

Integrasi Tauhid dan Akhlak dalam Pandangan Fakhruddin Ar-Razi

Jarman Arroisi*

Institut Studi Islam Darussalam Gontor

Email: jarman_fahmi@yahoo.com

Abstract

This paper is based on deviation of mindset, attitudes, and human behavior that happened this nowadays. The deviation can be captured through the attitudes and behavior that is no longer based on human nature, but based on the lust. As a result, there is a moral degradation that led to the multi-dimensional crisis. Actually, the previous Islamic scholars, such as Fakhruddin ar-Razi had stressed the importance of establishing the mindset, attitude, and behavior on the basis of *tawhid* or human nature. In Islam, *tawhid* has a central position. It is the source of mindset, attitudes, and human behavior. Therefore, if *tawhid* is true, the behavior should be true, and also on the contrary. In Islam, between *tawhid* and mindsets, attitudes and behavior, have a close relationship, even they may not be separated. The attitudes of a believer, according to ar-Razi, are being pious, keeping away from dirty deeds, do not hurt others, and do not do things that are prohibited. Meanwhile, the attitudes of *musyrik* are stubborn, do not believe and reject the truth. Likewise with the deeds. The kindness which is performed by people with correct *tawhid* should be different with the kindness done by others. The people who has correct *tawhid* do good thing simply because the worship of God, while those who has not correct *tawhid* do something based on humanitarian grounds. This matter, in the perspective of *tawhid*, can be categorized as *riya'* and therefore, according to ar-Razi, can be called by disobedience.

Keywords: Integration, Tawhid, Morality, Mindset, Attitude, Behavior

*Fakultas Ushuluddin ISID Gontor, Jl. Raya Siman 06, Demangan, Siman, Ponorogo, Jawa Timur 63471. Phone: +62352 483764, Fax: +62352 488182

Abstrak

Makalah ini berangkat dari fenomena menyimpang terkait dengan pola pikir, sikap, dan tingkah laku manusia yang terjadi dewasa ini. Penyimpangan itu bisa ditangkap melalui sikap dan tingkah laku yang tidak lagi didasarkan pada fitrah manusia, melainkan didasarkan pada nafsunya semata. Akibatnya, terjadilah degradasi akhlak yang berujung pada krisis multi dimensi. Padahal sejatinya, para ulama terdahulu, seperti Fakhruddîn ar-Râzî, telah menegaskan pentingnya membangun pola pikir, sikap, dan tingkah laku atas dasar tauhid atau fitrah manusia itu sendiri. Dalam Islam, tauhid memiliki kedudukan sentral. Ia merupakan sumber bermuaranya pola pikir, sikap, dan perilaku manusia. Oleh karena itu, jika tauhidnya benar, maka benar pula perilakunya. Sebaliknya, jika tauhidnya salah, maka dipastikan perilakunya akan menyimpang. Dalam Islam, antara tauhid dan pola pikir, sikap dan perilaku, memiliki hubungan erat, bahkan keduanya tidak mungkin dipisahkan. Sikap seorang mukmin menurut ar-Râzî selalu bertakwa, menjauhkan diri dari perbuatan kotor, tidak menyakiti orang lain, dan tidak melakukan hal-hal yang dilarang. Sementara itu, sikap orang musyrik menurutnya adalah keras kepala, tidak mempercayai dan menolak sesuatu yang benar. Demikian juga dengan amal perbuatan. Kebaikan yang dilakukan oleh orang bertauhid berbeda dengan kebaikan yang dilakukan oleh orang yang tidak bertauhid. Orang bertauhid melakukan kebaikan semata ibadah karena Allah, sementara mereka yang tidak bertauhid melakukan kebaikan atas dasar kemanusiaan. Maka tindakan kebaikan yang seperti itu, dalam perspektif tauhid, bisa dikatagorikan *rîyâ'* dan karenanya, menurut ar-Râzî, bisa disebut kemaksiatan.

Kata kunci: Integrasi, Tauhid, Akhlak, Pola Pikir, Sikap, Perilaku

Pendahuluan

paran dasar Islam adalah percaya terhadap kemahaesaan Tuhan (tauhid). Kepercayaan tersebut menegaskan bahwa tidak ada Tuhan selain Allah.¹ Seorang yang bertauhid memutlakkan Yang Maha Esa sebagai Khalik dan menisbahkan selain-Nya sebagai makhluk-Nya. Karena itu, hubungan manusia dengan Allah tidak bisa disejajarkan dan dibandingkan.² Formulasi tauhid yang demis-

¹ QS. 37: 35, 47: 19, 112: 3; lihat *Aja'ib al-Qur'an*, Fakhruddîn ar-Râzî, al-Tabâ'ah al-Ula, (Beirut Libanon: Dr al-Qutub al-Ilmiyah, 1984), 7; lihat Fakhruddîn ar-Râzî, *Asasu al-Taqdis*, Tahqîq Dr. Ahmad Hijaz al-Saqa', (Kairo: Maktabah al-Kuliyat al-Azhariyah, T. Th.), 125.

² QS. 112: 1-4; lihat *al-Arba'in fi Usûluddîn*, Fakhruddîn ar-Râzî, *Taqdim wa Tahqîq* Dr. Ahmad Hijaz al-Saqa', (Kairo: Maktabah al-Kuliyat al-Azhariyah, 1987), 138.

kian menunjukkan adanya komitmen manusia kepada Allah sebagai fokus hormat, rasa syukur, dan sebagai satu-satunya sumber nilai. Formulasi tauhid ini dapat dilukiskan dengan pesan pendek kalimat *tayyibah: Lâ ilâha illâ Allâh*, yang artinya tidak ada Tuhan selain Allah.

Dalam Islam, tauhid memiliki kedudukan sangat sentral dan esensial. Tauhid bukan saja sebagai sumber bermuaranya pola pikir, sikap, dan tingkah laku, tetapi juga merupakan syarat kunci diterima dan ditolaknya amal seseorang. Tauhid yang benar menumbuhkan keikhlasan dan semangat baru, memacu seseorang untuk lebih produktif dalam hal-hal yang positif. Sebaliknya, tauhid yang salah tidak saja melemahkan imajinasi dan membekukan inisiatif, tetapi juga membatalkan seluruh amal perbuatan.³

Hubungan tauhid dan akhlak bisa dianalogikan dengan hukum pemantulan cahaya. Dalam hukum tersebut dinyatakan bahwa besar kecilnya sinar datang sama dengan sinar pantul.⁴ Demikian pula dengan tauhid, semakin kuat tauhid seseorang, maka semakin baik akhlaknya. Sebaliknya, semakin lemah tauhid seseorang, semakin buruk pula akhlaknya. Oleh sebab itu, bisa dipahami jika para Nabi dan ulama dahulu, seperti Fakhruddin ar-Râzî, selalu mengingatkan perlunya memperbaharui iman dengan membaca kalimat tauhid *Lâ ilâha illâ Allâh*. Orang yang terbiasa melafalkan kalimat tauhid niscaya imannya meningkat dan karenanya mampu mencapai hubungan dekat dengan Tuhan. Kedekatan hubungan itu hanya bisa dicapai dengan cara membersihkan hati. Jika hati bersih maka mengalir dari padanya perbuatan yang baik, begitu juga sebaliknya. Meskipun demikian, sebagian besar orang tidak mengetahui, bahwa keduanya saling terkait dan penting dalam kehidupannya. Akibatnya, etika sopan santun hilang, maksiat merajalela, kenakalan remaja tidak terkendalikan, bahkan yang memprihati-

³ QS. al-Zumar: 65, QS. al-An'am: 88; QS. al-Furqân: 23, lihat *al-Akhlaq wa al-Âdab*, Dr. Abdullah Ibn Wakil al-Syaikh dan Dr. Abdullah Ibn Muhammad al-Amru, (T. Tmp: Dr Isbiliya, al-Tabâ'ah al-Ula, 2001), 12; lihat *Ilmu Tauhid Jilid I Muqarar Li al-Sanah al-Rabi'ah Kuliyyatu -l- Mualimin al-Islamiyyah Ma'had Darussalam Gontor Li al-Tarbiyyati al-Islamiyyah al-Haditsah*, Dr. Shaleh Ibn Fauzan Ibn Abdulllah al-Fauzani, (Gontor Ponorogo: Drssalam, T. Th.), 11.

⁴ Lihat hukum pemantulan cahaya, dalam *Theories of Light : From Descartes to Newton*, I. Sabra, (CUP: Archive, 1981), 335; see *The Encyclopedia Britannica, Or Dictionary of Arts, Sciences and General Literature Edition*, 7, (Black: Bavarian, Mar 2010), 511-514; see *Encyclopaedia Britannica: or, A dictionary of arts, sciences, and miscellaneous literatur, enlarged and improved*, (Michigan University: Archibald Constable and Company, 1823), 172-173.

nnkan lagi, mereka telah menjadikan nafsu sebagai dasar aktivitasnya. Itulah potret riil degradasi moral dan rusaknya akhlak yang tampak dewasa ini.

Berdasarkan fenomena di atas, beberapa persoalan yang akan dibahas dalam makalah ini adalah apa sejatinya konsep tauhid dan akhlak Fakhruddîn ar-Râzî, bagaimana integrasi keduanya memberikan solusi atas problem yang muncul, serta apa langkah-langkah yang bisa ditempuh untuk menyelesaikan problem itu.

Biografi Fakhruddîn ar-Râzî

Fakhruddîn ar-Râzî lahir pada bulan Ramadan 544 H, di kota Rayy, Iran. Ar-Râzî kecil lebih dikenal dengan sebutan Muhammad. Nama lengkapnya Fakhruddîn Abu Abdillah Muhammad ibn Umar Diya'uddin ibn Husain bin Hasan bin Ali al-Quraysyi al-Bakri al-Thabaristani. Ia masih keturunan Ali ibn Abi Thalib dari jalur Hasan. Imam Dhiya'uddin Umar, ayah ar-Râzî, tidak hanya seorang pakar fikih madzhab Syafi'i, tetapi juga pakar usul fiqh dan hadis. Ayah ar-Râzî, al-Imam Diyauddin adalah Khatib al-Ray dan sahabat Imam Bughawi, oleh kerena itulah di kemudian hari Fakhruddîn ar-Râzî diberi gelar sebagai ibnu Khatib al-Ray, dinisbahkan kepada nama ayahnya.

Ar-Râzî belajar al-Qur'an, ilmu usul fiqh, dan beberapa ilmu lain langsung dari ayahnya sendiri sampai ayahnya meninggal dunia. Kemudian setelah ayahnya meninggal, ia belajar kepada beberapa ulama di kota al-Ray.⁵ Ar-Râzî belajar ilmu hikmah, kalam, dan fikih kepada Majdidin Al-Jaili, seorang yang amat terkenal pada zamannya. Ar-Râzî cukup lama belajar kepada Majdidin, hingga akhirnya tidak ada seorang pun pada zamannya yang lebih hebat dari ar-Râzî. Bahkan karena kehebatanya, Ibn Kathir mengatakan bahwa ar-Râzî berhasil mengembalikan ilmu kalam ke dalam metode *ahli al-salaf* dan menyelamatkan apa-apa yang tersurat kepada yang lebih pantas sesuai dengan kehendak Allah.⁶

⁵ Fakhruddîn ar-Râzî, *al-Mâ'alim fi Ilmi Ushul al-Fiqh*, Tahqîq al-Syaikh Ali Muhammad Audi wa al-Syaikh Adil Ahmad Abd al-Maujud, (t.t.: Dr al-Mâ'rifah, 1998), 28.

⁶ Mubti Hamid al-Mas'udi, *al-Tanâsub fi Tafsîr al-Imâm ar-Râzî Dirasah fi Asrar al-Iktiran*, Risalah Muqadâmi Naili Drajat al-Duktur, Israf Dr. Muhammad Muhammad Abu Musa, al-Mamlakah al-Arabiyyah al-S'udiyah (Jami'at Umi al-Qura: Kuliyat al-Lughah al-Arabiyyah Qismu al-Balaghah, T. Th.), 12

Konsep Tauhid dan Akhlak

1. Pengertian Tauhid

Secara etimologis, tauhid berasal dari kata *wahhada* dengan menggunakan *al-syiddah* yang artinya menjadi satu (*ja'alahu wâhidan*). Dalam *Mu'jam Makayis allughah*, tauhid sama dengan *al-Wâwu wa al-Hâ'u wa al-Dâlu* yang aslinya *wahid* menunjuk pada makna *al-infîd* yang berarti pengesaan.⁷ Dalam salah satu karyanya, *Mukhtasar al-bahhah*, ar-Râzî menjelaskan bahwa kata *wahada* memiliki arti *al-infirâd* (sendirian); saya tau bahwa Dia sendirian, atau *tauhada* yang berarti terpisah dari yang lain. Jika kata *wahada* dikaitkan dengan nama Allah maka menjadi *wahdahu*, artinya Allah menjadikan diri-Nya sendirian,⁸ atau tidak berserikat dengan siapapun. *Al-tauhîd* memiliki *wazan al-taf'îl* sama dengan *wazan al-tâsîdîq* yang berarti meyakini dan mengesakan Allah. *Al-tâsîdîq* dalam pengertian yang luas berarti menetapkan kepercayaan beragama dengan bukti dan argumen yang meyakinkan. Bukti dan argumen yang meyakinkan itu adalah bukti akan keesaan-Nya sebagai satu-satunya Tuhan yang wajib disembah oleh seluruh makhluk-Nya. Tidak ada ciptaan-Nya yang menyerupai-Nya, baik dari segala sifat, pekerjaan, nama, dan lain sebagainya.⁹ Berdasarkan arti bahasa tersebut bisa disimpulkan bahwa tauhid merupakan iman akan keesaan Allah, yang tidak bisa disamakan dengan selain-Nya.

Adapun secara terminologis, tauhid berarti mengesakan Allah, sebagai satu-satunya Zat dalam *Rubûbiyyah*-Nya, *Uluhiyyah*-Nya, segala sifat, dan nama-nama-Nya.¹⁰ Fakhruddîn ar-Râzî mengartikannya sebagai upaya peneguhan diri seseorang atas pengetahuannya dengan menetapkan bahwa tidak ada Tuhan selain Allah.¹¹ Artinya, bertauhid itu tidak sebatas mengakui secara verbal, tanpa ilmu, bahwa Allah itu Esa, melainkan mengakui keesaan-Nya dengan dasar pengetahuan yang luas. Penekanan ilmu yang diberikan ar-Râzî

⁷Ahmad Ibnu Faris, *Mu'jam Makayis al-Lughah*, Tahqîq Abdul al-Salam Harun, (T. Tmp: Dr al-Fikr, 1399 H.), 90.

⁸ Fakhruddîn ar-Râzî, *Muhktasar bahhah*, (<http://almeskat.net> <http://almustafa.com>., tt.), 365

⁹ Ali Jum'ah Muhammad al-Syafi'i, *Hasyiah al-Imam al-Bajuri ala Jauhari al-Tauhid al-Musammay al-Murid ala Jauhari al-Tauhid*, (Mesir: Jami'ah al-Azhar Drssalam, 2010), 38.

¹⁰ Muhamad Shalih al-Usmani, *al-Qaul al-Mufid ala Kitabi al-Tauhid*, Juz I. (t.t.: Dr al-Asimah, 1414 H.), 5.

¹¹ Fakhruddîn ar-Râzî, *Mafâtih al-Gaib*, Juz XXVIII, Cet. I, (Beirut: Dr. al-Fikr, 1981), 61.

untuk memperoleh kesempurnaan iman itu, diilhami secara langsung oleh ajaran Islam, tradisi keagamaan, dan intelektual Islam.¹² Oleh karena ilmu memiliki peran sangat penting dalam menyempurnakan iman, maka ar-Râzî membangun beberapa komunitas ilmiyah (*halaqah*) untuk membahas berbagai persoalan umat, mulai dari persoalan fikih, kalam, kimia, kedokteran, adab, tafsir, dan lain sebagainya. Tradisi yang dikembangkan dalam *halaqah* tersebut adalah mewajibkan masing-masing peserta untuk selalu bertanya apa saja sebelum pembahasan dimulai.¹³ Dengan pola dan tradisi wajib bertanya seperti itu, terlihat betapa kuat kemauan ar-Râzî dalam upaya meningkatkan pengetahuan anggota komunitasnya. Tentu pengetahuan (ilmu) yang dimaksud -meminjam istilah Wan Mohd Nor Wan Daud- adalah ilmu yang benar, yang membawa manfaat dan kebaikan, bukan ilmu yang menjauhkan diri dari Tuhan.¹⁴ Itulah salah satu makna tauhid yang diserukan ar-Râzî. Selain itu, tauhid menurut ar-Râzî juga memiliki arti sebagai upaya meniadakan sekutu Allah secara mutlak. Dikatakan mutlak karena ketika Allah berfirman, “*Tuhanmu adalah Tuhan yang Satu*”¹⁵, bisa saja terlintas dalam pikiran seseorang bahwa Tuhan kami adalah satu, sementara Tuhan orang lain berbeda dengan Tuhan kami. Tetapi dengan penjelasan tauhid secara mutlak, maka dugaan seperti itu akan hilang.¹⁶

Dari sini terlihat bahwa pengertian tauhid ar-Râzî hampir sama dengan pemikiran pendiri madhab Asy'ari, yaitu Abu Hasan Asy'ari (260-324 H) dan para pengikut lainnya. Tauhid (iman) dalam pandangan Asy'ari merupakan pengakuan verbal dan tindakan nyata yang bisa bertambah dan bisa berkurang.¹⁷ Pendapat Asy'ari yang seperti itu,

¹² Fakhruddîn ar-Râzî, *Aja'ib al-Qur'an*, Cet. I, (Beirut: Dr al-Qutub al-Ilmiyah, 1984), 62

¹³ Fakhruddîn ar-Râzî, *Maushu'ah Musthalahat al-Imam Fakhruddîn ar-Râzî*, *Tahqîq Dr. Samih Daghim*, (Beirut: Maktabat Libanon, 2001), Xi; Lihat *Ismat al-Anbiya'*, Fakhruddîn ar-Râzî, *Taqdim wa Muraja'ah Muhammad Hijaj*, (t.t.: Maktabat al-Staqa', 1987), 5

¹⁴ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Budaya Ilmu dan Gagasan 1 Malaysia Membina Negara Maju dan Bahagia*, (Kuala Lumpur: CASIS UTM, 2011), 27

¹⁵ QS. 2: 163

¹⁶ Fakhruddîn ar-Râzî, *Ajaib al-Qur'an*, 44.

¹⁷ Abu Hasan Asy'ari, *al-Ibnah 'an Usûl al-Diyânah*, Cet. I. (Beirut: Dr Ibn al-Zaidun, tt.), 11 Pengertian tauhid Asy'ari yang demikian itu, telah menginspirasi ar-Râzî hingga melahirkan sebuah pandangan baru yang menjadi *sîghah* tersendiri bagi pemikirannya. Ar-Râzî tidak jarang memuji pendapat Asy'ari dalam berbagai karyanya. Fakhruddîn ar-Râzî, *al-Arbain fi Ushuluddin*, *Tahqîq Dr. Ahmad Hijaz al-Saqâ'*, (Kairo: Maktabah al-Kuliyat al-Azhar, 1986), 143 Meskipun, Asy'ari sendiri dalam memberikan batasan iman sejatinya menyisakan pertanyaan, sebab ia memberikan dua definisi yang berbeda. Lihat Seperti telah disebutkan di atas, bahwa Asy'ari dalam kitabnya *al-Ibânah* -juga dalam *maqâlat al-Îslâmiyah-*

ditegaskan kembali oleh pendukungnya Abu Hamid al-Ghazali. Dalam karyanya, *Ihya' 'Ulūmuddin* Juz I dan IV, al-Ghazali menyatakan bahwa tauhid merupakan substansi jiwa yang bisa diketahui melalui ungkapan verbal *La ilaha illa Allah*, ketetapan hati, dan dikerjakan dengan ikhlas.¹⁸ Batasan ini menunjukkan, bahwa kualitas tauhid seseorang, tergantung pada kondisi jiwanya. Jika jiwa bersih maka tauhidnya kuat. Orang yang kuat tauhidnya, akhlaknya akan menjadi baik, karena akhlak yang baik hanya hadir dari jiwa yang bersih.

Begitu juga dengan pendapat as-Syahrastani yang menyatakan bahwa tauhid adalah mengenali kemahaesaan Tuhan dalam segala zat, sifat, dan pekerjaan-Nya, serta taat menjalankan segala perintah-Nya.¹⁹ Dalam batasan ini, ketaatan menjadi standar tauhid seseorang. Artinya, semakin kuat tauhid seseorang semakin tinggi ketaatannya, dan pada saat yang sama, semakin mudah melakukan kebaikan. Hal yang tidak berbeda juga ditegaskan oleh Muhammad Abduh. Menurutnya, tauhid adalah percaya kepada Allah Yang Maha Esa, tidak bersekutu dengan siapapun. Peneguhan kepercayaan bahwa Tuhan itu adalah satu, meliputi Keesaan-Nya dalam zat-Nya, pekerjaan-Nya, penciptaan-Nya, dan dalam segala sesuatu.²⁰

Dengan demikian, bisa ditegaskan di sini bahwa apa yang disampaikan oleh Fakhruddin ar-Râzî, Abu Hasan Asy'ari, al-Syahrastani, Abu Hamid al-Ghazali, dan Muhammad Abduh mengenai tauhid, secara umum memiliki makna yang hampir sama. Mereka tampak sepakat bahwa tauhid itu percaya kepada Allah Yang Maha Esa secara mutlak dengan segala sifat *Ulūhiyyah*, *Rububiyyah*, dan *al-Asmâ' wa al-sifat*-Nya. Dia tidak beranak dan tidak pula di-peranakkan, tidak bersekutu dengan siapapun. Kepercayaan tersebut niscaya mendapat peneguhan di dalam hati, diungkapkan secara verbal, dan dilaksanakan oleh seluruh anggota badan.

Jika merujuk pada persyaratan pengetahuan sebagai sarana memperoleh kesempurnaan iman sebagaimana dijelaskan ar-Râzî, maka terlihat spesifikasi dan keunggulan batasan tauhid ar-Râzî dibanding lainnya. Sebab dalam pengertian tauhid menurut Asy'ariyah dan Abu Hasan Asy'ari, persyaratan pengetahuan tidak

¹⁸ Menjelaskan bahwa iman merupakan pengakuan verbal dan disertai dengan tindakan nyata yang bisa bertambah dan bisa berkurang.

¹⁹ Sementara dalam *al-Luma'* ia menjelaskan bahwa iman itu adalah ketetapan hati.

²⁰ Meskipun terdapat perbedaan batasan tauhid yang disampaikan di dalam kedua karyanya itu, bukan berarti Asy'ari inkonsistensi. Melainkan, batasan yang berbeda itu sejatinya memiliki makna sama yang saling melengkapi.

disinggung. Spesifikasi batasan tauhid ala ar-Râzî di atas barangkali memberikan inspirasi para ulama yang datang setelahnya, termasuk di antaranya adalah al-Attas,²¹ untuk memberikan penekanan pada ilmu pengetahuan sebagai usaha memenuhi kebutuhan spiritual dan kebahagiaan.²² Sebab kualitas kepercayaan bagi orang yang berilmu dengan yang tidak berilmu jelas sangat berbeda. Peneguhan iman bagi orang yang berilmu jauh lebih baik daripada mereka yang tidak berilmu. Dengan ilmu seseorang akan mengetahui macam-macam amal kebajikan. Dan dengan ilmu pula orang bisa meningkatkan kualitas imannya. Sebab itu, konsep iman dan Islam dalam pandangan ar-Râzî selalu berkaitan dengan ilmu. Ketiganya merupakan jaringan yang tak dapat dipisahkan. Hal ini jelas berbeda dengan kondisi yang terjadi di dunia Barat.

Di Barat, ada hipotesa yang menyatakan bahwa, *semakin cerdas seseorang, ia akan semakin sekuler bahkan ateis*. Hipotesa ini mengindikasikan bahwa tidak ada korelasi antara kecerdasan dengan keimanan. Persoalannya adalah mengapa kecerdasan di Barat tidak menjadikan seseorang lebih religius, bahkan menjadikannya ateis? Jawabannya adalah, karena di Barat terdapat banyak kemudahan untuk mencapai tingkat kecerdasan, namun di saat yang sama, agama sengaja dimarjinalkan dan disingkirkan dari ruang publik.²³ Oleh karena itulah kecerdasan (pengetahuan) dan keimanan di Barat terpisah. Sebaliknya, kondisi seperti itu tidak terjadi dan tidak dibenarkan dalam Islam. Keimanan dan kecerdasan dalam Islam selalu berjalan secara bersamaan.

Tidak seperti yang dituduhkan oleh para orientalis dan pengikutnya, semisal Hasan Hanafi, yang menyatakan bahwa tauhid yang dibangun Abu Hasan Asy'ari dan yang diteruskan pengikutnya itu sulit dicapai, membingungkan akal manusia, serta melemahkan daya imajinasi karena sangat teosentris dan tidak membumi.²⁴ Untuk

²¹ Dalam kaitan ini al-Ghazali membagi tauhid menjadi empat tingkatan yaitu, tauhid para munafiq, tauhid yang umum bagi muslim, tauhid orang yang telah mencapai *kasyaf* dan tauhid bagi orang yang mampu menyaksikan kebenaran yaitu khusus ahli sufi. Lihat Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' Ullumuddin*, Juz I, (Kairo: Dr al-Hadis, 1998), 45; lihat ; Juz IV, 351

²² Muhammad Abdulkarim al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, Tahqiq oleh Abdul Aziz Muhammad al-Wakil, (Beirut: Dr al-Fikr, tt.), 41-42

²³ Muhammad Abdurrahman, *Risalah Tauhid*, (Kairo: Al-Sya'b, tt.), 6

²⁴ Dalam konteks ini al-Attas, dalam salah satu karyanya pernah membahas suatu kajian tentang intuisi dengan mengutip pendapat ar-Râzî. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Intuition of Existence A Fundamental Basis of Islamic Metaphysics*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1990), p. 27

itu, menurutnya, perlu keberanian bagi umat Islam menggeser tauhid dari teosentris kepada tauhid yang antroposentris, yaitu tauhid yang memihak pada kepentingan manusia. Dalam hal ini dia menyatakan:

"Cita-cita kita adalah menguak tirai-tirai ini, melenyapkan bungkus-bungkus, dan mencabut tutup tersebut untuk melihat manusia. Maka penting bagi kita untuk menggeser peradaban dari bingkai ketuhanan klasik ke bingkai neo-humanisme. Peradaban kita yang teosentris, di mana manusia terpasung di dalam bungkus-bungkus, harus diganti menjadi peradaban antroposentris, di mana manusia keluar dari (pasungan) bungkus-bungkus. Untuk mewujudkan cita-cita tersebut tidaklah mudah karena kita mencari transferensi revolusi peradaban dari Tuhan ke manusia dan mentransformasikan pusat peradaban dari Teosentris ke Antroposentris. Dengan kerangka ini kita akan memutus krisis manusia pada masa kita sekarang, yaitu ketiadaan atau ketidakjelasan manusia dari pemikiran nasional kita."²⁵

Apa yang dinyatakan Hasan Hanafi itu sebenarnya bukanlah murni dari pemikirannya sendiri, melainkan dipengaruhi pemikiran Rene Descartes (1596-1650) asal Prancis. Dengan memilih filsafat rasional, Descartes telah mengalihkan kebudayaan Barat dari teosentris (berkisar sekitar Tuhan) menjadi antroposentris (berkisar sekitar manusia).²⁶ Dengan cara menggeser teologi teosentris ke antroposentris seperti itu, dia berharap kesadaran manusia tumbuh maksimal. Berdasarkan tesis inilah Hasan Hanafi mengkritik tauhid yang dibangun Asy'ari sebagai sesuatu yang tidak menyentuh hal-hal yang bersifat duniawi. Padahal sejatinya, pemahaman Hasan Hanafi tentang tauhid yang demikian itu jelas bermasalah.

Pemahaman ar-Râzî tentang tauhid juga berbeda dengan yang dikonsepsikan kelompok Murji'ah. Kelompok ini menyatakan bahwa tidak ada kaitan antara iman dan amal. Dalam konteks kekinian, pandangan kelompok ini menjelma menjadi sebuah paradigma baru yang mengusung gagasan yang menekankan perlunya liberalisme intelektual agar bebas dari agama dan Tuhan. Dari gerakan kebebasan berpikir seperti itu, lahirlah gerakan baru yang disebut *theological liberalism*. Gerakan ini oleh Nicholas F. Gier dinyatakan memiliki beberapa karakter, yang salah satunya adalah memisahkan

²⁵ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam* Syed M. Naquib al-Attas, Op. Cit. 120

²⁶ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat Refleksi Tentang Islam, Westernisasi & Liberalisasi*, (Jakarta: INSISTS, 2012), 52-60

doktrin Kristen dengan etika. Inilah yang membawa kelompok liberal berkesimpulan bahwa orang ateis sekalipun dapat menjadi moralis.²⁷ Pertanyaan yang bisa segera dimunculkan adalah apa arti moral bagi ateis (baca: kaum liberal), dan apa arti taat bagi kaum Murji'ah? Dari sini terlihat bahwa jika ditilik dari sisi gagasanya, Murji'ah yang memisahkan iman dan amal, masih lebih baik jika dibandingkan dengan Barat sekuler yang memisahkan diri dari agama dan Tuhan. Mereka tidak saja memisahkan iman (doktrin) dan amal (etika), tetapi telah mengosongkan iman dari ilmu dan amalnya.

2. Pengertian Akhlak

Secara etimologis, *akhlāq* (bahasa Arab), berasal dari serapan kata *khuluq* yang artinya adalah kebiasaan, perangai, tabiat, dan agama. Dari kata tersebut, akhlak mengandung pengertian tingkah laku yang lahir dari manusia dengan sengaja, tidak dibuat-buat, dan telah menjadi kebiasaan.²⁸ Dalam kamus al-Munjid kata *al-khalqu* berarti budi pekerti, perangai, tingkah laku, dan tabiat. Selain itu, *al-khalqu* juga berarti menciptakan karena ia merupakan akar dari *kha-la-qa*.²⁹ Kata *khalaqa* sekar dengan kata *Khāliq* yang berarti pencipta, *makhluq* berarti yang diciptakan, dan *khalq* yang berarti penciptaan. Kesamaan akar kata di atas mengisyaratkan bahwa, dalam kata *al-akhlāq* tercakup pengertian terciptanya keterpaduan antara kehendak *Khāliq* (Tuhan) dengan perilaku *makhluq* (manusia). Atau dengan kata lain, bahwa perilaku seseorang terhadap orang lain dan lingkungannya disebut akhlak baik, manakala tindakan atau perilaku tersebut didasarkan pada kehendak *Khāliq* (Tuhan). Dari

²⁷ Hasan Hanafi, *Min al-aqidah ilā al-Tsaurah*, Juz I, (Beirut: Dr al-Tanwir li al-Tabā'ah wa al-Nasr, 1988), 7

²⁸ Hasan Hanafi, *Islamologi 3 Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), 68

²⁹ Hasan Hanafi, dalam salah satu makalahnya "Theologie on anthropologie" sebagaimana dikutip Marcel, dalam bukunya *L'Humanisme De L'Islam* –buku tersebut diterbitkan pertama kali pada tahun 1979. Satu tahun kemudian tahun 1980, diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia, oleh M. Rasjidi, dengan judul edisi Indonesia, *Humanisme dalam Islam*, terbitan Bulan Bintang. Dalam makalah tersebut, Hasan Hanafi mengutip pernyataan Rene Descartes (1596-1650), seorang ahli filsafat yang dengan sifat dan metodologinya mewarnai pemikiran sehari-hari di Benua Eropa, barangkali telah menyebabkan salah satu faktor pemisahan yang mendalam antara Timur dan Barat. Dengan memilih filsafat 'rasional', Descartes telah mengalihkan kebudayaan Barat Dari 'teosentris' (berkisar sekitar Tuhan) menjadi 'antroposentris' (berkisar sekitar manusia), Lihat, Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, (t.t.: Bulan Bintang, 1980), 44

pengertian etimologis seperti itu, *akhlâq* bukan saja merupakan tata aturan atau norma perilaku yang mengatur hubungan antara sesama manusia, tetapi juga norma yang mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan dan bahkan dengan alam semesta. Kata *akhlâq* dalam pengertian itu disebutkan dalam al-Qur'an dengan bentuk tunggalnya, *khuluq*, pada firman Allah SWT yang merupakan konsiderans pengangkatan Nabi Muhammad SAW sebagai rasul Allah, yaitu, "Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung." (QS. 68 : 4).

Adapun secara terminologis, Fakhruddin ar-Râzî dalam salah satu karyanya *al-Firasah Daliluka Ila Ma'rifati Akhlâq al-Nas*, menyatakan bahwa akhlak adalah aktivitas seseorang yang berasal dari kebiasaan, watak dasar, dan atau fitrah. Selain itu, kebiasaan tersebut bisa juga diperoleh dari hasil pendidikan dan berbagai pelatihan.³⁰ Lebih lanjut, ia juga mengungkapkan bahwa, akhlak merupakan tindakan yang dilakukan oleh seseorang secara mudah dan gampang tanpa dipikirkan dan dipertimbangkan berdasarkan dorongan jiwanya. Jika jiwa seseorang telah bersih, maka dorongan untuk melakukan tindakan yang baik semakin meningkat.³¹ Dari pengertian tersebut, secara sederhana bisa dijelaskan bahwa akhlak dalam padangan ar-Râzî merupakan gambaran jiwa seseorang. Hakekat jiwa bagi ar-Râzî adalah hal yang berbeda dari badan. Sebab itu, ia menyatakan bahwa yang disebut manusia bukanlah gambaran fisik yang tampak, melainkan jiwanya. Pemikiran ar-Râzî mengenai jiwa yang seperti itu sama dengan pemikiran Ibn Sina yang menyatakan bahwa jiwa merupakan hakekat ruh.³²

Dari pengertian tersebut bisa disampaikan di sini bahwa batasan akhlak ar-Râzî dalam kitab *al-Nafs wa al-Rûh*, berbeda dengan apa yang disampaikan dalam *Mafâtih al-Ghaib*. Dalam batasan pertama, ar-Râzî menyatakan bahwa akhlak itu sesuatu yang sudah jadi, tetapi realitanya tidak. Sehingga ar-Râzî kemudian menyempurnakannya dalam karya berikutnya dengan menyatakan bahwa akhlak itu bukan sesuatu yang sudah jadi, ia bisa diubah melalui beberapa pelatihan dan pembelajaran. Ini menunjukkan bahwa ar-Râzî bukanlah manusia yang sempurna, tetapi juga

³⁰ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat...*, 137

³¹ Ensiklopedi Hukum Islam, 1, (Jakarta: PT Ictiar Baru Van Hoeve, 1996), 73

³² Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lâm*, (Beirut: al-Maktabah al-Syarkiyah, 1987), 193

memiliki beberapa kekurangan. Artinya kematangan intelektualitas ar-Râzî, pada saat menulis kitab *mafâtih al-Gaib* jauh lebih baik bila dibandingkan pada saat menulis kitab *an-Nafs wa ar-Ruh*. Sebab kitab *mafâtih* ditulis menjelang akhir hayatnya, sementara kitab *an-Nafs wa ar-Ruh* ditulisnya jauh sebelum itu.

Sementara itu, dalam pendapat Abu Hamid al-Ghazali dan ar-Râzî, jika diperhatikan secara cermat, terdapat titik persamaan yang saling menguatkan. Menurut al-Ghazali, “*Akhlag adalah sifat yang tertanam dalam jiwa yang menimbulkan perbuatan-perbuatan dengan gampang dan mudah, tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan*”.³³ Selanjutnya, ia menyatakan bahwa akhlak itu bukan perbuatan yang baik dan yang buruk, bukan kemampuan untuk mengerjakan kegiatan yang baik dan yang buruk, juga bukan perbedaan antara yang baik dan yang buruk, tetapi ia adalah esensi jiwa dan gambaran batin seseorang.³⁴ Dari makna tersebut dapat disimpulkan bahwa akhlak merupakan tabiat atau kebiasaan yang muncul dari dalam jiwa setiap orang.

Pengertian akhlak yang seperti itu juga tampak dalam definisi Ibn Miskawih. Dalam pandangan Miskawih, akhlak merupakan kondisi jiwa yang mendorong seseorang melakukan tindakan tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan. Kondisi jiwa yang seperti itu dapat diklasifikasikan menjadi dua sifat. Pertama, adalah kebiasaan yang berasal dari watak dasar; seperti ketika orang yang marah hanya karena sebab yang sederhana, orang yang tertawa terbahak-bahak hanya karena melihat sesuatu yang mengejutkan, dan juga halnya orang yang menyesal hanya karena urusan yang diterimanya. Kedua, kebiasaan yang diperoleh seseorang melalui pelatihan dan pembelajaran hingga menjadi sebuah tradisi yang melekat padanya.³⁵ Begitu juga halnya dengan pengertian akhlak yang disampaikan oleh Ibnu Qayim al-Jauzi. Sesungguhnya akhlak dalam pandangan Ibnu Qayim al-Jauzi adalah sifat yang tertanam dalam jiwa. Jika jiwa seseorang telah mencapai kesempurnaan, maka secara otomatis kehidupan orang tersebut menjadi kuat. Oleh karenanya,

³³ Fakhruddîn ar-Râzî, *Al-Fîrasah Daliluka Ilâ Ma'rîfati Akhlaq al-Nâs wa Tabî'u'hum wa Ka'anahum Kitâbu Maftûh*, (Kairo: Maktabah al-Qur'an, tt.), 39

³⁴ Fakhruddîn ar-Râzî, *Mafâtih al-Gaib*, Juz XXX, 80-82

³⁵ Nâjî al-Takrîrî, *Al-Fâlsafah al-Akhlâqiyyah al-Aflatuniyyah 'inda Mufakirî al-Islâmi*, (Beirut: Dr al-Andalus, 2007), 301

barang siapa yang sempurna akhlaknya, maka sempurna pula hidupnya.³⁶

Berdasarkan terminologi akhlak yang disampaikan oleh keempat ulama di atas; Fakhruddin ar-Râzî, Abu Hamid al-Ghazali, Ibn Miskawih, dan Ibn Qayyim al-Jauzi, bisa ditegaskan di sini bahwa apa yang disampaikan itu memiliki makna yang sama. Yaitu kebiasaan atau tabiat seseorang yang berasal dari bawaan dasar dan atau berasal dari hasil pelatihan serta pembelajaran, yang dikerjakan secara mudah dan gampang tanpa pemikiran dan pertimbangan melainkan berdasarkan dorongan jiwanya. Dengan ungkapan lain, bisa diinformasikan bahwa akhlak merupakan potret aktivitas atau kebiasaan yang bersumber dari pola pikir, sikap, dan perilaku seseorang yang didorong oleh kekuatan jiwanya. Semakin bersih jiwa seseorang maka semakin baik akhlaknya, sebaliknya semakin kotor jiwa seseorang semakin buruk pula akhlaknya.

Jika merujuk pada makna akhlak yang diberikan oleh ulama yang telah disebutkan di atas, maka pembahasan mengenai akhlak sejatinya tidak berbeda dengan pembahasan masalah jiwa. Sebab, bahasan mengenai akhlak tidak bisa dilepaskan dari kajian mengenai jiwa, karena ia merupakan tempat bersemayam akhlak.³⁷ Jika jiwa bersih maka lahirlah dari padanya amal yang bersih dan begitu juga sebaliknya. Sehingga antara jiwa dan amal tidak bisa dipisahkan karena keduanya selalu terkait. Seperti halnya integrasi antara tauhid dan akhlak yang tidak mungkin dipisahkan.

Hubungan Tauhid dan Akhlak

Jika merujuk pada hukum pemantulan cahaya seperti yang telah dijelaskan di muka, maka kesimpulan sementara dalam analisis hubungan konsep tauhid dan akhlak dalam pemikiran ar-Râzî, adalah bahwa keterkaitan baik dan buruknya akhlak seseorang itu sangat tergantung pada bersih dan kotornya jiwa. Karena pada dasarnya, kajian mengenai relasi tauhid dengan akhlak sama halnya dengan kajian terhadap sumber aktivitas dan akitivitas itu sendiri. Jika sumbernya bersih maka dipastikan bersih pula hasilnya, karena keduanya merupakan satu kesatuan yang *integrated*.

³⁶ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûmuddîn*, Tahqîq Abi Hafshah, Juz III, (Kairo: Dr al-Hadis, 1998), 80

³⁷ *Ibid.*, 81

1. Hubungan Tauhid dan Pola Pikir

Dalam pandangan ar-Râzî, pola pikir adalah aktivitas jiwa yang memerlukan khayal dalam berbagai hal dan membutuhkan ke-seimbangan.³⁸ Secara sederhana pola pikir bisa diartikan sebagai cara pandang atau bagaimana sejatinya seseorang itu berpikir. Pengertian pola pikir ar-Râzî tersebut mendapat penegasan kembali oleh al-Attas dengan menyatakan bahwa sejatinya berpikir adalah,

“Gerakan jiwa menuju makna, dan proses ini memerlukan imajinasi (*al-khayal*). Intuisi, baik dalam pengertian kecerdasan (*al-hads*) maupun dalam pengertian pengalaman pencerahan atau illuminatif (*al-wijdan*) adalah sampainya jiwa pada makna atau sampainya makna ke dalam jiwa, baik dengan usaha pencarian melalui pembuktian, seperti pada kasus yang pertama, maupun datang sendirinya seperti pada kasus kedua”.³⁹

Setiap orang memiliki pola pikir yang berbeda dari yang lain. Perbedaan pola pikir terjadi karena adanya cara pandang yang berbeda. Cara pandang orang yang mempercayai Tuhan berbeda dengan mereka yang tidak percaya kepada Tuhan. Dengan kata lain, bahwa pola pikir orang yang beriman berbeda dengan mereka yang tidak beriman. Dalam hal ini, Ibn Hajar al-Asqalani menerangkan bahwa orang yang memiliki pemikiran kotor hatinya pasti lemah.⁴⁰

Oleh karena akal dan hati selalu berkaitan, maka apa yang diyakini oleh hati sesungguhnya tidak lepas dari apa yang dipikirkan oleh akal. Bahkan dengan akalnya seseorang bisa berpikir dan dari padanya proses kepercayaan itu mulai hadir dan menetap di dalam hati. Yang demikian itu karena kepercayaan tidak datang secara tiba-tiba melainkan adanya proses yang berjalan; diawali dari mata yang melihat realitas wujud yang tampak dan yang tidak tampak, realitas itu kemudian ditangkap dan dicerna oleh akal atau pikiran yang pada tahap berikutnya disimpan dan menetap di hati. Termasuk

³⁸ Abi Ali Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ya'kub ar-Râzî (Miskawih), *Tahzîb al-Akhlâq wa Tamhîr al-'Araqi*, Qadama lahu al-Syaikh Hasan Tamami, Mansurat (Beirut: Dr Maktab al-Hayat, 1398), 51.

³⁹ Ibn Qayim al-Jauzi, *Madariju al-Salaikin Baina Manazil Iyyaka na'budu wa Iyyaka nastâ'in*, Maktaba al-Tâhquq Dr al-Ihya' al-Turas al-Arabi, Juz III, (Beirut: Dâr al-Ihya' al-Turas al-Arabi, 1999), 198

⁴⁰ Bahkan Ibn Miskawih menyebutnya bahwa, akhlak merupakan kondisi jiwa yang mendorong seseorang untuk melakukan suatu tindakan dengan mudah tanpa dengan pemikiran dan pendapat. Lihat, Abi Ali Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ya'qub ar-Râzî "Miskawih", *Tahzîb al-Akhlâq*..., 51.

yang utama adalah kepercayaan terhadap (tauhid) kemahaesaan Tuhan. Seperti yang telah dijelaskan ar-Râzî, tauhid merupakan peneguhan diri seseorang atas pengetahuannya dengan menyatakan bahwa tidak ada Tuhan selain Allah.⁴¹ Artinya, bertauhid itu tidak sebatas ketetapan hati, pengakuan verbal, yang tanpa ilmu bahwa Allah itu Esa,⁴² melainkan meniscayakan dasar pengetahuan yang luas. Sebab, pengetahuan merupakan dasar untuk mengetahui hak Allah, sementara pengakuan verbal merupakan syarat yang menjadi hak *makhluq*. Lebih dari itu, bertauhid juga harus dimanifestasikan dalam tindakan nyata. Menurut ar-Râzî, iman memiliki dasar dan buahnya. Iman merupakan dasar sedangkan amal merupakan wujud iman itu sendiri sebagaimana dimutlakkannya dasar pohon dan buahnya.⁴³

Premis kuatnya relasi antara akal, hati, maupun jiwa itu bisa dibuktikan dengan cara yang berbeda, misalnya melalui gerakan jiwa. Ketika jiwa melakukan gerakan, dan gerakan itu telah sampai pada makna dengan segala proses yang telah dilaluinya, maka tibanya makna ke dalam jiwa itu sejatinya bisa disebut sebagai pengetahuan. Sebab, arti pengetahuan seperti yang dijelaskan al-Attas dalam bukunya *the Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, adalah tibanya makna ke dalam jiwa, dan tibanya jiwa ke dalam makna.⁴⁴ Sebab itu, agar hubungan akal dengan jiwa kuat, menurut ar-Râzî, diperlukan dua upaya strategis; *pertama*, membersihkan diri dan *kedua*, selalu berpikir positif dan membiasakan melakukan perbuatan yang baik secara terus menerus.

Untuk pembersihan diri, menurut ar-Râzî, diperlukan keberanian membebaskan diri dari kebodohan, kemaksiatan (sebab jiwa yang kotor selalu senang terhadap hal-hal yang berbau maksiat), syirik, sihir, *nifq* dan hal-hal lain yang bertentangan dengan ajaran Islam.⁴⁵ Dalam pandangannya, membersihkan jiwa merupakan salah satu cara untuk menguatkan tauhid. Jika jiwa bersih maka tauhid seseorang akan semakin kuat, dan jika tauhidnya kuat maka akan kuat pula imannya. Iman yang kuat hanya bisa didapatkan oleh

⁴¹ Samih Daghim, *Mausû'ah Musmalahât al-Imâm Fakhruddîn ar-Râzî*, Cet. I. (Libanon: Maktabah Libanon, 2001), 542.

⁴² Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filosfat dan Praktik Pendidikan Islam* Syed M. Naquib al-Attas, *Op. Cit.* 300

⁴³ Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fathu al-Bari*, Bab. Safar al-Inaini, Jus. 8., (tt.: t.p., tt.), 468

⁴⁴ Fakhruddîn ar-Râzî, *Maftîh al-Gaib*, Juz 28, 61

⁴⁵ Samih Daghim, *Mausû'ah Musthalahat al-Imam Fakhruddîn ar-Râzî*, 128.

mereka yang taat, sebaliknya iman akan turun dan berkurang jika melakukan maksiat. Jika hal-hal yang bisa membawa kepada kesucian jiwa itu bisa dilakukan dengan baik, maka hati akan selalu bersih dan Allah pun akan selalu menyukai orang-orang yang menyenangi kebersihan.⁴⁶

Sedangkan untuk membiasakan diri agar berpikir positif, diperlukan kesadaran penuh untuk menghilangkan sekat-sekat yang mengganggu pola pikir. Untuk itu, ditekankan supaya selalu berpikir positif terhadap berbagai hal dan kewajiban yang diperintahkan syariat, bahkan ditekankan pula untuk berupaya membiasakan diri berbuat kebaikan. Dalam hal ini, menurut ar-Râzî, taat terhadap segala perintah-Nya, syukur, adil, jujur, dan tawakal adalah kunci utamanya. Jika jiwa bersih maka tauhid dan iman akan kuat, dan jika tauhid dan iman telah kuat maka pola pikirnya dipastikan akan bersih.⁴⁷

Namun faktanya, kebanyakan manusia lupa dengan fitrah itu, sehingga tidak lagi menjalankan janjinya. Pola pikirnya selalu diwarnai pola pikir negatif, dipengaruhi oleh kehendak nafsunya, semua dilakukan secara berlebihan tanpa adanya kontrol dan tidak lagi peduli dengan syariat Tuhan. Mereka tidak lagi berpikir dengan fitrahnya, bahkan lebih dari itu, mereka telah bersikap dan berperilaku dosa, maka akibatnya mereka menjadi hina dan tidak menjadi makhluk pilihan. Yang menarik untuk dikaji lebih lanjut di sini adalah sejauh mana pola pikir itu memberikan pengaruh dan dorongan seseorang dalam mengambil sikap? Adakah hubungan antara pola pikir dengan sikap? Dan jika ada, bagaimana pula pandangan ar-Râzî terhadap relasi antara tauhid dengan sikap itu? Semua perlu dilihat dan dianalisa agar memberikan pemahaman yang berarti.

2. Hubungan tauhid dan pola sikap

Sikap (*al-Sulûk*) menurut ar-Râzî merupakan kecondongan hati untuk beribadah kepada Allah dan menjauhkan diri dari syahwat nafsu yang berupa kenikmatan dunia.⁴⁸ Dalam *Fath al-Bari*, Ibnu Hajar al-Asqalani menjelaskan makna sikap sebagai gambaran

⁴⁶ *Ibid.*, 129-130

⁴⁷ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam An Exposition The Fundamental Elements of The World View of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 14.

⁴⁸ Fakhruddîn ar-Râzî, *Mafatih al-Gâib*, Juz XVIII, 160.

ketaatan seseorang dalam beribadah dengan menjalankan segala perintah-Nya untuk mendapatkan cinta-Nya.⁴⁹ Pengertian tersebut mengisyaratkan bahwa ketika seseorang telah menetapkan sikapnya, maka sejatinya ia telah mengungkapkan pendiriannya, kepercayaanya atau pandangannya.

Sementara itu, ahli psikologi menggunakan istilah sikap atau “attitude” untuk menunjuk status mental individu. Sikap individu biasanya selalu diarahkan kepada suatu hal atau objek tertentu yang sifatnya masih tertutup. Oleh karena itu, manifestasi sikap seseorang belum bisa dilihat secara langsung, tetapi bisa dibaca dan ditafsirkan. Kendati sikap belum terlihat, ia dapat menuntun dan mendorong seseorang melakukan tindakan. Apapun yang dilakukan oleh seseorang tidak lepas dari sikapnya dan apa yang diekspresikan adalah gambaran dari sikapnya. Dalam kaitan ini, maka pola sikap orang berbeda-beda. Sikap seorang Mukmin (QS. 33 : 32, 16 : 125) menurut ar-Râzî adalah selalu bertakwa, menjauhkan diri dari perbuatan kotor, tidak diperkenankan seorang lelaki berbicara sesuka hatinya dengan perempuan “bukan muhrimnya”, tidak menyakiti orang lain, tidak melakukan hal-hal yang dilarang, dan mengatakan sesuatu dengan baik.⁵⁰ Berbeda dengan sikap orang Musyrik (QS. 6 : 111, 16 : 61) yang sangat keras, bahkan karena kerasnya, apapun yang benar tidak dipercaya bahkan ditolaknya, sekalipun diturunkan para malaikat kepadanya.

Dalam hal ini ar-Râzî mencontohkan ada lima orang yang mendapat hinaan dari al-Qur'an karena sikap kerasnya itu. Seperti yang diriwayatkan oleh Ibnu Abas, orang yang mendapat hinaan al-Qur'an itu adalah al-Walid Ibn al-Mughirah al-Mahzumi, al-Aus Ibn al-Wail, al-Aswad Ibn Abd Yaghush, al-Aswad Ibn al-Muthalib dan al-Haris Ibn al-Hudzail.⁵¹ Sikap Mukmin yang taat dan sikap orang Musyrikin yang keras itu berbeda juga dengan sikap orang munafik (QS. 4 : 77, 9 : 58, 24 : 27). Sikap orang munafik dalam kaitan ayat ini menurut ar-Râzî selalu menampakkan keimanannya kepada Rasul, tetapi begitu mereka disuruh untuk menunaikan shalat dan membayar zakat, mereka memilih perang, tetapi begitu mereka mendapat perintah untuk perang melawan orang kafir mereka takut, bahkan ketakutan mereka sama dengan takutnya sama Allah.⁵²

⁴⁹ *Ibid*, Juz XVI, 201.

⁵⁰ *Ibid*, Juz XXXI, 194.

⁵¹ Samih Daghim, *Mausu'ah Musthalahat al-Imam Fakhruddin ar-Râzî*, 365.

Perbedaan sikap yang terjadi pada diri setiap orang itu tentu bukan datang secara tiba-tiba melainkan adanya faktor kepercayaan yang berbeda. Salah satu faktor penting yang dapat mendorong munculnya sikap adalah kesadaran individu. Dengan kesadaran yang dimilikinya, seseorang dapat menentukan tingkah lakunya secara nyata. Karena itu, sikap dapat mempengaruhi warna atau corak tingkah laku seseorang. Dengan membaca sikap individu, seseorang dapat memperkirakan respon perilakunya tidak jauh berbeda dari sikapnya.⁵³

Jadi dalam relasi ini, baik-buruknya sikap bukanlah sesuatu yang permanen, ia bisa diperbaiki sebagaimana pola pikir seseorang juga bisa diperbaiki dan ditingkatkan. Sikap ibarat ruhani yang apabila sakit mesti memerlukan pengobatan. Dalam hal ini ar-Râzî menyatakan bahwa penyakit ruhani itu ada dua, *pertama* kepercayaan yang salah dan *kedua*, adalah akhlak yang buruk. Bagi ar-Râzî kerusakan dalam keyakinan merupakan kerusakan yang berat. Untuk memperbaikinya diperlukan kesadaran tinggi dalam memahami al-Qur'an, karena ia menunjukkan jalan ke arah yang benar. Adapun untuk memperbaiki akhlak yang buruk kata ar-Râzî, al-Qur'an telah memberikan arahan dan keterangan yang rinci dengan bersikap baik dan melakukan hal-hal yang baik.⁵⁴

Di antara sikap yang baik itu adalah berkata dengan baik terhadap siapapun dan tidak mengingkarinya (QS. 2: 263). Perkataan baik ini menurut ar-Râzî bisa dilakukan dengan cara yang baik, misalnya menolak seorang fakir yang sedang meminta-minta dengan cara yang santun, meminta maaf apabila melakukan kesalahan, dan lain sebagainya. Bentuk permintaan maaf ini bagi ar-Râzî bermacam-macam; *pertama*, apabila ada ucapan yang salah maka minta maaf atas kesalahan itu dengan berjabat tangan. *Kedua*, memohon maaf kepada Allah dengan cara yang baik. *Ketiga*, mencukupi kebutuhan orang fakir yang meminta-minta tanpa mencacinya.⁵⁵ Selain itu, menurut ar-Râzî, sikap ramah bisa juga dilakukan dengan megucapkan kata-kata yang mudah *qaulan maisura*. Kata yang mudah ini seperti menolak dengan cara yang baik, perkataan yang lembut dan

⁵² Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fathu al-Bari*, Bab. Al-Du'a Qabla al-Salam, Jus. 3., (t.t.: t.p., t.t.), 236.

⁵³ Fakhruddîn ar-Râzî, *Mafâtih al-Gaib*, Juz XXV, 209-210.

⁵⁴ *Ibid*, Juz XIII, 157.

⁵⁵ *Ibid*, Juz X, 190.

permintaan maaf.⁵⁶

Dengan memperhatikan makna sikap yang disampaikan ar-Râzî tersebut, dapatlah ditangkap pesan bahwa semua bentuk dan contoh sikap yang disebutkan itu, jika dicermati secara seksama, sangat sesuai dengan apa yang digambarkan al-Qur'an dan hadits Nabi serta sesuai dengan pendapat para ulama *salaf al-Šalih*. Premis ini bukanlah mengada-ada, tapi memang realitas menunjukkan bahwa sikap yang baik sebagaimana digambarkan ar-Râzî itu semua adalah benar-benar sebagai sarana beribadah kepada Allah. Tentu seluruh sikap yang baik itu tidak tumbuh di dalam hati, jika ia tidak memiliki kepercayaan yang kuat kepada Tuhan. Sebab, setiap pola pikir, sikap, dan tingkah laku mesti berkaitan erat dengan ketauhidan seseorang.⁵⁷ Tanpa tauhid sulit rasanya sikap baik itu tumbuh. Agar sikap baik terus hadir, maka kualitas tauhid harus selalu ditingkatkan. Kendati demikian, bukan berarti jika seseorang telah bersikap baik maka telah selesai segalanya. Ia masih dituntut untuk mengimplementasikan sikap itu dalam sebuah tindakan riil. Sehingga sikap tidak lagi bersifat tertutup, melainkan benar-benar memberikan kontribusi lebih nyata. Sikap yang baik merupakan tangga menuju perilaku yang baik. Yang menjadi pertanyaan berikutnya adalah apakah sudah jaminan jika sikapnya baik kemudian perilakunya baik?

3. Hubungan tauhid dan pola perilaku

Perilaku (*al-a'mal*) adalah tindakan atau perbuatan manusia yang menurut ar-Râzî dibagi menjadi tiga macam yaitu taat, maksiat, dan mubah.⁵⁸ Dalam relasi ini ar-Râzî menjelaskan, bahwa taat memiliki hubungan erat dengan niat seperti dalam *al-Asl*. Dalam *al-Asl* seseorang bisa dikatakan taat apabila niat melakukan tindakan itu semata untuk ibadah kepada Allah, tetapi jika niatnya *riya'* maka ia menjadi maksiat. Kedua, maksiat merupakan suatu tindakan manusia yang tidak berubah niatnya. Dan ketiga, mubah adalah suatu tindakan yang sangat tergantung pada niatnya, apakah tindakan itu dilakukan sebagai sarana mendekatkan diri kepada Allah atau sebaliknya.⁵⁹ Selain itu, ar-Râzî juga mengatakan bahwa perilaku ada tiga macam, yaitu tindakan hati, tindakan lisan, dan

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid*, Juz XXI, 35.

⁵⁸ *Ibid*, Juz XXVII, 52-53.

⁵⁹ *Ibid*, Juz XX, 196.

tindakan seluruh anggota badan. Tindakan hati adalah pola pikir, keyakinan, dan kepercayaan, tindakan lisan adalah mengingat dan menyaksikan Allah, sementara tindakan anggota badan adalah taat dan ibadah kepada-Nya.⁶⁰

Jika dicermati secara seksama, maka dapat ditangkap sebuah pesan bahwa apa yang dimaksud dari tindakan baik atau *al-Akhlak al-Karimah* dalam pandangan tauhid itu, bukanlah kebaikan seperti yang dilakukan oleh para pendeta, biksu, dan orang-orang yang tidak bertauhid, melainkan kebaikan itu adalah perilaku yang benar-benar diniatkan atas dasar taat ibadah karena Allah. Sebab kebaikan yang ditampilkan oleh mereka yang tidak bertauhid, tidak mengandung makna kebaikan yang sesungguhnya, bahkan jika dilihat dari dasar mereka melakukan perbuatan baik itu bukan karena Allah, melainkan karena faktor kemanusiaan, maka tindakan kebaikan yang seperti itu dalam pandangan tauhid ar-Râzî bisa dikatagorikan *riya'* dan karenanya bisa disebut perbuatan maksiat.

Oleh sebab itu, perlu digarisbawahi di sini, bahwa perilaku yang baik dalam arti yang sesungguhnya adalah perilaku yang dilaksanakan atas dasar niat ibadah karena Allah bukan atas dasar kemanusiaan. Perilaku yang baik hadir dari sebuah proses berpikir dan bersikap. Sehingga apa yang dipikirkan oleh seseorang akan berpengaruh pada sikap dan tindakannya. Sementara apa yang dipikirkan dan diucapkan seseorang memiliki hubungan erat dengan apa yang dipercayainya. Oleh karena, perilaku berangkat dari akal dan hati yang *fitri* (sesuai dengan fitrah), maka perilaku seseorang itu hendaknya hanya untuk mengabdi kepada-Nya. Sebab seperti yang diinformasikan al-Qur'an bahwa manusia itu diciptakan hanya untuk beribadah kepada-Nya (51:56). Dalam hal ini ar-Râzî kembali menegaskan bahwa fitrah manusia itu adalah bertauhid dengan cara taat mengabdi kepada-Nya.⁶¹ Kendati demikian, sebagian besar manusia telah lalai dengan fitrahnya itu, sehingga tindakannya menyimpang dari fitrahnya.

Hubungan tauhid dan perilaku (akhlak), digambarkan al-Qur'an seperti pohon dengan buahnya (14:24,25,26). Dalam perumpamaan itu, al-Qur'an menginformasikan bahwa tauhid sebagai pohon besar menjulang tinggi ke langit dan akhlak sebagai buahnya.

⁶⁰ Ali Fauzi, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2002), 250.

⁶¹ Samih Daghim, *Mausu'ah Muṣṭalahāt al-Imām Fakhruddīn ar-Râzî*, 72.

Menurut ar-Râzî, perumpamaan seperti itu sama halnya dengan kondisi orang-orang yang bahagia dan orang-orang yang selalu mengeluh, yang diibaratkan seperti pohon dan buahnya dengan beberapa sifat dan permasalahan yang berbeda.

Masalah pertama, al-Qur'an menggambarkan pohon yang baik itu seperti *kalimat al-Tayyibah* yang menurut ar-Râzî, pohon ini memiliki empat sifat. Sifat pertama, adalah pohon yang enak dipandang mata, kedua, adalah pohon yang harum baunya, ketiga, adalah pohon yang buahnya matang dan enak dimakan, keempat, adalah pohon yang baik dan banyak manfaatnya. Seluruh sifat pohon yang baik itu menunjukkan pohon ini memang benar-benar baik dari segala seginya.⁶² Dalam relasinya dengan kehidupan seseorang bisa diinformasikan, jika tauhid seseorang kuat, maka mesti menjadi orang taat; shalat, puasa, dan ibadah wajib lainnya ditunaikan dengan baik. Bahkan lebih dari itu, dia juga melakukan ibadah sunah dengan baik, hubungan dengan sesamanya baik, memiliki perhatian yang tinggi terhadap alam sekitarnya dan tidak mengeksplorasinya secara membabi buta, punya semangat bekerja yang baik, dan lain sebagainya. Bukan itu saja, relasi tauhid dengan kehidupan manusia dijelaskan lagi oleh ar-Râzî dalam karyanya *Ajaib al-Qur'an*, sebagai orang yang selalu mengamalkan *kalimah tayyibah* dan oleh karenanya mempunyai nama baik di dunia dan mendapatkan tempat yang baik di akhirat.⁶³

Sifat kedua, menurut ar-Râzî, adalah pohon yang akarnya menghujam ke dalam tanah. Sehingga pohon ini benar-benar menjadi pohon yang kuat dari terpaan badi. Sifat pohon ini dalam kehidupan manusia, bisa dianalogikan dengan orang yang memiliki prinsip dan kepercayaan yang kuat. Sehingga dia tidak mudah goyah dalam menghadapi segala permasalahan hidup. Seluruh persoalan hidupnya bisa diatasi dengan baik dan bijak.

Sifat ketiga, adalah pohon yang cabangnya menjulang tinggi kelangit. Sifat pohon ini menunjukkan kesempurnaan pohon itu sendiri dengan dua sisi. Pertama, pohon yang tinggi dan cabang yang kuat itu menunjukkan bahwa pohon itu kuat karena akarnya dan daunnya. Kedua, bahwa pohon yang menjulang tinggi itu, buahnya tampak dari berbagai penjuru.⁶⁴ Sifat ini menunjukkan bahwa ketika

⁶² *Ibid*,72.

⁶³ *Ibid*.

⁶⁴ Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtih al-Gaib*, Juz XXV. 121

tauhid seseorang telah kuat, maka hasilnya bisa memberikan manfaat bagi orang banyak. Semakin banyak kegiatan baik dilakukan seseorang maka semakin kokoh tauhidnya, karena memang amal baik itu sendiri merupakan cara yang baik untuk menguatkan tauhid.

Sifat keempat, bahwa pohon itu akan memberikan makanan buah-buahan sepanjang waktu. Bukan seperti pohon biasa yang buahnya hanya muncul dalam beberapa waktu saja.

Bagi ar-Râzî, penjelasan al-Qur'an tentang pohon yang memiliki sifat baik itu, memberikan pelajaran berharga bagi setiap individu tentang bagaimana mengambil hikmah dari pohon yang baik itu sehingga hidupnya lebih bermanfaat untuk orang banyak. Jika manusia mengetahui manfaat itu semua, maka kata ar-Râzî, *ma'rifah Allah*, tenggelam dalam cinta-Nya, dalam mengabdi kepada-Nya dan menjalankan segala perintah-Nya, akan menghantarkannya seperti pohon yang memiliki empat sifat itu.⁶⁵

Dengan memperhatikan analogi bahwa *kalimah al-Tayyibah* sama halnya dengan pohon yang baik di atas, maka bisa diinformasikan disini, bahwa orang yang tauhidnya kuat mesti selalu melakukan perbuatan-perbuatan baik, melakukan hal-hal yang bermanfaat untuk orang banyak. Bukan itu saja, bahkan Allah akan mengangkat derajat orang tersebut ke derajat yang lebih tinggi.⁶⁶ Dan Allah sekali-kali tidak akan mengingkari perbuatan baik itu, karena Allah selalu menulisnya untuk mereka yang berbuat kebaikan.⁶⁷ Sebab itu, sekali lagi bisa disampaikan disini bahwa relasi tauhid dan perilaku baik, ibarat pohon dengan buahnya. Keduanya saling terkait. Itulah gambaran proyek penanaman pohon tauhid dan akhlak ar-Râzî, yang rimbun, menjulang tinggi kelangit dan akarnya menghujam kedalam, yang menurut hemat penulis sangat baik jika dijadikan pertimbangan dalam mengurai masalah hidup dan kehidupan.

Bukan sebaliknya dengan melakukan serangkaian tindakan maksiat. Orang yang cenderung melakukan tindakan menyimpang bisa dianalogikan seperti *kalimah al-Khabîtsah* atau pohon yang tidak berbuah. Pohon yang tidak berbuah sama halnya dengan manusia yang tidak mengenal Allah, lalai, dan suka mengeluh. Mereka itu menurut ar-Râzî diumpamakan seperti *al-Tsaumu* yaitu pohon yang

⁶⁵ *Ibid*, Juz X, 118

⁶⁶ Fakhruddîn ar-Râzî, *'Ajâib al-Qur'ân*, Cet. I, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1984),

⁶⁷ *Ibid*.

layu, yang tercabut dari akarnya sehingga tidak bisa berdiri tegak. Sifat pohon yang seperti itu, sama halnya dengan karakter manusia yang kufur, syirik yang tidak memiliki ketetapan serta kekuatan.⁶⁸ Manusia yang seperti itu akan sulit menemukan hakekat kebahagiaannya, sebab ia telah terperangkap oleh cengkraman syahwat nafsunya sehingga tidak mampu taat menjalankan perintah-Nya.⁶⁹ Jika nafsu hewani telah menguasai diri dan tidak ditangani secara baik, maka akan membahayakan dirinya sendiri dan orang lain. Untuk memberikan terapi penyakit nafsu hewani itu, menurut ar-Râzî, diperlukan strategi dan komitmen tinggi untuk memperbaikinya.

Strategi Mengurai Dekadensi Moral

Nafsu hewani tidak saja merusak akhlak tetapi juga mendorong seseorang untuk tamak, rakus, iri, dengki, hasut, dan bakhil terhadap apa yang dimilikinya. Bahkan ia juga terus memperdaya manusia untuk tenggelam pada kesenangan dunia dan lalai terhadap urusan ukhrawi. Memang tidak sedikit ayat al-Qur'an yang menjelaskan pentingnya harta dalam kehidupan, tetapi sebaliknya, juga cukup banyak ayat yang menyatakan bahwa harta itu justru menghancurkan kehidupan. Di antara ayat-ayat al-Qur'an yang menginformasikan bahwa harta sangat berguna bagi kehidupan adalah (2:258, 262, 267, 4 : 34, 9 : 53). Adapun ayat al-Qur'an yang mengungkapkan bahwa harta itu bisa menghancurkan kehidupan adalah (2: 188, 4:2, 29, 62:9).

Tetapi, bagaimana menyikapi perbedaan ayat tersebut? Dalam hal ini ar-Râzî memiliki strategi menarik untuk diketahui. Baginya, ketika seseorang mendapatkan ayat-ayat al-Qur'an yang bertentangan, maka perlu mengintegrasikan keduanya dengan cara melihat tingkat keistimewaannya menjadi tiga macam: 1) berkenaan masalah kemanusiaan yang meliputi pengetahuan dan akhlak mulia, 2) berkaitan dengan badan yang memerlukan kesehatan dan kesempurnaan, dan 3) terkait dengan faktor eksternal yang mencakup hal-hal yang dekat dan yang jauh.⁷⁰ Yang dimaksud dengan hal-hal yang dekat itu adalah makanan dan minuman, keduanya bermanfaat untuk kepentingan badan, badan berguna untuk jiwa dan kesem-

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ QS. 20: 75

⁷⁰ QS. 21: 94

purnaan jiwa bisa dipenuhi dengan pengetahuan dan akhlak terpuji. Sementara yang dimaksud hal-hal yang jauh adalah harta benda.

Dalam kehidupan manusia, harta merupakan kebutuhan sangat penting, jika harta yang dimilikinya digunakan untuk memperoleh pengetahuan dan pelatihan agar akhlak menjadi mulia, maka cara tersebut merupakan cara terpuji. Tetapi sebaliknya, jika harta tersebut dipakai untuk mendapatkan kenikmatan badan, maka cara tersebut adalah hina.⁷¹ Inilah cara yang digunakan ar-Râzî untuk mengintegrasikan kedua ayat al-Qur'an yang saling bertentangan itu. Dengan harta, seseorang bisa mendapatkan kebahagiaannya, tetapi dalam waktu yang sama, dengan harta pula seseorang bisa mendapatkan kesengsaraan yang terus menerus. Sebab itu, ar-Râzî mempertanyakan bagaimana seseorang dengan hartanya bisa memperoleh kebahagiaan ruhani. Dalam pandangan ar-Râzî, sejatinya harta itu bisa digunakan untuk kepentingan dirinya sendiri, atau untuk kepentingan orang lain.

Yang pertama, manusia diciptakan dengan memiliki kebutuhan seperti makan, pakaian, dan tempat tinggal. Jika kebutuhan tersebut belum bisa terpenuhi maka dia tidak bisa berusaha dengan sempurna. Padahal kebutuhan itu tidak akan tercukupi kecuali dengan harta. Dari sisi ini, seseorang dengan hartanya bisa memperoleh kebahagiaan ruhani.⁷² Artinya seseorang bisa memperoleh kebahagiaan ruhani melalui harta yang diperolehnya. Tentu harta yang bisa menghantarkan pemiliknya memperoleh kebahagiaan itu, bukan sembarang harta, melainkan harta yang mesti didapatkan dengan cara yang halal. Dalam hal ini ar-Râzî menegaskan, tidak diperkenankan bagi siapapun untuk menggunakan hartanya dengan cara yang tidak baik. Harta itu mesti didapatkan dan dinafkahkan dengan cara yang baik, bukan dengan cara yang batil.⁷³

Yang kedua, jika seseorang menggunakan hartanya untuk kepentingan orang lain. Orang lain yang dimaksud dalam hal ini adalah orang tertentu dan yang tidak tertentu. Mereka yang tertentu adalah mereka yang menggunakan hartanya untuk kepentingan

⁷¹ *Ibid*, 123.

⁷² Perlu diketahui ketika al-Ruh menyatu kedalam jasad maka muncul pengaruh dari keinginan jasad. Sebab dari pengaruh ruh ini memunculkan kebutuhan jasad yang dibangun oleh ruh. Nah kebutuhan-kebutuhan atau keinginan untuk kekal inilah yang melahirkan penyakit-penyakit yang lahir dari nafsu. Abu Fida Abdur Rafi', *Terapi Penyakit Korupsi: Dengan Tazkiyatun Nafs*, (Jakarta: Republika, 2006), 97.

⁷³ Fakhruddin ar-Râzî, *Kitâb al-Nafs wa ar-Rûh wa Syârî Qawâhuma*, 110.

tertentu, seperti menghormati tamunya, bersedekah, dan zakat. Adapun harta yang digunakan untuk kepentingan orang yang tidak tertentu adalah seperti harta yang disumbangkan untuk pembangunan masjid, jalan, dan jembatan.⁷⁴ Dalam kaitan dengan kebaikan bersedekah, ar-Râzî menegaskan kembali dalam karyanya *mafatih*, bahwa jika bersedekah itu dilakukan dengan secara terang-terangan dengan maksud agar menjadi contoh bagi yang lain, maka sedekah itu lebih baik. Begitu juga sebaliknya, jika sedekah itu diberikan secara tersembunyi dengan maksud untuk menghindari riya, maka itu juga lebih baik.⁷⁵

Dengan melihat kegunaan harta tersebut, dapat disampaikan bahwa harta sejatinya sangat tergantung pada pemanfaatannya, jika ia dipergunakan untuk kepentingan orang banyak, maka dia bisa mendatangkan kebahagiaan ruhani. Tetapi sebaliknya, jika seseorang selalu merasa takut akan kehilangannya atau takut kalau hartanya berkurang maka orang yang seperti itu termasuk orang yang bakhil. Sementara itu, jika ia terlalu mencintai hartanya, dan selalu ingin menambah kekayaannya, maka ia disebut orang yang tamak. Inilah dua penyakit terkait harta kekayaan yang sering ditemukan.

Agar seseorang terhindar dari kedua penyakit tersebut, ar-Râzî memberikan beberapa strategi: *pertama*, berusaha mengurangi kebutuhannya, sebab jika kebutuhannya sedikit maka sedikit rasa lelahnya dan sedikit pula kecenderungannya untuk memenuhi kebutuhan itu. *Kedua*, agar tidak terlalu memikirkan bagaimana rezeki anak, sebab Allah telah menciptakan makhluk itu bersama rezekinya. Karena berapa banyak anak yang tidak memperoleh harta warisan dari bapaknya tetapi dia tumbuh menjadi lebih kaya darinya bahkan menjadi terkaya. Sebaliknya, berapa banyak anak yang mendapatkan harta berlimpah tetapi kemudian jauh lebih fakir. *Ketiga*, agar selalu menggunakan ayat al-Qur'an dan al-Hadits yang menyebutkan tentang keburukan orang bakhil dan memuji orang-orang yang dermawan. *Keempat*, agar menggunakan harta sebaik-baiknya dan mengetahui dengan sebenarnya, bahwa tidak ada cara yang lebih baik menggunakan harta kecuali mengeluarkannya dari tangannya. *Kelima*, jika seseorang lemah dan tidak pernah mengeluarkan hartanya untuk infak, maka dia akan tetap seperti tawanan dalam cengkraman, yang selalu ingin menguasai harta.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

Tetapi jika dia mampu mengeluarkan hartanya untuk diinfakkan, maka dia akan menjadi raja yang bisa mengalahkan dan menguasai harta itu. Orang yang mampu mengalahkan hartanya jauh lebih baik dari pada orang yang di bawah cengkraman harta. Sebab, sifat orang yang mampu menguasai harta adalah sifat yang benar, sedangkan orang yang selalu dikuasi oleh harta adalah sifat hewani.

Penutup

Berdasarkan pada analisis hubungan tauhid dan akhlak dalam beberapa karya Fakhruddîn ar-Râzî di atas, dapat disampaikan di sini bahwa konstruksi pemikirannya dalam mengintegrasikan tauhid dan akhlak merupakan usaha yang patut diapresiasi. Meskipun ar-Râzî sendiri tidak pernah mengungkapkan adanya korelasi antara tauhid dan akhlak, akan tetapi dari beberapa karyanya dan beberapa penelitian yang mengkaji pemikirannya sebelum ini, menunjukkan cerminan yang jelas tentang integrasi itu. Integrasi kedua konsep tersebut secara jelas tergambar pada implikasinya terhadap pola pikir, pola sikap, dan pola perilaku manusia. Uraian lebih rinci tentang pokok-pokok pemikiran ar-Râzî yang berkaitan dengan integrasi tauhid dan akhlak dapat dikemukakan sebagai berikut:

Tauhid dalam pandangan ar-Râzî merupakan peneguhan diri seseorang atas pengetahuannya dengan menetapkan tidak ada Tuhan selain Allah. Artinya, bahwa bertauhid itu, tidak sebatas pengakuan verbal, yang tanpa ilmu kemudian mengimani Allah itu Esa, melainkan meniscayakan dasar pengetahuan yang luas. Penekanan pada ilmu yang digulirkan ar-Râzî untuk kesempurnaan iman itu, dilhami secara langsung oleh ajaran Islam, tradisi keagamaan dan intelektual Islam. Lebih dari itu, menurutnya, bertauhid bukan sekedar ketetapan hati dan ungkapan verbal, tetapi ketika cahaya *Rabbani* itu telah menyinari hati, maka ia akan diaktualisasikan dalam sebuah tindakan.

Tindakan atau akhlak adalah aktivitas seseorang yang berasal dari kebiasaan, watak dasar, dan atau fitrah. Selain itu, kebiasaan tersebut bisa juga diperoleh dari hasil pendidikan dan berbagai pelatihan. Lebih lanjut, ia juga mengungkapkan bahwa akhlak merupakan tindakan yang dilakukan oleh seseorang secara mudah dan gampang tanpa dipikirkan dan dipertimbangkan berdasarkan dorongan jiwa-nya. Jika jiwa seseorang telah bersih, maka dorongan untuk melakukan tindakan yang baik semakin meningkat.

Hubungan tauhid dan akhlak menurutnya bisa dianalogikan dengan pohon dan buahnya. Tauhid yang diformulasikan melalui pesan pendek kalimat *al-tayyibah La ilah illa Allah* diibaratkan dengan pohon yang rimbun, menjulang tinggi ke langit dan akarnya menghujam kedalam tanah. Sementara buahnya yang baik dan enak dimakan, diibaratkan dengan perilaku baik yang bermanfaat bagi orang banyak. Itulah gambaran proyek penanaman pohon tauhid dan akhlak ar-Râzî, yang menurut hemat penulis sangat baik jika dijadikan pijakan dalam mengurai masalah hidup dan kehidupan dewasa ini.

Rusaknya akhlak bermula dari pola pikir dan sikap yang buruk. Jika kesadaran seseorang kepada Tuhan baik, maka baik pula sikapnya, begitu pula sebaliknya. Tingkat kesadaran individu dalam bersikap menunjukkan kualitas imannya yang terkadang naik dan turun. Sebab itu, baik-buruknya sikap bukanlah sesuatu yang permanen, ia bisa diperbaiki sebagaimana pola pikir bisa diperbaiki dan ditingkatkan. Jika strategi memperbaiki akhlak buruk (tamak, rakus, iri, dengki, dan bakhil) terus dilakukan dengan cara mengurangi hajat duniawi, mengetahui keburukan orang yang bakhil dan kebaikan orang yang dermawan, dan menggunakan hartanya pada jalan yang benar, maka pribadi buruk bisa diminimalisir dan hadirlah akhlak mulia yang mampu membawa kebahagiaan hidup yang sesungguhnya.[]

Daftar Pustaka

- Al-'Asqalâni, Ibn Hajar. *Fath al-Bâri*, Juz. 8.
- Abduh, Muhammad. T. Th. *Risalah Tauhid*. Kairo: al-Sya'b.
- Abdur Rafi', Abu Fida. 2006. *Terapi Penyakit Korupsi: Dengan Tazkiyatun Nafs*, (Jakarta: Republika.
- Asy'ari, Abu Hasan. T. Th. *al-Ibânah 'an Uşûli al-Diyânah*, Cet. I. Beirut Libanon: Dâr Ibn al-Zaidun.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1995. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam An Exposition The Fundamental Elements of The World View of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- _____. 1990. *The Intuition of Existence A Fundamental Basis of Islamic Metaphysics*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Boisard, Marcel A. 1980. *Humanisme dalam Islam*. T. Tmp: Bulan Bintang.

- Daghim, Samih. 2001. *Mausu'ah Musthalahat al-Imam Fakhruddîn ar-Râzî*, Cet. I. Beirut: Maktabah Libanon.
- Encyclopaedia Britannica or A Dictionary of Arts. 1823. *sciences, and miscellaneous literatur, enlarged and improved*. Michigan Universty: Archibald Constable and Company.
- Ensiklopedi Hukum Islam. 1996. Jil. 1. Jakarta: PT Ihctiar Baru Van Hoeve.
- Al-Fauzani, Shaleh Ibn Fauzan Ibn Abdullah. T. Th. *Ilmu Tauhid Jilid I Muqarar Li al-Sanah al-Rabi'ah Kuliyyatu -l- Mualimin al-Islamiyah Ma'had Darussalam Gontor Li al-Tarbiyati al-Islamiyah al-Haditsah*. Gontor Ponorogo: Darussalam.
- Fauzi, Ali. 2002. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. T. Tmp: Mizan Pustaka.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. 1998. *Ihya' Ulumuddin*. Juz I dan III. Tahqîq Abi Hafsa. Kairo: Dâr al-Hadîs.
- Hanafi, Hasan. 1988. *Min al-'Aqîdah ilâ al-Tsaurah*. Juz I. Beirut: Dâr al-Tanwir li al-Taba'ah wa al-Nasr.
- _____. 2004. *Islamologi 3 Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme*. Yogyakarta: LKiS.
- Ibnu Faris, Ahmad. 1399 H. *Mu'jam Makayis al-Lughah*, Tahqîq Abdul al-Salam Harun. T. Tmp: Dâr al-Fikr.
- Al-Jauzi, Ibn Qayim. 1999. *Madariju al-Salaikin baina Manazil Iyyaka na'budu wa Iyyaka nastâ'in*, Maktaba al-Tahqîq Daru al-Ihya' al-Turas al-Arabi, Juz III. Beirut: Dâr al-Ihya' al-Turâs al-'Arabi.
- Ma'luf, Louis. 1987. *al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lâm*. Beirut: al-Maktabah al-Syarkiyah.
- Al-Mas'udi, Mubti Hamid, *al-Tanâsub fî Tafsîr al-Imâm ar-Râzî Dirâsah fî Asrâr al-Iktiran*, Risalah Muqadam li Naili Darajat al-Duktur, Israf Dr. Muhammad Muhammad Abu Musa, al-Mamlakah al-Arabiyah al-Su'udiyah (Jami'at Umi al-Qura: Kuliyat al-Lughah al-Arabiyah Qismu al-Balaghah, tt.)
- Miskawih, Abi Ali Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ya'qub ar-Râzî. 1398. Qadama al-Syaikh Hasan Tamimi, *Tahzîb al-Akhlâq wa Tamhîr al-A'râqi*, Cet. II. Beirut: Dâr Maktabah al-Hayat.
- ar-Râzî, Fakhruddîn. 1981. *Mafâtih al-Gaib*, Juz 1-28. Cet. I. Beirut:

- Dâr al-Fikr.
- _____. 1984. *'Aja'ib al-Qur'an*. Cet. I. Beirut: Dâr al-Qutub al-Ilmiyah.
- _____. 1987. *Ismat al-Anbiya'*, Taqdim wa Muraja'ah Muhammad Hijaj. T. Tmp: Maktabat al-Staqa'.
- _____. 1987. *Al-Arba'in fî Ushûluddin*, Taqdîm wa Tahqîq Dr. Ahmad Hijaz al-Saqa'. Kairo: Maktabah al-Kuliyat al-Azhariyah.
- _____. 1998. *Al-Ma'âlim fî 'Ilmi Ushûl al-Fiqh*. Tahqîq al-Syaikh Ali Muhammad Audi wa al-Syaikh Adil Ahmad Abd al-Maujud. T. Tmp: Dâr al-Mâ'rifah.
- _____. 2001. *Mausu'ah Musmalahât al-Imâm Fakhruddîn ar-Râzî*, Tahqîq Dr. Samih Daghim. Beirut: Maktabat Libanon.
- _____. T. Th. *Mukhtasar Bâhhâh*. <http://almeskat.net> <http://almustafa.com>.
- _____. T. Th. *Al-Fîrasah Da'lîluka Illa Ma'rifati Akhlak al-Nas wa Tabai'uhum wa Ka anahum Kitabu Maftuh*. Kairo: Maktabah al-Qur'an.
- _____. T. Th. *Asâsu al-Taqdîs*. Tahqîq Dr. Ahmad Hijaz al-Saqa'. Kairo: Maktabah al-Kuliyat al-Azhariyah.
- Sabra. 1981. *Theories of Light : From Descartes to Newton*. CUP: Archive.
- Al-Syafi'i, Ali Jum'ah Muhammad. 2010. *Hasyiah al-Imam al-Bajuri 'alâ Jauhari al-Tauhîd al-Musammay al-Murid 'alâ Jauhari al-Tauhîd*. Mesir: Jami'ah al-Azhar Darussalam.
- Al-Syahrastani, Muhammad Abdulkarim. T. Th. *al-Milal wa al-Nihâl*. Tahqîq oleh Abdul Aziz Muhammad al-Wakil. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Syaikh, Abdullah Ibn Wakil dan Abdullah Ibn Muhammad al-Amru. 2001. *al-Akhlaq wa al-Adab*. T. Tmp: Dâr Isbiliya, al-Tabâ'ah al-Ula.
- Al-Takriri, Naji. 2007. *al-Falsafah al-Akhlaqiyah al-Aflatuniayah 'inda Mufakiri al-Islami*. Beirut: Dâr al-Andalus.
- The Encyclopedia Britannica, Or Dictionary of Arts*. 2010. *Sciences and General Literature Edition* 7. Black: Bavarian.

- Al-Usmani, Muhamad Shalih. 1414 H. *Al-Qaul al-Mufid 'alâ Kitâb al-Tauhîd*. Juz 1. T. Tmp: Dâr al-Asimah.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor. 2011. *Budaya Ilmu Dan Gagasan 1 Malaysia Membina Negara Maju dan Bahagia*. Kuala Lumpur: CASIS UTM.
- Al-Zarkani, Muhammad Shaleh. 1963. *Fakhruddîn ar-Râzî wa 'Arâ'uhu al-Kalâmiyyah wa al-Falsafiyyah*. Kairo: Dâr al-Fikr.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. 2012. *Misykat Refleksi Tentang Islam, Westernisasi & Liberalisasi*. Jakarta: INSISTS.