

PENDIDIKAN AKHLAK: KOMPARASI KONSEP PENDIDIKAN IBNU MISKAWAIH DAN AL-GHAZALI

Nur Hamim

(Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Surabaya

Email: ulul_masedi@yahoo. com)

Abstract: History of Islamic ethical philosophy notes the debates and discrepancies among Muslim scholars. One of these is between Ibnu Miskawaih and al-Ghazali. While the former is known as the defender of rational thought, the latter is said to be the prime supporter of mystical tradition in Islam and is often accused of being the cause of defunct of critical Islamic thought. However, to what extent and in which context those differences occur have not been discussed sufficiently. To understand these differences clearly and to distinguish the core issues of the controversies between these two great Muslim scholars, this article aims to examine Miskawaih's and al-Ghazali's thoughts and analyze them in a dialogical framework. This comparative study investigates the ethical concept promoted by these two figures and focuses on other related issues, such as the basic notion of ethics, human existential structure, the eminence of morality and elements of educational ethics.

Abstrak: Dalam sejarah perkembangan filsafat etika muslim, ditemukan adanya persimpangan jalan antara Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali, di mana tradisi yang diwariskan oleh tokoh pertama biasa disebut sebagai tradisi rasional, sedangkan yang dititiskan oleh tokoh kedua disebut sebagai tradisi mistik. Untuk memperoleh kejelasan dan kejernihan format pola berpikir Ibnu Miskawaih yang oleh beberapa pihak disebut sebagai pendorong kemajuan, dan sebaliknya al-Ghazali yang dituduh oleh sebagaian pihak sebagai salah satu penyebab kemandegan laju dinamika gerak intelektual dalam dunia muslim, maka penulis mencoba mendialogkan pemikiran etik dua tokoh tersebut. Kajian ini dilakukan dengan analisis komparasi pemikiran konsep etika keduanya pada aspek; konsep dasar etika, struktur eksistensial manusia, pokok keutamaan akhlak dan komponen pendidikan akhlak.

Keywords: pendidikan akhlak, akhlak rasional, akhlak mistik, Ibnu Miskawaih, al-Ghazali.

KEHANCURAN ideologi komunis pada akhir abad XX bermula dari peremis anti Tuhan yang kemudian berubah menjadi anti manusia dengan segala kejahatan dan kezaliman yang dilakukan terhadap umat. Nampaknya pada abad yang akan datang, ideologi tersebut akan dikenang sebagai sisa-sisa peradaban yang tetap dikutuk orang.¹ Sementara itu, kapitalisme yang masih berada pada masa kejayaan, menurut beberapa pengamat juga tidak dapat dijadikan alternatif bagi bangunan peradaban masa depan. Hal tersebut dikarenakan tabiatnya yang rakus, tidak bermoral, dan hanya dapat melahirkan masyarakat hedonistik di bawah selubung negara kesejahteraan (*the welfare state*).² Menurut Herbert Marcuse, buah dari sistem kapitalisme ini ialah memudarnya dimensi bagian dalam dari pemikiran, pupusnya kekuatan kritis dari rasio, ketertundaan kepada fakta-fakta kehidupan.³

Bila kondisi kontemporer sekarang berada dalam kondisi ketidakamanan ontologis (*ontological insecurity*),⁴ maka merupakan kewajiban setiap orang untuk mencari dasar-dasar moral dan akhlak demi kelangsungan ras manusia di permukaan bumi.

Islam sebagai gerakan pembaharuan moral dan masyarakat, sejak awal abad VII secara tegas Nabi Muhammad saw. telah menyatakan bahwa tugas utamanya adalah sebagai penyempurna akhlak manusia. Al-Qur'an membenarkan dengan tegas bahwa ia adalah seorang yang berakhlak agung.⁵ Karena itu, ia patut dijadikan teladan bagi kehidupan.⁶

Dalam catatan sosio-historis, Islam pernah mengalami masa kejayaan dan kemunduran. Masa keemasan Islam terjadi antara 650-1250 M. Para sejarawan menyebut masa ini dengan periode klasik dalam sejarah perkembangan sejarah Islam. Umat Islam pada masa ini menjadi superpower yang menguasai sebagian besar negara-negara di tiga benua: Asia, Afrika, dan Eropa.

¹Ahmad Syafi'i Ma'arif, "Agama dan Pembangunan: Corak Masyarakat Islam Masa Depan", *Ulumul Qur'an*, Vol. III, No. I (1992).

²Joseph A. Cammleri, *Civilization in Crisis: Human Prospect in a Changing World*, (London: Cambridge University Press, 1979), 33.

³Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*, (London: Abacus, 1972), 11.

⁴Cammleri, *Civilization...*, 36.

⁵Qs. al-Qalam (68): 4.

⁶Qs. a-Aḥzāb (33): 21.

Wilayah kekuasaannya mencapai Spanyol di wilayah belahan Barat dan India di wilayah belahan Timur. Ketinggian dan kemajuan peradaban pada periode ini diabadikan sejarah dengan mencatat nama-nama seperti Imam Malik, Abu Hanifah, Syafi'i, Ibnu Hambal, al-Asy'ari, al-Maturidi, Wasil bin Atha', Zunnun al-Mishri, Abu Yazid al-Busthami, al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Miskawayh, al-Ghazali, dan sederetan nama-nama lain dengan kebesaran karyanya masing-masing. Akan tetapi, sesudah masa tersebut umat Islam dilanda perpecahan dan kejumudan yang akhirnya membawa kemunduran. Selain berpindahnya daerah-daerah yang semula menjadi kekuasaan Muslim ke tangan Barat, masa ini juga tidak ditemukan lagi tokoh-tokoh ilmu pengetahuan seperti pada masa sebelumnya. Meskipun pada awal abad XIX Masehi Islam mulai bangkit kembali, tetapi sampai saat ini secara langsung ataupun tidak langsung Islam masih didominasi Barat.⁷

Penyebab kemunduran umat Islam menurut Harun Nasution adalah kurang memanfaatkan daya pikir yang dimilikinya, padahal ajaran Islam sangat mendorong penggunaan daya pikir tersebut.⁸ Karena itu, jalan untuk mendaki tujuan tersebut tidak lain kecuali dengan mengkaji ulang Islam secara bertanggungjawab dan terus menerus untuk memperoleh konsep-konsep kunci bagi penyelesaian masalah-masalah mendasar yang dihadapi.

Seperti yang telah disebutkan di atas, umat Islam periode klasik patut dijadikan acuan untuk memberikan arahan pendidikan masa sekarang, sebab sejarah telah membuktikan bahwa pendidikan pada periode klasik telah mampu memberikan motivasi terwujudnya masa keemasan Islam. Dalam pada itu, warisan khazanah kepustakaan Islam, banyak terdapat karya-karya tentang berbagai disiplin ilmu, diantaranya karya tentang pendidikan akhlak. Pengungkapan kembali pemikiran filsuf di bidang akhlak dimaksudkan sebagai bahan pertimbangan untuk mengambil konsep-konsep pendidikan akhlak yang layak untuk

⁷Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 12-4.

⁸Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1983), 5-8.

dihidupkan kembali dan bisa diterapkan untuk pendidikan akhlak masa kini dan masa yang akan datang.

Pendidikan akhlak secara umum dibedakan menjadi dua kategori, yaitu pendidikan akhlak rasional dan pendidikan akhlak mistik.⁹ Perbedaan kedua jenis pendidikan akhlak tersebut berimplikasi pada tumbuhnya kreativitas dan inisiatif bagi akhlak rasional dan sebaliknya akhlak mistik kurang memotivasi manusia untuk aktif, kreatif, dan dinamis. Hal tersebut disebabkan adanya perbedaan pendekatan. Pendidikan akhlak rasional dari pendekatan ajaran Islam yang bukan semata sebagai doktrin yang absolut (pendekatan kemanusiaan). Sementara itu, pendidikan akhlak mistik melakukan pendekatan terhadap ajaran Islam sebagai ajaran yang absolut (pendekatan ketuhanan). Pendekatan kemanusiaan memiliki indikasi manusia bersifat otonom, sedangkan pendekatan ketuhanan menempatkan manusia pada makhluk yang heteronom.¹⁰

Salah seorang filsuf klasik yang dianggap bermazhab pendidikan akhlak rasional ialah Ibnu Miskawaih yang dibuktikan dengan salah satu karyanya, yaitu *Tabḥīḥ al-Akhlāq wa Tathīr al-ʿAraf* yang dijadikan rujukan oleh Muhammad Abduh dalam mengajarkan akhlak di rumahnya.¹¹ Dengan demikian, menurut penilaian Rasyid Ridha, buku tersebut mendasari perilaku Muhammad Abduh yang dikenal sebagai tokoh pembaharu kontemporer dalam Islam. Diasumsikan pula dengan dijadikannya karya Ibnu Miskawaih sebagai buku pegangan dalam pengajaran akhlak oleh Muhammad Abduh, maka pemikiran akhlak Ibnu Miskawaih mampu memberikan motivasi bagi pemikiran pembaharuan dalam Islam.

Tokoh lain di samping Ibnu Miskawaih ialah al-Ghazali, yaitu seorang sufi sekaligus filsuf yang juga banyak berbicara tentang pendidikan akhlak. Hal tersebut bisa dilihat dari semua karya al-Ghazali khususnya *Ihya' ʿUlūm al-Dīn*, *Fatīḥat al-ʿUlūm*,

⁹M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical in Ghazali and Kant* (Ankara Turkey: Turkey Diyanet Vakfı, 1992), 193.

¹⁰Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, (Jakarta: UI Press, 1987), 1-5.

¹¹Muhammad Rashīd Riḍā, *Tarīkh al-Ustādh al-Imām al-Shaykh Muḥammad ʿAbduh*, Juz I (Mesir: Matba'ah al-Manār, 1931), 135.

Miẓān al-'Amal, *Mi'rāj al-Sālikīn* dan *Ayyuhā al-Walad*. Adapun pemikiran al-Ghazali sejalan dengan filsafatnya yang religius dan sufistik.¹²

Atas dasar pemikiran tersebut, maka pemikiran pendidikan akhlak Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali layak untuk dikomparasikan.

Struktur Eksistensi Manusia

Ibnu Miskawaih memandang manusia terdiri dari dua substansi: *pertama*, substansi yang berupa tubuh sebagai wawasan materi, dan *kedua*, jiwa (*al-nafs*), yaitu substansi yang tidak berdimensi sebagai wawasan imateri dan inilah yang menjadi esensi manusia.¹³ Al-Ghazali dalam buku filsafatnya *ma'ārij al-quds* berpandangan sama dengan Ibnu Miskawaih,¹⁴ akan tetapi dalam buku tasawuf *mi'rāj al-sālikīn* menggambarkan manusia terdiri dari *al-nafs*, *al-rūh* dan *al-jism*.¹⁵ Dalam bahasan akhlak al-Ghazali mengistilahkan wawasan imateri dengan tiga istilah *al-rūh*, *al-nafs* dan *al-jism*. Namun demikian, esensi manusia tetap sama yaitu *al-nafs* (jiwa).

Setelah itu baik Ibnu Miskawaih maupun al-Ghazali membagi jiwa (*al-nafs*) menjadi tiga bagian, Ibnu Miskawaih membahasakan tiga bagian tersebut dengan fakultas berfikir (*al-quwwah al-natīqah*), fakultas amarah (*al-quwwah al-gadabīyyah*), dan fakultas nafsu syahwat (*al-quwwah al-shahwīyyah*).¹⁶ Sedangkan al-Ghazali mengistilahkan fakultas berfikir dengan *al-nafs al-insāniyyah* (jiwa sebagai esensi manusia), fakultas amarah dengan istilah *al-nafs al-hayawaniyyah*, dan fakultas nafsu syahwat dengan menggunakan istilah *al-nafs al-hayawaniyyah*.¹⁷ Jelas sekali perbedaan yang terjadi pada aspek ini hanya ada pada

¹²Fatimah Hasan Sulaiman, *Konsep Pendidikan Akhlak al-Ghazali*, ter. Ahmad Hakim dan M. Imam Aziz (Jakarta: P3M, 1990), 4.

¹³Ibnu Miskawaih, *Menuju Kesempurnaan Akhlak*, ter. Helmi Hidayat (Bandung: Mizan 1994), 35.

¹⁴Al-Gazālī, *Ma'ārij al-Quds fi Madarij Ma'rifat al-Nafs* (Kairo: Maktabah al-Jundidat, 1968), 19-24.

¹⁵Al-Gazālī, *Mi'rāj al-Sālikīn* (Kairo: al-Saqafah al-Islāmiyyah, 1964), 16.

¹⁶Ibnu Miskawaih, *Menuju...*, 43-4.

¹⁷Al-Gazālī, *Mi'yār al-'Ilm*, ed. Sulayman Dunya (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1960), 291.

penggunaan istilah saja, namun pengertiannya tetap sama. Keduanya juga beranggapan bahwa jiwa *al-natiqah* (fakultas rasional) menduduki posisi yang tertinggi. Karena fakultas tersebut menjadi ciri khas seorang manusia.

Pokok Keutamaan Akhlak

Kesempurnaan manusia sangat terkait dengan keutamaan-keutamaan (*al-fadā'ih*) atau berfungsinya potensi yang dimiliki manusia sesuai dengan tuntutan kesempurnaan yang dimiliki manusia.¹⁸ Sebaliknya tidak berfungsinya potensi jiwa sesuai dengan tuntutan kesempurnaan itu dinamakan keburukan-keburukan (*al-radhbā'ih*).¹⁹ Dengan demikian, keutamaan menuntut adanya keserasian tertentu dalam hubungan fungsional potensi yang dimiliki manusia. Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali berpandangan sama dalam menjadikan doktrin jalan tengah (*al-wasā'ih*) sebagai dasar keutamaan akhlak. Doktrin tersebut sebenarnya sudah dikenal para filsuf sebelumnya. Seperti Mencius (551-479 SM), yaitu filsuf Cina yang telah menulis buku tentang “*The Doctrine of The Mean*” atau doktrin jalan tengah.²⁰ Juga para filsuf Yunani seperti Plato (427-347 SM), Aristoteles (384-322 SM), dan filsuf muslim seperti al-Kindi dan Ibnu Sina.²¹

Ibnu Miskawaih secara umum memberi pengertian jalan tengah (*al-wasā'ih*) tersebut dengan adanya sikap seimbang, moderat, harmoni, utama, mulia atau posisi tengah antara dua ekstrem kelebihan (*al-tafrī'ih*) dan kekurangan (*al-ifrā'ih*).

¹⁸Murad Wahab, dkk, *al-Mu'jam al-Falsafi* (Kairo: al-Saqafat al-Jadidat, 1971), 161.

¹⁹*Ibid.*, 103.

²⁰James Legge (pent.), *The Four Books: Confucian Analects: The Great Learning, The Doctrin of The Mean, and The Work of Mencius* (New Jersey: Princeton University Press, 1963), 5.

²¹Plato, lihat, Plato, *The Statements, Phlebus and Ion*, ter. Harold N. Fowler dan W. R. M. Lamb (London: Harvard University Press, 1962), 253-73; Aristoteles, “Nicomachean Ethics” dalam *The Work of Aristotle*, ter., W. D. Ross (Chicago: The University of Chicago, 1952), 351-4. Dan, Al-Kindi lihat, Abd. Halm Mahmud, *Al-Afkar al-Falsafi fi al-Islam*, (Bayrut: Dar al-Kitab al-Ul bani, 1982), 320-5.

Dalam hal tersebut, Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali sama dalam mengemukakan empat keutamaan tertinggi (*ummahāb al-fadhā'il*), yaitu *al-hikmat* sebagai keutamaan akal, *al-shajā'ah* sebagai keutamaan daya, *al-gadab*, *al-'iffah* sebagai keutamaan daya *al-shahwah* dan *al-'adālah* sebagai keseimbangan daya tersebut.²² Perbedaan antara Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali dalam hal ini terdapat pada pandangan Ibnu Miskawaih yang sepakat dengan Aristoteles bahwa *al-'adālah* merupakan pertengahan antara teraniaya (*al-inzīlām*) dan aniaya (*al-zulūm*) yang memiliki banyak cabang, di antaranya persahabatan, kemampuan bekerjasama, kearifan dalam memutuskan persoalan, cinta, dan beribadah. Sedangkan al-Ghazali sependapat dengan Ibnu Sina yang memandang keadilan hanya memiliki satu lawan makna, yaitu aniaya (*al-janr*) oleh karenanya tidak memiliki cabang.²³

Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali berpendapat bahwa alat yang dijadikan ukuran untuk memperoleh sikap pertengahan adalah akal, dan syariat. Akan tetapi Ibnu Miskawaih dalam menguraikan sikap tengah dalam berakhlak tidak mengutip al-Qur'an dan Hadis, sedangkan al-Ghazali melandasinya dengan landasan Islami yang diperkokoh dengan dalil-dalil al-Qur'an dan Hadis, seperti sikap sederhana dalam membelanjakan harta, makan, dan minum.²⁴

Dari kemungkinan untuk mencapai posisi pertengahan *al-'adālah*. Al-Ghazali berpendapat bahwa hanya Rasul yang dapat mencapai posisi pertengahan itu, sedangkan manusia biasa hanya mampu mendekati dan tidak mampu untuk mencapainya.²⁵ Akan tetapi Ibnu Miskawaih, sebagaimana Aristoteles dan al-Farabi secara optimis berpendapat bahwa siapa pun dengan memperhatikan aturan-aturan tertentu, akan sangat mungkin untuk memperoleh posisi pertengahan *al-'adālah* tersebut.²⁶

²²Al-Gazālī, *al-Ma'ārij al-Quds...*, 92; Ibnu Miskawayh, *Taḥḍīb al-Akhlāq...*, 46-9.

²³Lihat, Muhammad Ahmad Syarif, *Ghazali's Theory of Virtue*, (Albany: State University of New York Press, 1975), 178-80.

²⁴Maḥmud, *Al-Taḥkīr...*, 325.

²⁵Nasution, *Filsafat...*, 26.

²⁶Ibn Miskawayh, *Taḥḍīb al-Akhlāq wa Taḥḍīb al-'Araq*, ed. Hasan Tamim (Bayrūt: Manshūrat Dār al-Maktabah al-Ḥayat, 1938), 46;

Pendapat tersebut tentunya bila diterapkan dalam dunia pendidikan, akan berimplikasi bagi motivasi usaha. Konsep Ibnu Miskawaih lebih memberi peluang bagi kesungguhan usaha yang terus-menerus disertai sikap optimis untuk dapat memperolehnya, sedangkan al-Ghazali sebaliknya membuat seseorang pesimis untuk mencapai moral ideal.

Dari keempat pokok keutamaan akhlak tersebut yang membedakan antara al-Ghazali dan Ibnu Miskawaih adalah pada kebijaksanaan (*al-hikmah*), keberanian (*al-shajā'ah*), menjaga kesucian diri (*al-iffah*), dan keadilan (*al-'adālah*).

Kebijaksanaan (al-hikmah)

Baik al-Ghazali maupun Ibnu Miskawaih berpendapat bahwa *al-hikmah* adalah pertengahan antara dua ekstrem kelebihan (*al-iffah*) dan kekurangan (*al-tabriḥ*), hanya yang membedakan keduanya adalah dalam memberikan istilah. Ibnu Miskawaih menggunakan istilah *al-safah* (kelancangan) untuk ekstrem kelebihan, sedangkan al-Ghazali menggunakan istilah *al-khibb* (penipu yang lihai). Untuk kedua istilah tersebut *al-khibb* mengandung arti yang lebih dalam dari pada *al-safah*. Meskipun keduanya menggunakan istilah *al-balah* untuk ekstrem kekurangan, namun keduanya memberi pengertian yang berbeda untuk istilah *al-balah* tersebut. *Al-Balah* menurut Ibnu Miskawaih diartikan “kekurangan kemauan”, sedangkan al-Ghazali mengartikan “kurangnya kualitas jiwa ‘*aqilat*’”.²⁷

Empat keutamaan akhlak tersebut memiliki cabang. Untuk *al-hikmah*, Ibnu Miskawaih menyebut tujuh cabang keutamaan, yaitu: 1) ketajaman intelegensi (*al-ẓakā'ah*), 2) kuat ingatan (*al-Dhikr*), 3) rasionalitas (*ta'aqqūl*), 4) tangkas (*sur'at*), 5) jernih ingatan (*shafa al-ẓihn*), 6) jernih pemikiran (*jawdat al-ẓihn*) dan 7) mudah belajar (*subūl al-ta'lum*).²⁸ Sedangkan al-Ghazali hanya menyebut lima macam keutamaan *al-hikmah*, yaitu: 1) pemikiran yang baik (*busn al-tadbīr*), 2) pemikiran yang jernih (*jawdat al-ẓihn*), 3) pendapat yang cemerlang (*saqabat al-ra'y*), 4) prediksi yang

Muhammad Abdul Quasem, *The Ethic of Ghazali: a Composite Ethic in Islam*, (Selangor Malaysia: Central Printing Sendirian Berhad, 1975), 101.

²⁷Musa, *Al-Falsafat...*, 160-1.

²⁸Ibn Miskawayh, *Tahdhib...*, 4.

tepat (*itbbāt al-zān*) dan 5) selalu menyadari kesalahan dan kekotoran jiwa meskipun yang paling halus sekalipun (*al-tafathun li daqā'iq al-'amal wa khafāyāfāt al-nufūs*).²⁹

Dilihat dari urgensi perolehan *al-hikmah* atau kebijaksanaan dalam pendidikan akhlak adalah seseorang akan bersikap dan bertindak arif lagi bijak dalam menyikapi segala persoalan-persoalan hidup yang amat kompleks, baik atas nama individu yang berhubungan langsung dengan *al-ḥālīq* maupun dalam hubungannya dengan lingkungannya. Sehingga ia akan menemui kebahagiaan dalam sikapnya tersebut.

Keberanian (al-shajā'ah)

Keberanian adalah keutamaan dari daya amarah (*al-gaḍab*) karena mendapat bimbingan dari *al-hikmah*, keutamaan dari jiwa *al-natīqah*. Dan sifat ini adalah pertengahan antara pengecut (*al-jubn*) dan nekad (*al-taḥannur*). Selain al-Ghazali dan Ibnu Miskawaih, Aristoteles, al-Farabi, serta Ibnu Sina juga berpendapat demikian.³⁰

Sifat *al-shajā'ah*, *al-jubn*, dan *al-taḥannur* sangat terkait dengan sifat marah. Dalam memberi batasan sifat marah yang tidak tercela antara Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali berselisih pendapat. Ibnu Miskawaih mengatakan batasannya adalah akal dan syara', sedangkan al-Ghazali lebih menekankan pada batasan syara'.³¹ Hal ini terlihat juga pada pendapatnya tentang pertimbangan dalam mengambil keputusan keberanian untuk memperoleh kematian yang mulia, al-Ghazali menitikberatkan pertimbangannya hanya pada akibat setelah kematian, sedangkan Ibnu Miskawaih pada sisa kehidupan seandainya tidak mengambil alternatif tersebut di samping pada akibatnya setelah kematian.

Sebagaimana *al-hikmah*, *al-shajā'ah* juga memiliki cabang. Ibnu Miskawaih menyebutkan sembilan cabang untuk *al-shajā'ah*, yaitu jiwa besar (*ḵibār al-naḥs*), keberanian (*al-najdād*), ketenangan (*'iẓām al-himmat*), keuletan (*al-sabat*), kesabaran (*al-ṣabr*),

²⁹Al-Gazālī, *Miẓān*..., 274.

³⁰Syarif, *Ghazali's*..., 44.

³¹Ibn Miskawayh, *Ṭaḥḥīb*..., 106; Al-Gazālī, *al-'Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*, (Bayrūt: Dār al-Jil, 1988), 136.

kemurahan hati (*al-ḥilm*), menahan diri (*‘adam al-ṭayy*), keperkasaan (*al-shahamat*), dan senang bekerja (*ihṭimal al-kadd*).³² Sedangkan al-Ghazali menyebutkan sepuluh cabang, yaitu kemuliaan (*al-karam*), keberanian (*al-najdād*), keperkasaan (*al-shahamat*), jiwa besar (*kibār al-naḥs*), ketahanan (*al-ihṭimal*), kemurahan hati (*al-ḥilm*), tahu diri (*al-waqar*), dan kerahaman (*al-tawaddu’*).³³

Perbedaan antara Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali terlihat dalam memasukkan cabang-cabang keutamaan. Kalau al-Ghazali memasukkan kemuliaan (*al-karam*) sebagai cabang dari *al-shajā‘ah*, sedangkan Ibnu Miskawaih memasukkan *al-karam* sebagai cabang menjaga kesucian diri (*al-iffah*). Ibnu Miskawaih memasukkan kesabaran (*al-ṣabr*) ke dalam dua keutamaan *al-shajā‘ah* yang diartikan sabar dalam menghadapi masalah-masalah berat dalam *al-iffah*, sabar di sini diartikan menahan nafsu dari segala kelezatan yang berakibat buruk. Sedangkan al-Ghazali memasukkan sabar sebagai cabang dari *al-shajā‘ah* dengan pengertian yang kedua. *Al-waqar* dikategorikan al-Ghazali ke dalam cabang *al-shajā‘ah* dan Ibnu Miskawaih memasukkan dalam cabang *al-iffah*. Perbedaan ini karena al-Ghazali meletakkan *al-waqar* sebagai sikap pertengahan antara *takabbur* dengan *tawaddu’* dengan arti menempatkan diri pada tempat yang semestinya karena mengetahui kadar kemampuan dirinya.³⁴ Sedangkan Ibnu Miskawaih mengartikan *al-waqar* sebagai ketenangan dan keteguhan jiwa ketika menghadapi sesuatu.³⁵ Al-Ghazali juga memasukkan *al-karam* dan *al-nubl* ke dalam cabang *al-shajā‘ah*, sedangkan Ibnu Miskawaih memasukkan ke dalam sub cabang *al-iffah*.³⁶

Perbedaan antara Ibnu Miskawaih dengan al-Ghazali dalam mengkategorikan cabang-cabang kemuliaan tersebut dikarenakan kedekatan maknadan pengertian dari cabang-cabang tersebut, juga karena keterkaitan antara keutamaan daya-daya tersebut dalam sistem dan fungsinya.

³²Ibn Miskawayh, *Ṭabḥīb*..., 42.

³³Al-Gazālī, *Iḥyā’*, Juz III, 53.

³⁴Al-Gazālī, *Mizān*..., 276.

³⁵Ibn Miskawayh, *Ṭabḥīb*..., 42.

³⁶*Ibid.*

Menjaga kesucian diri (al-iffah)

Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali sepakat meletakkan *al-iffah* sebagai pertengahan antara rakus (*al-sharab*) dan dingin hati (*al-khumūd al-shahwat*), keduanya juga sepakat jika akal dan syara' dijadikan barometer dalam menentukan posisi tengah tersebut.³⁷

Al-iffah sebagai keutamaan daya jiwa *al-shahwiyah* sangat erat terkait dengan kebutuhan fisik manusia, seperti makan, minum, berpakaian, dan seksual. Untuk mengatur kesemuanya ini bagi anak-anak adalah dengan pembiasaan dan latihan. Kaitannya dengan pendidikan akhlak, keutamaan ini akan terwujud manakala orang tua juga guru selalu mengarahkan dan membimbing sampai akhirnya mereka terbiasa dengan keutamaan-keutamaan yang dimaksud.

Al-iffah memiliki cabang lebih banyak dari pada dua keutamaan sebelumnya, baik yang dikemukakan Ibnu Miskawaih maupun al-Ghazali. Akan tetapi bila diamati lebih jauh bisa diambil kesimpulan, bahwa keduanya mengutamakan keselamatan jiwa pribadi meskipun dalam porsi yang berbeda. Perbedaan ini terlihat ketika Ibnu Miskawaih memasukkan enam cabang pada kedermawanan (*al-sakba'*) sebagai sifat sosial, maka al-Ghazali hanya memberikan tiga cabang untuk *al-iffah* yang berkenaan dengan keutamaan sosial.³⁸ Dari perbedaan tersebut bisa diambil kesimpulan bahwa terlihat akhlak al-Ghazali bersifat sufistik individual, sedangkan akhlak Ibnu Miskawaih lebih bersifat akhlak sosial.

Keadilan (al-'Adālah)

Al-'adālah akan terwujud pada diri seseorang manakala adanya integritas dan keserasian antara tiga keutamaan jiwa *al-ḥikmah*, *al-shajā'ah* dan *al-iffah*. Oleh karenanya al-Ghazali berpendapat bahwa *al-'adālah* tidak memiliki cabang, hanya yang ada satu lawan dari keadilan adalah ketidakadilan (*al-jawr*). Berbeda dengan al-Ghazali, Ibnu Miskawaih berpendapat bahwa keadilan adalah pertengahan antara aniaya (*al-zulūm*) dan teraniaya (*inẓilām*) juga memiliki cabang-cabang, yaitu bersahabat

³⁷*Ibid.*, 47.

³⁸Lihat, Syarif, *Ghazali's...*, 65, 184-5.

(*al-shadaqat*), baik dalam bekerjasama (*husn al-sbarikah*), kearifan dalam memutuskan persoalan (*husn al-qada'*), cinta (*tawadud*) dan beribadah (*al-'ibadah*).

Untuk era sekarang agar doktrin jalan tengah tidak kehilangan barometer dan tetap relevan, maka doktrin jalan tengah bisa dipahami sebagai doktrin yang mengandung nuansa dinamika. Artinya adanya tarik-menarik antara kebutuhan, peluang, kemampuan, dan efektivitas. Sehingga ukuran “akhlak pertengahan” pun akan selalu berubah sejalan dengan laju perkembangan zaman, yang termasuk ikut menentukan di dalamnya adalah laju pertumbuhan dan perkembangan ekonomi, sosial, politik, dan budaya. Contoh konkretnya, ukuran kesederhanaan bagi masyarakat bawah berbeda dengan kesederhanaan bagi masyarakat kelas menengah, dan atas, demikian seterusnya ukuran-ukuran kebaikan bagi empat keutamaan yang lain (*al-hikmah*, *al-shajā'ah*, *al-iffah*, dan *al-'adālah*).

Dari perbedaan-perbedaan tersebut nampak jelas kalau Ibnu Miskawaih membangun teori etikanya merujuk kepada pernyataan-pernyataan moral al-Qur'an dan al-Sunnah dengan ketelitian abstraksi dan analisis dengan menggunakan metode-metode dan kategori-kategori filsafat. Oleh karenanya, menurut Madjid Fakhry, konsep etika Ibnu Maskawaih adalah etika moralitas skriptual.³⁹ Sedangkan konsep etika al-Ghazali adalah etika religius,⁴⁰ karena teori etikanya berakar dari konsepsi al-Qur'an, al-Sunnah, konsep-konsep teologi, kategori-kategori filsafat, dan sufisme. Sebenarnya etika inilah yang memiliki karakteristik paling Islami, namun sayang al-Ghazali belum bisa memadukannya secara harmonis, sehingga kecemerlangan pendapatnya terkurung dalam baju sufi.

Komponen-komponen Pendidikan Akhlak

Tujuan

Pendidikan pada dasarnya menurut al-Ghazali adalah pendidikan akhlak, sehingga ia merumuskan tujuan

³⁹Madjid Fakhry, *Etika dalam Islam*, ter., Zakiyuddin Baidhaw, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), xxi-iii.

⁴⁰*Ibid.*

pendidikan untuk menghilangkan akhlak yang buruk dan menanamkan akhlak yang baik.⁴¹ Selanjutnya dalam kitab “*Maw'idzāt al-Mu'minīn*” ia menerangkan hakikat akhlak adalah keadaan atau konstitusi jiwa yang tetap (konstan) yang menjadi sumber lahirnya perbuatan secara wajar, mudah tanpa memerlukan pertimbangan dan pikiran. Dan pada akhirnya, secara lugas al-Ghazali mengemukakan dua tujuan yang akan dicapai; *pertama*, kesempurnaan manusia yang bertujuan mendekatkan diri kepada Allah. *Kedua*, kesempurnaan manusia yang bertujuan untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Sedangkan Ibnu Miskawaih merumuskan tujuan pendidikan akhlak, dalam *tabdhīb al-akhlāq*, ialah terwujudnya pribadi susila, berwatak luhur, atau budi pekerti mulia. Dari budi (jiwa/watak) lahirlah secara spontan pekerti yang mulia sehingga mencapai kesempurnaan dan memperoleh *sa'adat* (kebahagiaan yang sempurna). Selanjutnya Ibnu Miskawaih menjelaskan bahwa manusia tidak dapat mencapai kesempurnaan dengan hidup menyendiri, tetapi harus ditunjang oleh masyarakat.

Perbedaan yang mendasari rumusan tujuan pendidikan akhlak Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali tersebut adalah pada metodologi perolehan kesempurnaan. Ibnu Miskawaih menggunakan metode analitis, sedangkan al-Ghazali menggunakan metode hipotesis. Perbedaan tersebut adalah: *pertama*, kesempurnaan yang dimaksud Ibnu Miskawaih tidak akan diperoleh dengan sendirinya, tetapi harus dengan masyarakat. Hal ini menandakan bahwa sifat akhlak Ibnu Miskawaih adalah akhlak sosial. Sedangkan menurut al-Ghazali kesempurnaan bisa dilakukan dengan praktek asketik, sehingga sifat akhlak al-Ghazali adalah monolitik. *Kedua*, kesempurnaan dalam pandangan Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali adalah kesempurnaan praktis dan teoretis. Yang pertama (kesempurnaan praktis) berfungsi menggerakkan tubuh melalui daya-daya jiwa sensitif, sesuai dengan tuntutan pengetahuan yang dicapai oleh akal teoretis, dan kesempurnaannya ialah kesempurnaan karakter, yaitu dengan menertibkan fakultas-fakultas jiwa sehingga tidak saling berbenturan, namun hidup di dalam dirinya secara harmonis. Kesempurnaan yang pertama ini

⁴¹Madjid, *Konsepsi...*, 86.

erat kaitannya dengan kesempurnaan yang kedua (kesempurnaan teoretis) yang bersifat imateri, dan abstrak serta berhubungan dengan pengetahuan-pengetahuan yang abstrak, dan universal. Sedangkan kesempurnaannya adalah dengan memperoleh pengetahuan yang paling tinggi yang bersifat abstrak, dan universal. Ibnu Miskawaih berpendapat pengetahuan ini diperoleh dengan akal perolehan (*al-'aql al-mustafad*). Akal perolehan ini akan mampu menerima pancaran *al-bikmat* dari akal aktif (*al-'aql al-af'al*), adapun caranya adalah dengan usaha yang sungguh-sungguh dalam mempertajam daya pikir.⁴² Sedangkan menurut al-Ghazali pengetahuan yang tertinggi adalah diperoleh dengan intuisi (*al-dhawq*) dengan cara mempertajam daya *al-dhawq* melalui pembersihan diri dari dorongan-dorongan duniawi untuk dapat bersatu dengan Tuhan. Persatuan dengan Tuhan akan menyingkap segala rahasia dan hakikat-hakikat.⁴³

Materi

Ibnu Miskawaih tidak membedakan antara ilmu-ilmu agama dan yang non agama. Adapun yang menyangkut materi untuk pendidikan akhlaknya, ia menyebutkan tiga materi pokok, yaitu: (1) hal-hal yang wajib bagi kebutuhan tubuh, (2) hal-hal yang wajib bagi kebutuhan jiwa, dan (3) hal-hal yang wajib bagi hubungan sesama manusia.⁴⁴ Ketiga pokok materi tersebut dapat diperoleh dari dua sumber, yaitu: (1) ilmu-ilmu rasional (*al-'ulūm al-fikriyyat*), dan (2) ilmu-ilmu empiris (*al-'ulūm al-hissiyah*).

Berbeda dengan Ibnu Miskawaih, al-Ghazali mengkluster ilmu pengetahuan menjadi dua bagian besar, yaitu ilmu agama dan non agama. Dari dua bagian besar tersebut dikelompokkan menjadi tiga kelompok, yaitu: (1) ilmu-ilmu yang terpuji, (2) ilmu-ilmu yang tercela, (3) ilmu-ilmu yang terkadang terpuji, dan sebaliknya. Dan juga al-Ghazali menyebutkan tiga sumber ilmu pengetahuan, yaitu: (1) ilmu-ilmu rasional yang diperoleh dengan penggunaan rasio, (2) ilmu-ilmu empiris yang diperoleh dengan

⁴²Ibn Miskawiyh, "Fi al-'Aql wa al-Ma'qul", dalam *Arabica*, (Leiden: Swets & Zeitlinger BV., Vol. XI, 1964), 85; Qs. al-Qalam (68): 4.

⁴³Nasution, *Manusia...*, 36.

⁴⁴Ibn Miskawayh, *Tahdhib...*, 116.

penginderaan, dan (3) *‘ilmu al-kasyāf* yang diperoleh dengan intuisi (*al-dhawq*).

Dari klasifikasi pengetahuan yang diajukan al-Ghazali yang perlu mendapat sorotan diantaranya adalah ilmu-ilmu yang berfungsi mempertajam intelektual dan menjernihkan pemikiran, seperti Matematika dan Sains sebagai cabang dari filsafat, dianggap ilmu-ilmu yang sangat berbahaya karena ilmu-ilmu tersebut berakibat pada keracunan dan kekacauan pemikiran yang jika diterapkan pada kajian metafisik bisa menimbulkan kekafiran.⁴⁵

Konsekuensi pandangan al-Ghazali tersebut adalah pada pembentukan pola pikir (*system of thought*) kaum muslimin. Dan implikasinya adalah pada sikap umat Islam dalam menyikapi ilmu pengetahuan, yaitu secara perlahan tapi pasti mematikan dan melemahkan semangat keilmuan yang kritis dan historis. Sehingga menurut Fazlurrahman, al-Ghazali paling tidak, ikut bertanggungjawab terhadap kemunduran umat Islam dalam Sains, dan teknologi.⁴⁶

Untuk menumbuhkan kembali pola pikir yang aktif, kreatif, progresif, dan inovatif, kiranya perlu dihidupkan kembali materi-materi pengajaran akhlak Ibnu Miskawaih yang bernuansa filsafat dengan berbagai cabangnya dengan bangunan epistemologi yang Islami. Sehingga diharapkan dapat menghantarkan generasi yang akan datang menjadi tuan rumah pada era tinggal landas, dan bukan hanya menjadi tamu.

Pendidik dan Peserta Didik

Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali sama-sama berpendapat bahwa pendidik pertama adalah orang tua. Hal ini bisa dimaklumi karena orang tua lah penyebab kelahirannya. Dan kiranya keduanya juga mendasarinya dengan Hadis yang sangat populer yang diriwayatkan oleh Imam Muslim: “*setiap anak, terlahir dalam keadaan suci. Kedua orang tuanyalah yang akan membentuknya menjadi Nasrani atau Yahudi*”.

⁴⁵Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, (London: George Allen & Unwin, 1953), 33.

⁴⁶Abdullah, *Studi...*, 251.

Selanjutnya keduanya sangat menghargai dan memandang tinggi derajat seorang pendidik, sehingga Ibnu Miskawaih menempatkan derajat pendidik di antara orang tua dan Tuhan, dan menjulukinya sebagai bapak ruhani (*wālid ruhani*) dan orang yang paling mulia (*rabb bashari*). Derajat ini menurut Ibnu Miskawaih hanya bisa diperoleh oleh para filsuf dan para Nabi.⁴⁷ Sedangkan menurut al-Ghazali diperoleh oleh para Nabi, wali, dan para sufi.⁴⁸ Alasannya adalah karena pendidiklah yang dapat membawa peserta didik kepada kearifan, mengisinya dengan kebijaksanaan yang tinggi dan menunjukkan kepada kehidupan dan kebahagiaan abadi. Dengan mendudukkan para sufi sebagai *wālid ruhani*, tanpa memasukkan filsuf, maka semakin jelaslah corak etika sufistiknya al-Ghazali.⁴⁹

Tugas seorang pendidikan adalah membekali, memelihara, dan mengembangkan seluruh aspek kepribadian menuju pertumbuhan yang sehat dan sempurna, baik yang berkenaan dengan fisik, ruhani, intelektual maupun akhlak. Untuk itu, fungsi pendidik dalam mengembangkan potensi-potensi manusia—jasmani, akal-pikiran, keimanan, akhlak, keindahan, dan sosial kemasyarakatan—secara maksimal, serasi, dan harmonis, sehingga diharapkan sistem pendidikan yang demikian akan mampu melahirkan sumber daya manusia (SDM) yang berkualitas, plus berakhlak mulia.

Lingkungan

Berdasarkan premis bahwa setiap karakter dapat diubah,⁵⁰ maka Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali sangat memperhatikan faktor pengaruh lingkungan dalam pendidikan akhlak. Dari hasil telaah kedua tokoh tersebut dapat disimpulkan bahwa ada tiga lingkungan utama yang sangat mempengaruhi pendidikan akhlak, yaitu: (1) lingkungan keluarga dengan orang tua sebagai figur sentral; (2) lingkungan sekolah dengan guru sebagai figur sentral, dan (3) lingkungan masyarakat dengan figur sentralnya adalah tokoh-tokoh masyarakat.

⁴⁷Ibn Miskawayh, *Ṭahḍīb...*, 133.

⁴⁸Fatimah, *Konsepsi...*, 33.

⁴⁹*Ibid.*, 12.

⁵⁰Ibnu Miskawaih, *Menuju...*, 58. Lihat al-Gazālī, *Ihya'*, Jilid III, 69.

Dari ketiga lingkungan pendidikan tersebut al-Ghazali menambahkan bahwa unsur makanan dan minuman yang menjadi sumber energi bagi pembentukan kepribadian juga sangat menentukan.⁵¹ Karena begitu erat kaitan antara makanan yang dikonsumsi tubuh dengan pembentukan kepribadian, maka Islam sangat memperhatikan masalah makanan, sebagaimana tersebut dalam al-Qur'an, "makanlah di antara rezeki yang baik-baik yang kami berikan kepadamu".⁵²

Hubungan tersebut jika dilihat dari ilmu kesehatan menunjukkan bahwa makanan yang dikonsumsi akan berfungsi: *pertama*, sebagai zat tenaga. Tubuh manusia memerlukan tenaga untuk bekerja dan bergerak. Tenaga ini diperoleh dari hasil pembakaran zat-zat makanan di dalam tubuh. Yang termasuk zat tenaga ini adalah protein, hidrat arang, dan lemak. *Kedua*, sebagai zat pembangun. Tubuh manusia sejak berbentuk pembuahan sampai menjadi tubuh yang sempurna mengalami proses pertumbuhan dengan terjadinya sel-sel baru untuk membentuk bagian-bagian tubuh. Yang termasuk zat pembangun ini adalah mineral, protein, dan air. *Ketiga*, sebagai zat pengatur. Gerak dan suhu tubuh perlu diatur agar tetap berlangsung dengan baik dan tetap normal. Oleh karena itu, tubuh memerlukan zat pengatur yang terdiri dari vitamin, mineral dan air.⁵³

Sebagai kaitannya makanan dengan pembentukan kepribadian adalah gizi yang berupa material akan menyehatkan badan (materi) dan halal sifat tak berwujud (imateri) yang melekat pada makanan berimplikasi pada kesehatan mental (imateri).

Metode

Pemikiran-pemikiran terkait metode pendidikan akhlak Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali memiliki kesamaan visi, yaitu sebagai strategi untuk mencapai tujuan yang telah ditetapkan oleh keduanya. Pada dasarnya semua metode yang diterapkan oleh Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali bisa juga diterapkan pada

⁵¹Al-Gazālī, *Ihya'*, jilid III, 70.

⁵²Qs. al-Baqarah (2): 172.

⁵³Pemda DKI, *Materi Dakwah Terurai*, (Jakarta: Proyek Peningkatan LBIQ DKI Jakarta, 1990), 186.

pengajaran akhlak sekarang ini, akan tetapi yang perlu dicermati para pendidik dalam menggunakan metode adalah jangan sampai terjebak pada metode yang bersifat instruksional, dan doktriner. Kenyataan yang terjadi di Indonesia, pengajaran akhlak khususnya di pesantren-pesantren dan sekolah-sekolah agama masih dilakukan dengan metode hafalan, sehingga kurang memberikan prioritas ke arah penerapan pemahaman yang dianggap lebih penting dalam proses berlangsungnya belajar mengajar. Untuk dapat mengarah ke sana perlu ditekankan pada pendidikan akhlak adalah metode yang dapat menghantarkan peserta didik untuk menemukan sendiri nilai yang akan dikembangkan dengan cara mengenal terlebih dahulu komponen-komponen akhlak yang terdiri dari: (1) Memilih segi-segi kognitif; (a) dengan bebas dan terbimbing, (b) dari berbagai alternatif, dan (c) sesudah mengadakan pertimbangan mengenai akibat-akibat pilihan; (2) Menghargai segi-segi afektif; (a) merasa bahagia dan gembira atas pilihannya, dan (b) mau menegaskan pilihan di depan umum; (3) Menghargai segi-segi psikomotorik; (a) berbuat sesuatu untuk pilihannya, dan (b) diulang-ulang kembali sehingga terbentuk suatu pola.⁵⁴

Kunci pembentukan akhlak dalam proses pendidikan menurut Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali menunjukkan bahwa manusia itu lahir dengan fitrah yang baik. Kepercayaan akan adanya fitrah tersebut akan mempengaruhi implikasi-implikasi praktis bagi metode-metode yang seharusnya diterapkan dalam proses belajar mengajar.

Dalam proses pendidikan akhlak, metode yang tepat guna, bila ia mengandung nilai-nilai yang intrinsik dan ekstrinsik sejalan dengan materi pendidikan dan secara fungsional dapat dipakai untuk merealisasikan nilai-nilai ideal yang terkandung dalam tujuan pendidikan Islam. Antara metode, kurikulum dan tujuan pendidikan Islam mengandung relevansi ideal dan operasional dalam proses kependidikan.⁵⁵ *Wa al-Lāh a'lam bi al-sawāb.* ●

⁵⁴M. Sastrapratedja, *Pendidikan Nilai Memasuki Tahun 2000*, ed., EM. K. Kaswardi, (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 1993), 4.

⁵⁵M. Arifin, *Ilmu Pendidikan Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1993), 198.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. 1992. *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant*. Ankara: Turkiye Diyanet Vakfı.
- _____. 1996. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Arifin, M. 1989. *Ilmu Pendidikan Islam*. Jakarta: Bina Aksara.
- Aritoteles. 1982. *Nicomachean Ethics in the Work of Aristotle*. ter. W. N. Ross, Chicago: The University of Chicago, 1982.
- Camilleri. 1976. *A Civilization in Crisis: Human Prospects in a Changing World*. London: Cambridge University Press.
- Fakhry, Madjid. 1996. *Etika dalam Islam*, ter. Zakiyuddin Baidhawiy. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al-Gazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. 1964. *Miẓān al-‘Amal*, ed. Sulayman Dunya, Mesir: Dār al-Ma‘ārif.
- _____. 1961. *al-Munkīdh min al-Ḍalāl*. Kairo: Silsilāt al-Tsaqofah al-Islamiyyah.
- _____. tt. *Ihya’ ‘Ulūm al-Dīn*, Kairo: ‘Isa al-Baby al-Halaby, juz II, III.
- _____. 1957. *Ṭaḥafūt al-Falāsifah*, ed. Sulaiman Dunya. Mesir: Dār al-Ma‘ārif.
- _____. 1968. *Ma‘ārij al-Quds fī Madarij Ma‘rifat al-Nafs*, Kairo: Maktabat al-Jundidat.
- _____. 1964. *Mi‘raj al-Sālikīn*, Kairo: al-Thaqafat al-Islamiyyah.
- _____. 1960. *Mi‘yār al-‘Ilm*, ed. Sulaiman Dunya. Kairo: Dār al-Ma‘ārif.
- Ma‘arif, Syafi‘i. “Qur’an Agama dan Pembangunan Corak Masyarakat Islam Masa Depan”, *Ulum Al-Qur’an*, Vol. III, No. III, No. 1 Thn. 1992.
- Marcuse, Herbert. 1992. *One Dimensional Man*. Landan: Abacus.
- Madjidi, Busyairi. 1997. *Konsep Kependidikan Para Filosof Muslim*, Yogyakarta: Al-Amin Press.
- Maḥmūd, ‘Abd. Ḥilmī. 1982. *al-Taḥkīr al-Falsafī fī al-Islam*, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Ulbanī.
- Miskawayh, Ibn. 1938. *Ṭaḥdhīb al-Akhlāq wa Ṭaḥbīr al-‘Araq*, ed. Hasan Tamim. Bayrūt: Manshūrat Dār al-Maktabah al-Ḥayat.

- _____. 1994. *Menuju Kesempurnaan Akhlak*. ter. Helmi Hidayat. Bandung: Mizan.
- _____. “Kitab al-‘Aql wa al-Ma’qul”, dalam *Arabica*, Leiden: Swetz & Zeitlinger B. V., vol. XI, 1964.
- Mūsā, Muḥammad Yūsuf. 1963. *Falsafah al-Akhlāq fi al-Islām wa Ṣilatuhu bi al-Falsafah al-Igriqiyiyat*. Kairo: Mu’assasah al-Kanji.
- Nasution, Harun. 1983. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI Press.
- _____. 1990. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- _____. 1987. *Filsafat dan Mistitisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- _____. 1987. *Muhammad Abdub dan Teknologi Rasional Mu’tazilah*, Jakarta: UI Press.
- Nasir, Yasir Muhammad. 1996. *Manusia Menurut al-Ghazali*, Jakarta: Srigunting.
- Pemda DKI. 1990. *Materi Dakwah Terurai*. Jakarta: Proyek Peningkatan LBIQ DKI Jakarta.
- Plato. 1962. *The Statetemen, Philebus and Ion*, ter. Harold N. Foeler, W. R. M. Lamb, London: Harvard University Press.
- Quasem, Muhammad Abul. 1975. *The Ethics of al-Ghazali: a Composite Ethics in Islam*, Selangor Malaysia: Central Printing Sendirian Berhard.
- Ridla, Muhammad Rasyid. 1931. *Tarikh al-Imām al-Syaikh Muhammad Abdub*, juz I. Mesir: Mathba’ al-Manar.
- Sheriff, Ahmad Muhammad. 1975. *Ghazali’s Theory of Virtue*, Albany: State University of New York Press.
- Sulaiman, Fatiyah Hasan. 1990. *Konsep Pendidikan Akhlak al-Ghazali*, ter. Ahmad Hakim dan M. Imam Aziz. Jakarta: P3M.
- Wahab, Murad, dkk. 1971. *al-Mu’jam al-Falsafi*, Kairo: al-Saqafat al-Jadidat.
- Watt, W. Montgomery. 1953. *The Faith and Practice al-Ghazali*, London: George Allen & Unwin.