dan batin (syahwat, angkara murka, hasad, ujub, dan niat buruk). Hanya *al-Muṭahharūn* inilah yang dapat melakukan *tadabbur* dan *tażakkur* terhadap data Al-Qur'an, dus mereka itulah *ulul albāb*.

G. *Tadabbur* dan *Tażakkur*

Untuk apa data yang melimpah itu, entah dengan cara dibaca, dihafal, atau pun dinalar, tetapi, tidak didekati dengan pemahaman, kepekaan serta modifikasi dan adaptasi kreatif tingkat tinggi dalam mengikuti perubahan dan inovasi zaman. Data yang dipunyai harus menjadi konten sekaligus alat untuk mengarungi dunia dalam kebermanfaatan lahir batin. Kebermanfataan ini harus bersifat luas, tanpa sekat, dan pasti bergerak seiring dengan algoritma logika akal sehat, inovatif dan kreatif. Kalau mengacu ke bahasa Al-Qur'an, kebermanfataan data dan informasi itu sama dengan keberkahan semesta (Q.S. Shad (38): 29].

[190] Q.S. al-Isra' (17): 7; dan Q.S. al-Rahman (55): 60.

Yang menarik, *ulul albāb* memiliki permohonan khusus dalam doanya sebagai *al-abrār*. Doa ini adalah permohonan untuk senantiasa dimenangkan sebagai orang baik, meraih dengan cara baik, dan melewati seluruh proses dengan cara yang baik. Apa sebenarnya yang diharapkan *ulul albāb* untuk menjadi bagian dari komunitas *al-abrār*? Dalam kaitan dengan *al-abrār* sebagai bagian tak terpisahkan *ulul albāb*, kata kunci yang bagus dijadikan teks dan konteks yang penting ditafsirkan dalam rangka kontekstualisasi adalah zikir, fikir, dan tasbih. Zikir, fikir, dan tasbih harus bersifat aktual dan potensial. Dengan kata lain, zikir, fikir, dan tasbih harus melahirkan model generasi umat Islam, yakni: *ulul albāb* yang *al-abrār*; atau model *al-abrār* yang *ulul albāb*. Ditambah lagi dengan model karakter *muḥsinīn-muttaqīn*. Oleh karena itu, lengkaplah karakter-karakter tersebut menjadi kata kunci konseptual tentang orang baik dan kebaikan menurut Al-Qur'an, yaitu generasi pemenang yang *concern* pada gerakan ilmu, memiliki kesadaran diri akan Tuhannya (*muttaqīn*), dan inspirator sekaligus teladan kebajikan semesta (*muḥsinīn*).

Ulul albāb sebagai bagian komunitas *al-abrār* membangun sistem komunikasi kebajikan intensif. Sebuah ungkapan pasti memuat aspek apa, siapa, dan bagaimana. Demikian juga dengan Al-Qur'an.[191] Dengan kata lain, jika ujaran yang disampaikan sebagai kalimat sempurna yang dapat dipahami, maka suatu ungkapan akan memuat: (1) apa pesannya (materi pesan atau *māddah*); (2) siapa penyampai pesannya (komunikator pesan atau *qā'il*); (3) siapa yang menjadi objek pesan (komunikan atau *maqāl*); (4) cara atau metode atau wasilah untuk mencapai tersampaikannya pesan (*ṭarīqah*); (5) apa yang hendak dicapai oleh disampaikannya pesan (tujuan/*maqāṣid*).[192]

Pesan utama yang hendak dikatakan adalah tentang orang baik dan kebaikan yang melekat padanya. Menurut Al-Qur'an, pesan tertinggi adalah orang yang ketika dipanggil untuk memilih beriman di tengah situasi rumit atau pun mudah, tetap terpanggil berkomitmen kepada keimanan. Orang ini selalu memilih jalan ampunan Tuhan dan memihak kepada jalan kebaikan, meskipun terus-menerus diberi cobaan jalan keburukan; ditarik-tarik untuk mengikuti jalan kejelekan.[193]

Pesan tersebut hanya bisa dibawa oleh orang (*komunikator atau qā'il*) yang kuat lahir batin; kuat secara akademik, stabil dalam emosi dan istikamah dalam spiritual. Dengan kata lain, orang yang mampu membawa pesan ini hanyalah orang yang memiliki dan mampu mengombinasikan IQ yang tinggi, EQ yang stabil, dan SQ yang konsisten. Dalam kesehariannya, orang ini adalah orang yang dalam dan luas wawasan keilmuannya, mampu menerapkan keilmuannya dalam keteladanan akhlak, ketaatan, dan kerendahhatian yang kuat serta konsisten terhadap Allah Swt. Dalam bahasa Al-Qur'an, orang ini adalah pribadi *ulul albāb*;[194] pribadi yang mampu memberikan *uswah ḥasanah* dalam segala aspek kehidupan (pribadi, keluarga, sosial-politik, kebangsaan, dan kenegaraan).[195]

---

[191] Tentang analisa Teori Komunikasi terhadap Al-Qur'an secara umum, silahkan lihat Mashud, *Komunikologi Al-Qur'an (Pendekatan Komunikasi Efektif dalam Tafsir al-Mishbah)*, Disertasi Paskasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya 2018, diajukan untuk memenuhi sebagian syarat memperoleh gelar doktor dalam Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

[192] Tentang analisa komunikasi tersistem terhadap suatu ujaran, terutama terkait dengan konsep al-Abrar, penulis memperoleh dari penjelasan dan kuliah tentang Komunikasi Al-Qur'an yang disampaikan oleh Prof. Dr. Aswadi, M.Ag., Direktur Paskasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, pada saat penulis konsultasi di kelas S3 IQT 2018/2019 pada 16 April 2019.

[193] Q.S. Ali Imran (3): 193.

[194] Q.S. Ali Imran (3): 190-191.

[195] Q.S. al-Ahzab (33): 21.

Objek pesan ini (*komunikan atau maqāl*) adalah manusia secara keseluruhan. Hal ini terkait dengan konsep *al-abrār* merupakan nilai utama Al-Qur'an. Sementara itu, Al-Qur'an adalah petunjuk bagi seluruh umat manusia.[196] Namun demikian, siapa yang mampu menangkap pesan ini disebutkan hanya beberapa saja. Dengan kata lain, di antara komunikan konsep ini menurut Al-Qur'an yang mampu menangkapnya sebagai pesan penting dan kemudian mengamalkannya dalam keseharian mereka tidaklah seluruh manusia. Hanya manusia-manusia terpilih saja. Di antaranya adalah *al-muttaqīn*,[197] *al-aqwām*,[198] *aṣ-ṣāliḥīn*.[199]

Dengan ragam konsep tentang *al-muttaqīn*, *al-aqwām* dan *aṣ-ṣāliḥīn* yang disebutkan di dalam Al-Qur'an, yang dapat disarikan uraiannya, bahwa objek pesan (komunikan) yang mampu menangkap pesan tentang *ulul albāb* adalah mereka selalu beriman dan beramal saleh.[200] Amal saleh biasanya dikaitkan dengan rukun Iman dan rukun Islam dan seluruh kebajikan umum untuk kemanusiaan,[201] seperti adil,[202] menolong sesama,[203] berkiprah dalam sosial-kemasyarakatan-kenegaraan dengan kontribusi yang melahirkan pencerahan dan kamajuan.[204]

Cara atau metode (*ṭarīqah*) yang dipergunakan Al-Qur'an dalam menyampaikan kebaikan adalah dengan dua cara: *reward and punishment* dan metode penyampaian nasihat dan hikmah. Metode *reward and punishment* adalah metode umum yang dipergunakan Al-Qur'an untuk menyampaikan pesan-pesan nilai dan ajarannya. Tentang konsep *al-Abrār*, Al-Qur'an tentu saja menjelaskan dengan metode *reward*.[205] Dalam sebuah ayat pembandingnya, Al-Qur'an menyebutkan *punishment* bagi siapa saja yang menentang dan berbuat sebaliknya dari konsep kebajikan.[206] Namun harap diingat, metode Al-Qur'an selalu lembut, penuh hikmah, manusiawi dan gradual.[207] Bahkan, memberikan kesempatan untuk memperbaiki diri dan pertobatan bagi yang pernah menyimpang dari konsep kebajikan.[208]

Akhirnya, konsep *ulul albāb* dan *al-abrār* ini memiliki paling tidak lima tujuan (*maqaṣid*), yaitu (1) pengetahuan tentang nilai kebaikan; (2) pengetahuan tentang orang baik; (3) pengetahuan tentang kesadaran, cara dan upaya mencapai kebaikan dan menjadi orang baik; (4) pengetahuan tentang *reward and punishment* tentang perbuatan baik dan buruk serta perbuatan orang baik dan buruk; dan (5) pengetahuan tentang kesadaran untuk selalu istikamah mohon ampunan Allah dalam setiap kesempatan baik yang dianugerahkan Allah kepada hamba-Nya.

Sebagaimana disebutkan dalam bagian terdahulu bahwa pengetahuan *ulul albāb* dengan teori kesadaran akhlak harus diuji di ruang publik, *ulul albāb* beserta komunitasnya harus memiliki strategi menghadapi apa pun di ruang publik, baik berupa kebaikan atau keburukan. Sehingga dalam pertarungan itu, *ulul albāb* tetap menjadi pemenang.

Ulul albāb perlu berjuang dengan perspektif nafsu *muṭmainnah* dan *musawwalah* dalam membangun tradisi perjuangannya. Ilustrasi perjuangan Ibrahim dan Ismail, Musa dan Harun,

---

[196] Q.S. al-Baqarah (2): 185.
[197] Q.S. al-Baqarah (2): 2.
[198] Q.S. al-Isra' (17): 9.
[199] Q.S. Ali Imran (3): 113-114.
[200] Q.S. al-Isra' (17]) 9; Ali Imran (3): 113-114.
[201] Q.S. al-Baqarah (2): 177.
[202] Q.S. al-Hujurat (49): 9.
[203] Q.S. al-Maidah (5): 2.
[204] Q.S. Saba (34): 15.
[205] Q.S. al-Insan (76): 5; Ali Imran (3): 193 dan 198; al-Muthaffifin (83): 18 dan 22; serta al-Infithar (82): 13.
[206] Q.S. al-Muthaffifin (83): 7-17.
[207] Q.S. al-Nahl (16): 125.
[208] Q.S. al-Baqarah (2): 37; al-Tahrim (66): 8.

serta Ya’kub dan Yusuf dalam membangun kesadaran akhlak untuk memenangkan perjuangan bisa dijadikan ilustrasi penting.

Dalam konteks nafsu kekuasaan baik dalam lingkup sosial, budaya, ekonomi, dan politik, kerusakan sistemnya dan dinamika kepemimpinannya, sebagaimana diungkap dalam sejarah terjadi karena nafsu kekuasaannya dijalankan oleh nafsu ammārah. Ilustrasi nafsu *ammārah* ini dapat digambarkan sebagai nafsu yang selalu berbuat salah secara berulang dan enggan memperbaiki dirinya; nafsu serakah menguasai apa pun kesempatan yang ada padanya untuk mengambil keuntungan diri; dan nafsu yang digerakkan karena didorong ketertarikan kepada lawan jenis. Dalam sejarah sosial, ekonomi, budaya dan politik kekuasaan di mana pun, ketika nafsu kekuasaan dinakhodai oleh nafsu *ammārah*, apalagi ditambahi dengan nafsu *lawwāmah*, biasanya akan menampilkan tanda-tanda kehancuran. Oleh karena itulah, nafsu kekuasaan harus di-*drive* oleh nafsu *muṭmainnah* dan *musawwalah*.

Dalam Al-Qur’an gambaran sistem sosial, ekonomi, budaya, dan politik yang buruk, biasanya dinisbahkan kepada beberapa fakta kekuasaan. Di antaranya kekuasaan Namrud dan Fir'aun. Kekuasaan Namrud digerakkan oleh nafsu angkara murka dan absolutisme. Ditandai dengan kesemena-menaan dan anti kritiknya Namrud. Siapa pun yang kritis dan oposan terhadap Namrud, akan langsung dihabisi dengan semena-mena dan tanpa ampun.

Sedangkan kekuasaan Fir'aun ditandai dengan absolutisme dan kolaborasi teknokrat yang *selfish* serta hedonis (Hamman) dan bohir (Qarun). Kekuasaan Fir'aun semakin menunjukkan absolutismenya karena dia memaksa rakyatnya agar menganggapnya tuhan. Ditambah sokongan teknokrat dan bohir, sempurnalah absolutisme Fir'aun.

Perlawanan Ibrahim terhadap Namrud dan Musa-Harun terhadap Fir'aun serta kroninya menunjukkan adanya kesamaan visi strategis. Visi strategis itu adalah perlawanan nafsu *muṭmainnah* dan *musawwalah* terhadap nafsu *ammārah* dan *lawwāmah*.

Strategi mereka adalah strategi diplomasi dan ilmu pengetahuan. Strategi diplomasi dan ilmu pengetahuan ini ditunjukkan dalam dialog ketika Ibrahim a.s. ditanya tentang siapa yang menghancurkan patung-patung itu. Ibrahim menjawab agar Namrud dan pengikutnya bertanya kepada patung terbesar yang mereka anggap tuhan. Lalu mereka menjawab dengan sesuatu yang justru menunjukkan kedunguan logika, 'mana mungkin patung itu bisa menjawab'. Terus kenapa harus disembah (Q.S. al-Anbiya (21): 59–63). Logika ini menegaskan tentang strategi data dan ilmu pengetahuan sebagai bentuk perlawanan.

Demikian pula yang dilakukan Musa-Harun a.s., sama menggunakan diplomasi dan ilmu pengetahuan. Diplomasinya adalah menyampaikan kebenaran tauhid melalui lisan. Oleh karena itu dikenallah doa *Rabbisyraḥ lī ṣadrī* (Q.S. Thaha (20): 25–34). Adapun strategi ilmu pengetahuan adalah dengan tongkat dan cahaya sebagai perlawanan terhadap ilmu sihir dukun-dukunnya Fir'aun (Q.S. al-A’raf (7): 115–119).

Di samping itu, mungkin perlu diurai juga strategi Ya'qub-Yusuf dalam menggerakkan nafsu kebaikan (*muṭmainnah* dan *musawwalah*). Strategi itu terurai dalam bingkai tauhid (Q.S. al-Baqarah: 133), kejujuran dan kesabaran dalam diam (Q.S. Yusuf: 18) dan gerakan. Strategi pertama adalah strategi keyakinan bahwa semua hal termasuk kekuasaan adalah milik Allah. Keyakinan tauhid ini layak ditanamkan kepada siapa pun agar tujuan programnya adalah meraih rida Allah. Strategi kedua adalah gerakan kejujuran dan kesabaran melalui diam dan doa. Ya'qub sungguh tahu dan sudah diberitahu oleh Allah Swt. bahwa anak-anaknya berbohong tentang Yusuf a.s. Tetapi, yang dilakukan Ya'qub adalah diam, bersabar, dan berdoa. Gerakan serupa ini

pernah dilakukan oleh Mahatma Gandhi dan berhasil melumpuhkan kekuatan digdaya Inggris. Strategi ketiga adalah gerakan. Dalam gerakan ini memuat tiga hal: mencari informasi sebanyak mungkin, menguatkan *networking*, dan berkawan dengan siapa pun yang pintu politiknya berbeda-beda (Q.S. Yusuf (13): 67).

Oleh karena itu nafsu kekuasaan memang harus selalu diarahkan dengan nahkoda nafsu *muṭmainnah* dan *musawwalah*, karena kalau tidak akan mengalami kerusakan, seperti sindiran Q.S. al-Isra' (17): 16. Ketika Allah akan menghancurkan suatu negeri, cukuplah Dia biarkan kebusukan dan kefasikan para pemimpin merajalela menyiksa dan membungkam rakyatnya. Negeri itu lalu hancur sehancur-hancurnya. Oleh karena konflik nilai yang selalu terjadi dalam hitungan detik, uji integritas di arena publik, merupakan salah satu sarana untuk membuktikan bahwa kesadaran akhlak tidak hanya berhenti di *lips service* belaka, melainkan konkret sampai ke level visi strategis. Kontrol diri dan sosial juga merupakan media yang efektif untuk membangun kesadaran akhlak itu.

H. Tabel Kesadaran Akhlak

Poros Akhlak	Hierarki Ilmu	Sifat	Perilaku
Kufr	-	- Tertutup alat pengetahuannya - Plin-plan - Pemarah - Oportunis - Enggan menerima kritik dan kebenaran	- Keras Hati - Perilaku kemunafikan, - Perilaku merusak, - Perilaku plin-plan, - Perilaku oportunis, - Perilaku enggan menerima kritik dan kebenaran
Fisq	*‘ilm* dan *ma‘rifah*	- Perusak alam sekitar, - Pemarah - Enggan menerima kritik	- Keras hati - Suka marah - Egois
Imān	- *‘Ilm* dan *ma’rifah*, - *Fahm*, - *Fiqh*, - *Hudā* dan *hidāyah*	- *Muttaqīn* - Muslim - Muhsin	- Sabar, - Syukur; - Taat, - Tawakkal; - Muslih, - Ikhlas

BAB IX
RANGKUMAN

Setelah memperhatikan berbagai uraian dalam risalah ini, terdapat beberapa hal yang perlu disampaikan secara ringkas. Oleh karena itu, pada bab ini poin-poin pokok yang telah tertuang di dalam pembahasan secara mendetil akan disampaikan dalam uraian yang ringkas dan sederhana. Tujuannya adalah untuk dapat mendapatkan gambaran ringkas tentang konsep akhlak yang secara teoritis-filosofis telah diuraikan di bab-bab sebelumnya.

Tinjauan teoretis-filosofis memang "harus" menghadirkan pembahasan yang rumit, mendalam, mendasar, dan menukik. Tentu membutuhkan perhatian dan kegigihan khusus untuk dapat mencerna penjelasan-penjelasan tersebut. Hadirnya sumber rujukan yang "melangit" menambah energi untuk dapat mencernanya. Sebagai sebuah pembicaraan yang menekankan kedalaman, tinjauan teoretis-filosofis adalah sebuah keniscayaan. Akan tetapi, pembahasan yang mendalam tersebut perlu diungkapkan dalam sebuah uraian yang ringkas dan sederhana, dan di sini hal ini akan disampaikan. Dari sekian bab yang membahas tentang berbagai unsur dalam konsep filosofis akhlak Islamiah, beberapa poin akan disampaikan berikut ini,

Bab pertama merupakan pendahuluan untuk mengetahui lebih terperinci isi risalah ini. Bab ini secara sederhananya menjelaskan mengapa harus ada risalah akhlak yang bersifat filosofis. Jawabannya karena ingin meninjau konsep filosofis yang ditautkan dengan dasar tekstual-normatif dalam Al-Qur'an dan Hadis Nabi (hampiran bayani) dengan tinjauan keilmuan Filsafat, Psikologi, Tasawuf, dan keilmuan Sosial-Humaniora lainnya (hampiran burhani) serta tinjauan spiritualitas dan hikmah dalam memaknai hubungan antara Allah, manusia, dan alam semesta (hampiran irfani). Bab ini juga menghubungkan berbagai hampiran tersebut dengan konteks *taṣāwuf-akhlāqi*" yang dikembangkan di Muhammadiyah yang telah dirumuskan dalam Matan Keyakinan dan Cita-cita Hidup (MKCH) Muhammadiyah.

Pada bab kedua buku ini diuraikan pengertian akhlak dari berbagai sumber dan pendapat para ahli yang intinya bentuk "perilaku yang mengacu pada sistem nilai mulia, dan akan dipertanggungjawabkan kepada Allah dan manusia". Dengan mengacu pada berbagai pengertian itu, diuraikan juga struktur bangunan konsep akhlak dan pembagian akhlak. Isi dari dua pembahasan ini adalah pengejawantahan nilai-nilai ilahiah dalam perbuatan sehari-hari untuk menciptakan kebaikan, kemuliaan, dan kemaslahatan hidup yang pada gilirannya akan dipertanggungjawabkan kepada Allah sebagai sumber nilai tersebut. Perilaku-perilaku ini akhirnya membentuk konsep-konsep etis, seperti kesusilaan, tata krama, etiket, budi pekerti, karakter, dan lain sebagainya. Bab ini lebih menekankan pada penjelasan tentang konsep-konsep inti dalam uraian akhlak Islamiah.

Kemudian pada bab ketiga, diuraikan posisi sentral manusia sebagai subjek dari akhlak itu sendiri. Siapa manusia itu? Pada bab ketiga ini diuraikan secara detil dari berbagai aspek kehidupan manusia. Dimulai dari proses penciptaan, tujuan manusia hidup di bumi, kodrat keberadaan manusia di bumi, potensi rohani manusia/indra batin manusia sebagai "wadah" bagi bentuk akhlak manusia itu sendiri.

Bab selanjutnya, yakni bab keempat diuraikan tujuan kehidupan manusia di dunia. Hal ini dirasa sangat penting karena pengetahuan tentang perbuatan baik dan pengejawantahan perbuatan baik di dalam kehidupan membutuhkan orientasi yang jelas. Islam telah menjelaskan bahwa tujuan perbuatan baik yang telah dilakukan di dalam kehidupan dunia. Tujuan-tujuan tersebut

adalah tujuan eskatologis, tujuan spiritual, dan tujuan etis. Tujuan eskatologis yakni tujuan memperoleh balasan dari Allah di dalam kehidupan setelah kehidupan dunia ini (akhirat). Tujuan ini diperoleh dengan cara mewujudkan tujuan kedua yakni tujuan spiritual, yakni melakukan semua perbuatan baik dengan orientasi memperoleh rida Allah (Allah merasa senang dengan perbuatan manusia). Tujuan spiritual ini akhirnya diwujudkan dalam tujuan ketiga yaitu tujuan etis. Tujuan etis adalah tujuan untuk memperoleh kebahagiaan dan kesejahteraan, dan ini hanya dapat dilakukan dengan menebarkan kebaikan dalam seluruh perilaku dan tindakan (*iḥsān*).

Bab kelima buku ini menguraikan bentuk-bentuk riil peran dan tanggungjawab manusia dalam mengejawantahkan pebuatan baik (*iḥsān*) tersebut dalm berbagai level kehidupan manusia. Dimulai dari peran sebagai individu, hamba Allah, anggota keluarga, anggota kelompok/komunitas, anggota masyarakat, warga negara, dan warga dunia. Keseluruhan peran itu dijelaskan dengan acuan nilai Islami yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunah. Bentuk perilaku riil di sini bukan sebagai panduan praktis, akan tetapi sebagai panduan teoretis dengan mengacu pada konsep-konsep dasar etis yang telah diuraikan pada bab-bab sebelumnya sebagai konsep nilai.

Selanjutnya untuk bab keenam diuraikan bagaimana konsep nilai dalam ranah filsafat dan konteks ajaran Islam. Nilai merupakan landasan fundamental dalam sebuah tindakan. Di bab ini secara mendetail diuraikan konsep nilai tersebut. Dimulai dari pengertian nilai, kualitas-kualitas nilai, pasangan-pasangan nilai, hierarki nilai, dan akhirnya manfaat nilai dalam kehidupan manusia. Sebagai turunan dari penjelasan tentang nilai yang filosofis di bab keenam, pada bab ketujuh diuraikan kualitas-kualitas nilai dalam konteks falsafah Islam, misalnya *ma'rūf-munkar*, *ṣalāḥ-fasād*, *khayr-syarr*, *birr-fujūr*, dan lain sebagainya.

Kemudian pada bab kedelapan diuraikan bagaimana kesadaran manusia sebagai subjek akhlak tentang akhlak itu sendiri. Kesadaran ini membingkai seluruh pengetahuan manusia tentang akhlak. Uraian pada bab ini memberi gambaran bahwa penjelasan-penjelasan yang telah disampaikan pada bab-bab sebelumnya perlu disadari arti pentingnya bagi menusia itu sendiri. Tujuan kesadaran tentang akhlak ini akan mendorong manusia untuk menciptakan kemaslahatan sebagai landasan menuju pribadi yang ideal, yakni pemenang dalam memperjuangkan nilai-nilai luhur yang penuh kemuliaan.

Wallāhu a'lamu biṣ-ṣawāb.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Ashfahani, al-Raghib. *Mu'jam Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

_____. *Tafsīr al-Rāgib al-Asfahāni*. Tanta: Kulliyat Adab Jami'ah Thanta, 1999.

Al-Baghawi, al-Husain bin Mas'ud. *Tafsir al-Baghawi*. Juz 5. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Rabiy, 1420 H.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*. Juz III. Lebanon: Dār a-l Kutub Li al-'Ilmiyyah, 2010.

_____. *Bidāyāt al-Hidayah*. Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.

Al-Kindī, Ya'qūb ibn Ishāq. *al-Kindi's Metaphysics*. Terjemahan dari Kitāb Fī al-Falsafah al-Ûlā karya al-Kindi oleh Alfred L. Ivry. Albany: SUNY Press, 1974.

Al-Qur'an dan Tafsirnya. Juz 7-8-9. Yogyakarta: UII Press, 2005.

Al-Qusyairi, 'Abd al-Karim bin Hawazin. *Laṭāif al-Isyārāt*. Mesir: Al-Haiah Al-'Aamah Li Al-Kitab, t.t.

Al-Razi, Abu Abdillah Muhammad bin Umar Fakhruddin. *Mafātiḥ al-Gayb*. Beirut: Dar Ihya Turats al-'Arabi, 1420H.

Al-Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. *Tafsīr al-Sya'rawi*. t.t: Mutābi' Akhbār al-Yaum, 1997 M.

Al-Tahir bin Asyur, Muhammad. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984 H.

Al-Thabari, Muhammad bin Jarir. *Jamī' al-Bayān*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1992.

Al-Zamakhsyari, Mahmud bin Umar. *al-Kasysyāf 'an Haqāiq at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh at-Ta'wīl*. Teheran: Intisyarat Aftab, t.t.

Al-Zuhaili, Wahbah bin Musthafa. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*. Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1418 H.

Amda, Ahmad Dibul. *Qalbu dalam Al-Qur'an*. Disertasi. Yogyakarta: Program Doktor Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2015.

Armstrong, Amatullah. *Sufi Terminology (al-Qamus al-Sufi): the Mystical Language of Islam*. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1995.

Baldick, Julian. *Mystical Islam: an Introduction to Sufism*. New York & London: New York Universiry Press, 1992.

Berger, Peter L. *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*. Terjemahan Hartono. Jakarta: LP3ES, 1994.

Berita Resmi Muhammadiyah Nomor 05/2022-2027/Zulkaidah 1446 H/Mei 2025 M. (2025). Yogyakarta: Pimpinan Pusat muhammadiyah.

Boer, TC De. *The History of Philosophy in Islam*. Terjemahan Edwards R. Jones. New York: Dover Publication, 1962.

Botton, Alain. *Religion for Atheist*. New York: Pantheon Books, 2012.

Bucaille, Maurice. *Dari Mana Manusia Berasal? Antara Sains, Bibel dan Al-Qur'an*. Terjemahan Rahmani Astuti. Bandung: Mizania, 1984.

Coplestone, Frederick. *A History of Philosophy*. Jil.1. New York: Image Book, 1993.

Covey, Stephen R. *The 7 Habits of Highly Effective People: Powerful Lessons in Personal Change Interactive Edition*. 2016, Mango Media Inc.

Diponegoro, Ahmad Muhammad. “Tafsir Ilmi Kisah Adam dan Musa dalam Surat al-Baqarah: Studi terhadap Al-Qur’an dan Tafsirnya Kementerian Agama.” Disertasi. Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2013.

Drijarkara. *Filsafat Manusia*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2007.

Dupre, John. "Krisis dalam Teori Evolusi". *Jurnal Filsafat Sains*, Vol. 10, No. 2, 2003, hlm. 120-135.

Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: Allen and Unwin, 1926.

Durant, Will. *The Sory of Civilization: Book I, Our Oriental Heritage*. New York: Simon and Schuster, 1942.

Durant, Will. *The Story of Philosophy*. New York: Washington Square Press, 1953.

Fadhlalla Haeri, Shaikh. *The Journey of the Self: an Islamic View to Understanding the Self and Its Unified Nature*. Great Britain: Element Books, 1989.

Frager, Robert. *Psikologi Sufi: Untuk Transformati Hati, Jiwa dan Ruh*. Terjemahan Hasmiyah Rauf. Jakarta: Zaman, 2014.

Gulen, Muhammad Fethullah. *Tasawuf untuk Kita Semua: Menapaki Bukit-bukit Zamrud Kalbu Melalui Istilah-istilah dalam Pratik Sufisme*. Terjemahan Fuad Syaifuddin Nur. Jakarta: Republika, 2014.

Gibb, Hamilton A. R. *Wither Islam*. London: Victor Gollancz Ltd., 1932.

Grene, Marjorie. "Heidegger dan Eksistensialisme". Dalam *Filsafat Abad ke-20*, diedit oleh Bryan Magee, hlm. 450-470. New York: Oxford University Press, 1982.

Hadjid, KRH. *Pelajaran Kiai Haji Ahmad Dahlan: 7 Falsafah & 17 Kelompok Ayat Al-Qur’an*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2019.

Hadiwijono, Harun. *Sari Filsafat Barat 2*. Yogyakarta: Kanisius, 1980.

Hart, Michael H. *100 Orang Paling Berpengaruh di Dunia Sepanjang Sejarah*. Terjemahan Ken Ndaru dan M. Nurul Islam. Bandung: Hikmah, 2009.

Hay, Jeff. *World Religions*. New York: Gale Cengage, 2007.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Terjemahan dari Sein und Zeit oleh Joan Stambaugh. New York: SUNY Press, 1996.

Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya’s Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, 2007.

Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Kairo: Maktabah Miṣr, t.t.

Ibnu Manzhur. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.

Komter, Aafke E. *Social Solidarity and the Gift*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. Book I.

Lemay, Eric & Pitts, Jennifer A. *Heidegger untuk Pemula*. Terjemahan P. Hardono Hadi. Yogyakarta: Kanisius, 2001.

Madjid, Nurcholish. “The Islamic Concept of Man and Its Implications for Muslim’s Appreciation of The Civil an Political Rights” dalam *al-Jami’ah*, No. 65/VI/2000.

Mahmoud, Mustafa. *Dialogue with an Atheist*. London: Dar al-Taqwa Ltd., 2000.

Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah (MTT PPM). *Tafsir al-Tanwir*. Juz I. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, 2016.

Manhaj Gerakan Muhammadiyah. Ideiologi, Khittah, dan Langkah. Yogyakarta: Suara Muhammadiyan, 2013.

Mas'ruf, Farid. *Analisa Achlak dan Perkembangan Muhammadiyah*. Ttp: Tnp, Ttp.

Mashud. *Komunikologi Al-Qur'an (Pendekatan Komunikasi Efektif dalam Tafsir al-Mishbah)*. Disertasi Paskasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya 2018.

Maulida, Rizky. *Konsep Maqamat al-Qalb Menurut al-Hakim al-Tirmidzi dan Relevansinya terhadap Pendidikan Karakter*. Tesis. Malang: Program Studi Agama Islam, Sekolah Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim, 2016.

Mead, Herbert H. *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1972.

Meriem Webster's Collegiate Dictionary. 1995.

Mudhofir. *Ilmu Kalam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001.

Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi. *Mu'jam al-Mufahras li al-Fazh al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1364 H.

Munawarr-Rahman, Buddhy, ed. *Ensiklopedi Nur Cholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*. Edisi Digital. Jilid 2. Bandung: Mizan, 2006.

Nashir ibn 'Abdillah as-Sa'di. *Taisīr al-Karīm ar-Raḥmān fī Kalām al-Mannān*. t.t: Muassasah al-Risalah, 1420 H/ 2000 M.

Nawawi al-Jawi, Muhammad. *Syarh Maraq al-Ubudiyah 'ala Matan Bidayat al-Hidayah*. Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.

Rohamdi, Syamsul Huda. *Pengembangan Akal Sehat Berbasis Ulul Albab*. Disertasi. Yogyakarta: Program Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Yogyarta, 2019.

Royhatudin, A. (2020). *Fikih Medsos: Etika dan Pendidikan Islam di Era Digital.* Yogyakarta: Zahir Publishing.

Salim Kadhim, Amal; Ahmad, Shukri B. et al. "Islamic Ethics: The Attributes of al-Ihsan in the Quran and Its Effects on Muslim Morality". *International Journal of Business and Social Science,* Volume 8, Number 11, November 2017.

Sartre, Jean Paul. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Terjemahan H. Barnes. New York: Philosophical Library, 1954.

Scheler, Max. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. Evanston: Northwestern University Press, 1973

Seker, Mehmet Yavuz. *A Map of The Divine Subtle Faculty: The Concept of Qalb (Heart) in Classical and Contemporary Islamic Scholarship*. Disertasi. Australia: Australian Catholic University, 2012.

Shabuni, Muhammad Ali. *Rawā'iul Bayān Tafsīr Ayāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*. Makkah: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, t.t.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Vol. 4. Jakarta: Lentera Hati, 2012.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Vol. 12. Jakarta: Lentera Hati, 2012.

Sidgwick, Henry. *Outlines of the History of Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988.

Sudarmojo, Agus Haryo. *Perjalanan Akbar Ras Adam: Sebuah Interpretasi Baru al-Qur'an dan Sains*. Bandung: Mizania, 2009.

al-Suyuti, Jalaluddin. *al-Durur al-Manthur*. Beirut: Dar al-Fikr, 1414 H.

al-Suyuthi, Jalaluddin dan Jalaluddin al-Mahalli. *Tafsīr al-Jalālain*. Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, t.t.

Tim Penyusun. *Ensiklopedi Al-Qur'an*. 1005.

Umar, Ahmad Muhtar. *Mu'jam al-Lugah al-'Arabiyyah al-Mu'āṣirah*. Jilid 2. Kairo: 'Ālam al-Kitāb, 2008.

Umar, Ahmad Muhtar. *Mu'jam al-Lugah al-'Arabiyyah al-Mu'āṣirah*. Jilid 3. Kairo: 'Ālam al-Kitāb, 2008.

Udin, Jurnalis. "Teori Evolusi: Sesuai atau Bertentangan dengan Al-Qur'an", dalam *Mukjizat Al-Qur'an dan as-Sunnah tentang Iptek*, ed. Iwan Kusuma Hamdan dkk. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.

Yahya, Harun. *Keruntuhan Teori Evolusi*. Bandung: Dzikra, 2001.