

Konsep Hasrat Perspektif Deleuze dan Al-Ghazali (Analisis Perbandingan Makna Hasrat dalam Psikologi)

Jarman Arroisi¹, Ahmad Rizqi Fadlilah²

¹ Universitas Darussalam Gontor-Ponorogo, jarman@unida.gontor.ac.id

² Universitas Darussalam Gontor-Ponorogo, ahmadrizqi686.ar@gmail.com

Abstrak

Hasrat menjadi perbincangan yang semakin intens di era ini. Bahkan, hasrat dianggap sebagai paradigma utama kehidupan sosial. Gilles Deleuze adalah salah satu pemikir Barat yang berfokus pada masalah hasrat. Dalam Islam, ada al-Ghazali yang juga tidak kalah fokusnya pada tema ini. Dengan metode deskriptif-komparatif dan pendekatan filosofis, tulisan ini bermaksud mengkaji perbandingan konseptual antara kedua tokoh tersebut. Dari pembahasan tersebut, didapat hasil berupa persamaan dan perbedaan. Persamaannya adalah (i) Deleuze dan al-Ghazali sama-sama memaknai hasrat sebagai entitas yang sifatnya mekanistik. (ii) Deleuze dan al-Ghazali sepakat bahwa hasrat memiliki peran penting bagi kehidupan manusia. (iii) Deleuze dan al-Ghazali sependapat bahwa hasrat manusia merupakan satu unsur yang tidak bisa dilepaskan dari kedirian setiap manusia. Adapun perbedaannya adalah (i) dalam hal paradigma. Deleuze menjelaskan hasrat dengan paradigma yang materialis dan sepenuhnya imanen. Adapun al-Ghazali, ia menjelaskan hasrat dengan paradigma Ketuhanan (wahyu)-filosofis. (ii) Deleuze memandang bahwa hasrat adalah suatu hal yang sifatnya positif dan kreatif sepenuhnya. Adapun bagi al-Ghazali, sekalipun hasrat memiliki peran positif, ia tetap perlu dikendalikan. Sebab pada dasarnya, sifat hasrat adalah buruk. (iii) Karena itu, bagi Deleuze, hasrat perlu untuk dibebaskan dari berbagai kekangan seperti norma sosial, kebiasaan, atau agama. (iv) bagi Deleuze, gagasannya tentang hasrat memang tidak sejalan dengan nilai moral, tetapi ia masih bernilai etis. Adapun menurut al-Ghazali, hasrat manusia patut untuk dikendalikan agar ia menjadi individu yang bermoral.

Kata kunci : Hasrat; Mesin Hasrat; Deleuze; al-Ghazali.

Abstract

Desire is becoming an increasingly intense discussion in this era. Not only that, desire is even considered to be the main paradigm of social life. Gilles Deleuze is one of those Western thinkers who focused on the problem of desire. In Islam, there is al-Ghazali who is also no less focused on desire. With a descriptive-comparative method and a philosophical approach, this paper intends to examine the conceptual comparison between the two figures. The analysis of this study conclude that the thought of both figures contained several similarities, those are (i) Both agree that desire is mechanical and moving, (ii) both agree that desire has an important role in human life, (iii) they both share the view that desire is an entity that must exist in humans. The differences are (i) first, in terms of paradigm. Deleuze describes desire in a completely immanent and materialist paradigm. As for al-Ghazali, he explained desire with a divine (revelation) -philosophical paradigm. Second, Deleuze views desire as something completely positive and

creative. As for al-Ghazali, although desire has a positive role, it still needs to be controlled. Because of in essence, the nature of desire is bad. Third, therefore for Deleuze, desire needs to be freed from various constraints such as social norms, customs, or religion. Meanwhile, according to al-Ghazali, desire needs to be controlled through the mujahada. Fourth, for Deleuze, his idea of desire is not in line with moral values, but it is still ethical. Meanwhile, according to al-Ghazali, human desire should be controlled so that he becomes a moral individual.

Keywords: *Desire; Desiring Machine; Deleuze; al-Ghazali.*

Pendahuluan

Kurang lebih sejak paruh ke-dua abad 20, situasi sosial budaya Barat mengalami perubahan yang cukup drastis. Terutama setelah perang dunia ke dua, masyarakat Eropa dan Amerika memasuki era baru yang lebih urban, modern, dan egaliter. Ada rasa trauma akibat perang besar yang kemudian menyebabkan masyarakat lebih memilih untuk pulih dengan cara membangun kekuatan ekonomi dan kesejahteraan material. Seperti dinarasikan oleh O'Donnell, teknologi yang telah dikembangkan untuk perang tersebut, dikonversi untuk kepentingan massal. Hal inilah yang menghasilkan perubahan sosial yang pesat (O'Donnell, 2003, pp. 16–17). Perubahan sosial yang signifikan tersebut menggariskan satu pola kebudayaan mutakhir berupa komunitas manusia yang lebih mengedepankan kebiasaan konsumeris, mengutamakan citra, serta lebih dekat dengan teknologi informasi. Ada beberapa fenomena senada yang juga diungkap oleh Hossein Nasr: maraknya hubungan lawan jenis yang lebih bebas, kemunculan tempat-tempat hiburan baru, dan daya tarik yang meningkat terhadap turnamen olahraga. Semua hal tersebut memiliki corak yang sama: afirmasi atas nihilisme dengan pemenuhan kepuasan badani (Nasr, 1994, pp. 231–234).

Aransememen sosial *anyar*, atau apa yang disebut dengan masyarakat pasca industrial—meminjam istilah Aron Touraine—ini memerlukan teori baru yang tentu saja tidak sama dengan teori yang lama (Best & Kellner, 1991, p. 17). Di antara teori sosial yang muncul adalah teori hasrat oleh Gilles Deleuze. Penjelasannya menyatakan bahwa masyarakat pada era kontemporer ini lebih terbuka untuk membebaskan hasratnya. Mereka juga dinilai tidak lagi merujuk kepada Freud atau Lacan yang menawarkan pembatasan hasrat (Sarup, 2011, p. 147). Ia mengafirmasi hal ini dan menegaskan bahwa memang pada dasarnya hasrat adalah daya produktif yang layak disalurkan. Sebagai filsuf yang banyak terpengaruh oleh Nietzsche, Deleuze memiliki semangat untuk mendobrak kemapanan dan mempertanyakan kembali janji-janji pencerahan yang dinilai gagal. Teorinya mengenai hasrat merupakan salah satu upaya untuk menggeser dominasi akal sebagai narasi besar dan menggantikannya dengan narasi-narasi kecil. Dengan membaca Deleuze yang revolusioner, masyarakat menjadi terbantu untuk memahami kondisi yang dialaminya.

Namun demikian, Deleuze bukanlah filsuf satu-satunya yang berbicara tentang hasrat manusia. Dalam tradisi lain, dalam hal ini Islam, al-Ghazali juga telah secara cukup komprehensif menjelaskan tentang hasrat. Dengan corak filosofis-teologis, al-Ghazali melacak hubungan antara jiwa manusia dengan hasratnya. Dalam penjelasannya, hasrat dibedakan menjadi dua: sebagai iradah dan sebagai syahwah atau nafsu. Dengan penjelasan ini, al-Ghazali menempatkan hasrat sebagai pembahasan yang patut untuk didiskusikan secara lebih detail dan konseptual. Kurang lebih, al-Ghazali menghadapi situasi kebudayaan yang sama: fenomena berlebih-lebihan dalam memuaskan hasrat kuasa dan badani. Hal ini secara khusus ia jelaskan dalam kumpulan suratnya kepada pemimpin politik yang berkuasa ketika itu (Qayyum, 1986, p. 29). Akan tetapi, al-Ghazali memiliki sikap yang berbeda. Sebagai seorang pemikir yang bercorak tasawuf, ia justru menganjurkan untuk tidak berlebihan dalam memuaskan hasrat.

Dua figur tersebut dengan demikian, merupakan tokoh revolusioner dalam pembahasan hasrat. Dari latar belakang yang berbeda: Barat poststrukturalis dan Islam klasik, elaborasi dua tokoh akan menjadi pembahasan menarik. Jika dirumuskan dalam pertanyaan, kurang lebih seperti berikut: Apa konsep hasrat menurut Deleuze dan al-Ghazali dan bagaimana seharusnya seorang subjek memperlakukannya? Apa kaitannya hasrat dengan etika? Dan bagaimana metode mengukuhkan hidup melalui hasrat?

Metode

Metode yang digunakan dalam penulisan ini adalah deskriptif komparatif. Metode deskriptif tersebut akan diaplikasikan dalam rangka menjelaskan fakta, data, dan objek material non-numerik secara umum (Chadwick et al., 1984, p. 162). Data non-numeri di sini maksudnya adalah data yang tidak bersifat matematis atau hitungan angka, melainkan ungkapan bahasa dan wacana. Data tersebut diolah melalui upaya penafsiran yang tepat dan tersusun. Dalam hal ini, penulis menjelaskan: biografi Gilles Deleuze dan al-Ghazali, konsep hasrat dalam Barat dan Islam, serta konsep hasrat menurut kedua tokoh tersebut. Adapun metode komparatif digunakan untuk mengkaji perbandingan konsep hasrat Deleuze dan al-Ghazali secara kualitatif, yang kemudian dicari sisi persamaan dan perbedaannya.

Adapun pendekatan yang digunakan, tulisan ini menggunakan pendekatan filosofis dengan teknik penelitian kepustakaan yang sumber-sumber datanya ditelaah melalui literatur dan kepustakaan yang ada, selanjutnya diklasifikasikan kepada jenis data primer dan data sekunder (Maykut & Morehouse, 1994, pp. 105-106). Data yang terkumpul akan diklasifikasi dan diseleksi untuk kemudian diolah lebih lanjut melalui

analisis isi (*content analysis*). Dengan ini, diharapkan konsep hasrat menurut dua tokoh dapat dijelaskan dan diketemukan sisi persamaan serta perbedaannya.

Genealogi Kedua Tokoh

1. Gilles Deleuze

Sejak akhir abad ke-20, pemikiran yang mencerminkan keraguan akan janji pencerahan mulai merebak. Jaminan pembebasan manusia dari belenggu dogma agama warisan zaman pertengahan melalui rasionalisasi yang membawa kesejahteraan ternyata justru menjadi semacam belenggu baru. Diawali oleh Nietzsche, kritik atas modernisme kian marak. Modernisme semakin membuat masyarakat pesimis setelah meletusnya dua perang besar berskala lintas negara. Kritik atas modernisme sebagai janji pencerahan ini disebut dengan posmodernisme.

Sebagai sebuah kritik, posmodernisme yang mempertanyakan rasionalisasi sebagai proyek arus utama modern memiliki beberapa karakter. *Pertama*, menolak obyektivitas dan merayakan subyektivitas. *Kedua*, lebih mengakui kebenaran-kebenaran ketimbang Kebenaran. *Ketiga*, mendobrak kemapanan atau dekonstruksionisme (Lubis, 2014, pp. 15-16). Pada situasi pemikiran seperti inilah, Deleuze dilahirkan, tumbuh, dan berkehidupan.

Sebagai seorang posmodernis, Deleuze banyak terpengaruh oleh ide-ide Nietzsche. Deleuze mengafirmasi sekaligus mengapresiasi kritik Nietzsche terhadap dialektika hegelian yang terkesan reduksionis dan univikatif. Dalam penilaiannya, kebenaran tidaklah tunggal, melainkan plural. Dalam tesis sentralnya, *will to power*, Nietzsche meyakini bahwa realitas yang beragam tersebut terjalin dalam hubungan hierarkis yang menyebabkan setiap realitas berusaha untuk memaksimalkan kekuatan revolusionernya dalam bentuk energi kreatif agar tetap bertahan. Hanya dengan kehendak untuk berkuasa-lah, realitas yang chaos dan plural tersebut dapat didekati manusia (Lechte, 2008, p. 162). Dengan demikian, secara tidak langsung Nietzsche hendak menggeser rasio dan subjek dan menyejajarkannya dengan hasrat untuk berkuasa.

Melanjutkan semangat Nietzsche yang menganjurkan masyarakat untuk berani melampaui kehidupannya dengan tidak terikat oleh sebuah aturan moral, Deleuze melakukan koreksi atas fenomenologi dan strukturalisme. Dalam fenomenologi yang mempelajari fakta seada-adanya, masih terdapat standar penilaian. Artinya, fenomenologi masih menyimpan semacam barrier bagi kehendak manusia untuk berkuasa. Begitu pula dengan strukturalisme: realita sebagai susunan makna yang terstruktur masih melakukan penilaian dari luar dirinya. Secara singkat, fenomenologi dan strukturalisme belum dapat melepaskan dirinya dari nilai

transenden (Smith & Hall, 2012, p. 104). Sampai poin ini, terlihat bahwa filsafat Deleuze bersifat imanen.

Dalam rangka mengkritik pemikiran-pemikiran yang masih transenden, Deleuze banyak merujuk kepada gagasan Spinoza. Idenya mengenai hasrat yang sepenuhnya imanen dan tidak lagi harus bersandar pada nilai transenden seperti bayangan Kant, tidak lain merupakan pengembangan dari gagasan *conatus* Spinoza (Stivale, 2005, p. 54). *Conatus* adalah individualitas yang dimanifestasikan dengan kehendak untuk mempertahankan eksistensi diri dan secara inheren dimiliki manusia (Khalifa, 1999, p. 60). Dengan demikian, tidak hanya kepada Nietzsche, Deleuze juga banyak dipengaruhi oleh pemikiran Spinoza.

Selain Spinoza dan Nietzsche, Deleuze juga tertarik dengan pemikiran-pemikiran Bergson. Filsafatnya yang imanen menunjukkan keprihatinannya terhadap modernisme yang menurutnya dogmatis dalam pusaran rasionalisasi. Rasionalisasi modern dengan strukturalismenya mengklaim bahwa kebenaran adalah representatif: berlaku secara universal dengan prinsip kemiripan. Padahal, menurut Deleuze, cara berpikir struktural seperti itu hanya akan menghambat perubahan. Karenanya, ia mengajukan konsep perbedaan (*difference*) dan menjadi (*becoming*). Konsep-konsep tersebut, tidak lain merupakan pengembangan dari ide multiplisitas (*multicplities*) Bergson (Lundy, 2018, p. 54).

Dengan merujuk kepada para filsuf yang memengaruhinya, kita dapat memiliki gambaran secara garis besar mengenai karakteristik filsafat Deleuze. Secara umum, pemikiran-pemikirannya bersifat (i) imanen, dalam arti kata menolak penilaian sesuatu dari luar dirinya, (ii) kehidupan ini tidak memiliki tujuan tertentu dan karenanya patut untuk dilampaui dengan senantiasa menjadi atau mencari bentuk-bentuk baru yang belum diketahui sebelumnya, (iii) hasrat sebagai manifestasi dari kehendak untuk berkuasa adalah daya untuk tujuan tersebut.

2. Abu Hamid al-Ghazali

Pada rentang masa hidupnya, akhir abad ke-11 Masehi, keilmuan Islam dapat dikatakan sedang berjaya. Terdapat beberapa pemikir besar muslim yang kurang lebih sezaman dengan al-Ghazali, misalnya Ibn Hazm (994-1064), Ibn Sina (980-1037), dan Ibn Bajjah (1082-1138). Para pemikir muslim tersebut memiliki kesamaan: sama-sama mengkaji tentang jiwa manusia.

Perkembangan sosial ketika itu sedikit banyak memengaruhi pemikiran al-Ghazali. Baghdad yang kala itu merupakan ibukota kekhalifahan Abbasiyah telah

berada dalam kondisi krisis, mulai kehilangan otoritas. Akibatnya, pemerintahan mengalami ketidakstabilan. Kekuasaan wilayah gubernur berkurang, terjadi persaingan dan perebutan kekuasaan, kekacauan dalam negeri meningkat, serta kriminalitas meningkat.

Dalam situasi seperti itu, terdapat dua gerakan keilmuan yang menonjol yaitu kalam dan tasawuf. Kalam menonjol dengan adanya ragam perdebatan sengit, antara asy`ari dan mu`tazilah misalnya atau antara mazhab fiqh yang satu dengan mazhab fiqh lainnya. Peseteruan intelektual di tengah situasi politik yang kacau tersebut ternyata kurang berdampak positif dan justru kontraproduktif. Karena itulah al-Ghazali kemudian melakukan introspeksi. Setelah mengalami pergulatan dengan dirinya, ia lebih memilih tasawuf (Al-Shalabi, 2006, p. 14). Alasannya, tasawuf dengan metode penyucian jiwanya dapat mengantarkan seseorang menuju *ma`rifatullah* dan mendapatkan pengetahuan sejati.

Sejak belia, al-Ghazali telah berkenalan dan mulai intens berhubungan dengan beberapa disiplin ilmu seperti fiqh, teologi, dan bahasa. Gurunya yang paling berpengaruh adalah Dhiyauddin al-Juwayni, seorang pakar sekaligus Imam al-Haramayn. Ia belajar darinya fiqh, ushul fiqh, filsafat, logika, kalam, dan ilmu debat. Ketekunan serta kecerdasannya dalam menuntun ilmu menjadikan al-Ghazali seorang murid yang menonjol dan disegani oleh sang guru serta kawan-kawan sesama murid sejawatnya (Al-Shalabi, 2006, pp. 11-12).

Sebagai seorang yang mendapat gelar hujjah al-Islam, al-Ghazali menjadikan pemikiran-pemikirannya perisai bagi agama dan keimanan kepada Allah. Segala hal yang bertentangan dan berpotensi merusak keyakinan Islam mendapat kritik darinya, seperti misalnya filsafat ketuhanan Yunani. Dalam karyanya, al-Ghazali menyebutkan dan mengkritik bahwa para filsuf tidak mungkin mampu secara tepat mendemonstrasikan penciptaan dunia oleh Tuhan, begitu pula dengan substansi spiritual jiwa manusia. Hal ini mengilustrasikan kepada pembaca bahwa pemikiran al-Ghazali tidak dapat dipisahkan dari doktrin maupun ajaran teologi, dan karenanya pemikirannya kental bernuansa transenden.

Beberapa hal lain menunjukkan bahwa pemikiran al-Ghazali sangat bercorak teologis (transenden). Dalam hal posisi akal dan wahyu, al-Ghazali menolak bahwa dalam memperoleh kebenaran keduanya adalah tak terpisahkan. Akal berfungsi sebagai hakim dan wahyu berfungsi sebagai penunjuk jalan. Akal maupun wahyu sendiri tanpa bantuan yang lain tidak dapat bekerja optimal. Sesuatu yang secara rasional benar tidak dapat dilegitimasi kebenarannya tanpa wahyu. Dalam hal ini wahyu merupakan indikator yang menentukan nilai sesuatu. Jadi, nilai segala sesuatu perlu untuk dinilai oleh wahyu, sesuatu yang tentu berada di luar dirinya.

Terkait dengan filsafat jiwa dan hal-hal yang melingkupinya – emosi, hasrat, dan akal – ia menjelaskan dengan pendekatan tasawuf. Sebab dalam pandangan al-Ghazali, tasawuf adalah konsepsi utuh, bukan hanya tentang kehidupan, keyakinan, dan perilaku seorang hamba, tetapi juga etika dan moralitas. Dan salah satu objek penting dalam kajian tasawuf adalah jiwa, hakikat, karakteristik, serta upaya penyuciannya (Najati, n.d., p. 207).

Merujuk kepada latar belakang pemikirannya, terdapat beberapa simpulan umum tentang karakteristik pemikiran al-Ghazali. *Pertama*, filosofis-teologis, dan karenanya juga transenden. Maksudnya, terdapat norma-norma baku yang bersumber dari doktrin agama dalam menilai segala sesuatu. *Kedua*, sufistik-moralis, dengan maksud bahwa kehidupan ini sifatnya teleologis dan kebahagiaan jiwa dapat dicapai dengan jalan tasawuf.

Konsep Hasrat menurut Barat dan Islam

1. Hasrat dalam Pemikiran Barat

Dalam tinjauan etimologi, *to desire* diturunkan dari bahasa latin: *desidero*. Kata ini merupakan gabungan dari dua kata: *de* dan *sidere* yang secara sederhana berarti: dari bintang (*from the stars*), merujuk kepada harapan-harapan maupun keinginan-keinginan astrologis (Woolf, 1974, p. 692). Sebenarnya, *sidere/us* bukan serta merta bermakna bintang. Kata bintang itu sendiri adalah makna kaitan, adapun makna aslinya adalah tubuh surgawi (*heavenly body*). Jadi, secara sejarah kata, *desire* adalah keinginan yang spektrumnya adalah badani.

Sebagai sebuah kata, *desire* bukanlah bebas nilai. Ia dalam bahasa aslinya memuat suatu cara pandang yang tertuang dalam konsepsi-konsepsi. Misalnya dalam konteks ini, *desire* diilustrasikan sebagai sebuah keinginan manusia yang besar, yang begitu diharap-harapkan meskipun terlihat mustahil untuk didapatkan. Hal ini terlihat dari uraian akar katanya yang merujuk kepada harapan astrologis. Tidak mungkin seseorang sampai mengucapkan keinginannya dalam momen bintang jatuh melainkan harapannya adalah harapan yang besar (Mahaffey, 1998, p. 14).

Kemudian, dalam pemaknaan terminologis, *desire* (*noun*) merujuk kepada tiga hal: (i) sebuah emosi atau perasaan untuk mencapai atau memiliki sesuatu yang diharapkan memberi kepuasan dan kesenangan, (ii) nafsu sensual, dan (iii) dorongan seksual (Deuter, 2015, p. 46). Menurut Kamus *The New International Webster's*, kata *desire* juga bermakna impuls kesadaran terhadap sesuatu yang menjanjikan kenikmatan atau kepuasan dalam pemenuhannya (Read, 1996, p. 347). Dari beberapa

makna terminologis tersebut, terdapat satu hal menarik yang patut digaris bawahi, yaitu bahwa *desire* senantiasa merujuk kepada keinginan-keinginan yang mengandung kenikmatan.

Dalam kajian psikoanalisis, sebagaimana diterangkan oleh Freud, hasrat merupakan unsur penyusun Id. Untuk melacak konsep hasrat dalam psikoanalisis Freudian, kita perlu memahami teori organisme manusia (*human organism*) terlebih dahulu. Freud menyatakan bahwa manusia tersusun atas tiga organisme, yaitu Id, ego, dan super-ego. Secara sederhana, ego adalah subjek yang memiliki peran sentral dan merepresentasikan diri seseorang. Adapun super-ego adalah nilai atau peraturan sosial yang berupa tradisi, budaya, atau agama dan mengalami internalisasi ke dalam diri. Adapun Id adalah daya instingtual diri yang bersifat liar, disruptif, dan irasional. Id tersebut memanifestasikan eksistensinya melalui prinsip kenikmatan (*pleasure principle*) (Freud, 1960, p. 11). Ia bekerja dengan tujuan utama mencari objek kenikmatan serta menghindari kondisi-kondisi yang tidak menyenangkan. Dalam rangka itu, Id memproduksi libido atau hasrat seksual (Freud, 1960, p. 12).

Setelah Freud, pembahasan mengenai hasrat dalam psikoanalisis diteruskan oleh Lacan. Dapat dikatakan, rumusan Lacan mengenai jiwa manusia dan hasratnya unik, menarik, dan otentik. Sebab dalam analisisnya, ia menggabungkan pendekatan strukturalisme dan psikoanalisis. Tidak seperti Freud yang menganggap ketidaksadaran sebagai wilayah jiwa yang destruktif dan dipenuhi pendaman hasrat, Lacan justru menganggap bahwa ketidaksadaran adalah lokasi kebenaran atau sumber autentisitas kejiwaan manusia (Rasiah, 2020, p. 15). Jadi, dalam hal ini, alih-alih kepada kesadaran, Lacan justru menganjurkan setiap individu untuk merujuk kepada ketidaksadaran.

Pernyataan Lacan tersebut lantas menggeser pusat relasi kesadaran dan ketidaksadaran manusia. Kesadaran tidak lagi sentral, sebab posisinya telah digantikan oleh ketidaksadaran dalam psikoanalisis Lacanian. Kesadaran tidak lagi menjadi subjek, ia hanya sebagai satu unsur. Artinya, dengan penggeseran ini, ketidaksadaran menjadi pusat referensial bagi kesadaran dan kesadaran hanya sekadar efek dari tindakan ketidaksadaran.

Melalui pendekatan strukturalisme, Lacan menjelaskan bahwa ketidaksadaran adalah seperti struktur bahasa: bermakna plural dan senantiasa menolak pendefinisian baku. Dengan demikian, bahasa tidak pernah terpenjara oleh makna. Dengan adanya metafora dan metonim yang dimiliki bahasa, ia menolak pebatasan itu sekaligus menentukan otonominya atas makna. Dalam strukturalisme, bahasa adalah sentral dan berdiri secara otonom dari makna (Kurzweil, 2017, pp. 221–222). Begitu pula dengan ketidaksadaran, ia tidaklah pernah terbatas dan selalu

melampaui kesadaran. Ketidaksadaran memiliki sistem *displacement* yang bekerja menolak pembatasan oleh kesadaran seperti metafora bekerja menolak pembatasan oleh makna. *Displacement* adalah letupan-letupan ketidaksadaran yang muncul pada wilayah kesadaran melalui mimpi, ketergelinciran lidah, atau keinginan terhadap sesuatu. Ia muncul sewaktu-waktu, tak terprediksi, dan bersifat temporal. Letupan-letupan tersebut, juga mewujud dalam bentuk hasrat.

2. Hasrat dalam Pemikiran Islam

Secara bahasa, hasrat atau hawa maknanya adalah cinta atau rindu. Ketika seseorang mengucapkan "*hawaytuhu* (saya menghasratinya)", maknanya adalah "*ahbabtuhu wa `asyaqtuhu* (saya mencintainya dan merindukannya)." Selain itu, kata hasrat dimaknai pula sebagai kecenderungan jiwa kepada sesuatu (Al-Fayumi, n.d., p. 643). Dalam *Lisan al-`Arab*, hasrat adalah sesuatu yang netral, tidak berkonotasi negatif atau positif (Ibn Mandzur, 1993, p. 371). Hasrat menjadi baik atau buruk tergantung pada penggunaannya.

Dalam pemaknaan lain, hawa (*hawa-yahwi*) berarti mati, jatuh di lubang (Al-Fayumi, n.d., p. 643), pergi atau hilang, dan bercepat-cepat (Ibn Mandzur, 1993, p. 373). Keragaman makna bahasa ini merujuk kepada satu pengertian: kejatuhan waktu, dari satu waktu ke waktu lain, atau kejatuhan lokus, dari satu teritori ke teritori lain. Lafal hasrat (*hawa*) dalam bahasa Arab ini seakan ingin mengilustrasikan bahwa semua yang berdimensi ruang dan waktu dengan demikian memiliki potensi untuk jatuh. Tidak terkecuali kecintaan dan kerinduan, dalam konteks hasrat manusia, ia merupakan sebetuk keterjatuhan manusia dalam lubang nafsunya.

Secara istilah, *hawa* juga memiliki beragam makna. Sebagian ahli bahasa sepakat mengenai makna tertentu, namun sebagian lain memiliki pandangan berbeda. Akhirnya, untuk memahami hawa pada sebuah pembahasan diperlukan juga memahami *siyaq*-nya (konteks) agar tidak terjadi pelencengan makna yang dimaksud. Uraian berikut akan memaparkan makna-makna *hawa* secara istilah.

Pertama, *hawa* bermakna nafsu atau dorongan instingtual. Menurut al-Jurjani dan al-Anshari, *hawa* didefinisikan dengan "kecenderungan diri dalam hal-hal yang mengennakannya." (Al-Jurjani, n.d., p. 320) Imam Ibn Rajab menambahkan bahwa *hawa* adalah kesenangan-kesenangan yang berlawanan dengan nilai-nilai kebenaran (*al-haq*) (Ibn Rajab, n.d., p. 341). Dalam definisi yang lebih halus, Imam Ibn al-Jauzi menyatakan, "*hawa* adalah kecenderungan tabiat manusia kepada apa-apa yang memang sesuai dengannya." (Ibn al-Jawzi, 1962, p. 12).

Kedua, hawa bermakna kerinduan akan (sesuatu) yang dicintai. *Hawa* dalam makna ini, sebagian ahli menyatakan bahwa ia terbagi menjadi dua: yang terpuji dan yang tercela. Imam Ibn al-Jauzi dan Imam al-Sya`bi misalnya menyatakan bahwa, "sesungguhnya *hawa* (cinta) itu menjernihkan akal dan memurnikan pikiran, selama ia tidak berlebihan. Adapun jika berlebihan, ia akan berubah menjadi racun yang mematikan." (Ibn al-Jawzi, 1962, p. 306). Hanya saja, pemaknaan *hawa* dengan keterangan Imam Ibn al-Jauzi ini tidak boleh serampangan dan perlu kecermatan. Jika ada sebagian kalangan yang mengutip pendapat Imam al-Sya`bi ini dalam rangka membolehkan atau meringan-ringankan *hawa*, hal itu dapat diduga sebagai kekeliruan. Sebab beliau sendiri dalam kesempatan yang lain menyatakan, "tidaklah *hawa* itu disebut dengan *hawa* (jatuh) melainkan karena ia menyebabkan pelakunya jatuh ke neraka." (al-Jawziyyah, n.d., p. 259). Karena itu, pernyataan Imam Ibn al-Jauzi dan Imam al-Sya`bi tentang *hawa* yang terpuji itu perlu untuk diperjelas: *hawa* (dalam arti cinta) menjadi diperbolehkan jika terikat dengan hukum syariat seperti kecenderungan untuk mencintai atau merindukan ketaatan kepada Allah. *Ketiga, Bid'ah* atau syubhat pemikiran. Tentang makna ini, Imam Al-Darimi meriwayatkan, "Orang-orang yang membuat *bid'ah* disebut ahli *ahwa`* (bentuk jamak dari *hawa*) karena mereka akan dijatuhkan ke neraka." (Al-Darimi, n.d., p. 120).

Berdasarkan uraian-uraian di atas, dalam makna *hawa* secara istilah terkandung tiga poin berikut. *Pertama, hawa* didefinisikan sebagai segala sesuatu yang manusia cenderung kepadanya. *Kedua, kecenderungan* itu bisa bersifat (i) fisiologis (kesenangan badani), (ii) kognitif (pemikiran), atau (iii) afektif (perasaan cinta dan rindu). *Ketiga, kecenderungan-kecenderungan* tersebut memiliki konotasi yang tidak positif.

Selain *hawa*, hasrat juga sering dilafalkan dengan *syahwat*. Secara bahasa *syahwat* artinya cinta, kecenderungan, dan keinginan. Adapun secara istilah, sebagaimana dikatakan oleh al-Jurjani, *syahwat* adalah daya gerak jiwa yang menuntut apa-apa yang sesuai dengannya (Al-Jurjani, n.d., p. 133). Makna secara bahasa dan istilah dari *syahwat* ini, jika merujuk kembali pada makna *hawa*, sangat identik dan karenanya *syahwat* juga merupakan *hawa*.

Terdapat terma lain di luar *hawa* dan *syahwat* yang menerangkan makna hasrat, yaitu nafsu (*al-nafs*). Nafsu secara bahasa artinya adalah nafas atau hembusan angin yang lembut. Secara istilah, nafsu memiliki banyak makna, namun makna yang sesuai dengan hasrat adalah bahwa ia merupakan emosi, perasaan, atau dorongan yang berasal dari jiwa manusia. Menurut al-Ghazali, nafsu bermakna kekuatan pendorong yang berperan untuk mengumpulkan serta megaktivasi perasaan amarah dan juga pemenuhan kebutuhan. Nafsu sebagai hasrat memiliki karakteristik khas,

yaitu mengajak kepada segala hal yang disenangi dan cenderung liar (Najati, n.d., p. 230).

Kemudian, dalam konteks wahyu atau syariah, hasrat digolongkan menjadi beberapa macam. *Pertama*, hasrat seksual (Q.S. al-Baqarah: 14). *Kedua*, hasrat kepada anak (Q.S. al-Taghabun: 15). *Ketiga*, hasrat kepada harta (Q.S. Ali 'Imran: 14). *Keempat*, hasrat kepada kendaraan (Q.S. Shad: 30-33). *Kelima*, hasrat kepada binatang ternak (Q.S. Ali 'Imran: 14). *Keenam*, hasrat kepada kedudukan dan jabatan (al-Ghazali, 1971: 99). Dan *ketujuh*, hasrat kepada makanan (Q.S. al-Waqi'ah: 21).

Sebagai daya instingtual (fitrah) manusia yang mendasar, hasrat mendapat perhatian tinggi dalam tinjauan syariah. Hasrat adalah suatu hal yang urgen dan terkait dengan kebutuhan mendasar manusia, seperti makan. Dalam hal ini, Syariah menganjurkan manusia untuk bersikap adil, yakni melarang untuk mengekang hasrat sepenuhnya atau memenuhinya di luar batas wajar (*ghuluw*). Dapat dikatakan, hasrat dalam syariah didudukkan dengan adab. Atau dengan kata lain, syariah bersikap *i'tidal* atau moderat terhadap hasrat manusia, tidak mengiyakan secara mutlak dan tidak pula memutusnya sama sekali.

Pengekangan atau pengebirian hasrat dalam pandangan Islam akan menyebabkan dampak berbahaya. Selain karena hasrat adalah fitrah manusia, penghilangan total hasrat akan membinasakan kehidupan. Karena itu, ia tidak sejalan dengan asas masalah dalam syariah. Dengan dibolehkannya memenuhi hasrat, manusia akan terjamin keberlangsungan hidupnya. Ketika manusia tidak kehilangan hasrat makan, ia akan berusaha untuk bercocok tanam, berternak, berlayar mencari ikan, dan berdagang. Ketika manusia tidak kehilangan hasrat seksual, ia akan bereproduksi sehingga terhindar dari kepunahan, dan begitu seterusnya.

Namun demikian, hasrat tidaklah lantas dipenuhi secara penuh. Sebab hasrat manusia tidak akan pernah habis. Dengan kata lain, di luar penyaluran hasrat, syariah telah memerintahkan pula untuk mengekang. Sebab hasrat yang liar akan membawa manusia kepada kehinaan bahkan kebinasaan. Inilah cerminan sikap moderat dalam Islam terhadap hasrat manusia.

Hasrat dalam Pemikiran Deleuze dan al-Ghazali

1. Definisi dan Karakteristik

Deleuze menjelaskan hasrat dan mendefinisikannya dengan motor penggerak atau mesin (*desiring machine*). Sebagaimana mesin, hasrat senantiasa bekerja dan

beraktivitas. Ia permanen, tanpa pembatas, tanpa mengenal ruang, waktu, atau kategori apapun. Penyebutan hasrat dengan mesin ini sifatnya esensial, bukan sekadar analogi. Artinya, hasrat memang secara inheren (berada dalam dirinya) bersifat menggerakkan, mengalirkan, dan mendorong (Colebrook, 2002, p. 56). Setiap orang senantiasa terdorong untuk memiliki atau melakukan sesuatu karena hasratnya. Deleuze menuliskan,

“In what respect are desiring-machines really machines, in anything more than a metaphorical sense? A machine may be defined as a system of interruptions or breaks. These breaks should in no way be considered as a separation from reality; rather, they operate along lines that vary according to whatever aspect of them we are considering. Every machine, in the first place, is related to a continual material flow that is cut into.” (Deleuze & Guattari, 1977, p. 1)

Pengertian ini merupakan sanggahan Deleuze terhadap Freud dan Lacan yang menyatakan bahwa hasrat adalah entitas yang liar dan negatif (Holland, 2005: 55). Sebagai mesin, hasrat adalah daya kehidupan yang produktif. Hasrat memiliki sifat mencipta dan menemukan kebaruan, di mana jawaban atas berbagai permasalahan kehidupan menantang pemikiran-pemikiran yang lebih segar (Leston, 2015, p. 363). Jadi, jika Freud menyatakan bahwa hasrat adalah liar dan karenanya harus direpresi, Deleuze menyatakan sebaliknya, hasrat adalah energi yang positif dan terus memproduksi.

Makna produksi dalam pandangan Deleuze tersebut berbeda dengan makna produksi dalam disiplin ilmu ekonomi. Produksi merupakan akumulasi dari rentetan aktifitas: produksi, distribusi, dan konsumsi sekaligus. Alasannya, setiap proses produksi akan senantiasa diiringi oleh proses penyebaran, konsumsi, kemudian berulang lagi dengan proses reproduksi baru, penyebaran baru, konsumsi baru, dan begitu seterusnya.

Jika dijelaskan, cara kerja mesin hasrat tersebut menempuh tiga langkah. *Pertama*, koneksi. Maksudnya, antara mesin hasrat yang satu akan terhubung dengan mesin hasrat yang lain. Seperti contoh, mulut bayi terhubung dengan payudara ibunya. *Kedua*, disjungsi. Disjungsi adalah penyaluran serta penyebaran hasrat. *Ketiga*, konjungsi. Artinya, setelah disalurkan, hasrat akan terus bergerak tanpa mengenal kode. Penjelasan ini sekaligus menerangkan bahwa Deleuze telah mengangkat wacana hasrat dari tingkat individual menuju tingkat sosial.

Kemudian menurut al-Ghazali, Sebelum menjelaskan *syahwat*, ia menerangkan terlebih dahulu bahwa dalam diri manusia terkumpul tiga jiwa, yaitu jiwa *nabatiyyah*, jiwa *hayawaniyyah*, dan jiwa *insaniyyah*. Di antara jiwa-jiwa yang ada tersebut, jiwa *hayawaniyyah* lah yang terletak di dalamnya hasrat. Secara definitif, al-Ghazali menyatakan,

“Semua dorongan fitrah yang mendorong manusia kepada segala sesuatu yang memuaskan kebutuhannya yang bersifat instinktif-primer termasuk dalam kategori syahwat, semisal makan, minum, pakaian, dan menikah. Termasuk juga semua dorongan perolehan yang mendorong manusia untuk mencari semua hal sekunder yang ia inginkan guna mempertahankan hidup dan memelihara generasinya.” (al-Ghazali, 1971, p. 54)

Hasrat dalam jiwa hewan memiliki fungsi, yaitu sebagai daya penggerak. Hasrat adalah daya penarik apa-apa yang diketahui baik atau diduga baik. Hasrat berperan sebagai stimulus yang menggerakkan jiwa untuk menarik manfaat. Dalam hasrat tersebut terkandung dorongan-dorongan naluriah yang menggerakkan serta memotori manusia kepada setiap hal yang memuaskan kebutuhannya yang bersifat pokok semisal makanan, minuman, pakaian, dan menikah. Tidak hanya itu, hasrat juga berisi dorongan perolehan yang menggerakkan manusia untuk mencari semua hal sekunder yang diinginkan dalam rangka mempertahankan hidup serta memelihara generasinya (al-Ghazali, 1975, p. 22). Dengan kata lain, tanpa ada hasrat, sulit bagi manusia untuk bertahan hidup dan melestarikan jenisnya.

Hasrat manusia, menurut al-Ghazali, memiliki relasi yang erat dengan tubuhnya. Tubuh dan organ-organnya seperti mesin, bersifat mekanistik. Lima indera manusia dapat menjadi alat untuk merealisasikan hasratnya, dan hasrat akan senantiasa bekerja dengan kesehatan indera-indera tersebut. Indera penciuman berfungsi untuk mengenal aroma makanan yang sesuai dengannya, indera pengecap jelas berfungsi untuk mempersepsi rasa sehingga manusia dapat merasakan kenikmatan, begitu pula dengan indera-indera lainnya (al-Ghazali, 1975, p. 42). Jika manusia kehilangan hasrat dan kesehatan inderanya (seperti orang sakit yang hilang nafsu makannya), ia akan binasa karena kebutuhannya yang tidak terpenuhi.

Uraian-uraian di atas menjelaskan bahwa menurut al-Ghazali, hasrat adalah suatu hal yang urgen bagi manusia. Bahkan, pada bagian yang lain ia menegaskan bahwa hasrat yang berkaitan dengan pemeliharaan jati diri dan eksistensi manusia adalah dorongan terpenting pada manusia. Ini menggambarkan bahwa menurutnya, meskipun hasrat dikonotasikan secara negatif, tetapi ia tetaplah diperlukan dalam kehidupan manusia.

2. Hasrat dan Nilai Etika

Dengan rumusan Deleuze tentang hasrat yang revolusioner, sebagian kalangan akan menganggap bahwa ia telah pergi jauh meninggalkan etika. Kenyataannya, sebagaimana dikomentari oleh Foucault, karya Deleuze yang memuat teori hasrat adalah buku etika,

"I would say that *Anti-Oedipus* (may its author forgive me) is a book of ethics, the first book of ethics to be written in France in quite a long time (perhaps that explains why its success was not limited to a particular readership: being anti-oedipal has become a life-style, a way of thinking and living)." (Deleuze & Guattari, 1977, p. xiii)

Hanya saja, patut diketahui bahwa Deleuze membedakan antara moral dengan etika. Baginya, etika merupakan seperangkat fakultas (a set of faculties) yang tidak bergantung pada norma tetap maupun abadi (Deleuze & Guattari, 1977, p. xiii). Artinya, etika tidak berkaitan dengan apa yang seharusnya dilakukan atau tidak oleh seseorang, etika tidak pula berkaitan dengan apa yang boleh atau dilarang. Bagi Deleuze, etika adalah nilai-nilai yang digunakan untuk mengevaluasi atau mengukur situasi tertentu dalam kekhususannya (Smith, 2007, p. 69). Jika moral mempertanyakan apa yang harus atau patut saya lakukan?, maka etika mempertanyakan apa yang bisa saya lakukan, atau bagaimana saya bisa memiliki kekuatan saya secara aktif? (Smith, 2007, p. 69). "Bagaimana situasi tertentu dengan ide atau tubuh eksternal memengaruhi seseorang," itulah etika. Artinya, terdapat elemen pribadi atau subjektivitas dalam etika.

Sebagai seorang filsuf yang mengkritik janji-janji pencerahan, Deleuze menganggap bahwa kehidupan tidak memiliki tujuan definitif. Tanpa upaya melampauinya, manusia akan terjebak pada kondisi nihil kehidupan. Produk pemikiran para filsuf modern yang masih mengandaikan adanya nilai-nilai ideal, baginya merupakan cerminan dari sikap tersebut. Oleh karena itu, Deleuze berkepentingan untuk membersihkan jagat pemikiran dan filsafat dari bekas-bekas transendensi dengan membumikan kembali imanensi (Smith, 2007, p. 69). Dalam upayanya membedakan antara etika dan moral, dalam hal ini, juga merupakan bagian dari proyek besarnya: mengimananenkan filsafat.

Sebagai sebuah nilai yang mengandaikan standar ideal di luar dirinya (transenden) dan bersifat absolut-universal, moral mengindikasikan kebencian pada kehidupan. Moralitas adalah bentuk *ressentiment*, tidak lebih dari seorang hakim yang tidak hanya mengabaikan kekhususan dan singularitas masing-masing subjek, tetapi juga menyembunyikan kebencian terhadap kehidupan. Dengan demikian, agar setiap subjek terbebas dari perangkat moralitas, Deleuze menawarkan etika sebagai solusi dari klaim maupun aturan dogmatis.

Dalam pemikiran al-Ghazali, tidak seperti Deleuze, ia tidak membedakan antara moral dan etika. Kesatuan antara etika dan moral, dalam terminologi al-Ghazali disebut dengan *akhlaq*. Secara lebih spesifik, al-Ghazali menyebutkan bahwa *akhlaq* bukanlah nilai-nilai yang menentukan baik-dan buruknya perilaku, melainkan sebuah kondisi yang menetap dalam jiwa seseorang (al-Ghazali, 1971, p. 54). Dengan kata lain, *akhlaq* seseorang itulah yang menentukan nilai baik-buruk,

dan bukan sebaliknya. Terkait dengan akhlaq sendiri, al-Ghazali menyatakan bahwa ia terbagi menjadi dua: yang baik dan yang buruk. Akhlaq yang baik adalah yang sesuai dengan rasio dan wahyu, adapun yang buruk adalah yang menyelisihinya keduanya (al-Ghazali, 1971, p. 54).

Sebagai seorang pemikir besar sekaligus teolog, al-Ghazali banyak merumuskan teori-teorinya dari ajaran wahyu. Seperti telah dipahami, ajaran teologis dicirikan dengan ketetapan norma-norma ideal yang tetap dan universal. Nilai-nilai mengenai baik-buruk, apa yang boleh dikerjakan-tidak boleh, dan semacamnya tidak hanya telah ditentukan, tetapi juga telah permanen. Merujuk kepada sifat-sifat ajaran teologis yang sedemikian, produk pemikiran al-Ghazali dapat disimpulkan bercorak transenden.

Meskipun demikian, transendensi al-Ghazali tidak bisa disamakan dengan Kant. Nilai-nilai normatif yang ditentukan oleh Kant adalah murni kerja akal budi. Adapun al-Ghazali, ia menyatakan bahwa pemikirannya, termasuk dalam hal moral dan etika, tidak hanya berdasarkan akal tetapi juga wahyu. Jadi, dapat dikatakan bahwa pemikiran Kant memang transenden, tetapi ia transenden dalam imanen. Adapun pemikiran al-Ghazali, adalah mutlak transenden.

Dengan merujuk kepada akal budi dan wahyu, transendensi moral al-Ghazali terlihat pada rumusannya mengenai prinsip akhlaq. Menurutnya, akhlaq manusia memiliki dasar dan prinsip, yaitu *pertama*, *hikmah* atau kemampuan mengenal serta memilah kebenaran dan kesalahan, juga kebaikan dan keburukan. *Kedua*, *syaja`ah* atau ketiadaan rasa takut karena dorongan kenekatan emosi berdasarkan pertimbangan akal. *Ketiga*, *iffah* atau terdidiknya *syahwah* oleh akal dan ajaran wahyu. Dan *keempat*, *adl* atau kondisi jiwa yang mampu menahan emosi dan syahwah atas dasar kebijaksanaan. Rumusan ini, secara tidak langsung menyatakan bahwa adanya manajemen hasrat bertujuan untuk memuliakan jiwa manusia (al-Ghazali, 1971, p. 54).

Perbandingan antara Deleuze dan al-Ghazali

1. Persamaan Pemikiran

Sebagai dua tokoh yang berasal dari tradisi pemikiran yang sama sekali berbeda, Deleuze dan al-Ghazali masih memiliki kesamaan pemikiran. Di antaranya, *pertama*, dalam definisi hasrat. Meskipun Deleuze menggunakan istilah mesin dan al-Ghazali menggunakan istilah daya penggerak, keduanya mengerucut kepada satu makna, yakni motor yang menggerakkan seseorang untuk memenuhi keinginannya.

Kedua, dalam urgensi hasrat. Deleuze menganggap bahwa hasrat adalah daya produktif yang positif. Adapun al-Ghazali, ia menyatakan bahwa hasrat bermanfaat untuk melangsungkan kehidupan dan melanjutkan keturunan. *Ketiga*, dalam hal perlakuan subjek terhadap nafsunya. Deleuze, dalam hal ini menolak segala macam upaya pengekan hasrat. Al-Ghazali, pada beberapa level juga menyatakan bahwa hasrat manusia tidak sepatutnya pula untuk dihilangkan sama sekali.

2. Perbedaan Pemikiran

Terdapat beberapa hal dalam al-Ghazali dan Deleuze yang secara mendasar berbeda sesuai dengan uraian di atas. *Pertama* dan yang paling mendasar, Deleuze dan al-Ghazali memiliki paradigma yang berbeda. Deleuze dalam menjelaskan hasrat menggunakan paradigma yang materialis dan sepenuhnya imanen (Khalifa, 1999, p. 157). Deleuze menolak segala macam norma ideal dalam bentuk apa pun, apalagi yang sifatnya mengatur, "seseorang harus begini, seseorang harus begitu, dan seterusnya." Lebih jauh, prinsip tersebut menggambarkan bahwa Deleuze, dalam memandang realitas sejalan dengan cara pandang Nietzsche: menolak makna dan tujuan yang tetap dalam kehidupan, kehidupan ini tidak lain hanyalah pengulangan abadi (*the eternal return*). Artinya, konsep hasrat yang diuraikan oleh Deleuze pada dasarnya tidak terlepas dari nilai tertentu, dalam hal ini nihilisme (O'Shea, 2002, p. 99).

Sebagai seorang nihilis, Deleuze berprinsip bahwa segala hal yang menjanjikan keteraturan seperti nilai, moral, tradisi, dan agama hanyalah sebatas sikap lemah dan menunjukkan hipokrisi seseorang. Sebaliknya, otentisitas dan keberanian ditunjukkan dengan membebaskan diri dari nilai-nilai tersebut. Deleuze mengatakan,

"Courage consists, however, in agreeing to flee rather than live tranquilly and hypocritically in false refuges. Values, morals, homelands, religions, and these private certitudes that our vanity and our complacency bestow generously on us, have many deceptive sojourns as the world arranges for those who think they are standing straight and at ease, among stable things." (Deleuze & Guattari, 1977, p. 341)

Adapun al-Ghazali, ia menggunakan paradigma spiritual dan tasawuf, dan dengan demikian sepenuhnya transenden. Banyak bagian yang menunjukkan bahwa al-Ghazali begitu lekat dan bahkan tidak dapat dilepaskan dari ajaran wahyu. Dengan demikian, uraian-uraian al-Ghazali mengenai hasrat pada dasarnya merupakan pengembangan, perluasan, dan penafsiran terhadap wahyu tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa dalam memandang realitas, al-Ghazali menggunakan cara pandang (*worldview*) Islam.

Kedua, dalam sifat dan karakteristik hasrat. Deleuze memandang bahwa hasrat adalah fakultas dalam diri manusia yang sepenuhnya produktif, positif, tanpa ada sisi negatifnya (Colebrook, 2002, p. 91). Ia adalah pihak dalam diri subjek yang bertanggung jawab bagi upaya penciptaan serta penemuan. Adapun al-Ghazali, ia memandang bahwa sekalipun hasrat adalah penting, hasrat juga bersifat liar. Bahkan dalam beberapa bagian al-Ghazali menyebutkan bahwa hasrat sebagian besarnya adalah tercela (al-Ghazali, 1991, p. 10).

Ketiga, dalam perlakuan subjek terhadap hasratnya. Sebagai konsekuensi dari pandangannya, Deleuze menyatakan bahwa hasrat perlu untuk dibebaskan dari berbagai macam aturan dan teritori. Setelah pengamatan yang dilakukannya menyimpulkan bahwa sejarah manusia adalah sejarah teritorialisasi hasrat, Deleuze menilai bahwa hasrat perlu untuk diberi ruang lebih leluasa, ia menyebutnya dengan deteritorialisasi (Boundas, 2009, p. 191). Menurut al-Ghazali, berangkat dari hakikat dan sifat hasrat yang diyakininya, ia menegaskan bahwa hasrat tidak untuk dihilangkan sama sekali, justru perlu untuk dibina.

Keempat, dalam kaitan antara hasrat dan nilai moral. Deleuze menyatakan bahwa sekalipun konsepnya tentang hasrat tidak sesuai dengan moral, ia masih sesuai dengan etika. Moral menunjukkan kepatuhan kepada yang transenden, dan karenanya, seperti halnya Nietzsche, ia menolak moral. Adapun al-Ghazali, ia menegaskan bahwa hasrat perlu untuk disesuaikan, dan karenanya konsepsinya mengenai hasrat sangat terkait dengan moral (al-Ghazali, 1971, p. 56).

Kelima, dalam hal titik akhir pelepasan/ pengelolaan hasrat. Bagi Deleuze, karena prinsipnya adalah penolakan terhadap tujuan dan makna tetap kehidupan, ia memandang bahwa pembebasan hasrat adalah upaya untuk mengukuhkan kehidupan. Ide ini adalah sintesa pemikiran Bergson tentang *elan vital* dan Nietzsche tentang melampaui kehidupan. Berbeda halnya dengan al-Ghazali yang meyakini adanya kehidupan setelah mati, ia menekankan adanya kebahagiaan abadi yang hanya dapat dicapai melalui *ma`rifatullah*.

Melalui perbandingan di atas, terdapat beberapa hal yang menarik untuk dicermati, utamanya jika dikaitkan dengan kondisi kekinian. Pemikiran Deleuze yang lahir pada era kontemporer, tidak dapat dinafikan, mampu menggambarkan dan menganalisa fenomena sosial yang muncul pada dekade-dekade akhir. Pembebasan hasrat pada masa ini, tidak hanya berlaku pada level individu, tetapi juga sosial (Sarup, 2011, p. 144). Melalui penjelasan Deleuze, siapa saja yang memiliki kesadaran akan dapat menyimpulkan dan menemukan jawaban atas pertanyaan

berikut, “Mengapa masyarakat global saat ini lebih bebas mengekspresikan keinginan mereka? Mengapa masyarakat menjadi lebih konsumersis ketimbang sebelumnya? Mengapa banyak individu yang mengalami krisis identitas?”

Hanya dengan pembebasan hasrat hal-hal tersebut dimungkinkan. Merujuk kepada uraian Deleuze, dapat dipahami mengapa ia menyatakan bahwa hasrat bersifat produktif. Dan secara faktual, pernyataan tersebut kemudian menjadi pembenaran bagi kegiatan ekonomi yang lebih bebas. Seperti diungkap oleh Jean-Francois Lyotard, ekonomi saat ini lebih bersifat libidinal (Lyotard, 1993, pp. 108-109). Hasrat manusia perlu untuk dieksploitasi sedemikian rupa untuk meraih keuntungan finansial. Melalui teknik pemasaran dan advertisemen yang tidak lagi patuh pada aturan moral, segala bentuk periklanan menjadi dimungkinkan. Masyarakat yang berperan sebagai objek, pada akhirnya semakin dieksploitasi hasratnya untuk senantiasa membeli dan dengan demikian terbentuklah budaya konsumen.

Namun demikian, perlu diperhatikan bahwa Deleuze dalam hal ini tidak hanya berposisi sebagai pemikir yang menjelaskan fenomena pembebasan hasrat, tetapi juga sekaligus penganjur. Oleh karena itu, diperlukan sikap yang bijaksana dalam membaca dan memahami gagasan-gagasannya. Tanpa sikap bijaksana, seseorang justru dapat dengan mudah mengafirmasi ide Deleuze dan berdampak aspek negatifnya. Di antara aspek negatif yang perlu diwasapadi adalah lahirnya individu yang cacat identitas. Seorang subjek skizofrenik yang membebaskan hasratnya tanpa batas dan tanpa memperdulikan aturan moral akan menjadi subjek yang terbelah dan kehilangan identitas (Harland, 2013, p. 124). Dampak negatif ini, dapat diantisipasi apabila seseorang bersikap bijaksana dalam membaca dan memahami Deleuze.

Memang sebagai produk zaman klasik, pemikiran al-Ghazali tampak usang. Namun bukan berarti tidak dapat diaktualisasikan. Justru masyarakat perlu untuk menggali kembali khazanah lama untuk dicoba dan diterapkan bagi permasalahan kekinian yang muncul. Apa yang dibutuhkan masyarakat pada dasarnya adalah rumusan yang tetap. Dan rumusan tetap itu berada dalam pemikiran al-Ghazali yang berdasar wahyu. Sebaliknya, tanpa patokan yang final, sebagaimana diungkapkan oleh al-Attas, rumusan apa pun akan senantiasa terbuka untuk berubah dan berkembang (Al-Attas, 1995, p. 6). Kondisi ini lah yang dialami oleh para pemikir Barat. Pada awalnya hasrat dipandang sebagai penghalang bagi akal budi. Memasuki abad pertengahan, hasrat diposisikan sebagai lawan spiritualitas. Kemudian pada masa modern hasrat dipandang sebagai entitas liar yang menghalangi kemajuan. Dan terakhir pada masa posmodern, muncul ide pembebasan hasrat sebagai kritik atas klaim represi oleh rasio pada masa sebelumnya.

Simpulan

Sebagai tokoh sentral dalam pembahasan ini, Gilles Deleuze dan al-Ghazali adalah representasi dari dua alam pemikiran yang berbeda. Gilles Deleuze merepresentasikan filsafat Barat kontemporer, adapun al-Ghazali merepresentasikan tradisi pemikiran Islam klasik. Oleh karena itu, masing-masing dari keduanya menghadapi tantangan pemikiran dan sosial yang berbeda pula. Namun demikian, sekalipun dua tokoh tersebut berbeda secara tradisi dan periode, Deleuze dan al-Ghazali sama-sama memiliki konsen yang besar terhadap problem hasrat.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dilihat bahwa Deleuze dan al-Ghazali memiliki kesamaan dan perbedaan pandangan. Persamaannya adalah sebagai berikut. Pertama, Deleuze dan al-Ghazali sama-sama memaknai hasrat sebagai entitas yang sifatnya mekanistik. Kedua, Deleuze dan al-Ghazali sepakat bahwa hasrat memiliki peran penting bagi kehidupan manusia. Ketiga, Deleuze dan al-Ghazali sependapat bahwa hasrat manusia satu unsur yang tidak bisa tidak, harus ada dalam diri manusia.

Adapun perbedaannya adalah, pertama, dalam hal paradigma. Deleuze menjelaskan hasrat dengan paradigma yang materialis dan sepenuhnya imanen. Adapun al-Ghazali, ia menjelaskan hasrat dengan paradigma Ketuhanan (wahyu)-filosofis. Kedua, Deleuze memandang bahwa hasrat adalah suatu hal yang sifatnya positif dan kreatif sepenuhnya. Adapun bagi al-Ghazali, sekalipun hasrat memiliki peran positif, ia tetap perlu dikendalikan. Sebab pada dasarnya, sifat hasrat adalah buruk. Ketiga, Karena itu, bagi Deleuze, hasrat perlu untuk dibebaskan dari berbagai kekangan seperti norma sosial, kebiasaan, atau agama. Keempat, bagi Deleuze, gagasannya tentang hasrat memang tidak sejalan dengan nilai moral, tetapi ia masih bernilai etis. Adapun menurut al-Ghazali, hasrat manusia patut untuk dikendalikan agar ia menjadi individu yang bermoral.

Daftar Rujukan

- Al-Attas, S. M. N. (1995). *Prolegomena to The Metaphysics of Islam*. ISTAC.
- Al-Darimi, A. A. (n.d.). *Sunan al-Darimi*. Dar al-Rayyan Li al-Turats.
- Al-Fayumi, A. M. al-M. (n.d.). *al-Mishbah al-Munir*. al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
- al-Ghazali, A. H. M. (1971). *Ihya' Ulum al-Din, Jilid 3*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Ghazali, A. H. M. (1975). *Ma'arif al-Quds Fi Madarij Ma'rifat al-Nafs* (D. al-A. Al-Jadidah (ed.)).

- al-Ghazali, A. H. M. (1991). *Alchemy of Happiness*. M.E. Sharpe.
- al-Jawziyyah, M. A. B. A. I. Q. (n.d.). *Rawdhat al-Muhibbin wa Nuzhat al-Musytaqqin*. Dar 'Ilm al-Fawa'id.
- Al-Jurjani, A. M. A. (n.d.). *al-Ta'rifat*. Dar al-Kutub al-'Arabi.
- Al-Shalabi, M. 'Ali. (2006). *al-Imam al-Ghazali wa Juhuduhu fi Harakah al-Ishlah wa al-Tajdid*. Dar al-Ma'rifah.
- Best, S., & Kellner, D. (1991). *Postmodern Theory: Critical Interrogations* (First). Macmillan Education Ltd. <https://doi.org/10.2307/3321956>
- Boundas, C. V. (2009). *Gilles Deleuze: The Intensive Reduction*. Continuum.
- Chadwick, B. A., Bahr, H. M., & L., A. (1984). *Social Science Research Method*. Prentice-Hall.
- Colebrook, C. (2002). *Gilles Deleuze*. Routledge.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1977). *Anti Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Viking.
- Deuter, M. (Ed.). (2015). *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (Ninth). Oxford University Press.
- Freud, S. (1960). *The Ego and The Id*. Norton Company.
- Harland, R. (2013). *Superstructuralism: The Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism*. Routledge.
- Ibn al-Jawzi, A. F. A. (1962). *Dzamm al-Hawa*. Dar al-Kutub al-Haditsah.
- Ibn Mandzur, A. al-F. J. al-D. M. (1993). *Lisan al-'Arab*. Dar el-Fikr.
- Ibn Rajab, A. al-H. (n.d.). *Jami' al-'Ulum wa al-Hikam Fi Syarh Khamsin Haditsan min Jawami' al-Kalim*. Dar el-Fikr.
- Khalifa, J. (1999). *An Introduction to The Philosophy of Gilles Deleuze*. Continuum.
- Kurzweil, E. (2017). *The Age of Structuralism: From Levi-Strauss to Foucault*. Routledge.
- Lechte, J. (2008). *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Post-humanism* (Second). Routledge.
- Leston, R. (2015). Deleuze, Haraway, and The Radical Democracy of Desire. *Configuration Journal*, 23(3).
- Lubis, A. Y. (2014). *Postmodernisme: Teori dan Metode*. Rajawali Press.
- Lundy, C. (2018). *Deleuze's Bergsonism* (First). Edinburg University Press Ltd.
- Lytard, J.-F. (1993). *Libidinal Economy*. Indiana University Press.
- Mahaffey, V. (1998). *States of Desire: Wilde, Yeats, Joyce, and The Irish Experiment*. Oxford University Press.
- Maykut, P., & Morehouse, R. (1994). *Beginning Qualitative Research: A Philosophical and*

-
- Practical Guide* (First). The Falmer Press.
- Najati, M. U. (n.d.). *al-Dirasah al-Nafsiyyah 'Inda al-'Ulama al-Muslimin*. Dar al-Syuruq.
- Nasr, S. H. (1994). *A Young Muslim's Guide to the Modern World* (Third). KAZI Publications. http://www.amazon.com/Young-Muslims-Guide-Modern-World/dp/1567444768/ref=sr_1_1?s=books&ie=UTF8&qid=1431595205&sr=1-1&keywords=young+muslim
- O'Donnell, K. (2003). *Postmodernism* (First). Lion Publishing.
- O'Shea, A. (2002). Desiring Desire: How Desire Makes Us Human, All too Human. *Sociology*, 36(4).
- Qayyum, A. (1986). *Letters of al-Ghazali*. KAZI Publications.
- Rasiah. (2020). *Poskolonialisme dalam Sastra Amerika: Komodifikasi Sejarah Politik Identitas dan Rasialisasi Kontemporer*. UGM Press.
- Read, A. W. (Ed.). (1996). *The New International Webster's Comprehensive Dictionary of The English Language* (Deluxe Enc). Trident Press International.
- Sarup, M. (2011). *Panduan Pengantar Untuk Memahami Postrukturalisme dan Posmodernisme*. Jalasutra.
- Smith, D. W. (2007). Deleuze and The Question of Desire: Toward an Immanent Theory of Ethics. *Parrhesia Journal*, 2, 66-78.
- Smith, D. W., & Hall, H. S. (2012). *The Cambridge Companion to Deleuze*. Cambridge University Press.
- Stivale, C. J. (2005). *Gilles Deleuze Key Concept*. McGill-Queen's University Press.
- Woolf, H. B. (Ed.). (1974). *Webster New Collegiate Dictionary*. Merriam Company.