

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 6, Nomor 1, Juli - Desember 2013

Diterbitkan oleh Nurcholish Madjid Society (NCMS)

Sekretariat: Nurcholish Madjid Society

Graha STR, Lt. 4, Jl. Ampera Raya No. 11, Kemang
Jakarta Selatan 12550

E-mail: titik.temu@yahoo.com

Pemimpin Redaksi

Kautsar Azhari Noer

Wakil Pemimpin Redaksi

Muhamad Wahyuni Nafis

Sekretaris Redaksi

Fachrurozi • Rahmat Hidayatullah

Redaktur Pelaksana

Sunaryo

Dewan Redaksi

Budhy Munawar-Rachman • Fachrurozi • Kautsar Azhari Noer •
Moh. Monib • Muhamad Wahyuni Nafis • Rahmat Hidayatullah •
Sunaryo • Yudi Latif • Zainun Kamal

Pewajah Sampul

Taqi Kanara

Pewajah Isi

Moh. Syu'bi

Titik-Temu terbit setiap enam bulan. Redaksi menerima tulisan ilmiah dari kalangan manapun dan berhak menyunting, memperbaiki dan menyempurnakan naskah tulisan yang diterima. Naskah tulisan berkisar antara 15-25 halaman ukuran A-4 dengan ketikan spasi ganda dan dikirim via e-mail.

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 6, Nomor 1, Juli - Desember 2013

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi	1
Daftar Surat al-Qur'an	3-4
Hadis Qudsi: Nasihat Allah kepada Para Hamba-Nya	5-6
Pengantar	7-15

SAJIAN KHUSUS

Kelangsungan dan Peningkatan Pembangunan Bangsa dalam Era Reformasi <i>Nurcholish MadjidMadjid</i>	19-33
Relevansi Pemikiran Nurcholish Madjid untuk Pembangunan Bangsa <i>Andi Faisal Bakti</i>	35-49

ARTIKEL

Agama, Konflik, dan Kekerasan <i>Trisno S. Sutanto</i>	53-61
Kebebasan dan Egalitarianisme dalam Teori Rawls <i>Sunaryo</i>	63-83
Tantangan Mendidik Generasi Berkarakter di Abad 21 <i>Muhamad Wahyuni Nafis</i>	85-101

DAFTAR ISI

Pengembangan Psikologi Moral dalam Tradisi Sufi: Sebuah Introduksi untuk <i>al-Ri'āyah</i> al-Muhasibi <i>Kautsar Azhari Noer</i>	103-131
Yoga: Cara Meraih Kemenangan <i>Paramahansa Yogananda</i>	133-151

RESENSI BUKU

Menggiatkan Dialog Teologis antara Kristen dan Islam <i>Ursula King</i>	155-157
Mutiara Hikmah Para Kekasih Allah <i>Abmad Fitriyadi</i>	159-164

MAKLUMAT

Susunan Pengurus Nurcholish Madjid Society	167-168
Ucapan Terima Kasih	169
Berlangganan <i>Titik-Temu</i>	170

PEDOMAN TRANSLITERASI

ء '	ط th	Vokal Pendek
ب b	ظ zh	ا a
ت t	ع '	و u
ث ts	غ gh	ي i
ج j	ف f	ـَ
ح h	ق q	Vokal Panjang
خ kh	ك k	ا- ā
د d	ل l	و- ū
ذ dz	م m	ي- ī
ر r	ن n	ـَ
ز z	ه h	Diftong
س s	و w	و- aw
ش sy	ة ah; at (bentuk-sambung)	ي- ay
ص sh	ال al- (kata sandang)	ـِـ iyy (ī pada akhir kata)
ض dl		ـِـ uww (ū pada akhir kata)

DAFTAR SURAT AL-QUR'ĀN

- | | |
|-----------------|-----------------|
| 1. Al-Fātiḥah | 27. Al-Naml |
| 2. Al-Baqarah | 28. Al-Qashash |
| 3. Ālu 'Imrān | 29. Al-'Ankabūt |
| 4. Al-Nisā' | 30. Al-Rūm |
| 5. Al-Mā'idah | 31. Luqmān |
| 6. Al-An'ām | 32. Al-Sajdah |
| 7. Al-A'rāf | 33. Al-Aḥzāb |
| 8. Al-Anfāl | 34. Saba' |
| 9. Al-Tawbah | 35. Fāthir |
| 10. Yūnus | 36. Yāsīn |
| 11. Hūd | 37. Al-Shāffāt |
| 12. Yūsuf | 38. Shād |
| 13. Al-Ra'd | 39. Al-Zumar |
| 14. Ibrāhīm | 40. Al-Mu'min |
| 15. Al-Ḥijr | 41. Fushshilat |
| 16. Al-Naḥl | 42. Al-Syūrā |
| 17. Al-Isrā' | 43. Al-Zukhruf |
| 18. Al-Kahf | 44. Al-Dukhān |
| 19. Maryam | 45. Al-Jātsiyah |
| 20. Thāhā | 46. Al-Aḥqāf |
| 21. Al-Anbiyā' | 47. Muḥammad |
| 22. Al-Ḥajj | 48. Al-Fath |
| 23. Al-Mu'minūn | 49. Al-Ḥujurāt |
| 24. Al-Nūr | 50. Qāf |
| 25. Al-Furqān | 51. Al-Dzāriyāt |
| 26. Al-Syu'arā' | 52. Al-Thūr |

DAFTAR SURAT AL-QUR'ĀN

53. Al-Najm	84. Al-Insyiqāq
54. Al-Qamar	85. Al-Burūj
55. Al-Rahmān	86. Al-Thāriq
56. Al-Wāqi'ah	87. Al-A'lā
57. Al-Hadid	88. Al-Ghāsyiyah
58. Al-Mujādilah	89. Al-Fajr
59. Al-Hasyr	90. Al-Balad
60. Al-Mumtaḥanah	91. Al-Syams
61. Al-Shaff	92. Al-Layl
62. Al-Jumu'ah	93. Al-Dluḥā
63. Al-Munāfiqūn	94. Al-Syarḥ
64. Al-Taghābun	95. Al-Tīn
65. Al-Thalāq	96. Al-'Alaq
66. Al-Taḥrīm	97. Al-Qadr
67. Al-Mulk	98. Al-Bayyinah
68. Al-Qalam	99. Al-Zalzalah
69. Al-Hāqqah	100. Al-'Ādiyāt
70. Al-Ma'ārij	101. Al-Qāri'ah
71. Nūḥ	102. Al-Takātsur
72. Al-Jinn	103. Al-'Ashr
73. Al-Muzzammil	104. Al-Humazah
74. Al-Muddatstsir	105. Al-Fil
75. Al-Qiyāmah	106. Quraysy
76. Al-Insān	107. Al-Mā'ūn
77. Al-Mursalāt	108. Al-Kawtsar
78. Al-Naba'	109. Al-Kāfirūn
79. Al-Nāzi'āt	110. Al-Nashr
80. 'Abasa	111. Al-Lahab
81. Al-Takwīr	112. Al-Ikhlāsh
82. Al-Infithār	113. Al-Falaq
83. Al-Muthaffifin	114. Al-Nās

HADIS QUDSI

Nasihat Allah kepada Para Hamba-Nya¹

Menurut Abu Dzarr, Nabi Muhammad *saw* meriwayatkan bahwa Allah, Yang Maha Terberkati dan Maha Mulia, berfirman:

“Wahai para hamba-Ku, Aku telah mengharamkan kezaliman atas Diri-Ku dan Aku telah menjadikannya haram di antara kalian. Maka janganlah saling berbuat zalim satu sama lain.

Wahai para hamba-Ku, semua kalian sesat kecuali orang yang Aku beri petunjuk. Maka mintalah kepada-Ku petunjuk, dan Aku akan memberi kalian petunjuk.

Wahai para hamba-Ku, semua kalian lapar kecuali orang yang Aku beri makanan. Maka mintalah kepada-Ku makanan, dan Aku akan memberi kalian makanan.

Wahai para hamba-Ku, semua kalian telanjang kecuali orang yang Aku beri pakaian. Maka mintalah kepada-Ku pakaian, dan Aku akan memberi kalian pakaian.

Wahai para hamba-Ku, sesungguhnya kalian berbuat salah siang dan malam, tetapi Aku mengampuni semua dosa. Maka

¹ Diterjemahkan oleh Kautsar Azhari Noer dari Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Divine Sayings, Mishkāt al-Anwār: 101 Ḥadīth Qudsi*, Arabic Text and English Translation [by] Stephen Hirtenstein and Martin Notcutt (Oxford, UK: Anqa Publishing, 2004), h. 25-26 [Bagian Teks Berbahasa Inggris]; h. 4-5 [Bagian Teks Berbahasa Arab]. Hadis qudsi, yang disebut pula hadis ilahi atau hadis rabbani, adalah hadis yang berisi firman Allah *swt* tetapi lafaznya diungkapkan oleh Nabi Muhammad *saw*.

mintalah kepada-Ku ampunan, dan Aku akan mengampuni kalian.

Wahai para hamba-Ku, sesungguhnya kalian tidak akan mampu membahayakan-Ku, maka kalian tidak bisa membahayakan-Ku; dan kalian tidak akan mampu memberi manfaat kepada-Ku, maka kalian tidak bisa memberi manfaat kepada-Ku.

Wahai para hamba-Ku, jika semua kalian — yang terdahulu dan yang terakhir, manusia dan jin — menjadi orang yang hatinya paling bertakwa, hal itu tidak akan menambahkan apa-apa bagi kerajaan-Ku.

Wahai para hamba-Ku, jika semua kalian — yang terdahulu dan yang terakhir, manusia dan jin — menjadi orang yang hatinya paling jahat, hal itu tidak akan mengurangi apa-apa dari kerajaan-Ku.

Wahai para hamba-Ku, jika semua kalian — yang terdahulu dan yang terakhir, manusia dan jin — berdiri pada tingkat yang sama dan memohon kepada-Ku, dan Aku mengabulkan permohonan setiap manusia, hal itu tidak akan mengurangi apa yang Aku miliki kecuali seperti sebuah jarum tidak mengurangi lautan sedikit pun ketika dimasukkan ke dalamnya.²

Wahai para hamba-Ku, sesungguhnya hanya perbuatan-perbuatan kalianlah yang Aku hitung untuk kalian, dan berdasarkan perbuatan-perbuatan itulah Aku membalas kalian. Maka barang siapa mendapat kebaikan, hendaklah ia memuji Allah; dan barang siapa mendapat selain itu, janganlah ia menyalahkan kecuali dirinya sendiri.” ❖

² Yaitu, jika sebuah jarum dimasukkan ke dalam lautan dan kemudian menghilang [di dalam lautan itu], tetesan air sangat kecil yang menempel pada jarum itu tidak akan mengurangi lautan itu sendiri (“Notes to the translation,” dalam Ibn ‘Arabi, *Divine Sayings*, h. 101).

PENGANTAR

Bila kita mendengar ungkapan “pembangunan bangsa” atau kata “pembangunan,” mungkin banyak di antara kita membayangkan pembangunan yang dapat dilihat oleh mata, yang tentu saja berbentuk fisik lahiriah. Maka terbayanglah di benak kita gedung-gedung megah (dan tinggi menjulang ke angkasa) seperti hotel-hotel, apartemen-apartemen, kantor-kantor, mal-mal, dan supermarket-supermarket; sarana-sarana transportasi modern yang meliputi jalan-jalan lebar dan mulus, bandara udara-bandar udara yang luas, pelabuhan-pelabuhan yang besar, kereta api cepat, mobil-mobil mewah yang berkeliaran di jalan-jalan, pesawat udara-pesawat udara yang sering mondar-mandir di angkasa; sarana-sarana pertanian seperti bendungan-bendungan yang kuat, kebun-kebun yang ditanami dengan berbagai jenis tanaman yang menghasilkan pangan, sayur-sayuran, dan buah-buahan; dan pabrik-pabrik yang memproduksi berbagai jenis barang untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan di dalam negeri dan untuk diekspor ke luar negeri. Ini semua adalah pembangunan fisik lahiriah yang tentu saja penting dan dibutuhkan oleh bangsa kita.

Selain itu ada “pembangunan” yang tidak dapat dilihat oleh mata karena bersifat nonfisik batiniah, atau rohaniah. Meskipun tidak terlihat secara lahiriah, pembangunan ini justru lebih penting dan lebih dibutuhkan daripada pembangunan jenis pertama karena ia menentukan keberhasilan pembangunan jenis pertama itu. Bila pembangunan nonfisik batiniah ini berhasil, maka pembangunan fisik lahiriah akan berhasil. Sebaliknya, bila pembangunan nonfisik batiniah gagal, maka pembangunan fisik lahiriah akan

berantakan. Pembangunan ini bisa disebut “pembangunan mental,” “pembangunan rohaniah,” “pembangunan spiritual,” “pembangunan karakter,” “pembangunan akhlak,” “pembangunan pola pikir,” “pembangunan *mind-set*,” atau sebutan apa saja yang cocok.

Dalam konteks pembangunan bangsa, seperti dalam semua yang harus kita lakukan, kita harus menyadari bahwa dimensi lahiriah adalah cerminan dari dimensi batiniah. Dengan kata lain, kita mesti menyadari bahwa apa yang tampak adalah manifestasi dari apa yang tidak tampak. Pembangunan fisik lahiriah, seperti dikatakan di atas, meliputi gedung-gedung megah, sarana-sarana transportasi modern, sarana-sarana pertanian, pabrik-pabrik, dan sarana-sarana fisik lain. Pembangunan fisik lahiriah ini tidak akan bisa dilakukan, dikelola, dan dipelihara dengan baik bila pembangunan nonfisik batiniah diremehkan. Pembangunan nonfisik batiniah ini adalah pembangunan mental, yang melahirkan sifat-sifat atau karakter-karakter positif seperti kemauan kuat, keuletan, ketabahan, ketekunan, ketelitian, keberanian, kekesatriaian, ketegasan, kedisiplinan, kejujuran, kesederhanaan, kemurahan hati, dan kedermawanan. Banyak anggaran belanja negara yang bocor; banyak utang luar negeri yang melemahkan perekonomian; banyak jalan yang rusak berlubang-lubang; banyak gedung sekolah yang reot tak terawat; banyak tawuran antarpelajar, antarmahasiswa, dan antarkelompok di mana-mana; banyak kekerasan yang dilakukan atas nama agama dan Tuhan; banyak kecurangan dalam pemilu; banyak orang miskin yang susah mencari makan; banyak penganggur yang sulit mencari pekerjaan; dan masih banyak kekarut-marutan lain; semua kekarut-marutan itu adalah cerminan dari kekarut-marutan mental.

Godaan-godaan bertubi-tubi untuk menikmati kenyamanan fisik lahiriah dengan berbagai kemudahan yang dihasilkan oleh kemajuan sains dan teknologi telah membuat banyak di antara kita melupakan atau, paling tidak, kurang memperhatikan dimensi nonfisik batiniah dalam pembangunan bangsa. Godaan untuk merebut dan mempertahankan kekuasaan serta mencari dan menumpuk kekayaan terlalu kuat bagi para penguasa untuk

ditolak, dilawan, atau dibendung. Banyak di antara para penguasa lupa menyadari bahwa kekuasaan dan kekayaan adalah nisbi, yang pada hakikatnya adalah anugerah dari Tuhan. Sangat tepat apa yang dikatakan oleh Nurcholish Madjid bahwa al-Qur'an (Q 3: 26) menyadarkan kita,

Betapa nisbinya suatu kekuasaan kenegaraan. Tuhan menganugerahkan kekuasaan kepada siapa pun yang dikehendaki, dan mencopotnya dari siapa pun yang dikehendaki. Dengan anugerah kekuasaan itu Tuhan memuliakan kedudukan seseorang, dan dengan mencopot kekuasaan itu Tuhan menjatuhkan martabat seseorang. Sejarah bangsa-bangsa, termasuk bangsa kita sendiri, menunjukkan adanya kejadian-kejadian dramatis, sebagai bukti kebenaran makna doa ajaran al-Qur'an itu.¹

Nurcholish Madjid menegaskan bahwa dimensi nonfisik rohaniah, yang sering tidak teramati oleh orang, langsung berkaitan dengan kehendak Yang Maha Kuasa. Pemikir asal Jombang, Jawa Timur, ini mengatakan,

Karena tidak teramati, dimensi ruhani cenderung terabaikan, dan sedikit saja menjadi pertimbangan bertindak. Misalnya, banyak penguasa terpuakau oleh dimensi jasmani atau lahir kekuasaannya, sehingga menjadi terlena, untuk kemudian jatuh secara tidak terhormat. Raja Iran Reza Pahlevi adalah seorang penguasa yang memahkotai dirinya sendiri dan isterinya, Farah Diba, dan mengaku sebagai keturunan langsung Raja Darius yang agung. Dengan penuh keangkuhan ia gelari dirinya *Shāhinsyāh Aryāmehr* (Rajadiraja, Cahaya Ras Arya). Dunia Barat memuja dan memujinya, dan ia disebut-sebut sebagai "*the darling of the West.*" Tetapi siapa mengira dia jatuh oleh seorang

¹ Nurcholish Madjid, "Kelangsungan dan Peningkatan Pembangunan Bangsa dalam Era Reformasi," disampaikan pada Klub Kajian Agama (KKA) Paramadina di Jakarta pada 18 September 1998, h. 1.

kiyahi sederhana, Khumaini, kemudian terusir dari negerinya sendiri?! Kekuasaan yang megah dan kekayaan yang gemerlap tidak menolong sedikitpun juga, dan ia pun hidup terlunta-lunta di negeri asing sebagai orang buangan, sampai menemui ajalnya secara kesepian. Lalu untuk apa seluruh hidupnya selama ini? Bukankah semua yang ia jalankan menjadi terasa muspra belaka? Tidakkah semasa berkuasa pernah terbetik dalam hatinya bahwa kekuasaan itu sementara belaka? Ia mengaku keturunan Nabi *saw* dan menyatakan punya tanggung jawab kepemimpinan tertentu dalam sistem masyarakat Islam aliran Syi'ah di Iran. Namun, sebagai seorang Muslim, pernahkah ia membaca al-Qura'n dan merenungi makna firman Allah yang menyuruh Nabi *saw* memanjatkan doa seperti di atas itu?²

Meskipun contoh kejadian dramatis itu berkaitan dengan nasib menyedihkan mendiang Raja Iran Reza Pahlevi, kejadian yang serupa bisa terjadi di negara manapun, termasuk Indonesia.

Ada dua kekuatan yang mengendalikan, menguasai, mengatur, dan mengawasi diri manusia: kekuatan dari luar dirinya dan kekuatan dari dalam dirinya. Kekuatan dari luar diri manusia meliputi perintah-perintah, sanksi-sanksi, hukuman-hukuman, para penegak perintah-perintah itu, keluarga dan masyarakat. Perintah-perintah harus dipatuhi oleh manusia agar mereka hidup damai, sejahtera, dan bahagia. Perintah-perintah dapat dibagi menjadi dua jenis: perintah-perintah untuk melakukan sesuatu dan perintah-perintah untuk tidak melakukan sesuatu. Perintah-perintah jenis pertama tetap disebut "perintah-perintah," sedangkan perintah-perintah jenis kedua disebut "larangan-larangan." Semua perintah, yang mencakup jenis pertama dan jenis kedua, ditetapkan oleh dan dalam peraturan-peraturan atau hukum-hukum, yang dalam Islam disebut "syariah" (*syari'ah*). "Larangan-larangan" biasanya dinyatakan dengan kata "Jangan" seperti "Jangan membunuh!," "Jangan mengambil hak orang lain!," dan "Jangan berlaku zalim!"

² Madjid, "Kelangsungan dan Peningkatan Pembangunan Bangsa," h. 1-2.

Pelanggaran larangan-larangan mendapat sanksi atau hukuman di dunia dan di akhirat.

Kekuatan dari dalam diri manusia, atau lebih tepat kekuatan di dalam diri manusia, adalah roh (*rūh*), yang menjadi khalifah, raja, atau pengatur bagi kerajaan manusia di dalam dirinya. Kerajaan manusia di dalam dirinya adalah kerajaan hakiki yang menentukan perjalanan kerajaan manusia di dunia. Roh sebagai khalifah yang menjalankan pemerintahan atas kerajaan manusia di dalam dirinya sendiri menentukan perjalanan kerajaan manusia di atas bumi. Allah telah menjadikan manusia sebagai khalifah-Nya di atas bumi karena kelebihan dan keistimewaannya di banding dengan makhluk-makhluk lain. Manusia adalah khalifah Allah yang bertugas memimpin dunia sebagai kerajaannya. Tetapi kerajaan hakikinya adalah kerajaan di dalam dirinya sendiri. Bumi hakikinya adalah bumi tubuhnya sendiri yang lengkap dan sempurna dengan bagian-bagian dan penghuni-penghuni yang dapat dikelola dengan pemerintahan yang dituntun oleh Allah. Bagaimana mungkin manusia menjadi khalifah Allah di atas bumi bila ia sendiri tidak mampu menjadi khalifah di atas bumi dirinya sendiri?

Kita harus betul-betul menyadari bahwa kekuatan di dalam diri manusia adalah pengendali, pengatur, dan pengawas yang lebih efektif daripada kekuatan dari luar dirinya. Para penegak hukum, misalnya, bisa disuap, tetapi mental, roh, hati nurani, atau jiwa yang mulia dan kuat sebagai kekuatan di dalam diri manusia tidak bisa ditipu dan tidak bisa ditaklukkan oleh kekuatan dari luar dirinya.

Bila kita ingin membangun bangsa agar menjadi bangsa yang maju, makmur, sejahtera, beradab, damai, dihormati, dan kuat, maka pertama kali yang perlu kita lakukan adalah membangun manusianya, diri kita sendiri, agar tujuan pembangunan dapat tercapai, yaitu, seperti dikatakan oleh Nircholish Madjid, mewujudkan kesejahteraan seluruh “anggota bangsa,” yakni rakyat, dengan ciri utama keadilan dan pemerataan.³ Bangsa, umat, kaum, atau masyarakat yang dicita-citakan tidak akan terwujud jika bangsa,

³ Madjid, “Kelangsungan dan Peningkatan Pembangunan Bangsa,” h. 5.

umat, kaum, atau masyarakat itu sendiri tidak mengubah apa yang ada dalam diri mereka sendiri. Ayat al-Qur'an yang berbunyi, "Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah apa yang ada pada suatu kaum sehingga mereka mengubah apa yang ada dalam diri mereka sendiri" (Q 13: 11), sering dikutip untuk memotivasi umat Islam agar mengubah keadaan mereka menjadi baik atau lebih baik. Perubahan itu harus dimulai dari perubahan "apa yang ada dalam diri mereka sendiri" (*mā bi-anfusi-him*), yang bisa diartikan "diri batiniah mereka" (*their inner selves*) [seperti diterjemahkan oleh Muhammad Asad] atau "pemikiran mereka sendiri" [seperti diartikan Nurcholish Madjid]. Jadi jika suatu bangsa atau kaum ingin mengubah nasib atau keadaan mereka, maka mereka harus mengubah "diri batiniah mereka" atau "pemikiran mereka sendiri" terlebih dahulu. Mengapa? Karena apa yang dilakukan bersumber dari "diri batiniah mereka" atau dari "pemikiran mereka sendiri." Karena itu, para agen perubahan harus memulai perubahan dari perubahan diri batiniah mereka sendiri.

Mengubah apa yang ada di dalam diri kita itu sangat relevan untuk pembangunan bangsa kita dewasa ini. Seruan akhir-akhir ini untuk melakukan gerakan yang disebut "revolusi mental" — seperti dikampanyekan oleh Joko Widodo [dan Tim Pendukungannya] — pada hakikatnya adalah seruan untuk mengubah apa yang ada di dalam diri kita. Joko Widodo, yang ketika tulisan ini ditulis adalah Calon Presiden Republik Indonesia pada masa kampanye, mengatakan,

Reformasi yang dilaksanakan di Indonesia sejak tumbangnya rezim Orde Baru Soeharto tahun 1998 baru sebatas melakukan perombakan yang sifatnya institusional. Ia belum menyentuh paradigma, mindset, atau budaya politik kita dalam rangka pembangunan bangsa (*nation building*). Agar perubahan benar-benar bermakna dan berkesinambungan, dan sesuai dengan cita-cita Proklamasi Indonesia yang merdeka, adil, dan makmur, kita perlu melakukan revolusi mental.

Nation building tidak mungkin maju kalau sekadar mengandalkan perombakan institusional tanpa melakukan perombakan manusianya atau sifat mereka yang menjalankan sistem ini. Sehebat apa pun kelembagaan yang kita ciptakan, selama ia ditangani oleh manusia dengan salah kaprah tidak akan membawa kesejahteraan. Sejarah Indonesia merdeka penuh dengan contoh di mana salah pengelolaan (mismanagement) negara telah membawa bencana besar nasional.⁴

Joko Widodo mengatakan bahwa dalam pembangunan bangsa, saat ini kita cenderung menerapkan prinsip-prinsip paham liberalisme yang jelas tidak sesuai dan kontradiktif dengan nilai, budaya, dan karakter bangsa Indonesia. Sudah saatnya Indonesia melakukan tindakan korektif, tidak dengan menghentikan proses reformasi yang sudah berjalan, tetapi dengan mencanangkan revolusi mental menciptakan paradigma, budaya politik, dan pendekatan *nation building* baru yang lebih manusiawi, sesuai dengan budaya Nusantara, bersahaja, dan berkesinambungan. Ia menjelaskan mengapa bangsa kita memerlukan “revolusi mental” saat ini. Perhatikan perkataannya berikut:

Penggunaan istilah ”revolusi” tidak berlebihan. Sebab, Indonesia memerlukan suatu terobosan budaya politik untuk memberantas setuntas-tuntasnya segala praktik-praktik yang buruk yang sudah terlalu lama dibiarkan tumbuh kembang sejak zaman Orde Baru sampai sekarang. Revolusi mental beda dengan revolusi fisik karena ia tidak memerlukan pertumpahan darah. Namun, usaha ini tetap memerlukan dukungan moril dan spiritual serta komitmen dalam diri seorang pemimpin — dan selayaknya setiap revolusi — diperlukan pengorbanan oleh masyarakat.⁵

⁴ Joko Widodo, “Revolusi Mental,” *Kompas*, Senin, 10 Mei 2014.

⁵ Joko Widodo, “Revolusi Mental,” *Kompas*, Senin, 10 Mei 2014.

Gerakan revolusi moral dimulai dari diri kita masing-masing, dari lingkungan keluarga dan lingkungan tempat tinggal serta lingkungan kerja, dan kemudian meluas menjadi lingkungan kota, lingkungan kabupaten, lingkungan propinsi dan akhirnya lingkungan negara.

Perlu penegasan kembali bahwa dalam konteks pembangunan bangsa, kita memerlukan kepemimpinan yang otentik, kepemimpinan sejati, yang mampu menjawab dan menyelesaikan pelbagai persoalan yang dihadapi oleh bangsa ini. Mari kita simak anjuran Nurcholish Madjid yang menekankan perlunya kepemimpinan yang otentik. Ia mengatakan,

Di atas semuanya diperlukan kepemimpinan yang otentik, baik dari segi wawasan kenegaraannya maupun, lebih-lebih lagi, dari segi komitmen moral kemasyarakatan atau “*civic morality*”-nya. Tanpa kepemimpinan yang otentik itu, komunikasi politik vertikal dan horizontal akan tidak efektif atau bahkan macet, sehingga seruan membangun kembali ekonomi nasional dengan ajakan keprihatinan dan pengorbanan umum tidak akan mendapatkan sambutan yang diperlukan. Padahal nuktah terakhir itu, dari sedikit hal yang tersisa untuk dapat dilaksanakan dalam situasi krisis yang dahsyat ini, adalah mungkin justru yang paling pokok.⁶

Para pembaca dapat mengikuti pemikiran Nurcholish Madjid tentang pembangunan bangsa dalam tulisannya, yang berjudul “Kelangsungan dan Peningkatan Pembangunan Bangsa dalam Era Reformasi,” pada *Sajian Khusus* dalam *Titik-Temu* edisi ini. Tulisan ini diperkaya oleh tulisan Andi Faisal Bakti yang berjudul “Relevansi Pemikiran Nurcholish Madjid untuk Pembangunan Bangsa.”

Titik-Temu edisi ini memuat beberapa tulisan dengan tema-tema yang terkait dengan korelasi antara agama, konflik dan kekerasan; teori filosofis tentang kebebasan dan egalitarianisme; tantangan

⁶ Madjid, “Kelangsungan dan Peningkatan Pembangunan Bangsa,” h. 8.

pendidikan untuk membangun generasi berkarakter abad 21; pengembangan psikologi moral dalam tradisi Sufi melalui karya klasik tasawuf; dan yoga sebagai cara untuk meraih kemenangan. *Titik-Temu* nomor ini juga menyuguhkan pula dua buah tulisan resensi buku.

Selamat membaca. ❖

Pemimpin Redaksi

Sajian Khusus



KELANGSUNGAN DAN PENINGKATAN PEMBANGUNAN BANGSA DALAM ERA REFORMASI¹

Nurcholish Madjid

Mukadimah

Ucapkanlah,
“Oh Tuhan, Pemilik segala kekuasaan,
Engkau anugerahkan kekuasaan kepada siapa pun yang Kau kehendaki,
dan Engkau copot kekuasaan dari siapa pun yang Kau kehendaki.
Engkau muliakan siapa pun yang Kau kehendaki,
dan Engkau muliakan siapa pun yang Kau kehendaki.
Di tangan-Mulah segala kebaikan.
Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu.”²
(Q 3: 26)

Perintah untuk mengucapkan doa itu ditujukan kepada Nabi *saw*. Dan melalui keteladanan Nabi, perintah itu berlaku bagi

¹ Makalah disampaikan pada Klub Kajian Agama (KKA) Paramadina di Jakarta pada 18 September 1998.

²

قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ
وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ ۗ بِيدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٦﴾

semua kaum beriman. Doa berkenaan dengan masalah kekuasaan, khususnya kekuasaan politik atau kenegaraan (*al-mulk*) itu sering kita dengar dibaca dengan khusyuk oleh kaum Muslim dalam banyak kesempatan.

Tentu dengan maksud amat mendalam bahwa al-Qur'an mengajarkan doa serupa itu, antara lain untuk menyadarkan betapa nisbinya suatu kekuasaan kenegaraan. Tuhan menganugerahkan kekuasaan kepada siapa pun yang dikehendaki, dan mencopotnya dari siapa pun yang dikehendaki. Dengan anugerah kekuasaan itu Tuhan memuliakan kedudukan seseorang, dan dengan mencopot kekuasaan itu Tuhan menjatuhkan martabat seseorang. Sejarah bangsa-bangsa, termasuk bangsa kita sendiri, menunjukkan adanya kejadian-kejadian dramatis, sebagai bukti kebenaran makna doa ajaran al-Qur'an itu.

Dari doa itu juga dapat diketahui bahwa dalam kekuasaan, sama dengan semua hal, terdapat dimensi ruhani yang sering tidak teramati orang, yang langsung berkaitan dengan kehendak Yang Maha Kuasa. Karena tidak teramati, dimensi ruhani cenderung terabaikan, dan sedikit saja menjadi pertimbangan bertindak. Misalnya, banyak penguasa terpuakau oleh dimensi jasmani atau lahir kekuasaannya, sehingga menjadi terlengah, untuk kemudian jatuh secara tidak terhormat. Raja Iran Reza Pahlevi adalah seorang penguasa yang memahkotai dirinya sendiri dan isterinya, Farah Diba, dan mengaku sebagai keturunan langsung Raja Darius yang agung. Dengan penuh keangkuhan ia gelari dirinya *Shāhinsyāh Aryāmehr* (Rajadiraja, Cahaya Ras Arya). Dunia Barat memuja dan memujinya, dan ia disebut-sebut sebagai "*the darling of the West.*" Tetapi siapa mengira dia jatuh oleh seorang kiyahi sederhana, Khomaini, kemudian terusir dari negerinya sendiri?! Kekuasaan yang megah dan kekayaan yang gemerlap tidak menolong sedikit pun juga, dan ia pun hidup terlunta-lunta di negeri asing sebagai orang buangan, sampai menemui ajalnya secara kesepian. Lalu untuk apa seluruh hidupnya selama ini? Bukankah semua yang ia jalankan menjadi terasa muspra belaka? Tidakkah semasa berkuasa pernah terbetik dalam hatinya bahwa kekuasaan itu sementara belaka? Ia

mengaku keturunan Nabi *saw* dan menyatakan punya tanggung jawab kepemimpinan tertentu dalam sistem masyarakat Islam aliran Syi'ah di Iran. Namun, sebagai seorang Muslim, pernahkah ia membaca al-Qur'an dan merenungi makna firman Allah yang menyuruh Nabi *saw* memanjatkan doa seperti di atas itu?

Mungkin pertanyaan serupa itu terlalu jauh, dan hampir sia-sia, karena siapa saja yang sedang berada pada puncak kemegahan, lupa diri adalah gejala yang amat umum terjadi, sampai akhirnya semuanya terlambat. Dan kekuasaan hanyalah salah satu saja dari banyak wujud kemegahan. Lainnya, yang mudah dikenali, ialah harta kekayaan, tapi mungkin juga kemegahan-kemegahan lain yang sepiantas lalu nampak lunak saja karena bersifat "non-material," seperti prestise-prestise sosial dan kultural.

Bahkan sebenarnya makna ajaran doa di atas itu berlaku berkenaan dengan setiap bentuk kelebihan. Semuanya itu adalah anugerah Allah sebagai amanat yang wajib ditunaikan, sebelum dicopot oleh-Nya dan dituntut pertanggungjawabannya. Dengan ungkapan lain, dengan doa itu kita dididik menjadi rendah hati, jangan sampai lupa diri.

Dimensi ruhani dalam kekuasaan itu perlu disadari lebih kuat di zaman modern, suatu zaman yang sering disebut sebagai lebih banyak menawarkan kenyamanan lahir daripada kebahagiaan batini. Karena menyangkut hakikat keruhanian, kesadaran itu tidak senantiasa sejajar, apalagi identik, dengan bentuk-bentuk pemenuhan lahir, yang membuat semakin sulit diketahui dan diukur dari luar. Maka dari itu terjadi banyak anomali dalam masyarakat. Banyak penampilan lahir atau formal-simbolik yang mengesankan, bahkan sempat mengecoh banyak orang, sampai akhirnya terbukti tidak punya arti apa-apa, dan semuanya menjadi kecewa.

Perjalanan Pembangunan Bangsa (*Nation Building*)

Dengan titik tolak bahan renungan tersebut, kita akan lihat secara sepiantas dan garis besar perjalanan pembangunan bangsa (*Nation*

Building) di negara kita, untuk dapat memperkirakan kelanjutan apa seharusnya di masa depan. Mula-mula ialah aspirasi kemerdekaan atau, lebih tepatnya, perlawanan terhadap penjajahan. Tahap-tahap awal aspirasi dan perlawanan itu sangat diwarnai oleh semangat Islam, karena adanya dua faktor. Pertama, Islam adalah agama kaum pedagang, sehingga kehadiran orang-orang Barat dengan tujuan perdagangan itu merupakan ancaman langsung terhadap eksistensi mereka. Jatuhnya Malaka ke tangan Portugis pada tahun 1511, kemudian usaha (yang gagal) oleh Portugis pula untuk merebut Jeddah, merupakan tonggak sejarah ancaman dan persaingan itu. Kedua, konsolidasi sosial-politik Islam di Nusantara, khususnya Jawa, baru dapat dilakukan setelah jatuhnya Majapahit (1478), namun segera harus berhadapan dengan bangsa-bangsa Barat yang datang ke kawasan ini silih berganti. Masyarakat Islam berturut-turut, atau bersamaan, berhadapan dengan orang-orang Portugis, Spanyol, Belanda, Inggris, dan Perancis. (Jerman yang datang amat terlambat dan hanya bercokol di kawasan timur laut Pulau Irian tidak berdampak apa-apa). Berbagai perang kolonial menggambarkan hal itu semua.

Semangat Islam menitis dalam gerakan nasionalisme modern Sarikat Dagang Islam, yang kemudian berkembang menjadi Sarikat Islam. Dalam gabungannya dengan aspirasi-aspirasi dari kelompok lain seperti Budi Utomo, Sarekat Islam, khususnya berkat ketokohan Haji Omar Said Tjokroaminoto, telah meletakkan fondasi paling awal pandangan kebangsaan Indonesia.

Dari latar belakang kepribadian, Tjokroaminoto adalah seorang “priyayi” sekaligus “santri” dengan pendidikan Belanda. Jadi, sama halnya dengan banyak gejala sosial di masa-masa itu seperti Budi Utomo, Jong Java, Jong Islamieten Bond (JIB) dan lain-lain, Tjokro dapat dikatakan merupakan contoh akibat tak sengaja (*unintended consequence*) program pendidikan Belanda dalam rangka “politik etis”-nya. Bahkan dialah yang secara amat signifikan tampil sebagai tokoh yang jelas-jelas berwawasan politik yang meliputi seluruh kawasan Nusantara, melewati batas-batas lingkungan kedaerahan dan kesukuan, berbekal kosmopolitanisme Islam dan universalisme pendidikan modern.

Pandangan itu menjadi amat berarti ketika perkembangan sosial-politik Hindia Belanda menginjak tahap pencarian dan pengembangan wawasan tentang sebuah negara merdeka. Bukanlah sebuah kebetulan bahwa tahap itu ditokohi terutama oleh Bung Karno, seorang *protégé* Tjokroaminoto dan (bekas) menantunya. Bung Karno dan angkatannya yang berpendidikan Belanda menggagasi Indonesia Merdeka sebagai negara kebangsaan modern (*modern nation-state*), dengan rujukan-rujukan kontemporer sesuai zaman dan “mode”-nya.

Gagasan *modern nation-state* itu kemudian benar-benar memperoleh kesempatan untuk diwujudkan setelah Proklamasi. Namun segera ternyata bahwa prasarana sosial-budaya yang diperlukan untuk mendukung pelaksanaan gagasan itu belum terwujud dalam masyarakat. Maka setelah berjalan dua dasawarsa, Bung Karno beserta angkatannya mengalami kesulitan besar, dan secara menyedihkan kiprah mereka harus berakhir dengan malapetaka politik 1965.

Walaupun begitu, perangkat paling dasar bangunan bangsa dan negara, baik yang keras (seperti struktur birokrasi dan ketentaraan) maupun yang lunak (seperti falsafah negara, konstitusi, dan bahasa nasional), telah benar-benar kukuh oleh Bung Karno dan angkatannya. Demikian pula proses-proses *nation building* menuju kepada integrasi bangsa yang utuh juga sudah dirintis dengan mantap.

Tetapi semuanya itu tertunda dalam perkembangannya, terutama akibat-akibat negatif kecenderungan Bung Karno sendiri yang mulai melihat dirinya sebagai yang paling berwenang dan berotoritas. Gaya otoriternya tumbuh tak terkendali melalui megalomaniaknya yang menyukai gelar-gelar hiperbolik seperti gelar “Pemimpin Besar Revolusi” dan gelar-gelar lain dengan predikat serba “Bapak” yang penuh muatan paternalisme dan feodalisme. Suatu ironi, karena sebutan kebanggaannya yang semula, yaitu “Bung,” justru bersemangat egaliter dan kolegiat. Bung Karno pejuang dan proklamator kemerdekaan sempat berubah menjadi Bung Karno “Pemimpin Besar Revolusi” yang sangat mendambakan keagungan pribadi (*personal glory*). Semua itu tidak terwujud,

bahkan Bung Karno akhirnya jatuh *in disgrace*. Hanya waktu dan sejarah yang barangkali akan mengembalikan kepada Bung Karno haknya yang adil dan sah sebagai tokoh utama dari kalangan penggagas dan pendiri negara.

Pak Harto menggantikan Bung Karno sebagai Presiden RI. Lepas dari beberapa kontroversi dan polemik sekitar apa yang sebenarnya terjadi pada Pak Harto pada saat-saat yang paling awal proses pergantian itu, Presiden kita kedua itu dicatat sebagai tokoh yang berhasil menumpas PKI. Jika hal ini tidak terdengar sangat bermakna bagi sebagian orang sekarang, tapi bagi mereka yang dahulu berjuang untuk demokrasi, khususnya para penentang ide “Nasakom” dan yang tergabung dalam “Liga Demokrasi” (dengan unsur-unsur utama dari Masyumi, PSI, Parkindo dan Partai Katolik), makna penumpasan PKI ialah tersingkirkannya halangan dan ancaman utama usaha mewujudkan demokrasi.

Tapi sayang, Pak Harto justru membuktikan bahwa penumpasan PKI tidak berarti otomatis peluang bagi demokrasi. Pada tahap perkembangan ini segera muncul persepsi sosial-politik yang tidak kurang anti-demokratisnya, khususnya dalam pandangan kaum demokrat dari Masyumi-PSI. Mereka ini kemudian mengalami penyempitan partisipasi politik (misalnya, koran-koran mereka, yaitu *Abadi* dan *Pedoman*, dilarang), dan stigma sebagai “ekstrem kanan” — sebuah padanan kutukan politik atas PKI sebagai “ekstrem kiri” — dikenakan pada mereka. Dalam gabungannya dengan kepentingan-kepentingan berbagai kelompok dan golongan yang sama-sama menghendaki terhambatnya demokrasi, stigma politik “ekstrem kanan” menjadi momok paling menakutkan dalam masa-masa permulaan Orde Baru.

Penghambatan pertumbuhan dan perkembangan demokrasi sebagai kemestian *modern nation-state* menjadi sempurna oleh pilihan tak terelakkan untuk menempuh jalan pragmatis karena prioritas pembangunan di bidang ekonomi. Pilihan itu sendiri punya logika, yaitu mendesaknya keharusan mengatasi kemiskinan bangsa yang mencekam dan hampir tidak masuk akal (negara

dengan sumber daya alam terkaya ketiga di dunia namun rakyatnya hidup miskin-papa). Dikelilingi oleh para teknokrat yang tergabung dalam suatu kelompok hampir imajiner dengan ledakan “Berkeley Mafia,” Pak Harto memimpin pembangunan ekonomi dan berhasil melipatgandakan *GNP per capita* bangsa. Dengan kemakmuran nisbi itu bangsa Indonesia juga mengalami peningkatan kesejahteraan di bidang-bidang lain, khususnya pendidikan.

Baik secara nasional maupun internasional, keberhasilan pembangunan ekonomi mensyaratkan adanya stabilitas dan keamanan. Dengan dukungan berbagai pihak di luar negeri, Pak Harto mewujudkan kedua persyaratan itu, dan istilah “stabilitas dan keamanan,” ditambah istilah “demi persatuan dan kesatuan” menjadi logo perpolitikan nasional yang sangat bersayap. Dengan cara pendekatan masalah politik penuh rahasia dan kejutan atau dadakan (seperti layaknya tentara yang menyerbu musuh), Pak Harto berhasil berkuasa secara efektif selama tigapuluh dua tahun.

Pak Harto akhirnya jatuh, sebagai korban kesuksesannya sendiri. Ia telah berhasil meningkatkan kemakmuran nisbi rakyatnya, dan menyediakan pendidikan terjangkau masyarakat luas dengan mutu dan jenjang semakin tinggi. Namun ia nampaknya tidak mampu menduga sebelumnya bahwa semua itu memiliki konsekuensi-konsekuensi sosial-politik yang amat mendasar. Yaitu kesadaran umum rakyat tentang hak-hak mereka, dan kemampuan mengartikulasikan tuntutan akan hak-hak itu. Kemakmuran dan keterpelajaran nisbi membuat masyarakat semakin “rebut” (yang dari sudut pandang kehidupan demokratis justru bernilai sangat positif).

Kesuksesan Pak Harto juga telah membuatnya lengah, sehingga lupa menarik pelajaran dari apa yang telah terjadi pada Bung Karno. Pak Harto mulai merasa dirinya tak tersaingi, bahkan tak tersentuh, dan perasaan itu agaknya ia perluas untuk meliputi putra-putrinya. Secara kolektif mereka itu semua merasa dapat berbuat apa saja tanpa kuatir kepada siapa pun juga. Di sini mulai terlihat beberapa “*blind spots*” Pak Harto yang menjerumuskannya kepada pelanggaran etika dan moral *modern nation-state*. Tidak seperti

Bung Karno yang jatuh terutama alasan ideologis (dinilai terlalu dekat dengan PKI) dengan bumbu moralitas pribadi (semacam yang dialami Presiden Clinton saat itu), Pak Harto jatuh terutama karena alasan *civic morality*, khususnya berupa berbagai penyelewengan dalam akronim KKN (Korupsi, Kolusi dan Nepotisme).

Di samping itu, alasan kejatuhan Pak Harto yang lebih mendasar ialah kegagalannya memahami dan melaksanakan ide *modern nation-state* atau negara kebangsaan modern. Sama dengan Bung Karno, ternyata Pak Harto juga nampak menikmati "*personal glory*." Padahal gagasan yang paling asasi dalam pengertian negara kebangsaan modern ialah terbentuknya sebuah negara yang tidak menjadi sarana pengagungan penguasa seperti dalam kerajaan kuna. Negara kebangsaan modern adalah prasarana untuk mewujudkan kesejahteraan seluruh "anggota bangsa," yakni rakyat, dengan ciri utama keadilan dan pemerataan, persis seperti salah satu prinsip kenegaraan yang dinyatakan dalam Mukaddimah UUD 45. Karena itu, dalam sebuah negara kebangsaan modern, masyarakat tidak memandang seorang pemimpin dengan sikap penuh pengagungan (*heraldic*). Pemimpin hanyalah seorang tokoh "pertama di antara yang sama" (*primus inter pares*), semata-mata karena adanya tanggung jawab formal yang dipercayakan kepadanya. Ia selamanya harus menyadari segi tanggung jawab formal itu, sehingga tidak akan sempat memandang bahwa kekuasaan, pengaruh, gengsi, prestise, penghargaan, bahkan hadiah-hadiah, adalah berkat dirinya sendiri. Semua itu adalah tidak lain berkat adanya kedudukan sebagai akibat langsung adanya tanggung jawab formal tersebut, sehingga harus dinisbatkan atau dikembalikan kepada negara.

Perbandingan lebih lanjut Bung Karno dan Pak Harto menunjukkan perbedaan yang amat penting dalam masalah keadilan sosial dan pemerataan ekonomi. Bung Karno, dengan dikitari tokoh-tokoh keadilan sosial seperti Bung Hatta dan Syahrir, nampaknya dari semula berkomitmen kepada usaha mewujudkan keadilan itu. Tidak ada suatu golongan sosial-ekonomi yang diunggulkan atas yang lain, dan kewirausahaan atau *entrepreneurship* tumbuh

dalam masyarakat tanpa hak-hak istimewa yang berlebihan. Dan bagi semua golongan (di sini harus disebutkan, termasuk golongan etnis China) diakui hak-hak sipil mereka. Bentuk-bentuk hambatan dalam hubungan antar kelompok dan etnis, baik vertikal seperti keagamaan, maupun horizontal seperti kedaerahan, tentu terjadi tanpa sepenuhnya dihindari. Namun semuanya itu lebih merupakan akibat wajar proses pembentukan dan pertumbuhan bangsa yang belum semuanya selesai dengan sempurna.

Saat pemerintahan Bung Karno, hanya PKI yang mempunyai agenda politik-ekonomi eksklusif dengan akibat kesenjangan sosial-ekonomi yang semakin parah (suatu ironi bagi sebuah partai Marxis). Partai Marxis-Leninis itu punya obsesi untuk menghancurkan dunia wirausaha pribumi yang kebetulan hampir secara keseluruhan menjadi pendukung Masyumi, musuh bebuyutan mereka. Dan sementara menghancurkan dunia wirausaha pribumi, secara tidak wajar, PKI melindungi dunia wirausaha etnis China yang kapitalistis (suatu ironi lagi), agaknya sebagai tuntutan logis adanya “poros Jakarta-Peking,” tetapi juga jelas sebagai sumber dana kegiatan (khususnya lewat Baperki).

Mungkin tanpa disadari sepenuhnya atau barangkali atas pertimbangan yang belum diketahui, Pak Harto langsung atau tidak langsung melanjutkan agenda menghancurkan dunia wirausaha pribumi. Sudah sejak semula proses pembangunan ekonomi pimpinan Pak Harto mengundang kontroversi dan polemik berkenaan dengan masalah keadilan dan pemerataan yang harus diwujudkan secara simultan dengan proses pembangunan ekonomi itu sendiri, pemerintahan Pak Harto sering tampil dengan argumen bahwa yang penting ialah “memperbesar kue” untuk kemudian kelak dibagi secara adil dan merata. Kadang-kadang terdengar argumen bahwa dengan memperbesar kue itu secepat mungkin, pembangunan ekonomi mengharuskan pemerintah mengikuti kebijakan untuk menyerahkan kegiatan pembangunan ekonomi sektor swasta kepada mereka yang “kompetitif” dan secara “obyektif” mempunyai kemampuan yang handal (termasuk penilaian “*bankability*”). Hal itu berarti menjatuhkan pilihan kepada para

pelaku ekonomi dari kalangan warga masyarakat keturunan China, karena merekalah yang sampai saat itu memenuhi kriteria sebagai yang “kompetitif” dan secara “obyektif” berkemampuan. Dengan latar belakang jiwa kewirausahaan dalam sejarah yang panjang, mereka terbukti menunjukkan kemampuan yang luar biasa, dengan saham pembangunan nasional yang jauh di atas proporsinya secara berlipat ganda, sedemikian rupa sehingga terjadi keganjilan besar bahwa empat persen warga masyarakat menguasai tujuh puluh persen ekonomi nasional.

Dengan sendirinya kebijakan pemerintah Pak Harto itu mengalienasi banyak sekali golongan lain. Perasaan tidak adanya keadilan dalam pembagian “kue nasional” sedemikian kuatnya terpendam dalam kalangan luas masyarakat. Letupan-letupan gejolak sosial yang telah terjadi sudah dengan jelas menunjukkan indikasi adanya kejengkelan yang tersumbat itu. Dan seolah-olah merupakan kemestian berlakunya hukum besi dalam persaingan bebas, kebijakan “obyektif” pemerintah di bidang ekonomi telah menjerumuskan masyarakat ke dalam “Darwinisme ekonomi.” Pihak yang kuat dan memiliki persyaratan untuk bertahan hidup (*survive*) menjadi semakin lemah untuk kemudian hancur. (Sebagaimana banyak terdengar dalam masyarakat, dalam pertimbangan apapun, sama sekali tidak adil bahwa ada empat persen warga negara yang menguasai tujuh puluh persen ekonomi nasional). Isyarat-isyarat telah bermunculan, tapi kebanyakan kita tidak mampu menangkapnya.

Pembangunan Bangsa dalam Era Reformasi

Secara ironis sekali, semua kekecewaan di atas berakumulasi dengan faktor-faktor hak sipil etnis China yang diingkari selaku warga negara, sekalipun di bidang ekonomi mereka diberi peluang yang tiada taranya, kapan pun dan di mana pun. Tumpukan mesiu itu meledak dengan dahsyat dan membentuk bagian fenomenal

dalam peristiwa lahirnya “Era Reformasi.” Berbagai kezaliman telah pula berlangsung, dan sangat menjatuhkan martabat bangsa. Tetapi, seperti halnya dalam semua peristiwa sebab-akibat yang ruwet, dalam menilai kejadian yang mengesankan di bulan Mei 1998 itu, kita melompat kepada kesimpulan yang gampang tidak akan menyelesaikan persoalan. Semua perlu perspektif yang lebih dalam.

Sepanjang mengenai aspirasi dasarnya, gerakan reformasi jelas sekali menghendaki pembangunan bangsa atau *nation building* dengan lebih dahulu diakhirinya berbagai kebijakan yang membawa malapetaka tersebut, dan dimulai dengan sungguh-sungguh mewujudkan wawasan negara kebangsaan modern. Jika coba ringkaskan berbagai aspirasi dan keinginan dalam wacana umum, kita sampai kepada nuktah-nuktah yang kurang lebih berkisar sekitar hal-hal berikut:

- 1) Mutlak diperlukan langkah-langkah kebijakan mendesak untuk mengatasi krisis ekonomi, setidaknya berupa “*social safety net.*”
- 2) Karena krisis ekonomi saat ini berdimensi regional, bahkan global, maka dituntut kemampuan pemerintah untuk mengkomunikasikan permasalahannya dan menyadarkan rakyat bahwa usaha penanggulangan krisis itu di negara kita terkait erat dengan usaha serupa di negara-negara lain.
- 3) Oleh karena itu ada dimensi waktu yang tidak pendek, dan perlu dibina ketahanan ekonomi nasional dalam rangka ekonomi global.
- 4) Sementara itu, parahnya krisis ekonomi negara kita — lebih parah daripada di negara-negara tetangga — adalah akibat kebijakan yang menghasilkan “*bubble economics.*” Maka pemerintah harus berkemampuan komunikatif untuk mengajak seluruh rakyat menyadari kenyataan baru, yaitu bahwa kita sebenarnya adalah masih sebuah negara miskin, yang menuntut keprihatinan dan kerja keras semua warga.

- 5) Guna menopang itu semua, proses demokratisasi sebagai kemestian sebuah negara kebangsaan modern harus dipacu dengan penuh kesungguhan dan konsistensi. Kepada seluruh warga negara harus ditanamkan kesadaran demokrasi sebagai pandangan hidup yang meliputi kedewasaan menyatakan pendapat secara bebas dan kesediaan menerima adanya perbedaan pendapat dan kemungkinan mencari titik temu antara berbagai golongan.
- 6) Karena itu diperlukan pendidikan politik umum untuk membiasakan dan melatih semua pihak menyelesaikan perbedaan pendapat dalam semangat keadaban (*civility*) dan tidak mudah bersandar kepada kekerasan.
- 7) Maka secara nasional harus ada pengakuan hak penuh dan peranan partai oposisi. Bersama dengan kebebasan pers dan fungsi legislatif yang benar-benar bebas, partai oposisi adalah jaminan struktural bagi pengawasan sosial, transparansi dan keterbukaan.
- 8) Keadaban atau *civility* juga mutlak diperlukan guna mendukung prinsip-prinsip toleransi dan pluralisme, yaitu kesediaan melibatkan diri dalam kemajemukan dengan sikap saling menghormati.
- 9) Dengan semua prinsip itulah terkait ide tentang masyarakat madani atau *civil society*, salah satu perwujudan utama aspirasi reformasi. Perkataan “madani” atau “civil” itu sendiri sudah menunjukkan dimensi keadaban, yang dalam perkataan “madani” juga terkandung makna kemestian tunduk kepada hukum dan aturan.
- 10) Jadi tersangkut pula mutlaknya ditegakkan tertib hukum dan ketaatan kepada aturan. Hukum dan aturan yang diakui bersama adalah hasil “kontrak” atau “perjanjian” antara para warga. Karena itu negara sendiri, menurut al-Mawardi, adalah hasil adanya “kontrak” (*‘aqd* — عقد) atau “perjanjian” (*‘ahd* — عهد) para warga masyarakat (seperti terpantul dalam teori Rousseau tentang negara sebagai “kontrak social”). Al-Qur’an memuat perintah agar kita menepati perjanjian

Allah setiap kali kita membuat perjanjian dengan sesama manusia, suatu isyarat bahwa perjanjian yang sah antara sesama manusia adalah senilai dengan perjanjian Allah (Q 16: 91).³

- 11) Kerangka dasar demokrasi ialah kebebasan asasi yang meliputi kebebasan menyatakan pendapat, berkumpul dan berserikat. Juga penting sekali dijaga kebebasan dari rasa takut. Karena semua itu adalah kategori dinamis, maka perwujudannya menyatu dengan “pengalaman” (maksudnya, harus dialami sendiri secara nyata untuk dapat diketahui dan dihayati makna dan hakikatnya). Masyarakat harus diberi keleluasaan secukupnya untuk “mengalami” itu semua, sekaligus guna menumbuhkan kesadaran yang mantap tentang rasa tanggung jawab, agar kebebasan tidak berubah menjadi kekacauan.
- 12) Bersangkutan erat dengan hal di atas ialah hak asasi manusia. Dalam masyarakat perlu ditumbuhkan kesadaran bahwa masalah dan prinsip hak asasi adalah universal, sekalipun perwujudan kongkretnya dapat mempunyai bentuk ekspresi lokal.
- 13) Hak asasi manusia melibatkan pengakuan dan pemberian hak-hak sipil yang sah kepada semua warga negara, tanpa diskriminasi. Masalah kestabilan dan keamanan nasional harus diciptakan begitu rupa sehingga tidak melanggar hak asasi dan meniadakan hak-hak sipil warga negara.
- 14) Terakhir ialah pendidikan. Dapat dikata, sama dengan agenda pembangunan bangsa atau *nation building* yang telah tertunda beberapa dasawarsa, kesadaran tentang nilai sentralnya pendidikan juga tertunda sekian lamanya. Pengalaman

3

وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ

جَعَلْتُمُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴿٩١﴾

semua bangsa menunjukkan bahwa mutu pendidikan dan pemerataannya adalah sendi utama kemajuan negara.

Penutup

Seperti baru saja kita saksikan sendiri beberapa bulan yang lalu, semua proses perubahan besar masyarakat selalu didahului dengan adanya semacam fragmentasi sosial. Tahap selanjutnya ialah tumbuhnya dorongan meluap-luap untuk ambil bagian atau berpartisipasi dalam kegiatan sosial-politik. Dan jika laju perubahan berjalan tidak terlalu mujur, individualisme, bahkan egoisme, mungkin saja menggejala dengan kuat, sehingga integrasi nasional yang amat diperlukan bagi suksesnya reformasi akan terganggu, atau bahkan berantakan.

Berkenaan dengan tahap logis pembangunan bangsa atau *nation building* setelah reformasi, dari pembahasan di atas dapat diringkaskan bahwa kita perlu kembali kepada usaha sungguh-sungguh melaksanakan wawasan negara kebangsaan modern (*modern nation-state*) sebagaimana telah dirintis dan diletakkan dasar-dasarnya oleh para tokoh pendiri negara. Pelaksanaan itu memerlukan partisipasi yang tulus dari semua warga negara, dan partisipasi yang terakhir itu, paling berharga ialah rasa ikut punya negara, ikut bersaham, dan ikut bertanggung jawab menjaga dan mengembangkannya.

Di atas semuanya diperlukan kepemimpinan yang otentik, baik dari segi wawasan kenegaraannya maupun, lebih-lebih lagi, dari segi komitmen moral kemasyarakatan atau "*civic morality*"-nya. Tanpa kepemimpinan yang otentik itu, komunikasi politik vertikal dan horizontal akan tidak efektif atau bahkan macet, sehingga seruan membangun kembali ekonomi nasional dengan ajakan keprihatinan dan pengorbanan umum tidak akan mendapatkan sambutan yang diperlukan. Padahal nuktah terakhir itu, dari sedikit hal yang tersisa

untuk dapat dilaksanakan dalam situasi krisis yang dahsyat ini, adalah mungkin justru yang paling pokok.

Kembali kepada semangat makna doa yang diajarkan Allah kepada Nabi *saw* di atas, dalam usaha mengatasi krisis nasional ini hendaknya kita tidak berhenti hanya kepada gejala kasat mata, yaitu segi fisik yang dapat dinyatakan dalam angka dan statistik belaka. Di balik itu ada masalah yang lebih “cair” (*fluid*), yaitu psikologi politik, yang berkaitan dengan masalah kepercayaan kepada pemerintah. Dan, mengatasi segala-galanya, ada faktor ruhani sekalipun tidak bisa diterangkan (*ineffable*), namun sesungguhnya amat nyata dengan dampak yang dahsyat, karena berkaitan dengan kehendak Yang Maha Kuasa, yang di tangan-Nya terletak segala kebaikan. Kita harus menaruh kepercayaan (beriman) dan bersandar (bertawakkal) dengan penuh ridla kepada Allah.

Wa Allāh a‘lam bi al-shawāb. ❖

RELEVANSI PEMIKIRAN NURCHOLISH MADJID DALAM PEMBANGUNAN BANGSA INDONESIA

Andi Faisal Bakti

Pembangunan pada hakikatnya adalah suatu proses perubahan yang bertujuan mencapai kemakmuran dan keadilan dalam masyarakat suatu negara. Titik berat pembangunan nasional seharusnya berlandaskan cita-cita terwujudnya masyarakat mandiri yang dapat melakukan pembangunan berdasarkan kekuatan sendiri. Titik berat pembangunan tersebut dicapai melalui pembangunan mutu manusia dan masyarakat Indonesia seutuhnya. Sebagai Muslim Indonesia, sudah seharusnya kita menjaga kekayaan dan khazanah negeri ini untuk meningkatkan pembangunan bangsa dengan berbagai cara yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Tulisan Nurcholish Madjid, yang akrab dipanggil Cak Nur, dalam makalah yang disajikannya untuk Klub Kajian Agama Paramadina yang berjudul “Kelangsungan dan Peningkatan Pembangunan Bangsa dalam Era Reformasi” layak direnungkan bersama.

Ada beberapa hal yang mendasari pemikiran Cak Nur dalam tulisan tersebut yang patut kita telaah.

Perubahan Sosial

Dalam kajian komunikasi internasional, masalah lokus perubahan sosial telah menjadi bahan perdebatan. Apakah lokus perubahan

sosial di negara maju sebagai soko guru dan panutan bagi negara yang kurang berkembang melalui negara, agar rakyat ikut menikmati hasil perubahan itu? Ataukah, malah sebaliknya, yaitu, justru rakyat atau penduduk setempatlah yang harus melakukan perubahan dari bawah, dan negara melalui pemerintahnya hanya melakukan kanalisasi fasilitas dari segi kualitas hidup dan konstruksi ide-ide kemajuan dari suatu bangsa dari bawah secara endogen?

Pasca Perang Dunia kedua, sebagian pemikir, seperti Daniel Lerner, berpendapat bahwa perubahan sosial terjadi seperti yang dilewati oleh negara-negara maju harus dan mutlak mesti berlaku bagi negara-negara berkembang juga. Kemajuan pesat yang dialami oleh negara-negara maju di belahan utara bumi ini harus ditularkan kepada negara-negara di belahan selatan yang masih ketinggalan, bila ingin mengikuti jejak negara-negara seniornya yang sudah berpengalaman menapaki cerita sukses. Pendekatan yang ditawarkan adalah pembangunan ekonomi dengan cara *top-down* (dari atas ke bawah). Dengan demikian, cara-cara otoriter tidak terhindarkan.

Model modernisasi ini meyakini bahwa negara maju itu berkembang karena telah melewati proses pembaharuan pemikiran dari tradisional, lokal, kuno, ketinggalan zaman, kepada pemikiran maju (*the idea of progress*) yang dimiliki oleh penduduk sebuah negara. Karena itu, unsur-unsur *tachayul*, *bid'ah* dan *churafat* (TBC) harus ditinggalkan. TBC ini pun menjadi jargon perubahan sosial yang populer. Faktor ekonomi pun dianggap sebagai komando pembangunan. Oleh karena dana pendukung ekonomi ini lemah di negara-negara yang dilanda kemiskinan ini, maka model modernisasi ini pun menawarkan solusi berupa pinjaman dari negara-negara maju kepada negara-negara yang kurang berkembang ini melalui pemerintah resmi. Maka istilah *Government (G) to Government (G)* menjadi sangat populer. *Trickle-down effect* (dampak menetes ke bawah) menjadi panutan, dengan harapan bahwa apabila pusat kekuasaan mengalami proses kapitalisasi, maka otomatis rakyat juga ikut menikmati kesejahteraan sebagaimana yang dinikmati oleh orang-orang di pusat kekuasaan, mengikuti jejak panutannya di negara-negara maju.

Namun, ternyata yang terjadi adalah tetesan itu tak kunjung turun, bahkan lubang tetesan tertutup rapat. Terjadi pengelem-bungan kekuasaan atas sumber-sumber ekonomi di kalangan elite negara. Elite politik malah melakukan kolusi dengan aparaturnegara di tingkat pusat, baik di kalangan birokrat maupun di kalangan militer, yang kebetulan bertindak sebagai pemeran dwifungsi sosial. Pelaku ekonomi pun yang kebetulan kebanyakan dari kalangan Tionghoa, yang kebetulan juga mengalami keterbatasan gerak sosial kecuali harus berbisnis, sehingga mereka tak ada pilihan kecuali harus ikut berkolusi dengan pihak penguasa. Maka terjadilah konspirasi berkelindan antara “penguasa” dan “pengusaha” yang dalam sebuah neologisme disebut *pengu(a)salha*, atau *entrepreneurulers* atau *rulerepreneurs*. Keduanya telah meraup keuntungan besar dari sumber-sumber kehidupan negara. Efeknya adalah “yang kaya makin kaya dan yang miskin makin miskin.” Gap yang menganga antara keduanya nampak jelas. Model piramida tergambar jelas, yang puncaknya dilakoni hanya segelintir saja, dan di tengah pun terjepit dan berkerut, dan yang terbesar melebar adalah di bagian bawah yang merupakan rakyat Indonesia secara umum. Bahkan, lebih runyam lagi, karena utang-utang tadi ternyata dibebankan kepada negara, maka rakyatlah yang harus menanggungnya.

Kondisi ini diperparah dengan desakan para penganut teori ketergantungan (*dependency*), yang mencoba melakukan kritik pedas terhadap para pendukung teori modernisasi ini. Pendukung model ketergantungan ini meyakini bahwa mana mungkin negara-negara di Dunia Ketiga bisa maju apabila semua sumber kehidupan ekonomi dikuasai negara-negara maju. Karena itu, tak akan ada perubahan sosial di negara-negara berkembang tanpa campur tangan negara-negara maju.

Efek dari pendekatan ekonomi ini kemudian, malah membuat utang negara-negara di Dunia Ketiga membengkak. Utang Indonesia saat ini sudah mencapai Rp 2500 triliun yang bila dibagi dengan 250 juta penduduk Indonesia, maka setiap warga negara telah menanggung utang sebesar Rp100 juta. Seorang anak yang belum

lahir pun sudah harus menanggung utang yang dia sendiri tidak menyadarinya.

Oleh karena itu, sebuah kesadaran baru di kalangan ahli komunikasi internasional untuk menyahuti persoalan ketimpangan ini mencuat di permukaan. Maka muncullah ide Tata Ekonomi Dunia Baru (*New World Economic Order*), dalam rangka menata ulang ketimpangan ekonomi di muka bumi ini. Namun, ini pun ternyata ditentang keras negara-negara maju, terutama Amerika Serikat (AS), karena yang terakhir ini meyakini bahwa dunia ini adalah medan laga perekonomian liberal, yang terbuka buat siapa saja. Inilah kemudian yang dikenal dengan imperialisme gaya baru, atau lebih tepatnya adalah penjajahan kultural. Bukan lagi penjajahan fisik dan *de facto* wilayah yang dikuasai secara langsung, namun penjajahannya tidak kasat mata, karena berada di ranah kerja manusia-manusia kreatif dalam bentuk kebudayaan baru, berupa ekonomi, industri, film, musik, seni, olahraga, dan terakhir adalah teknologi informasi dan komunikasi (TIK). Kondisi ini membuat negara-negara di Dunia Ketiga semakin tertinggal jauh dalam hal ekonomi, sementara dalam aspek lain pun malah tak tersentuh karena sudah mengalami proses kolonialisasi budaya.

Karena itu, model baru pun mencabar, dengan memelopori pendekatan holistik, yang disebut dengan model multiplisitas (*multiplicity model*). Model ini menekankan pentingnya menyahuti aspek “ipoleksosbudhankamnasrata,” yaitu ideologi, politik, ekonomi, sosial, budaya, pertahanan, keamanan, nasionalisme, atas nama rakyat semesta secara merata. Jadi, bukan hanya aspek ekonomi yang diperjuangkan sebuah negara, tetapi semua aspek kehidupan manusia. *Non-governmental organization (NGO)* pun menjadi lokomotif perubahan sosialnya. Bahkan, Indonesia mencatat tak kurang dari 4000 *NGOs* di era Orde Baru, dalam rangka untuk menciptakan partisipasi luas rakyat Indonesia.

Namun, pendekatan ini pun ternyata juga gagal mencapai pemerataan pembangunan, atau seperti yang disebut Cak Nur, gagal membagi rata “kue” pembangunan di negara ini. Pendekatan yang bermula dengan penguatan produksi, baru disusul dengan

penekanan pada pertumbuhan, baru melakukan pemerataan hasil pembangunan, memang tak akan pernah bisa terjadi. Sekalipun, usaha untuk membalik pendekatan ini dengan cara mendahulukan pemerataan kesempatan kerja dan sumber daya alam, barulah diharapkan bisa melakukan pertumbuhan ekonomi, baru pada gilirannya melahirkan produksi masif, ternyata memang semuanya pun gagal. Semuanya memang disebabkan karena dilakukan dengan pendekatan Bapak dan Ibu — Paksaan dan Bujukan — koerseduksi (*coerseduction*).

Kemudian para pemikir komunikasi internasional pun menawarkan sebuah paradigma terbalik. Bila pendekatan modernisasi, dependensi, dan multiplisitas masih mengandalkan kekuatan perubahan sosial dari luar, dari negara maju, melalui pemerintah resmi yang dilakukan secara *top-down* dan otoriter, maka jangan harap sebuah negara, seperti Indonesia ini, akan berubah nasib. Oleh karena itu, pendekatan yang ditawarkannya adalah resepsi aktif dari penduduk Indonesia secara keseluruhan yang menekankan pada aspek kualitas hidup manusia. Mereka harus bisa membantu diri mereka sendiri (*self-help strategy*). Strategi ini sebetulnya sesuai dengan firman Allah *swt.*: “Sesungguhnya Tuhan tak akan mengubah nasib sebuah bangsa, hingga bangsa itu sendiri mau mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri” (Q 13: 11). Bahkan, dalam QS al-Anfal (8: 53) dikatakan: “Yang demikian (siksaan) itu adalah karena sesungguhnya Tuhan sekali-kali tidak akan mengubah sesuatu nikmat yang telah dianugerahkan-Nya kepada sesuatu bangsa, hingga bangsa itu mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri, dan sesungguhnya Allah adalah Yang Maha Mendengar dan Maha Mengetahui” (Q 8: 53).

Pembangunan Manusia Seutuhnya

Pemikiran pembangunan juga menjadi perdebatan para ahli komunikasi internasional. Mereka memperdebatkan, siapakah sebetulnya yang menjadi aktor terjadinya sebuah proses pembangunan?

Tak lama setelah Perang Dunia Kedua juga, ide beragam tentang soal ini bermunculan satu persatu. Ide paling awal adalah yang dikemukakan oleh Everett Rogers, yang dia sebut sebagai difusi inovasi (*diffusion of innovations*). Ide ini meyakini bahwa bila sebuah bangsa atau negara ingin membangun diri, maka kuncinya adalah negara yang berteknologi tinggi harus menyebarkan temuan-temuannya dalam bentuk sains dan teknologi kepada Dunia Ketiga. Dengan cara ini, maka negara-negara yang kurang berkembang akan mengikuti jejak negara-negara yang sudah berkembang pesat.

Namun, negara-negara yang sedang berkembang ini mengalami persoalan besar karena teknologi ini tidak murah. Akibatnya, sumber daya alam (SDA) mereka menjadi barternya. Tenaga ahli pun harus didatangkan untuk mengolah SDA ini yang tentu saja memerlukan peralatan canggih dan dana yang tak sedikit. Akibatnya, keuntungan ternyata tak berpihak kepada negara-negara pemilik SDA ini, tetapi justru sebagian besar mengalir ke negara-negara pemilik teknologi dan dana besar, yaitu negara-negara maju.

Oleh karena itu, muncul kesadaran baru di kalangan para ahli komunikasi internasional untuk memperkenalkan pendekatan pemasaran sosial (*social marketing*). Model ini memperkenalkan apa yang disebut dengan *small but beautiful* (kecil tapi indah). Pendekatan ini meyakini bahwa format teknologi kecil yang murah meriah dapat membantu negara-negara di Dunia Ketiga menyelesaikan soal kemampuan daya beli ini terhadap produk teknologi. Model ini segera ditangkap oleh Jepang, dan kemudian disusul oleh negara-negara Asia Timur lain seperti Korea Selatan, Taiwan, dan Hongkong. Mereka mengambil manfaat dengan strategi pembangunan bangsa. Bukan hanya bermanfaat untuk pembangunan internal di negeri mereka, tetapi model ini menawarkan sebuah harapan agar negara-negara di Dunia Ketiga dapat menikmati kemurahan hasil produksi ini.

Namun, ternyata nasib pembangunan di negara-negara berkembang tidak seindah (*beautiful*) nama pendekatan ini, malah aspek kecil (*small*)-nya malah semakin tampak di tengah kebesaran negara-negara maju. SDA mereka habis terkuras, sedangkan

pembangunan negara mereka terseok-seok. Bahkan keadaan yang memprihatinkan ini diperparah oleh utang yang berlapis-lapis ini, dan ditambah parah lagi dengan karakter korupsi para petinginya.

Para pemikir komunikasi internasional pun tak habis ide untuk menawarkan pendekatan baru. Mereka mengajukan model partisipasi dalam pembangunan teknologi dengan harapan dapat mengikuti jejak senior mereka di Asia Timur. Negara Komunitas Ekonomi Baru (*New Economic Communities* [NECs]) pun muncul. *Reassembly* atas teknologi baru pun digagas di negara-negara selatan ini. Tak ketinggalan, Indonesia pun ikut mengasembli, sehingga produk Honda, Yamaha, Suzuki, Kawasaki, Isuzu, dan lain-lain tidak lagi diasembli di negara asalnya di Jepang, misalnya, tetapi sudah dibuat di Indonesia.

Namun, ternyata keuntungannya tidak banyak dinikmati oleh bangsa Indonesia, karena memang dana dan proses pembuatannya semuanya ditalangi oleh negara asal tadi, sehingga sebagian besar hasil penjualannya dan tentu keuntungannya kembali ke negeri Sakura itu. Bahkan, Indonesia, seperti halnya negara berkembang lain, berfungsi sebagai bak sampah teknologi yang ternyata memang ketahanannya tidak bisa berlangsung lama. Lagi-lagi, hasilnya tak seindah dengan warna aslinya. Bentuknya memang kecil, tapi kalau ditumpuk, lama-lama menjadi bukit sampah, dan rongsokan besi tua.

Akhirnya, muncul ide baru dengan mengedepankan kreativitas masyarakat setempat. Model ini disebut dengan *self-sufficiency strategy*. Teknologi harus lahir dari rahim masyarakat itu sendiri bila ingin menikmati sebuah pembangunan yang sesungguhnya. Inilah sebetulnya yang dilakukan oleh Jepang, dan inilah yang dilakukan oleh negara-negara maju di Amerika Utara, di Eropa Barat, dan di Australia. Mereka menciptakan teknologinya sendiri, dengan biaya sendiri, dengan tenaga ahli sendiri yang sudah terlatih di negara maju atau di negara sendiri atas didikan alumni-almuni dari luar yang sudah berpengalaman. Ini pulalah sebetulnya yang ingin dirintis oleh B. J. Habibie dengan proyek IPTN-nya. Beliau

berkeyakinan bahwa kita harus langsung sejajar dengan negara-negara maju dalam hal teknologi tercanggih, seperti pesawat terbang, lalu kita kejar dan pacu teknologi-teknologi kecil lain dalam lapangan pertanian, transportasi darat dan laut, kesehatan, TIK, dan lain-lain. Dananya harus diupayakan dari dalam negeri sendiri tanpa bantuan dari luar. Ekonomi kerakyatan harus diutamakan. Sayang, proyek Habibie ini yang sebetulnya sesuai dengan perkembangan pemikiran komunikasi mutakhir harus berakhir.

Kemampuan manusia dalam menguasai suatu cabang keahlian, keterampilan, dan ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek) sangat diperlukan untuk mendukung produktivitas. Kemampuan tersebut perlu terus diperbaharui dan diremajakan sejalan dengan perubahan aspirasi dan teknologi yang berlangsung tiada henti. Dengan kemampuan itu, sumber daya manusia (SDM) selalu dapat mengikuti bahkan menjadi pelopor untuk melakukan inovasi dan perubahan. Dalam kaitan ini, pembangunan tidak hanya berperan dalam peningkatan penguasaan keahlian dan keterampilan dalam iptek, tetapi juga mengembangkan nilai dan sikap yang mendorong tumbuh-kembangnya kemampuan belajar sepanjang hayat. Terkait hal ini, tidak dapat dipungkiri bahwa pemerintahan kita terfokus hanya di wilayah pusat. Peningkatan pengembangan SDM dan iptek hanya menyentuh pulau Jawa saja, sementara pulau lain tidak mendapatkan perlakuan serupa dari pemerintah pusat.

Selama masa pemerintahan negara ini, rakyat menyaksikan kemajuan pembangunan secara fluktuatif dalam berbagai bidang. Kemajuan yang sudah dicapai pada suatu titik waktu tertentu sering tidak menjadi landasan bagi kemajuan yang harus dicapai pada waktu berikutnya. Prof. Sumitro Djojohadikusumo (*Kompas*, Oktober 1992) bahkan pernah menyatakan bahwa pertumbuhan ekonomi Indonesia di masa depan tidak cerah jika tidak dapat dibenahi inti permasalahannya. Kemampuan dasar sektor ekonomi Indonesia dalam memproduksi masih terbatas. Perbaikan dan penambahan infrastruktur industri seperti komunikasi, transportasi, energi, dan lain-lain memang sangat dibutuhkan. Namun yang lebih utama adalah penyiapan unsur SDM sebagai pelaku ekonomi. Jika

ingin mewujudkan modernisasi, maka pengembangan SDM sebagai pelaku ekonomi harus dilakukan,

Pemerintah Indonesia masih cenderung menggunakan sistem *trickle-down effect*, sebuah sistem perekonomian peninggalan para kapitalis, yang dianut oleh Indonesia sejak zaman Orde Baru hingga saat ini. Istilah *trickle-down effect* pertama kali dikutip oleh seorang tokoh politik dunia, yaitu Ronald Reagan (Presiden Amerika Serikat ke-40) dalam suatu pidato kepresidenannya, saat ia mengumumkan pemotongan pajak besar-besaran bagi orang kaya, suatu keistimewaan yang dianggap akan “merembes” ke seluruh rakyat. *“The tricle-down effect is a now-discredited theory of distribution which holds that the concentration of wealth in a few hands benefits the poor as the wealth necessarily trickles-down to them, mainly through employment generated by the demand for personal service and a result of investments made by the wealthy”* (Levy and Weitz, 2009). Sistem ini dianggap sebagai sistem perekonomian yang paling ideal untuk memajukan perekonomian suatu bangsa, karena pola ekonominya yang dianggap dapat menyejahterakan bangsa dari level atas hingga paling bawah. *Trickle-down effect* ini cukup terkenal dan dipakai oleh banyak negara maju dan diadopsi oleh negara-negara berkembang.

Menganut sistem ini, pemerintah kita cenderung memberikan akses dan kemudahan bagi kelompok orang kaya di negeri ini. Tujuannya adalah agar kelompok elite tersebut kelak akan memberikan peluang (seperti lapangan pekerjaan dan bantuan beasiswa pendidikan) bagi kelompok non-elite miskin agar dapat menjadi kaya. Namun kenyataan yang terjadi sampai saat ini adalah bahwa sistem ini sama sekali tidak membuahkan hasil nyata bagi kemajuan negeri ini. Kelompok kapitalis yang sudah diperkaya dan diberi akses oleh negara, bukan saja tidak membantu rakyat miskin, namun mereka justru makin sibuk memperkaya diri sendiri tanpa memedulikan rakyat yang mayoritas berada di bawah garis kemiskinan.

Apa yang disinggung oleh Cak Nur mengenai sikap Soekarno dan Soeharto terkait dengan apa yang disebut beliau sebagai pembagian

“kue nasional” jelas menyiratkan bahwa sistem kesejahteraan yang dipraktikkan dari atas ke bawah (*top-down*) dengan *trickle-down effect* tidak membuahkan hasil. Penerapan sitem ini dan kenyataan yang terjadi di lapangan justru telah menimbulkan letupan gejolak sosial yang jelas menunjukkan indikasi adanya kejengkelan dan kekecewaan atas perilaku ketidakadilan.

Pembangunan bangsa secara berkesinambungan (*sustainable development*) hanya akan dapat dicapai jika pemerintah menitik-beratkan perhatian pembangunan kepada faktor manusia. Pembangunan berkelanjutan akan tercipta jika para pelaku ekonomi dapat memelihara dan mengembangkan nilai budaya produktif secara terus-menerus. Pengembangan budaya produktif ini akan dapat dicapai jika SDM dikelola dalam iklim yang kondusif bagi para pekerja untuk belajar secara terus-menerus, melakukan inonvasi dalam bekerja, dan selalu berorientasi terhadap kekaryaannya.

Dalam kaitannya dengan proses pembangunan bangsa, SDM merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari faktor produksi (pekerja yang dapat mendukung produktivitas) di dalam suatu sistem produksi. Dengan mendidik SDM melalui berbagai fasilitas yang seharusnya disediakan oleh negara, SDM dapat menjadi pemacu perubahan dan produktivitas baik bagi dirinya sendiri maupun bagi kelompok masyarakatnya. Dengan demikian, masyarakat dapat mendayagunakan diri dalam menolong diri sendiri (*self-help*) untuk meningkatkan kesejahteraan diri mereka. Bila hal ini dapat terwujud, maka dengan sendirinya, kesejahteraan dari level bawah tersebut akan merambat naik hingga ke level teratas (*bottom-up*).

Titik berat pembangunan nasional pada pengembangan kualitas SDM harus menjadi komitmen penting pemerintah. Untuk terwujudnya kemandirian SDM, perlu dibentuk manusia dan masyarakat yang memiliki nilai dan sikap yang tanggap terhadap perubahan, memiliki semangat untuk melakukan inovasi dalam kegiatannya sehari-hari, dan dapat menghargai karya anak bangsa yang bermutu. Pendekatan ini biasa juga disebut dengan pembangunan umat (*community development*). Kelihatannya, ini sesuai dengan firman Allah *swt*: “Dan hendaklah ada di antara

kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang makruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung” (Q 3: 104). “Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah” (Q 3: 110).

Intinya adalah bahwa pembangunan manusia seutuhnya dalam bingkai keumatan harus diarahkan kepada kualitas hidup berupa kebaikan, keimanan, kearifan lokal, dan menjauhi kemungkar lokal.

Membingkai Kembali Perlakuan kepada Etnis Tionghoa

Cak Nur menggarisbawahi perilaku yang ditunjukkan oleh Soekarno dan Soeharto dalam menyikapi masalah keadilan sosial dan pemerataan ekonomi. Pada era Soekarno, tidak ada suatu golongan sosial-ekonomi, termasuk golongan etnis Tionghoa, yang diunggulkan atas yang lain. Bidang kewirausahaan atau *entrepreneurship* juga tumbuh dalam masyarakat tanpa hak istimewa. Indonesia di bawah pemerintahan Soekarno memiliki kepentingan strategis terhadap etnis Tionghoa.

Mungkin tanpa disadari sepenuhnya atau barangkali atas pertimbangan yang belum diketahui, Soeharto melanjutkan agenda Soekarno. Rezim Soeharto mengharuskan pemerintah mengikuti kebijakan untuk menyerahkan kegiatan pembangunan ekonomi sektor swasta kepada mereka yang “kompetitif” dan mempunyai kemampuan yang handal (termasuk penilaian “*bankability*”). Otomatis, ini artinya tertuju kepada para pelaku ekonomi dari kalangan warga masyarakat kreatif keturunan Tionghoa, karena merekalah yang sampai saat itu dan bahkan kini, memenuhi persyaratan tersebut. Etnis ini, sekalipun hanya berpopulasi 4 (empat) persen, namun mereka telah menguasai 70 persen perekonomian Indonesia.

Kondisi ini tentu saja, senada dengan yang diungkapkan Cak Nur, menimbulkan permasalahan tersendiri. Jurang antara

kelompok etnis Tiongkok dan pribumi semakin melebar. Belum lagi jika ditambah dengan peristiwa kerusuhan besar-besaran di tahun 1998 saat kejatuhan Soeharto yang juga berdampak pada eksodus masal kelompok masyarakat Tionghoa akibat maraknya penjarahan, pemerkosaan dan tindakan kriminal yang mengancam diri mereka.

Sebenarnya, jurang sosial yang memisahkan kelompok Tionghoa dan pribumi ini dapat dihindari. Harus diakui, etnis Tionghoa memiliki etos kerja yang sangat bagus. Mereka adalah kelompok pekerja keras, gigih, ulet, dan rajin. Etos ini boleh jadi dipengaruhi oleh Khonghucu, namun bisa diadopsi oleh seluruh masyarakat Indonesia yang memiliki ajaran agama yang menekankan aspek dan karakter seperti ini. Bersama-sama, seluruh rakyat Indonesia dapat menerapkan etos ini untuk meningkatkan pembangunan bangsa.

Di sisi lain, pemerintah juga dapat memberlakukan *New Vision Policy* yang diterapkan oleh pemerintah Malaysia sebagai kelanjutan dari sistem *New Economic Policy* pasca pembantaian masal etnis Tionghoa di Malaysia di tahun 1969. Sistem ini memusatkan ekonomi dan pendidikan kepada masyarakat pribumi, sementara keturunan Tionghoa diberi kesempatan untuk menjadi pejabat secara terbatas. Pemerintah Malaysia juga mewajibkan perusahaan Tionghoa mengangkat bumiputera (anak negeri, penduduk asli) sebagai manager perusahaan mereka. Selain itu, pemerintah Malaysia juga menerapkan kewajiban membayar pajak yang lebih tinggi kepada kaum pengusaha keturunan Tionghoa serta mewajibkan mereka memberikan lapangan pekerjaan dan santunan untuk program beasiswa bagi pendidikan masyarakat bumiputera. Dengan adanya sistem ini, diharapkan kesenjangan sosial yang terjadi di antara kedua kelompok etnis dapat diminimalisir. Seluruh rakyat dapat bekerja sama dalam iklim pembangunan negara yang sehat. Jika pemerintah Indonesia dapat mengadopsi sistem ini, maka keharmonisan iklim kerja antara etnis Tionghoa dan pribumi dapat tercipta.

Civic Morality

Belum lama berselang, kita disuguhkan oleh media berita-berita mengenai isu network kekuasaan sebuah *classical democracy* oleh Ratu Atut Chosiyah dan keluarganya. Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) kini juga nampak tengah membangun dinasti serupa dengan masa pemerintahan Soeharto. Melalui pernyataannya dalam makalah ini, Cak Nur menilai bahwa Soeharto jatuh karena alasan *civic morality*, khususnya berupa berbagai penyelewengan dalam akronim KKN (Korupsi, Kolusi dan Nepotisme). Praktik KKN ini begitu menjamur dalam sendi bernegara. Hal ini juga dilakukan oleh SBY yang sering diidentikkan dengan nama Cikeas, daerah tempat beliau tinggal.

Dinasti Cikeas telah bertumbuh dalam sepuluh tahun masa pemerintahan SBY. Sebut saja, nama caleg yang merupakan kerabat dekat keluarga Cikeas, yakni Edhi Baskoro Yudhoyono (anak SBY), dari Dapil Jatim VII; Sartono Hutomo (sepupu SBY), dari Dapil Jatim VII; Hartanto Edhi Wibowo (adik ipar SBY), dari Dapil Banten III; Agus Hermanto (adik ipar SBY), dari Dapil Jateng I; dan Nurcahyo Anggorojati (anak Hadi Utomo yang juga ipar SBY), dari Dapil Jateng VI. Selanjutnya, ada nama Lintang Pramesti (anak Agus Hermanto), dari Dapil Jabar VIII; Putri Permatasari (keponakan Agus Hermanto), dari Dapil Jateng I; Dwi Astuti Wulandari (anak Hadi Utomo), dari Dapil DKI Jakarta I; Mexicana Leo Hartanto (keponakan SBY), dari Dapil DKI Jakarta I; dan Decky Hardijanto (keponakan Hadi Utomo), dari Dapil Jateng V. Kemudian, ada pula nama Indri Sulistiyowati (keponakan Hadi Utomo), dari Dapil NTB; Sumardani (suami Indri Sulistiyowati), dari Dapil Riau I; Agung Budi Santoso (keluarga Hadi Utomo), dari Dapil Jabar I; Sri Hidayati (adik ipar Agung BS); dan Putut Wijanarko (suami Sri Hidayati), dari Dapil Jatim VI.

Berkaca dari sejarah Indonesia yang ditampilkan Cak Nur, munculnya dinasti ini, bila tidak berubah signifikan, tidak mustahil akan kembali berdampak sama seperti pada masa pemerintahan

Soeharto. Mereka telah menjadi raja-raja kecil yang menyebabkan Indonesia seakan-akan masih jalan di tempat. Selain kemudahan akses berusaha hanya bertumpu pada kalangan keluarga dan kroni, pemerataan pembangunan juga semakin jauh panggang dari api. Masih banyak wilayah yang memiliki angka kemiskinan tinggi dan sarana infrastruktur yang masih sangat kurang. Bila mengikuti standar Bank Dunia, maka separuh penduduk Indonesia masih miskin, dengan penghasilan 2 USD se hari. Padahal, Indonesia memiliki sumber daya alam dan sumber daya manusia yang luar biasa besar. Namun pada kenyataannya, keadilan dan kemakmuran belum merata dan belum dapat dinikmati seluruh bangsa Indonesia, karena memang, di era Orde Baru, pemerataan menjadi proses terakhir, setelah produksi dan pertumbuhan ekonomi. Kendati telah dibalik menjadi pemerataan dahulu, baru pertumbuhan dan produksi, pendekatan inti sudah terlanjur terlambat, setelah kekecewaan demi kekecewaan telah menimpa hati bangsa ini. Ini berarti walau secara *de jure* Indonesia bebas dari penjajahan, tapi secara *de facto*, rakyat tetap terjajah oleh kekuatan tersembunyi, yaitu penjajahan kultural dan ekonomi yang meliputi semua unsur kehidupan bangsa ini. Berbagai subsidi yang dicanangkan juga masih banyak tidak tepat sasaran.

Pada dasarnya, sistem manajemen pembangunan nasional merupakan perpaduan antara tata nilai, struktur, dan proses untuk mencapai kehematan, daya guna, dan hasil guna sebesar mungkin dalam menggunakan sumber daya alam, dana, dan daya nasional demi mencapai tujuan pembangunan nasional. Proses penyelenggaraan yang serasi dan terpadu, yang meliputi rotasi kegiatan perumusan kebijakan (*policy formulation*), pelaksanaan kebijakan (*policy implementation*), dan penilaian hasil kebijakan (*policy evaluation*) terhadap berbagai kebijakan nasional juga perlu diformat secara cermat agar dapat berberkat, dan penuh makrifat.

Menilik dari ketiga poin di atas, maka kalimat pemungkas yang diungkapkan Cak Nur sangatlah pantas untuk kita hayati bersama. Sebuah kemajuan bangsa hanya akan dapat terwujud oleh

adanya kesadaran bersama oleh seluruh sendi lapisan masyarakat. Pelaksanaan pembangunan yang berkesinambungan memerlukan partisipasi yang tulus dari semua warga negara berlandaskan rasa memiliki dan ikut bertanggung jawab menjaga dan mengembangkan negara. Tentu saja, pemimpin yang amanah (memiliki *civic morality*) juga memainkan peranan yang amat vital dan krusial dalam hal ini. ❖

Andi Faisal Bakti adalah Guru Besar Ilmu Komunikasi di Fakultas Ilmu Dakwah dan Ilmu Komunikasi Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Sekarang ia menjabat posisi sebagai Dekan Fakultas Ilmu Komunikasi Universitas Pancasila, Jakarta.

Artikel



AGAMA, KONFLIK, DAN KEKERASAN

Trisno S. Sutanto

“Violence is the heart and the secret soul of the sacred.”
(René Girard)¹

Saya ingin mengajak Anda merenungkan kembali persoalan yang diam-diam menggelisahkan hati kita, tetapi tidak pernah berani kita kemukakan dan, karenanya, sering menjadi mambang dalam kehidupan keberagamaan kita. Maksud saya, kaitan erat antara agama, konflik, dan kekerasan yang menjadi fokus esai ini.

Mungkin tanpa disadari, seluruh pendidikan keberagamaan kita — malah seluruh diskursus dan kosakata yang kita miliki untuk membahasakan agama — cenderung menempatkan agama pada langit *hypostase* Platonis yang mengawang-awang, sama sekali terlepas dari riuh rendah nafsu, kepentingan, dan pergulatan konkret manusia. Tidak heran jika agama dipandang serba-suci, *immune* dari lalu lintas pergolakan manusiawi yang serba carut-marut itu. Sebutlah semacam mistifikasi kesucian agama, karena agama sering didaku sebagai jalan — atau malahan *satu-satunya* jalan! — guna menggapai Yang Ilahi.

Esai ini mau menawarkan cara baca berbeda. Sembari mengakui bahwa agama adalah jalan — walau saya meragukan perihal *satu-satunya* jalan — menuju Yang Ilahi, tetapi seyogianya agama tidak

¹ René Girard, *Violence and the Sacred* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1977).

ditempatkan di langit-langit *hypostase* Platonis tadi, melainkan juga sebagai bagian tak terpisahkan dari nafsu-nafsu dan pertarungan kepentingan kita, dengan darah dan daging kita. Seperti dewa Janus yang konon bermuka dua (karena itu jadi akar kata bulan Januari yang selalu serba taksa, sebagai awal yang baru namun perasaan masih berpijak di tahun yang lalu), begitu juga berulang kali kita menemukan wajah ganda agama. Pada satu sisi, tidak ada dokumen manusia yang merekam aspirasi nilai-nilai paling luhur, spekulasi metafisik yang paling mendalam, dan tindakan kreatif serta semangat pengorbanan diri yang lebih menggetarkan selain yang mampu diberi oleh agama; tetapi, sekaligus dengan itu, pada sisi lain tidak ada juga dokumen manusia yang merekam praktik penindasan, penyingkiran, dan bahkan genosida yang lebih keji selain praktik-praktik atas nama atau diinspirasi oleh agama.

Imperatif itu, yakni dorongan untuk membawa agama, katakanlah, kembali membumi, sangat dibutuhkan di sini dan sekarang ini, *hic et nunc*. Hari-hari ini di tengah perayaan apa yang sering disebut (walau boleh jadi berlebihan) “kebangkitan agama-agama,” justru agama-agama sedang digugat dan dipertaruhkan secara radikal, semenjak serangan yang meluluhlantakkan menara kembar WTC di New York, bom yang mengguncang Bali, serangan terhadap pengikut Ahmadiyah dan Syiah, dan seterusnya. Di situ, tanpa harus terjebak ke dalam logika *clash of civilization* Huntington yang sangat berbahaya, tetap harus diakui cicilan sumbangan yang diberikan agama, entah itu motif, simbol, maupun perspektif yang melandasi tindakan kekerasan tersebut. Mengatakan bahwa seluruh rangkaian kekerasan itu berakar pada agama, memang merupakan tuduhan *gebyah uyah* yang keterlaluan; konflik sosial dan teater kekerasan yang berlangsung punya akar dan penyebab yang sangat kompleks. Namun juga, mengatakan bahwa agama *immune* dari semua praktik kekerasan tadi juga tidak memberi sumbangan apa-apa. Atau cara pandang seperti ini malah membuat proses terapeutik tidak dapat berlangsung.

Apologi tanpa Apologetika

Dan itu bukan soal mudah. Sering kali, ketika agama-agama diperhadapkan dengan teater kekerasan yang digelar di mana-mana, kecenderungan paling nyata dari kaum agamawan atau mereka yang mendaku diri sebagai “para pembela agama” adalah sikap apologis bebal yang tidak hanya kontra produktif, tetapi juga bisa sangat berbahaya.

Dua tipe apologi yang paling sering dipakai adalah pernyataan begini: *Pertama*, semua agama mengajarkan cinta kasih pada sesama, karena itu teater kekerasan yang sedang berlangsung tidak punya kaitan apapun dengan agama. Di situ, sekali lagi, agama ditempatkan pada langit-langit suci dan sekaligus dijaga kesuciannya — bila perlu sembari menegaskan kenyataan historis-konkret. Namun teater kekerasan dengan aroma keagamaan memang berlangsung di depan mata, dengan intensitas dan *magnitude* yang dapat membuat kelu dan bisu mereka yang masih memiliki nurani.

Karena itu muncul tipe apologi *kedua*: kekerasan tersebut entah merupakan ulah “provokator,” hantu yang keberadaannya tidak pernah mampu diungkap aparat keamanan, atau ulah mereka yang “tidak melakukan ajaran agama dengan baik dan benar.” Sekali lagi, intinya adalah agama tidak bersalah, yang bersalah adalah oknumnya, entah karena manusia pada dasarnya “orang berdosa,” atau “selalu lemah,” atau ungkapan-ungkapan sejenisnya yang biasa kita dengar dari khutbah para agamawan.

Saya menyebut dua bentuk pembelaan tersebut sebagai sikap apologis yang bebal, kontra produktif dan bahkan bisa sangat berbahaya, sebab di dalamnya hanya ada repetisi penegasan sikap yang tidak memberi sumbangan apapun — suatu apologi tanpa apologetika! Hasilnya adalah penalaran tautologis: karena per definisi agama mengajarkan cinta kasih, maka agama tidak mungkin bersangkutan paut dengan teater kekerasan.

Setiap penalaran tautologis tidak memberi sumbangan apapun yang cukup bernilai, malah dapat membuat orang menuduh bahwa penalaran seperti itu hanya merupakan upaya agama-agama (baca juga: agamawan/wati) cuci tangan dari tantangan kemanusiaan

yang menohok jatidirinya. Akhirnya, penalaran seperti itu malah makin mempertebal aura mistifikasi agama serta menghempang upaya-upaya kritis untuk membongkar praktik-praktik kekerasan yang berkelindan erat dengan visi keagamaan — upaya-upaya yang sangat diperlukan agar proses terapeutik (yang harus diakui sangat menyakitkan, hingga lebih sering dielakkan) dapat berlangsung.

Tantangan Dialog Antar-iman

Di atas saya sudah menyinggung kebutuhan urgen upaya-upaya untuk menarik kembali agama ke bumi, meletakkannya dalam rajutan pergulatan daging dan darah manusia, dengan nafsu-nafsu paling kotor dan keji. Singkatnya: agama historis-konkret, yang dapat dimintai pertanggungjawabannya. Tanpa langkah fundamental tersebut agama-agama akan tetap mengawang-awang, trans-historis, dan karena itu, per definisi, tidak dapat dituntut pertanggungjawabannya.

Mengakui wajah paradoksal agama itu, yakni mengakui bahwa agama merupakan aspirasi kemanusiaan yang paling luhur sekaligus memberi sumbangan penting pada sejarah kebudayaan umat manusia, dapat membuka ruang-ruang kritik-diri yang sangat esensial bagi proses terapeutik tadi. Dan dewasa ini, lebih dari masa-masa sebelumnya, kritik-diri yang radikal (*radix* = akar) itu sangat dibutuhkan demi pemekaran kehidupan.

Sejarah dewasa ini — atau, kalau harus merujuk pada titik waktu tertentu, yang sudah pasti agak semena-mena — sejak peristiwa 11 September yang mengubah dunia itu, memperlihatkan bahwa pergulatan keagamaan umat manusia sudah mencapai titik balik menentukan: apakah agama akan menyulut kekerasan yang makin meluas, atau justru menjadi “kekerasan yang menyembuhkan” (*curing violence*).² Saya akan kembali pada istilah yang aneh itu. Intinya,

² Mark I. Wallace and Theophus H. Smith, eds., *Curing Violence* (Sonoma California: Polebridge Press, 1994).

memakai paradoks René Girard, pemikir Prancis yang menjadi inspirasi esai ini, agama-agama harus menjalani kekerasan yang menyembuhkan untuk, pada gilirannya, mampu menyembuhkan kekerasan. Di situlah letak signifikansi kritik-diri yang radikal tadi.

Menurut saya, ada tiga matra yang dewasa ini menjadi pertarungan utama dalam praktik keagamaan kita, yang menuntut kritik-diri yang radikal itu. *Pertama*, setiap agama menyimpan dalam dirinya “musuh imajiner,” kelompok-kelompok tertentu yang dikonstruksi sebagai “yang lain” yang selalu harus dicurigai, dan bahkan dimusuhi. Proses pe-lain-an (*othering*) ini nyaris tak terhindarkan, sebagai bagian dari dialektika pembentukan identitas (“saya berbeda dengan orang lain”) yang sangat dibutuhkan. Sebab hanya dengan itulah iman Kristen, misalnya, dapat menegaskan perbedaannya dari Yudaisme yang melatarinya, dan Islam merumuskan jatidirinya yang berbeda dengan kedua agama wahyu sebelumnya. Ceritanya menjadi berbeda ketika proses perumusan identitas tersebut berjalan seiring dengan ekspansi agama. Di situ “yang lain” menjadi saingan, dan bahkan musuh; “yang lain” lalu diresmikan menjadi “yang kafir” — kelompok-kelompok yang seakan-akan (ab)sah untuk dimusnahkan.³

Kedua, belajar dari perspektif yang disibak Girard, sejarah agama-agama tidak hanya bergulat dengan proses pe-lain-an tadi, tetapi juga proses “pengambang-hitaman” (*scapegoating*). Kerangka teoretis Girard, yang harus diakui sangat provokatif itu, memperlihatkan bagaimana dinamika kebudayaan manusia berakar pada proses dialektis antara keinginan mimetik (*mimetic desire*) dengan kekerasan,⁴ membuat kita sadar mekanisme kerja *the logic of sacred violence* yang melandasi dinamika kebudayaan yang berakar dalam proses penyingkiran dan praktik-praktik kekerasan. Dan agama memainkan peranan penting di sini.

³ Lihat Th. Sumartana, “Dialog: Sebuah Tantangan Teologis,” dalam Trisno S. Sutanto, penyunting, *Th. Sumartana: Misi Gereja, Teologi Agama-agama, dan Masa Depan Demokrasi* (Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei, 2011).

⁴ Gil Baille, *Violence Unveiled: Humanity at the Crossroads* (New York: Crossroad, 1997).

Bagi Girard, agama-agama muncul dari sakralisasi kekerasan untuk menyalurkan dan mengendalikan energi kekerasan. Antara kekerasan dengan Yang Suci punya kelindan begitu erat, sehingga Girard merumuskannya secara provokatif begini: *violence is the heart and the secret soul of the sacred*. Sejarah peradaban memperlihatkan bagaimana masyarakat berulang kali merumuskan (dan merumuskan-ulang) ikatan solidaritasnya dengan menargetkan individu atau kelompok tertentu sebagai kambing hitam yang siap dikorbankan. Dalam proses itu, agama kerap kali memberi justifikasi, yang pada gilirannya mengubah status “korban” (*victim*) menjadi “kurban” (*sacrifice*).

Dengan itu saya sudah mencandra matra *ketiga*: relasi agama dengan kekuasaan. Sejarah memperlihatkan bagaimana keduanya berkelindan begitu erat hingga nyaris merupakan dua sisi dari mata uang yang sama. Maksudnya, dalam setiap manifestasi “Yang Suci” (*hierophany*) selalu terkandung manifestasi kekuasaan (*kratophany*), dan sebaliknya setiap pelaksanaan kekuasaan meminta peneguhan keagamaan. Malah, seperti dirumuskan Ignas Kleden, “Agama sebagai suatu lembaga cenderung mempunyai sejumlah kekuasaan dalam dirinya, dan selalu terdapat suatu proses sosial di mana kekuasaan agama diperluas menjadi kekuasaan dunia, dan kekuasaan dunia diperluas ke dalam daerah kekuasaan agama.”⁵ Singkatnya, di situ agama menjadi *language of power*, bahasa kekuasaan *par excellence*.

Ketiga matra itu, menurut saya, merupakan ranah problematis yang dewasa ini menuntut kritik-diri radikal, dan sekaligus pergulatan keagamaan yang akan menentukan wajah agama di masa depan. Di situ pula letak tantangan sekaligus sumbangan dialog antar-iman. *Pertama*, seiring dengan berakhirnya Zaman Monolog dan menyingsingnya Zaman Dialog,⁶ agama-agama dituntut untuk

⁵ Ignas Kleden, “Kekuasaan, Ideologi, dan Peran Agama-agama di Masa Depan,” dalam Martin L. Sinaga, penyunting, *Agama-agama Memasuki Milenium Ketiga* (Jakarta: Gramedia, 2000).

⁶ Leonard Swidler and Paul Mojzes, *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue* (Philadelphia: Temple University Press, 2000).

berani membongkar “musuh-musuh imajiner” yang selama ini turun-temurun diwariskan.

Saatnya sudah tiba untuk memperlakukan “yang lain” bukan sebagai saingan, apalagi musuh yang (ab)sah diperangi, melainkan sebagai mitra, rekan sesama pencari yang harus bertanggungjawab demi kehidupan yang lebih manusiawi di bumi yang satu ini. Knitter⁷ pernah mengusulkan suatu “teologi pembebasan agama-agama” (*liberation theologies of religions*) sebagai kerangka-kerja bersama agama-agama di masa depan. Maksudnya, suatu teologi yang menghormati berbagai tradisi keimanan (jadi bersifat pluralis), sekaligus diikat oleh panggilan demi kemashalatan, “keselamatan” (*soteria*) bersama. Bukankah itu panggilan fitri agama-agama, yakni menjadi “rahmat bagi alam semesta”?

Kedua, Girard mengingatkan kita untuk terus-menerus mewaspadai logika *scapegoating* yang, mungkin tanpa kita sadari, mewarnai praktik-praktik keagamaan di mana individu atau kelompok tertentu di(ab)sahkan menjadi kurban demi tatanan sosial. Di sini kita bertemu paradoks Girard yang terkenal: walau praktik *scapegoating* merupakan dinamika esensial tradisi keagamaan sejak awal mulanya, di dalam tradisi agama-agama Ibrahimi (Yudaisme-Kristen-Islam) kita menemukan pewartaan yang berbeda. Allah di situ tidak memihak pada penguasa yang mengurbankan persembahan, melainkan justru berpihak pada sang korban. Atau bahkan, dalam pewartaan iman Kristiani, Allah mengidentikkan Diri dengan Sang Korban, yakni Kristus. Ini membuka perspektif yang sama sekali menjungkirbalikkan praktik yang sudah diterima umum: Allah bukanlah penerima korban, melainkan memihak pada sang korban dan menyelamatkannya.⁸

⁷ Paul F. Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi-Agama dan Tanggungjawab Global*, diterjemahkan oleh Nico A. Likumahuwa (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2003).

⁸ Lihat khususnya studi Girard mengenai Ayub dalam René Girard, *Job: The Victim of His People* (Stanford: Stanford University Press, 1987).

Bagi Girard — dan saya setuju dengannya — perspektif ini memberi tantangan yang sangat mendasar, yakni kepada siapa agama-agama mau berpihak: pada para penguasa yang mempertahankan praktik *scapegoating* demi bertahannya *status quo*, atau pada sang korban? Agaknya, tulis Wallace dan Smith⁹ dalam pengantar mereka, kita harus memilih mana Allah yang benar: Allah yang oleh para penindas diyakini sebagai yang memberi legitimasi pada kekerasan pengurbanan, atau Allah yang berpihak pada korban-korban yang dikurbankan (bahkan rela menjadi Sang Korban!) demi kasih setia-Nya dan rencana-Nya untuk menghadirkan langit dan bumi baru dalam perjalanan sejarah manusia? Saya setuju ketika Wallace dan Smith menyebut pilihan itu sebagai problematik paling mendasar dalam hidup keagamaan kontemporer.

Akhirnya, hanya jika dua langkah di atas dilakukan, agama-agama akan mampu menjadi mitra kritis kekuasaan. Agama-agama lalu tidak menjadi *language of power*, tetapi *language of authority*, bahasa kewenangan moral yang berdiri di atas pilihan etis untuk memihak pada korban dan menelanjangi kecenderungan kekuasaan untuk menyelubungi praktik kekerasan yang mereka lakukan. Gil Bailie,¹⁰ salah seorang penafsir Girard terkemuka, menyebutnya “kekerasan apokaliptik” (*apocalyptic violence*), yang sekaligus merupakan penelanjangan mekanisme-mekanisme kekerasan yang melekat pada diri agama. Inilah yang disebut “kekerasan yang menyembuhkan,” *curing violence* dalam istilah paradoksal Wallace dan Smith.¹¹

Ke arah itulah, saya kira, tuntutan dialog antar-iman di masa mendatang. Dan kepadanya saya mempertaruhkan seluruh harapan. ❖

⁹ Wallace and Smith, eds., *Curing Violence*.

¹⁰ Bailie, *Violence Unveiled*.

¹¹ Wallace and Smith, eds., *Curing Violence*.

Rujukan

- Baillie, Gil. *Violence Unveiled: Humanity at the Crossroads*. New York: Crossroad, 1997.
- Berger, Peter. *Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday, 1967.
- Girard, René. *Violence and the Sacred*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1977.
- Girard, René. *Job: The Victim of His People*. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- Kleden, Ignas. “Kekuasaan, Ideologi, dan Peran Agama-agama di Masa Depan.” Dalam Martin L. Sinaga, penyunting. *Agama-agama Memasuki Milenium Ketiga* Jakarta: Gramedia, 2000.
- Knitter, Paul F. *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi-Agama dan Tangungjawab Global*. Diterjemahkan oleh Nico A. Likumahewa. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2003.
- Sindhunata. *Kambing Hitam: Teori René Girard*. Jakarta: Gramedia, 2006.
- Sumartana, Th. “Dialog: Sebuah Tantangan Teologis.” Dalam Trisno S. Sutanto, penyunting. *Th. Sumartana: Misi Gereja, Teologi Agama-agama, dan Masa Depan Demokrasi*. Yogyakarta: Institut DIAN/ Interfidei, 2011.
- Swidler, Leonard, and Mojzes, Paul. *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue*. Philadelphia: Temple University Press, 2000.
- Wallace, Mark I, and Smith, Theophus H., eds. *Curing Violence*. Sonoma California: Polebridge Press, 1994.

Trisno S. Susanto adalah Koordinator Penelitian pada Biro Penelitian dan Komunikasi (Litkom) Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI), Jakarta.

KEBEBASAN DAN EGALITARIANISME DALAM TEORI KEADILAN RAWLS

Sunaryo

Salah satu tokoh penting dalam filsafat politik di abad ke-20 dan permulaan abad ke-21 adalah John Rawls. Ia dianggap sebagai pemikir yang telah membuat diskusi teori politik menjadi lebih bergairah dan menarik. Karya utamanya *A Theory of Justice*, yang muncul pertama kali pada 1971, telah menjadi salah satu buku klasik yang wajib dibaca bila kita masuk dalam diskusi mengenai filsafat politik. Ia menjadi semacam poros dari berbagai diskusi mengenai teori politik kontemporer. Ada banyak karya yang muncul mengikuti buku ini, baik yang mengkritik maupun yang semakin menegaskan pentingnya karya *A Theory of Justice*. Salah satu pengkritik utamanya adalah Robert Nozick yang kebetulan berasal dari universitas yang sama, Harvard, yang menulis buku *Anarchy State and Utopia*, yang terbit pada 1974. Hingga kini, diskusi mengenai teori keadilan belum selesai. Karya-karya yang mengulas kembali tema itu masih bermunculan. Yang paling akhir datang dari salah seorang yang pernah menjadi murid dan juga rekan diskusi, Amartya Sen, penulis buku *The Idea of Justice*, yang terbit pada 2009.

Dalam artikel ini penulis akan menguraikan gagasan utama Rawls mengenai keadilan sebagai *fairness*. Ada empat hal atau bagian yang akan penulis ulas untuk menjelaskan teori keadilan Rawls. Pada bagian pertama, sebagai titik tolak, penulis akan menguraikan kritik Rawls atas etika utilitarianisme. Kritik ter-

hadap utilitarianisme menjadi salah satu fondasi bagi Rawls dalam membangun konsep keadilan. Pada bagian kedua, penulis mulai masuk pada pengertian keadilan sebagai *fairness*. Konsep keadilan sebagai *fairness* terkonsentrasi pada bangunan dasar (*basic structure*) yang ada di dalam masyarakat. Bagian ketiga adalah uraian tentang konsep posisi asali (*original position*) dan selubung ketidaktahuan (*veil of ignorance*). Dua konsep ini menjadi dasar dalam teori keadilan yang dipahami sebagai *fairness*. Dan pada bagian terakhir, penulis akan mengulas dua prinsip dalam keadilan Rawls. Dua prinsip ini menegaskan tentang keutamaan kebebasan (*liberty*) bagi setiap individu dan juga pembelaan terhadap mereka yang dianggap paling rentang (*the least-advantaged*). Karena dua prinsip ini Rawls diklasifikasi sebagai seorang liberal egalitarian. Namun sebelum menguraikan bagian-bagian ini penulis akan menyampaikan terlebih dahulu siapa John Rawls.

Tentang John Rawls

Rawls lahir pada 21 Februari 1921 di Baltimore, Maryland, Amerika Serikat, dari pasangan William Lee Rawls, seorang pengacara terkemuka, dan Anna Abell Stump Rawls. Ia anak kedua dari lima bersaudara, yang dua orang di antara mereka meninggal pada saat mereka kecil). Ibunya berasal dari keluarga yang mapan serta terdidik, dan pernah menjadi presiden pertama untuk liga baru bagi pemilih perempuan di Baltimore. Sebagai pengacara, ayahnya juga sangat disegani, khususnya dalam menangani hukum konstitusi di masa itu. Pada tahun 1919, ayahnya pernah menjadi Presiden Asosiasi Pengacara di Baltimore. Namun meski ayah dan ibunya berhasil dan memberi pendidikan yang baik untuk anak-anak mereka, namun mereka tidak mampu mengelola keuangan secara baik. Pada saat ayahnya meninggal pada 1946, keluarga Rawls ditinggalkan dalam keadaan miskin. Kondisi ini berdampak buruk bagi kesehatan ibunya yang kemudian meninggal pada 1954.

Rawls memperoleh pendidikan tinggi hingga gelar doktoral di Universitas Princeton dan pernah mendapatkan kesempatan mengambil post-doktoral di Oxford.¹ Karya besar yang dibahas dalam tulisan ini, *A Theory of Justice*, diterbitkan pada tahun 1971 pada saat ia sudah mengajar di Harvard. Karya ini pernah dianugerahi Phi Beta Kappa Ralph Waldo Emerson Prize pada

¹ Setelah lulus sekolah menengah atas (1935-1939), pada tahun 1939 ia masuk Universitas Princeton. Di universitas itu ia mengambil jurusan filsafat. Dalam biografinya ia menceritakan mengapa ia masuk filsafat. Dalam penilaiannya, ia tidak mungkin mengambil bidang hukum, bidang yang pernah digeluti ayahnya, karena jika bicara ia gagap. Ia juga pernah mencoba untuk menekuni kimia, matematika dan bahkan seni lukis, namun ia merasa tidak cocok dan tidak berbakat di bidang tersebut. Penelusuran minat studinya akhirnya berujung di filsafat. Lulus dari Princeton pada Januari 1943, ia langsung bergabung dengan angkatan perang Amerika yang tengah terlibat dalam perang dunia kedua. Setelah mendapat pendidikan dasar, ia dikirim untuk berperang di wilayah Pasifik bersama Divisi Infantri ke-32 (Divisi Panah Merah). Ia berperang selama 36 hari di Leyte di New Guinea, dan selama 120 hari di pulau Luzon, Filipina. Pada satu hari ia tengah minum di sebuah sungai tanpa mengenakan helm dan tiba-tiba ada peluru musuh yang menyerempet kepalanya. Peluru tersebut meninggalkan luka yang membekas dan tidak bisa hilang. Karena tugas perangnya di Pasifik ia kemudian dianugerahi bintang penghargaan perunggu. Tugas militernya berakhir pada tahun 1946 dan ia kemudian melanjutkan studi di Princeton. Pada tahun 1950 ia menulis disertasi di bawah bimbingan W.T. Stace tentang pengetahuan moral dan putusan atas nilai moral karakter. Setelah lulus, ia mengajar di Princeton sebagai instruktur selama 2 tahun. Pada tahun 1952 ia mendapatkan kesempatan mengambil post-doktoral di Oxford. Di sana ia berjumpa dan kemudian sangat dipengaruhi oleh kuliah-kuliah H.L.A. Hart dalam filsafat hukum. Selain lewat kuliah Hart, Rawls uga dipengaruhi oleh seminar-seminar Isaiah Berlin dan Stuart Hampshire. Ia kembali ke Amerika pada tahun 1953 dan mengajar di Universitas Cornell, di Itacha, New York sebagai asisten professor filsafat. Ia mengajar di Cornell hingga tahun 1959. Sejak 1959-1960 ia menjadi Visiting Associate Professor di Harvard. Dan pada tahun 1960 ia bergabung di MIT (Massachusetts Institute of Technology) sebagai professor filsafat. Dua tahun kemudian, 1962, ia pindah ke Harvard di departemen filsafat hingga ia mengundurkan diri pada tahun 1991. Meski sudah mengundurkan diri, ia tetap mengajar filsafat politik di universitas itu hingga tahun 1995. Lihat Samuel Freeman, *Rawls* (New York: Routledge, 2007).

tahun 1972. Di Harvard ia menjadi Ketua Departemen Filsafat dari tahun 1970-1974. Pada tahun 1974-1975 ia menjadi Presiden Asosiasi Filsafat Amerika. Di kampus itu ia berkawan dengan banyak filsuf lain seperti W.V. Quine, Hillary Putnam, Robert Nozick dan lain-lain. Pada 1999, ia pernah dianugerahi National Humanities Medal oleh Presiden Clinton. Sebagai seorang pribadi, Rawls sangat menjaga ruang privatnya. Waktunya hanya dicurahkan untuk pekerjaan, keluarga dan teman dekatnya. Ia kerap menolak permintaan untuk wawancara dan memilih untuk tidak terlibat aktif dalam kehidupan publik. Menurutnya, dalam kehidupan publik, para filsuf kerap disalahpahami. Karena itu, biarkan para filsuf mengambil peranan bagi kehidupan politik publik dengan cara tidak langsung. Minatnya pada tema keadilan berangkat dari pertanyaan mendasar dalam agama: mengapa ada kejahatan, dan apakah ekistensi manusia dimaafkan meski ada kejahatan? Pertanyaan ini menuntunnya untuk mencari jawaban apakah masyarakat yang adil itu benar-benar mungkin dalam realitas sejarah.

Pada 1995 ia mengalami stroke pertamanya. Meski kesehatannya terus menurun, sepanjang tujuh tahun hingga kematiannya pada 24 Nopember 2002, ia berhasil menyelesaikan beberapa karya penting lain. Pada masa sulit itu, ia menyelesaikan pengantar kedua bagi *Political Liberalism*, 'The Idea of Public Reason Revisited', dan buku kecilnya *The Law of Peoples*. Ia juga turut mengedit penerbitan kumpulan papernya (*Collected Papers*) dan dua kumpulan makalah kuliahnya: *Lectures on the History of Moral Philosophy* dan *Justice as Fairness: A Restatement*. Sementara *Lectures on the History of Political Philosophy* yang terbit pada tahun 2007 juga sudah dibaca kembali oleh Rawls sebelum wafatnya.

Kritik Terhadap Utilitarianisme

Teori keadilan Rawls merupakan upaya untuk memberikan alternatif bagi dominasi teori utilitarianisme dalam kajian filsafat

politik, khususnya utilitarianisme klasik dari Bentham dan Sidgwick.² Prinsip paling mendasar dalam utilitarianisme menegaskan bahwa kebijakan atau tindakan dapat dianggap benar sejauh ia menghasilkan manfaat yang maksimum dan dinikmati oleh orang sebanyak mungkin.³ Melalui prinsip utilitarian, individu atau komunitas yang menjadi pelaku kebijakan dan tindakan akan mempertimbangkan (mengkalkulasi) nilai untung-rugi hasil tindakannya. Seberapa besar keuntungan atau manfaat yang dicapai dan berapa banyak orang

² Dalam kalimat pertama dari buku *An Introduction to the Principle of Morals and Legislation*, Jeremy Bentham memulai uraian tentang kodrat manusia yang selalu terarah pada pertimbangan akan prinsip utilitas. Ia mengatakan: “*Nature placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determinate what we shall do. ... They govern us in all we do, in all we say, in all we think...*” (Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation* [Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2000], Bab 1-i, h. 14). Menurutnya, alam-lah yang telah membuat manusia tunduk pada dua tuan yang berdaulat itu (kenikmatan dan rasa sakit). Dengan pernyataan itu, ia percaya bahwa prinsip utilitas merupakan prinsip yang menentukan (determinatif) baik pada level individu maupun kelompok. Prinsip utilitas selalu menjadi pertimbangan seseorang atau kelompok dalam meloloskan satu tindakan yang rasional. Bentham mengatakan: “*By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever*” (Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Bab 1-ii, h. 14). Setiap tindakan selalu dituntun oleh pertimbangan bahwa tindakan tersebut mengandung utilitas yang lebih besar. Bagi Bentham prinsip ini menjadi semacam rumus Euklidian dalam pilihan untuk melakukan tindakan. Sementara John Stuart Mill yang juga tokoh utilitarian besar berupaya memperbaiki pandangan Bentham. Salah satunya adalah dengan membedakan arti kenikmatan fisik dan kenikmatan rohani. Mill memahami nilai kebahagiaan dalam utilitarianisme tidak dalam arti kenikmatan fisik sebagaimana khas pada utilitarianisme Bentham. Secara lebih mendalam, Mill hendak menempatkan nilai kebahagiaan yang utama pada kenikmatan mental (atau rohani), bukan kenikmatan fisik. Ia mengatakan: “*It must be admitted, however, that the utilitarian writers in general have placed the superiority of mental over the bodily pleasures chiefly in the greater permanency, safety, uncostliness,...*” (John Stuart Mill, *Utilitarianism and On Liberty*, diedit oleh Mary Warnock [Malden: Blackwell Publishing, 2003], Bab 1-iv, h. 187).

³ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press, 1999), h. 20.

yang akan menikmati manfaat tersebut. Dalam etika, pandangan utilitarian masuk dalam kategori teleologis atau konsekuensialis di mana ukuran kebaikan terletak pada hasil yang dicapai, bukan pada tindakan itu sendiri. Pandangan etika semacam ini memiliki implikasi yang sangat serius bagi pandangan yang menempatkan manusia sebagai tujuan pada dirinya. Demi mencapai hasil atau tujuan yang dianggap bernilai manfaat besar dan akan dinikmati oleh banyak orang akan terbuka kemungkinan bagi seorang utilitarian (baik individu maupun kolektif) untuk melakukan tindakan yang bertentangan secara etis dari perspektif deontologis.

Sebagai sebuah ilustrasi dari kebijakan yang didasari pada pandangan utilitarianisme misalnya pembenaran penggusuran rumah warga miskin untuk kepentingan umum seperti jalan. Para pengambil kebijakan dihadapkan pada dua hal, tuntutan pembangunan jalan agar bisa menjadi stimulus ekonomi yang menguntungkan dan keberadaan rumah warga miskin di sekitar tempat yang akan dibangun jalan. Dalam kalkulasi para pengambil kebijakan, pembangunan jalan memiliki manfaat yang jauh lebih besar dari pada mempertahankan rumah warga miskin. Karena pertimbangan ini, para pengambil kebijakan memilih untuk membangun jalan dan menggusur rumah warga yang kebetulan tinggal di tempat itu. Mereka mengorbankan kepentingan warga dan tempat tinggalnya demi kepentingan dan manfaat yang jauh lebih besar. Dalam pandangan para pengkritik utilitarianisme, apa yang dilakukan oleh para pengambil kebijakan ini adalah menjadikan manusia sebagai sarana untuk mencapai tujuan, padahal manusia adalah tujuan pada dirinya yang tidak bisa dilangkahi untuk kepentingan apapun.⁴

⁴ Kritik terhadap utilitarianisme banyak dipengaruhi oleh etika deontologis Kant. Dalam etika deontologis, sebuah tindakan tidak bisa disebut bermoral jika menjadikan manusia sebagai sarana. Tindakan semacam ini dianggap bertentangan dengan salah satu rumusan imperatif kategoris yang memerintahkan agar tindakan yang kita lakukan selalu menghormati manusia sebagai tujuan pada dirinya bukan sarana. Uraian lebih jauh dapat dilihat dalam Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, diedit dan diterjemahkan oleh

Pandangan utilitarian di atas menjadi salah satu titik tolak bagi Rawls dalam membangun dasar teori mengenai keadilan. Rawls menolak pandangan etis yang menjadikan manusia sebagai sarana untuk mencapai tujuan tertentu meski ia akan menghasilkan manfaat besar atau untuk kepentingan yang lebih besar.⁵ Rawls membalik prioritas yang baik atas hak menjadi prioritas keadilan atas yang baik (*the priority of the right over the good*). Manusia adalah tujuan pada dirinya, bukan sarana untuk mencapai tujuan. Dengan pandangan ini, Rawls hendak menekankan paham deontologis Kant yang memahami kebenaran tindakan bukan pada hasil tapi justru pada tindakan itu sendiri. Etika deontologis atau etika kewajiban Kant menyatakan bahwa satu tindakan dapat dikatakan benar secara etis bukan karena tindakan itu akan menghasilkan manfaat yang besar tetapi karena memang tindakan itu wajib dilakukan. Kewajiban itu datang dari perintah “bertindaklah secara moral!”. Tindakan dalam etika kewajiban dipandu oleh satu rumusan yang sangat terkenal “bertindaklah semata-mata menurut prinsip (maksim) yang dapat sekaligus kau kehendaki menjadi hukum umum” dan “bertindaklah sedemikian rupa sehingga engkau memakai umat manusia, baik dalam pribadimu, maupun dalam pribadi setiap orang lain, selalu juga sebagai tujuan, tidak pernah hanya sebagai sarana!”⁶

Keadilan Sebagai “Fairness”

Subjek utama dari keadilan adalah struktur dasar dalam masyarakat. Menurut Rawls, struktur dasar adalah satu model di

Allen Wood (New Haven dan London: Yale University Press, 2002); Michael J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing To Do?* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009); John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, diedit oleh Barbara Herman (Cambridge, Massachusetts dan London: Harvard University Press, 2000).

⁵ Rawls, *A Theory of Justice*, h. 3; lihat juga h. 25.

⁶ Franz Magnis-Suseno, *13 Tokoh Etika* (Jogjakarta: Penerbit Kanisius, 1997), h. 145-49.

mana institusi sosial dan institusi politik bersinambung dengan sistem kerjasama sosial, dan sistem kerjasama ini kemudian menata pengaturan hak-kewajiban serta pembagian manfaat yang dihasilkan.⁷ Konsep keadilan Rawls memiliki perhatian besar pada cara bagaimana institusi sosial besar harus mendistribusikan hak dan kewajiban dasar, serta pembagian sumber daya di dalam suatu kerjasama sosial.⁸ Yang dimaksudkan dengan institusi besar misalnya adalah konstitusi politik, prinsip ekonomi dan aturan sosial. Konsep keadilan, melalui prinsip-prinsip yang ada di dalamnya menata struktur dasar dalam kerjasama sosial, dan secara tidak langsung ia kemudian menata proses yang berjalan dalam organisasi masyarakat.⁹ Di antara prinsip dasar itu adalah bahwa setiap orang yang terlibat dalam kerjasama sosial ini haruslah bebas, rasional dan setara. Secara deskriptif, Rawls menuliskan maksud dari konsep keadilan sebagai *fairness* sebagai berikut:

Ide yang menuntun adalah bahwa prinsip-prinsip keadilan bagi struktur dasar masyarakat menjadi objek dari kesepakatan asli. Prinsip-prinsip (yang dimaksud, pen.) itu adalah prinsip bahwa orang-orang yang bebas dan rasional yang memiliki perhatian untuk memajukan kepentingan mereka akan menerima (hasil kesepakatan, pen.) di dalam sebuah posisi awal kesetaraan yang menjadi terma dasar yang menentukan bagi asosiasi mereka. Prinsip-prinsip (dasar) ini mengatur kesepakatan-kesepakatan lebih lanjut; mereka menspesifikkan jenis-jenis kerjasama sosial yang dapat dimasuki dan bentuk-bentuk pemerintahan yang dapat dibangun. Inilah cara melihat prinsip keadilan yang saya sebut keadilan sebagai *fairness*.¹⁰

⁷ John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press, 2001), h. 10.

⁸ Rawls, *A Theory of Justice*, h. 6.

⁹ Rawls, *Justice as Fairness*, h. 10.

¹⁰ Rawls, *A Theory of Justice*, h. 10.

Dengan demikian, konsep keadilan sebagai *fairness* terkait erat dengan prinsip-prinsip yang harus ditegakkan dalam satu kerjasama sosial yang berlangsung dalam masyarakat. Menurut Rawls, ide dasar yang menata kerjasama sosial paling tidak memiliki tiga ciri berikut. Yang pertama, kerjasama sosial diatur oleh aturan yang dapat diterima oleh masyarakat bersangkutan. Aturan yang dijalankan bukanlah produk dari satu otoritas yang sama sekali tidak berangkat dari masyarakat (yang menjadi pelaku aturan) itu sendiri. Yang kedua, kerjasama sosial harus bertopang pada prinsip kerjasama yang *fair*. Tidak ada satu bagian dari pelaku kerjasama sosial yang merasa dipaksa karena dominasi yang lain. Itu artinya dalam kerjasama harus ada relasi mutualitas dan resiprositas yang setara. Dalam kerjasama sosial yang *fair*, kebebasan dan kesetaraan warganegara harus dijamin dan tidak dikorbankan untuk kepentingan apapun.¹¹ Sementara yang ketiga, kerjasama harus bertujuan untuk mencapai tujuan atau manfaat/kebaikan bersama.¹²

Dalam *Justice as Fairness: A Restatement*, Rawls menegaskan bahwa salah satu tujuan praktis dari konsep keadilan sebagai *fairness* adalah untuk memberikan dasar moral dan filosofis dari institusi demokrasi dan untuk menjawab pertanyaan bagaimana kebebasan dan kesetaraan dipahami dalam kerangka itu.¹³ Untuk tujuan itu, maka kita perlu melihat hubungan antara kultur publik politis yang berlangsung dalam masyarakat dengan prasyarat-prasyarat yang diandaikan dalam ide keadilan politis. Dalam masyarakat demokratis diasumsikan bahwa mereka tidak asing dengan pandangan bahwa konstitusi dan hukum harus didasarkan pada prinsip kebebasan dan kesetaraan. Tanpa pengandaian pemahaman itu akan sangat sulit untuk membayangkan satu kerjasama sosial yang adil bagi semua yang terlibat di dalamnya.

Menurut Rawls, salah satu peran penting dari prinsip keadilan adalah untuk menspesifikkan terma *fair* dalam sebuah kerjasama

¹¹ Rawls, *A Theory of Justice*, h. 3.

¹² Bandingkan dengan Rawls, *Justice as Fairness*, h. 6.

¹³ Rawls, *Justice as Fairness*, h. 5.

sosial. Prinsip ini menjelaskan lebih lanjut masalah kewajiban dan hak dasar yang harus ditegakkan oleh satu institusi sosial dan politik tertentu. Prinsip ini juga mengatur pembagian manfaat yang dihasilkan dari kerjasama tersebut.¹⁴ Dalam masyarakat demokratis, warganegara dilihat secara politis sebagai orang-orang yang bebas dan setara. Dengan demikian konsepsi keadilan dalam demokrasi sebagaimana yang dipahami oleh Rawls terkait dengan pemahaman mengenai konsep kewarganegaraan yang bebas dan setara. Gagasan ini juga memiliki hubungan dengan apa yang ia sebut sebagai masyarakat yang tertata baik (*well-ordered society*).¹⁵ Dua ide ini, yakni ide tentang kewarganegaraan dengan kebebasan yang setara dan masyarakat yang tertata baik menjadi ide sentral dalam memandu institusi demokrasi yang didasarkan pada konsep keadilan politis yang dibayangkan oleh Rawls.¹⁶

Posisi Asali dan Selubung Ketidaktahuan

Untuk bisa sampai pada sensibilitas moral yang fair dan adil, Rawls mengandaikan satu kondisi yang ia sebut sebagai posisi asali (*the original position*). Konsep posisi asali ini memiliki kesinambungan makna dengan konsep kondisi alamiah (*state of nature*) dalam teori kontrak sosial.¹⁷ Namun bagi Rawls sendiri, konsep posisi asali ini

¹⁴ Rawls, *Justice as Fairness*, h. 7.

¹⁵ Menurut Rawls, paling tidak dalam masyarakat yang tertata baik memiliki tiga ciri berikut: yang pertama semua warganegara menerima konsep politis mengenai keadilan yang sama; yang kedua struktur dasarnya ditata oleh prinsip-prinsip keadilan; dan yang ketiga semua warganegara memiliki pemahaman mengenai keadilan yang bersifat normal dan efektif. Pemahaman ini yang memungkinkan mereka menerima prinsip-prinsip keadilan. Bandingkan dengan Rawls, *Justice as Fairness*, h. 8-9.

¹⁶ Rawls, *Justice as Fairness*, h. 5.

¹⁷ Dalam teori kontrak sosial yang didiskusikan oleh Hobbes, Locke dan Rousseau selalu mengasumsikan fase yang mereka sebut sebagai kondisi alamiah (*state of nature*). Namun tidak semua dari mereka memahami kondisi alamiah dalam cara yang sama. Misalnya Hobbes memahami kondisi alamiah manusia

lebih abstrak dari konsep kondisi alamiah karena kesepakatan yang ada dalam posisi asali harus dilihat sebagai sesuatu yang hipotetis dan non-historis. Ia disebut hipotetis karena kita bertanya tentang apa yang oleh kelompok-kelompok (dalam posisi asali) dapat atau akan sepakati, bukan apa yang telah mereka sepakati. Sementara disebut non-historis karena realitas fase posisi asali itu tidak pernah betul-betul terjadi.¹⁸ Skema yang ada dalam posisi asali hanya dijadikan sebagai alat analisa terhadap produk kesepakatan sosial.

Namun, meski konsep posisi asali ini bersifat hipotetis dan a historis, konsep ini penting untuk memodelkan dua hal: yang pertama ia memodelkan sesuatu yang kita pahami sebagai kondisi yang adil dan fair, di mana para warganegara yang bebas dan setara menyepakati prinsip yang mengatur struktur dasar mereka; dan yang kedua ia memodelkan sesuatu yang kita anggap sebagai batasan-batasan yang dapat diterima oleh semua kelompok yang terlibat.¹⁹ Jadi jika posisi asali dimaksudkan untuk memodelkan dua hal ini maka prinsip dan keputusan yang disepakati oleh kelompok-kelompok yang terlibat merupakan prinsip dan keputusan yang adil serta didukung oleh nalar yang baik.

Konsep posisi asali adalah konsekuensi dari ide mengenai tata kelola masyarakat yang bekerjasama berdasarkan prinsip kebebasan dan kesetaraan. Dalam skema pemikiran Rawls, konsep posisi asali adalah upaya untuk menjawab pertanyaan dasar berikut: bagaimana

dalam cara yang sangat mengerikan, yakni kondisi perang semua melawan semua. Ia memahami *state of nature* sebagai *state of war*. Sementara Locke justru memahami sebaliknya. Kondisi alamiah adalah kondisi di mana manusia berada dalam posisi yang bebas dan setara. ia menyebut *state of nature* sebagai *state of liberty*. Lebih jauh dapat dilihat dalam Thomas Hobbes, *Leviathan: Or the Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, diedit oleh Ian Shapiro (Yale University Press, 2010); John Locke, *Two Treatises of Government*, diedit oleh Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press 1988); Jean-Jacques Rousseau, *Social Contract & Discourses*, diterjemahkan oleh G.D.H. Cole (New York: E.P. Dutton & Co., 1913; Bartleby.com, 2010); J.S. McClelland, *A History of Western Political Thought*, Edisi Baru (New York: Routledge, 1998).

¹⁸ Rawls, *Justice as Fairness*, h. 16-17.

¹⁹ Rawls, *Justice as Fairness*, h. 17.

kita menerapkan kesepakatan yang fair kedalam prinsip-prinsip keadilan politis dari struktur dasar masyarakat:²⁰ Rawls dengan tegas menjawab bukanlah kesepakatan yang ditentukan oleh satu otoritas ilahi atau oleh satu konsep moral tertentu.²¹ Bagi Rawls, jenis kondisi yang dapat menjawab pertanyaan itu adalah kondisi di mana setiap warganegara tidak melibatkan satu otoritas (yang dianggap sakral) atau pandangan moral tertentu dalam membuat satu keputusan. Kondisi yang diperlukan adalah suatu posisi asali dimana semua pihak yang terlibat itu berstatus warganegara yang bebas dan setara.

Namun posisi asali yang bertitik tolak pada konsep warganegara yang berstatus bebas dan setara masih dianggap belum cukup untuk menjelaskan suatu kerjasama sosial yang mendasarkan pada prinsip keadilan politis. Dalam fase posisi asali, penting bagi kita untuk mengasumsikan bahwa semua warganegara harus dilucuti dari pengetahuan mengenai struktur sosial yang akan mereka hidupi.²² Dalam fase ini, para warganegara juga harus terbebas dari atribut-atribut yang dapat membuat mereka melakukan pertimbangan-pertimbangan kompromistis. Dengan kata lain, dalam posisi asali ini para warganegara berada dalam selubung ketidaktahuan (*veil of ignorance*), di mana tidak ada satu pilihan prinsip atau putusan yang mereka ambil karena pertimbangan bahwa mereka akan mendapat keuntungan dari pilihan itu. Prinsip atau putusan dalam posisi asali adalah produk dari warganegara yang bebas dan setara, serta tidak mengetahui siapa atau apa yang mereka representasikan dan pada atribut apa mereka akan ditempatkan pasca posisi asali.²³

²⁰ Rawls, *Justice as Fairness*, h. 16.

²¹ Rawls, *Justice as Fairness*, h. 15.

²² Rawls, *Justice as Fairness*, h. 15.

²³ Kiranya, kondisi yang ada dalam posisi asali ini menjadi dasar dalam gagasan Rawls mengenai *Political Liberalism*. Dalam *Political Liberalism*, Rawls mencoba mengaplikasikan bagaimana ide mengenai posisi asali diterapkan dalam satu komunitas politik plural yang terpecah-pecah dalam ragam doktrin yang sangat banyak. Lihat Rawls, 1996, *Political Liberalism*, hlm. xviii

Rawls mendeskripsikan posisi asali sebagai posisi awal yang tepat (*appropriate initial status quo*), karena pada posisi ini semua orang diperlakukan setara. Karenanya untuk bisa sampai pada posisi itu kita harus membangun kondisi-kondisi yang memungkinkan itu. Paling tidak ada dua batasan (*constraint*) yang harus terkandung dalam prinsip-prinsip yang dipilih dalam posisi asali. Yang pertama adalah bahwa prinsip-prinsip itu harus memiliki batasan (standar) formal dari sebuah hak. Yang kedua para pihak yang terlibat harus ada dalam kondisi yang disebut selubung ketidaktahuan (*veil of ignorance*).²⁴

Yang dimaksud dengan batasan formal adalah bahwa prinsip-prinsip yang dipilih harus bersifat umum (*general*), dapat diaplikasikan secara universal, diakui secara umum sebagai pemutus akhir dalam menata atau mengatur berbagai klaim moral yang saling bertentangan. Sementara yang dimaksud dengan selubung ketidaktahuan adalah bahwa semua pihak harus mengosongkan efek dari kontingensi spesifik yang membuat mereka tergoda untuk mengeksploitasi potensi sosial dan alam mereka demi keuntungan mereka sendiri. Paling tidak, di dalam posisi asali, para pihak yang terlibat tidak mengetahui beberapa informasi berikut: tempat mereka di dalam masyarakat, ras atau gender mereka, kemampuan mereka, konsep mereka mengenai yang baik, kondisi (ekonomi atau politik) tertentu dalam masyarakat, dan generasi yang mereka miliki²⁵

Dengan demikian, gagasan mengenai keadilan sebagai *fairness* mengandaikan satu kondisi dimana semua pihak yang terlibat memiliki kebebasan yang sama luasnya dan mereka tidak memilih dalam satu kondisi dimana mereka mengetahui efek putusan tersebut bagi diri atau kelompoknya. Prinsip atau putusan yang diambil adalah hasil dari pertimbangan rasional para warganegara yang bebas dan setara serta ada dalam selubung ketidaktahuan (*veil of ignorance*). Prinsip atau putusan yang diambil bukanlah hasil

²⁴ Colin Farelly, *An Introduction Contemporary Political Theory* (London: Sage Publication, 2004), h. 8.

²⁵ Farelly, *An Introduction Contemporary Political Theory*, h. 8.

pertimbangan untung-rugi (bagi diri atau kelompoknya) melainkan apa yang seharusnya dijadikan aturan yang dapat diterima oleh semua orang yang memiliki posisi yang sama.

Dua Prinsip Keadilan

Dengan asumsi bahwa kita telah berada dalam satu fase posisi asali sebagaimana yang dibayangkan oleh Rawls, maka semua yang terlibat dalam fase ini akan menyepakati dua prinsip keadilan Rawls. Dalam pandangannya, ketidaktahuan posisi yang akan kita tempati dan status kebebasan serta kesetaraan yang dimiliki akan membawa seluruh kelompok yang ada dalam posisi asali untuk mengafirmasi prinsip ini. Dua prinsip keadilan itu menegaskan bahwa:²⁶

- (1) Setiap orang memiliki klaim tak terbatalkan yang sama untuk sebuah skema yang betul-betul memadai dari kebebasan dasar yang setara, di mana skema itu juga kompatibel dengan skema kebebasan yang sama bagi semua; dan
- (2) Ketidaksetaraan sosial dan (ketidaksetaraan, pen.) ekonomi adalah (hanya dizinkan, pen.) untuk memenuhi dua hal: yang pertama peluang pekerjaan dan posisi tertentu harus terbuka bagi semua (warganegara, pen.) dalam satu kondisi kesetaraan kesempatan yang fair; yang kedua memberikan manfaat paling besar kepada kelompok yang paling tidak beruntung (prinsip perbedaan/*difference principle*).

Menurut Rawls, penerapan prinsip-prinsip ini harus berdasarkan aturan leksikal (*lexical order*) di mana prinsip pertama harus ditegakkan terlebih dahulu sebelum kita masuk pada prinsip keadilan yang kedua. Begitu juga, kita harus memprioritaskan prinsip kesetaraan kesempatan (*equal opportunity*) sebelum masuk kedalam prinsip perbedaan (*difference principle*) (Rawls, 2001:43).

²⁶ Rawls, *Justice as Fairness*, h. 42-43.

Bagi Rawls urutan prioritas prinsip keadilan ini penting mengingat prinsip kedua harus mengandaikan pemenuhan prinsip pertama. Dengan kata lain, prinsip pertama menjadi dasar atau fondasi yang memungkinkan kita bisa masuk pada prinsip keadilan berikutnya.

Menurut Freeman, gagasan utama dari prinsip yang pertama adalah adanya hak dan kebebasan seseorang yang lebih mendasar dan lebih penting dari hal-hal yang lain. Dengan prinsip yang pertama ini, Rawls mendefinisikan ideal demokrasi pada pengejawantahan warganegara yang setara yang memiliki status sama dalam mengakses kekuasaan sehingga dapat memengaruhi pembuatan undang-undang serta berpartisipasi dalam kehidupan politik yang bersifat publik. Gagasan berikut dari prinsip pertama ini menegaskan kebebasan personal untuk mengembangkan kapasitas kemanusiaannya. Freeman menyebut gagasan kebebasan semacam ini sebagai paham kebebasan yang mewakili tradisi kebebasan adiluhung.²⁷

Lebih lanjut, Freeman menjelaskan bahwa makna kebebasan dalam prinsip pertama ini tidak dimaknai hanya dalam terma kebebasan semata (*liberty*) tetapi lebih sebagai kebebasan dasar (*basic liberty*). Rawls menyebutkan bahwa kebebasan dasar yang dijamin dalam prinsip pertama ini adalah kebebasan berpikir dan kebebasan berkeyakinan; kebebasan politik dan kebebasan berserikat; hak dan kebebasan yang terkait dengan kebebasan dan integritas seseorang (baik secara fisik maupun psikologis); dan yang terakhir adalah hak dan kebebasan yang dilindungi oleh aturan hokum.²⁸ Dengan demikian, kebebasan yang dipahami bukan kebebasan dalam arti bebas untuk melakukan apa saja, misalnya mengendarai kendaraan dengan kecepatan yang ia mau tanpa memerhatikan aturan yang ada atau masuk ke rumah orang tanpa permisi.²⁹

Bagi Rawls, signifikansi hak dan kebebasan dasar ini bertujuan untuk memproteksi apa yang ia sebut sebagai dua daya moral (*the two moral powers*). Dua daya moral yang dimaksud adalah kemampuan

²⁷ Freeman, *Rawls*, h. 45.

²⁸ Rawls, *Justice as Fairness*, h. 44.

²⁹ Freeman, *Rawls*, h. 45-46.

untuk memberikan penilaian adil atau tidak adil terhadap sebuah institusi dasar atau kebijakan sosial; dan kemampuan untuk sampai pada konsepsi mengenai yang baik. Dua daya ini sulit diandaikan tanpa adanya jaminan kebebasan dasar sebagaimana yang ada dalam prinsip pertama.³⁰

Dalam menjelaskan prinsip kesetaraan kesempatan, Rawls sangat menekankan bahwa kesetaraan di sini tidak dimaknai dalam arti kesetaraan formal sebagaimana yang dipahami oleh liberal klasik (*formal equality of opportunity*). Konsep kesetaraan kesempatan formal dimaknai secara praktis dalam slogan “karir terbuka untuk semua yang berbakat” (*careers open to talents*).³¹ Konsep kesetaraan formal dalam arti ini telah menjadi dasar bagi gagasan tentang pasar bebas (*free market*). Dengan pandangan ini maka akses kesempatan pekerjaan berarti terbuka hanya kepada mereka yang memiliki talenta dan kemampuan yang baik. Pandangan ini tidak melihat hal-hal yang menyebabkan mengapa seseorang memiliki talenta baik atau buruk. Rawls menyebut model kesetaraan kesempatan macam ini sebagai sistem kebebasan alamiah yang hanya membuka kesempatan kepada mereka yang memiliki talenta terbaik tanpa memerhatikan kontingensi sosial dan alamiah yang melatari talenta yang dimiliki seseorang.

Dalam pandangan Rawls, pengertian kesetaraan kesempatan formal ini dianggap kurang memadai. Baginya persoalan kesetaraan kesempatan tidak cukup dimaknai secara formal bahwa satu posisi terbuka bagi mereka yang memiliki talenta terbaik, tetapi juga kesempatan yang fair untuk mencapai posisi tertentu.³² Interpretasi liberal klasik tidak menjawab persoalan bahwa talenta dan kemampuan seseorang sebenarnya ditentukan oleh latar belakang kelas sosialnya (bdk. Rawls, 1999:62-63). Itu artinya orang yang hidup dalam kemiskinan tidak akan memiliki talenta dan kemampuan sebagaimana mereka yang hidup dengan kesejahteraan

³⁰ Rawls, *Justice as Fairness*, h. 45.

³¹ Rawls, *A Theory of Justice*, h. 62.

³² Rawls, *A Theory of Justice*, h. 63.

ekonomi yang cukup. Karena itu ia masuk pada model interpretasi berikut, yakni apa yang ia sebut sebagai kesetaraan liberal (*liberal equality*). Dengan pengertian ini, kesetaraan kesempatan tidak hanya dimaknai dalam arti “karir terbuka untuk semua yang berbakat”, tetapi lebih dari itu yakni kesetaraan kesempatan yang fair (*fair equality of opportunity*). Kesetaraan yang fair mencoba mengeliminir, atau paling tidak mengurangi pengaruh kontingensi sosial terhadap kesempatan seseorang. Upaya meminimalisasi pengaruh kelas sosial terhadap kesempatan dan prospek masa depan seseorang misalnya dapat dilakukan dengan memerhatikan latar belakang sosial ekonominya pada saat sebuah kebijakan dirumuskan.³³

Klaim liberal klasik yang mengatakan bahwa distribusi yang mendasarkan pada prinsip pasar bebas akan jauh lebih efisien harus dilihat lebih kritis. Efisiensi distribusi yang diklaim hanya mempertimbangkan momen saat distribusi dilakukan. Mereka tidak melihat bahwa kemampuan dan talenta yang dimiliki oleh seseorang juga dipengaruhi oleh kemampuan keluarga dan lingkungannya. Itu artinya kemampuan dan talenta seseorang bukanlah sesuatu yang berdiri sendiri tetapi juga ditentukan oleh faktor di luar dirinya. Karena itu, dalam mempertimbangkan prinsip keadilan, Rawls sangat menggarisbawahi kontingensi sosial seseorang. Menurutnya prinsip *fair equality of opportunity* adalah upaya untuk mengurangi kelemahan yang diakibatkan oleh faktor latar belakang seseorang. Dalam pandangan Rawls, kontingensi yang diminimalisir bukan hanya kontingensi sosial tetapi juga kesewenang-wenangan distribusi kemampuan alamiah. Setiap manusia lahir dalam kondisi alamiah tertentu yang tidak melihat kelas sosialnya. Karena itu, interpretasi liberal juga perlu melihat mereka yang memiliki cacat alamiah dalam mendistribusikan kesempatan.³⁴

Sementara gagasan mengenai prinsip perbedaan (*difference principle/DP*) tidak dimaknai dalam arti bahwa negara berkewajiban membantu warganegara yang tidak beruntung dengan memberikan

³³ Farelly, *An Introduction Contemporary Political Theory*, h. 10-11.

³⁴ Rawls, *A Theory of Justice*, h. 62.

dana kesejahteraan (semacam Bantuan Langsung Tunai [BLT] di Indonesia). Menurut Freeman, yang dimaksud dengan prinsip perbedaan (DP) adalah penataan institusi hukum agar memerhatikan soal hak kepemilikan dan kontrak, serta penataan institusi ekonomi agar aktivitas perdagangan dan konsumsi dapat berimplikasi pada prospek yang lebih baik bagi warganegara (individu-individu) yang tidak beruntung. Prinsip perbedaan lebih dimaknai sebagai desain sistem ekonomi yang mampu mempromosikan manfaat bagi kelompok tidak beruntung secara optimal. Dalam bahasa lain, sistem ekonomi yang mendasarkan pada prinsip perbedaan dapat menciptakan kesempatan kesejahteraan yang besar bagi kelompok masyarakat miskin (*trickle down*). Paling tidak ada dua titik tekan yang hendak didorong lewat prinsip perbedaan ini: pertama perhatian terhadap kelompok tidak beruntung dengan mengatur sistem kepemilikan, produksi dan transaksi; kedua sistem ekonomi yang paling adil adalah sistem ekonomi yang dapat membuat kelompok tidak beruntung menjadi jauh lebih baik daripada kondisi sebelumnya.³⁵

Dengan demikian, fokus prinsip perbedaan ada pada institusi bukan individu. Prinsip perbedaan diaplikasikan untuk mengatur sistem ekonomi dan sistem hukum yang berjalan dalam struktur dasar masyarakat. Hukum yang ada dalam prinsip perbedaan adalah untuk memberikan panduan bagaimana seharusnya hukum dibuat (*rule for making the rules*). Rawls membayangkan bahwa prinsip perbedaan menjadi prinsip utama yang memandu proses deliberasi warganegara demokratis ketika memperdebatkan soal-soal kebaikan bersama (*common good*). Meski diaplikasikan dalam ranah institusi, prinsip perbedaan (DP) secara tidak langsung sebenarnya tetap mengarah pada individu. Dalam skema tangan tak terlihat (*invisible hand*) Smith, dengan memerhatikan sistem institusi ekonomi dan hukum, produk hukum yang dihasilkan akan mengarah pada peningkatan kesejahteraan individu. Dengan demikian kesejahteraan warganegara menjadi konsekuensi yang tak

³⁵ Freeman, *Rawls*, h. 99.

terelakan dalam sistem ekonomi dan hukum yang mendasarkan pada prinsip perbedaan.³⁶

Menurut Rawls, agar dapat disebut sebagai kerjasama sosial yang adil dan fair maka dua prinsip dasar ini harus diaplikasikan dalam struktur dasar masyarakat. Melalui dua prinsip ini, Rawls memahami bahwa struktur dasar masyarakat memiliki dua peran yang saling terkait. Yang pertama, struktur dasar masyarakat harus mampu melindungi dan menjamin kebebasan dasar yang setara untuk semua warganegara dan menegakkan satu rezim konstitusional yang adil. Dan pada peran yang kedua, dengan memerhatikan peran konstitusi diharapkan dapat memberikan institusi latar dari keadilan ekonomi dan sosial yang sesuai dengan kerangka konsep warganegara yang bebas dan setara.³⁷

Kata Akhir

Rawls dikenal sebagai pemikir liberal karena prinsip pertama keadilannya yang menegaskan bahwa setiap orang, siapapun dia, memiliki kebebasan yang setara (*equal liberty*). Setiap orang tidak boleh dijadikan alat (*means*) meski untuk tujuan yang lebih besar. Penegasan ini tentu saja langsung mengarah pada etika utilitarianisme yang memberikan izin mengorbankan sesuatu yang lebih kecil untuk tujuan yang lebih besar. Ia mengkritik pendekatan utilitarianisme yang kerap dipakai dan dijadikan justifikasi dalam kebijakan publik yang dilakukan pemerintah. Atas nama pembangunan misalnya, pemerintah merasa berhak untuk mengambil hak orang yang jumlahnya jauh lebih sedikit dibanding manfaat yang akan diterima oleh masyarakat. Bagi Rawls, sebagaimana juga Kant, manusia adalah tujuan pada dirinya yang tidak dapat dijadikan alat meski untuk tujuan yang lebih besar.

³⁶ Freeman, *Rawls*, h. 99-101.

³⁷ Rawls, *Justice as Fairness*, h. 48.

Pada saat yang sama, Rawls juga adalah seorang egalitarian karena dalam prinsip keduanya ia memberikan perhatian besar pada mereka yang rentan atau lemah (*the least advantaged*). Dengan penegasan ini Rawls berbeda dengan garis pemiki libertarian seperti Nozick yang hanya memerhatikan aspek kebebasan dan kerap mengabaikan mereka yang dianggap rentan. Bagi Rawls, dalam membangun struktur dasar masyarakat, penting bagi kita untuk menjamin bahwa kelompok paling lemah dan rentan ini diperhatikan. Kemampuan mereka untuk berkompetisi tidak bisa disamakan dengan mereka yang sehat atau normal sehingga karenanya teori keadilan yang dipahami sebagai *fairness* harus menjamin bahwa mereka tidak menjadi korban dari kompetisi yang tidak fair. ❖

Daftar Pustaka

- Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*. Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2000.
- Farrelly, Colin. *An Introduction Contemporary Political Theory*. London: Sage Publication, 2004.
- Freeman, Samuel. *Rawls*. New York: Routledge, 2007.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan: Or the Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*. Diedit oleh Shapiro, Ian. Yale University Press; 2010.
- Kant, Immanuel. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Diedit dan diterjemahkan oleh Allen Wood. New Haven dan London: Yale University Press, 2002.
- Locke, John. *Two Treatises of Government*. Diedit oleh Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press 1988.
- Magnis-Suseno, Franz. *13 Tokoh Etika*. Jogjakarta: Penerbit Kanisius, 1997.
- McClelland, J.S. *A History of Western Political Thought*. Edisi Baru. New York: Routledge, 1998.

- Mill, John Stuart. *Utilitarianism and On Liberty*. Diedit oleh Mary Warnock. Malden: Blackwell Publishing, 2003.
- Nozick, Robert. "The Entitlement Theory of Justice." Dalam Farrelly, Colin. *An Introduction to Contemporary Political Theory*. London: Sage Publication, 2004.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press, 1999 [Pertama kali terbit 1971]; Harvard University Press, 2009.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996 [Pertama kali diterbitkan pada 1993].
- Rawls, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Diedit oleh Barbara Herman. Cambridge, Massachusetss dan London: Harvard University Press, 2000.
- Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press, 2001.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Social Cntract & Discourses*. Diterjemahkan oleh G.D.H. Cole. New York: E.P. Dutton & Co., 1913; Bartleby.com, 2010.
- Sandel, Michael J. *Justice: What's the Right Thing To Do?* New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009.
- Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press Cambridge, 2009.

Sunaryo adalah kandidat Doktor di Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara, Jakarta. Sekarang ia bergiat di Nurcholish Madjid Society (NCMS), yang bermarkas di daerah Kemang, Jakarta Selatan.

TANTANGAN MENDIDIK GENERASI BERKARAKTER DI ABAD 21¹

Muhamad Wahyuni Nafis

Generasi yang lahir pasca 1996 di Amerika Serikat dikelompokkan ke dalam generasi Z. Mereka digambarkan sebagai generasi *digital native*, dengan ciri khas memiliki kemampuan melakukan berbagai pekerjaan dalam waktu yang bersamaan. Saat mengerjakan *worksheet*/PR dari sekolah, misalnya, mereka juga membuka internet mencari beragam informasi, sambil mendengarkan musik lewat iPod, dan sesekali memperbarui status *facebook* atau *twitter*, atau memberi komentar terhadap status teman mereka.

Generasi Z adalah istilah yang digunakan oleh ahli demografi di Amerika Serikat bagi anak-anak yang lahir di era informasi atau *post-industrial*. Para ahli demografi Amerika Serikat biasanya membagi generasi di sana ke dalam empat kelompok, yaitu *baby boomers* yang lahir pasca *World War II* (lahir diantara 1946-1964), generasi X lahir diantara 1964-1981, generasi Y lahir antara 1981-1995, dan generasi Z seperti dijelaskan di atas.

Meski situasi di Tanah Air tidak bisa disamakan dengan demografi yang ada di Amerika Serikat, tetapi beberapa karakteristik yang dimiliki generasi Z saat ini sudah mulai terlihat pada generasi anak-anak kita yang lahir pasca 1996. Mereka adalah generasi internet. Nyaris tidak

¹ Makalah disampaikan pada Kajian Titik-Temu (KTT), yang diselenggarakan oleh Nurcholisih Madjid Society (NCMS) di Omah Betari, Kemang, Jakarta Selatan, pada 22 November 2013.

bisa dilepaskan hidupnya dari aktivitas internet yang menyediakan beragam informasi, *games*, dan hal-hal lain yang menarik. Karakteristik generasi Z tersebut jelas menuntut konsep pendidikan dan kemampuan pendidik untuk mengembangkan berbagai kompetensinya, baik dari segi *hard skill*, *soft skill*, karakter hingga spiritualitas. Berdasarkan analisis demografis itulah kemudian para ahli pendidikan merumuskan konsep pendidikan abad 21, yang mereka nilai sebagai abad yang penuh ketidakpastian (*century of uncertainty*).

Indonesia dalam memasuki abad 21 ini menghadapi beban berlipat dalam hal penyelenggaraan pendidikan bagi generasi saat ini. Kalau generasi *baby boomers* di Amerika Serikat terlahir sebagai generasi yang sudah selesai dalam hal pendidikan, ekonomi dan kesehatan, maka di Indonesia sebaliknya: masalah tersebut masih sangat serius menimpa pada sebagian besar generasi kita. Tetapi karena revolusi teknologi informasi dan komunikasi membuat siapa pun bisa langsung menyaksikan perilaku apa pun di belahan bumi mana pun, maka seringkali orang Indonesia mengalami perkembangan yg meloncat alias tidak berurur. Satu sisi mereka masih harus berjuang memenuhi kebutuhan pokoknya (pendidikan, ekonomi, kesehatan), di saat yang lain secara berbarengan, mereka juga terpaksa harus sudah mulai terlibat dalam kancah dunia internet. Dalam keadaan semacam ini, sebagai pendidik kita berkewajiban melakukan upaya-upaya pengenalan, membicarakan, mendiskusikan dan membahasnya dengan penuh tanggungjawab, berikut akibat-akibat ikutannya — bisa positif bisa juga negatif — agar kita bisa membekali murid-murid secara memadai. Upaya ini juga sekaligus sebagai langkah antisipatif untuk mempersiapkan berbagai kemungkinan yang akan terjadi di kehidupan abad 21 yang sudah mulai menginjak dasawarsa kedua ini.

Mengubah Paradigma

Banyak ahli percaya bahwa sumber berbagai keburukan bangsa ini adalah pendidikan yang keliru. Tapi banyak para penanggungjawab pendidikan tetap saja tidak mempedulikannya. Sikap tidak

peduli dimungkinkan oleh beberapa hal. Bisa karena mereka tidak menguasai dan tidak cukup paham substansi pendidikan sehingga pada tingkat pelaksanaan terlihat begitu banyak kegamangan. Atau, bisa juga karena tidak ada *good will* untuk memajukan pendidikan. *Alhasil*, apa pun alasannya pendidikan di negeri kita belum mendapat perhatian secara memadai, baik secara intelektual maupun secara politik.

Situasi pendidikan di Tanah Air semacam ini bertambah *complicated* lagi saat memasuki abad 21. Karakteristik pendidikan abad 21 mengalami multi-pelompatan dari sebelumnya. Semua cara dan tujuan-tujuan pengajaran mengalami perubahan drastis di abad ini. Kalau sebelumnya seorang pendidik mengajarkan muridnya agar mampu menguasai pelajaran dan pekerjaan yang sudah jelas bentuk dan jenis pelajaran dan pekerjaannya, di abad 21 ini justru sebaliknya. Murid harus disiapkan untuk melakukan pekerjaan dan menguasai pelajaran yang saat ini belum ada. Kalau sebelumnya murid disiapkan agar mampu berkreasi, memiliki ide dan solusi untuk berbagai produk dan problem yang sudah ada dan jelas, di abad 21 ini murid menghadapi berbagai produk dan problem yang saat ini justru belum teridentifikasi. Kalau sebelumnya murid disiapkan agar mampu menggunakan teknologi yang telah ditemukan dan tersedia, di abad 21 murid harus mampu menggunakan kecanggihan teknologi yang kini belum ditemukan. “*21st century is the century of uncertainty, where land, labor and natural resources don't matter anymore,*” begitu kata ahli ketika merumuskan apa itu abad 21.

Di abad 21 murid-murid menghadapi banyak sekali isu-isu yang muncul, mulai dari *global warming*, kelaparan, kemiskinan, kesehatan, ledakan populasi penduduk, sampai kepada isu-isu lingkungan sosial lain. Isu-isu tersebut menuntut para murid untuk mampu mengkomunikasikannya dengan fasih dan mencari serta memberikan kontribusi berbagai alternatif solusi atas berbagai problem tersebut. Dan semua itu akan menciptakan perubahan secara personal, sosial, ekonomi dan politik, baik pada tingkat lokal, pada tingkat nasional maupun pada tingkat global.

Kemunculan teknologi dan akibat globalisasi juga menyediakan kemungkinan yang tak terbatas untuk temuan-temuan dan kemajuan-kemajuan baru seperti bentuk baru energi (*new forms of energy*), kecanggihan medis, restorasi lingkungan wilayah kumuh, komunikasi dan eksplorasi ruang angkasa dan kedalaman lautan. Berbagai kemungkinan tersebut kini benar-benar tak terbatas.

Karena itu, menghadapi karakteristik pendidikan abad 21 tersebut, para pendidik dan penyelenggara pendidikan dituntut untuk menata-ulang, melihat-kembali visi-misi pendidikan. Dengan kata lain, menghadapi pendidikan abad 21 ini diperlukan sebuah *new vision-mission of education*, yang meniscayakan adanya peningkatan dan pengembangan wawasan global dan kompetensi para pendidik, baik yang berkaitan dengan kemampuan akademik (*content mastery dan methodology* pengajaran), maupun yang berkaitan dengan kecakapan karakter dan spiritualitas. Menjadi guru di abad ini harus memiliki kemampuan mengadaptasi berbagai persoalan (*adaptor*), mampu berkomunikasi secara efektif (*communicator*), menjadi pembelajar yang tak kenal henti (*learner*), memiliki visi dan sikap kepemimpinan yang jelas serta menjadi teladan (*visionary, leader and model*), kolaborator (*collaborator*) dan siap menerima risiko (*risk taker*).

Abad 21 juga merupakan era *post-industrial* yang karakteristiknya sama sekali berbeda dengan era industri. Kalau di era industri banyak orang menginginkan untuk memiliki satu karir untuk selamanya (*lifelong career*), di era *post-industrial* orang lebih memilih mempunyai banyak karir (*multiple careers*). Kalau dulu mereka dituntut menjadi seorang yang memiliki loyalitas jangka panjang (*long-term loyalty*) dalam satu jenis pekerjaan, kini mereka dituntut menjadi seorang yang memiliki banyak pekerjaan (*multiple jobs*) sehingga loyalitasnya tidak lagi pada satu pekerjaan/institusi melainkan pada tanggungjawab yang menjadi lingkup pekerjaannya. Dulu mereka memiliki identitas kemampuan yang jelas (*occupational identity*), kini identitas tersebut menjadi kabur (*blurred identity*). Dulu mereka konsisten bekerja sesuai

dengan yang dipelajarinya di sekolah atau di perguruan tinggi (*work-study consistency*), kini mereka harus bisa mengerjakan apa pun yang tidak dipelajarinya secara formal (*work-study mismatch*). Dulu mereka memilih keanggotaan organisasi yang tetap (*organization membership*), kini lebih memilih bebas dan tidak terikat (*possible free-lancing*). Dulu pilihan menjadi pegawai tetap (*stable employment*) adalah utama, kini lebih memilih menjadi pekerja yang tidak tetap (*frequent off-jobs*). Dulu memilih peningkatan pendapatan yang pasti (*escalating salaries*), kini memilih pendapatan yang tidak pasti (*precarious incomes*). Dulu mobilitas ke atas (*upward mobility*), kini memilih status yang fluktuatif (*fluctuating status*).

Bagi para pengelola dunia kerja, tuntutan mengubah paradigma dalam memenej dan mementen SDM (sumber daya manusia) pun tak-terelakkan. Dulu para pemilik perusahaan menghadapi para pegawai yang jika mau melakukan pengunduran diri dilakukan secara tertib dan terbuka (*foreseeable retirement*), tapi kini masa depan itu benar-benar tidak bisa diprediksi (*unpredictable future*). Dulu cukup memiliki jaringan-kerja yang tetap (*constant networks*), tapi kini harus memiliki jaringan-kerja yang bervariasi (*varying networks*). Dulu cukup memiliki *partners* kerja yang tetap (*stable relations*), tapi kini harus memiliki *partners* kerja yang terus-menerus berubah (*changing partners*). Dulu merasa aman dan pasti (*security, certainty*), tapi kini sebaliknya, tidak aman dan tidak pasti (*insecurity, uncertainty*).

Dengan berbagai karakteristik abad 21 di atas, maka berbagai pendekatan dan metode pengajaran, kurikulum, media dan alat-alat pengajaran (*teaching equipments*) *tidak-bisa-tidak* juga dituntut mengalami perubahan. Kalau dulu pengajaran terpusat pada guru sehingga guru sangat dominan (*teacher-centered*), kini terpusat pada murid (*students-centered*). Dulu kurikulum bersifat *fragmented*, sekarang harus tersambung pada kehidupan nyata yang sebenarnya (*real life authentic*). Dulu model belajar secara individu (*working in isolation*), kini berbasis proyek dan kelompok (*project/team based*).

Dulu belajar itu untuk mengingat dan menghafal fakta-fakta (*memorizing facts*), kini belajar untuk mengetahui, berbuat dan berproses menjadi diri sendiri (*know, can do and are like*). Dulu kemampuan murid diarahkan pada pengetahuan, pemahaman dan aplikasi (*knowledge, comprehension and application*), kini murid harus memiliki kemampuan sintesis, analisis dan evaluasi (*synthesis, analysis and evaluation*). Dulu referensi yang digunakan berupa buku teks (*textbook driven*), kini hasil riset yang terus diperbarui (*research driven*). Dulu gaya belajar mereka pasif (*passive learning*), kini aktif (*active learning*). Dulu tergantung pada penilaian guru (*teacher judge*), kini penilaian itu dari diri sendiri, teman sebaya dan publik (*self, peer, public authentic assessment*). Dulu murid termotivasi oleh hal-hal dari luar (*extrinsic motivation*), kini motivasi itu akan tumbuh dari dalam (*intrinsic motivation*). Dulu bahan-bahan belajar berupa media tulis (*print*) yang berbasis pada teks tertentu (*text based literacy*), kini beragam media (*multimedia*) dan beragam literasi (*multi-literacies*). Dulu model pabrik yang menyiapkan satu jenis produk (*factory model*), kini model global yang menyiapkan berbagai produk (*global model*).

Abad 21 dengan revolusi teknologi informasinya, membalikkan semua visi, misi, paradigma dan cara-cara belajar-mengajar di dunia pendidikan. Abad ini juga menjungkir-balikan cara-cara penanganan SDM di dunia industri yang sama sekali tidak terpikirkan sebelumnya.

Dengan berbagai karakteristik tersebut, para ahli kemudian merumuskan berbagai keterampilan (*21st Century Skills*) yang niscaya dimiliki oleh para murid, yang meliputi: (1) *Critical Thinking and Problem Solving*, (2) *Collaboration across Networks and Leading by Influence*, (3) *Agility and Adaptability*, (4) *Initiative and Entrepreneurialism*, (5) *Effective Oral and Written Communication*, (6) *Accessing and Analyzing Information*, and (7) *Curiosity and Imagination*.²

² www.21stcenturyschools.com, diunduh pada 24 September 2012.

Memperkuat Empat Pilar Pendidikan

Sebagai antisipasi terhadap abad 21 yang digambarkan di atas, UNESCO (United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization) melalui *The International Commission on Education for The Twenty-first Century* yang bersidang pada November 1991 berhasil merumuskan *The Four Pillars of Education*. Empat Pilar Pendidikan ini penting untuk dipahami dan dimengerti mengingat tuntutan zaman yang memang tidak bisa dibendung menghadang, menggilas dan meluluh-lantakkan siapa pun yang tidak siap. Bagi para pendidik, Empat Pilar Pendidikan ini meniscayakan sudah dipahami sehingga mereka benar-benar menjadi seorang guru yang *eligible* untuk memfasilitasi setiap murid yang harus dibantu dan didampingi mengembangkan keunikan dan kemampuannya. Empat Pilar Pendidikan ini adalah dasar dari seluruh laporan *The International Commission on Education for The Twenty-first Century*. Kerena itu, Empat Pilar Pendidikan itu penting sekali untuk dibahas dalam menyiapkan kemampuan guru menghadapi karakteristik pendidikan abad 21. Empat Pilar itu adalah (1) *learning to know*, (2) *learning to do*, (3) *laerning to live together*, dan (4) *learning to be*.

Learning to Know. Pilar pertama pendidikan adalah *learning to know* (belajar untuk mengetahui atau belajar untuk berpikir). Proses *learning* ini sangat penting, karena ia berkaitan dengan cara/alat dan tujuan dari eksistensi manusia. Dikatakan sebagai cara/alat, karena manusia melaluinya bisa mempelajari dan memahami dunia sekitarnya, sedikitnya berupa pengetahuan pokok yang harus dimiliki sebagai modal menjalani hidup bermartabat, mengerti bagaimana cara mengembangkan *skill* khususnya, dan memiliki kemampuan berkomunikasi dengan orang lain. Berfungsi sebagai tujuan, karena dengan adanya pemahaman, pengetahuan, dan penemuan yang dihasilkan dari proses *learning to know* ini akan diperoleh rasa senang dan bahagia serta terkukuhkannya eksistensi orang yang melakukan *learning to know* tersebut.

Learning to know menjadi sangat penting dan mendasar lagi mengingat pengetahuan yang bermacam-ragam yang terus-me-

nerus menantang rasa ingin tahu setiap orang terus berkembang. *Learning to know* memungkinkan kemampuan mengembangkan berbagai pengetahuan juga menjadi tak-terbatas. Karena itu, upaya untuk mengetahui segala sesuatu menjadi lebih besar dan tak-berkesudahan.

Learning to know mengimplikasikan *learning how to learn* (belajar bagaimana belajar) lewat pengembangan satu konsentrasi, yakni *memory skill and ability to think* (kemampuan menghafal/mengingat dan kemampuan berpikir). Dari sejak dini, anak-anak harus belajar bagaimana berkonsentrasi — tentang suatu objek dan tentang orang lain. Proses pengembangan *concentration skill* dapat mengambil bentuk-bentuk yang berbeda dan dapat dibantu oleh banyak cara belajar yang berbeda, seperti *games*, program-program pengalaman kerja (*work experience programmes*), dan lain-lain. Pengembangan *memory skill* adalah alat yang sangat hebat untuk mengatasi derasnya informasi instan yang disajikan oleh media. Adalah berbahaya jika menganggap bahwa mengembangkan kemampuan *memory skill* anak-anak tidak penting, mengingat tempat dan alat untuk menyimpan sekaligus mendistribusikan informasi sangat banyak tersedia.

Lebih jauh lagi, para ahli di bidang ini sepakat untuk mempertahankan dan mengembangkan *memory skill* dari sejak usia dini, dan berbahaya jika dihentikan hanya karena anak-anak merasa bosan.

Berpikir adalah satu aktivitas belajar anak-anak yang pertama-tama diperoleh dari orangtua mereka dan kemudian mereka peroleh dari para guru mereka. Prosesnya meliputi dua hal sekaligus, yakni penyelesaian problem-problem praktis (*practical problem solving*) dan berpikir abstrak (*abstract thought*).

Learning to know (to think) adalah proses belajar seumur hidup dan bisa meningkat disebabkan adanya berbagai inspirasi dari beragam pengalaman umat manusia.

Learning to Do. Proses belajar berbuat atau bekerja sangatlah erat berhubungan dengan soal-soal *occupational training* (training kejuruan). Pertanyaannya adalah: bagaimana kita mengadaptasi pendidikan yang menyiapkan anak didik berkemampuan melakukan

tipe-tipe pekerjaan yang dibutuhkan di masa depan? Tentu di sini kita harus bisa membedakan antara ekonomi industri, di mana semua orang di dalamnya adalah para pencari nafkah, dan ekonomi non-industri untuk tujuan-tujuan pendidikan yang dilakukan secara normatif.

Learning to do tidak bisa diartikan menyiapkan orang secara profesional ahli di bidang khusus dalam proses industri. *Skill training* di sini hanya mengembangkan dan membuat lebih banyak dari sekedar memberikan pengetahuan yang dibutuhkan dalam melakukan lebih banyak atau lebih sedikit pekerjaan-pekerjaan rutin.

Learning to do bisa juga diartikan sebagai sebuah proses dari *certified skill to personal competence* (kemampuan yang tersertifikasi menjadi kecakapan personal). Namun, ia juga tidak bersifat melulu pekerjaan fisik. *Learning to do* adalah bekerja di bidang ekonomi informal, sekaligus menyiapkan anak didik berkemampuan melakukan inovasi-inovasi konsep.

Learning to Live Together. *Learning to live together* adalah belajar hidup bersama orang yang beragam suku, etnis, ras dan agama dan keyakinan. Pilihan hidup dalam pluralisme adalah keniscayaan yang merupakan kehendak Tuhan. Berulang-ulang Kitab Suci al-Qur'an menegaskan dan mengingatkan umat manusia akan hal itu (Lihat, misalnya, Q 2: 42, 148; 3: 64; 60: 8). Karena itu, melalui aktivitas pembelajaran, *can we educate ourselves to avoid conflict or peacefully resolve it?* Tentu bisa, kita bisa mendidik diri kita untuk hidup terbebas dari konflik dan menumbuhkan kehidupan yang damai.

Para ahli pendidikan merekomendasikan — untuk mencapai target dalam *learning to live together* — mengadopsi dua pendekatan komplementer berikut ini. *Pertama*, sejak masa kanak-kanak dibuat program pendidikan yang selalu berhubungan dan berinteraksi dengan banyak orang dengan beragam perbedaan — etnis, suku, ras, agama dan keyakinan. Dengan kata lain, program pembelajaran diarahkan pada *discovering other people*. Program semacam ini benar-benar harus ditumbuhkan *in the first stage of education*. *Kedua*, dibuat program pendidikan yang membuat anak-anak terlibat

dalam proyek bersama yang melibatkan sebanyak mungkin orang. Dengan kata lain, program pembelajaran ini diorientasikan pada *towards common goal*. Inilah nampaknya yang diharapkan menjadi cara efektif untuk menghindari konflik atau memecahkan masalah laten soal konflik.

Learning to Be. Soal “belajar menjadi (diri sendiri)” ini berkaitan dengan satu prinsip fundamental, yaitu bahwa pendidikan bertujuan mengembangkan kemampuan setiap orang, baik dari segi pikiran (*mind*) dan fisik (*body*), kecerdasan (*intelligence*), sensitivitas, kemampuan menghargai seni dan spiritualitas.

Semua murid harus memperoleh pada masa kanak-kanak dan remajanya sebuah pendidikan yang membantu mereka untuk mengembangkan kebebasan yang dimilikinya, cara berpikir kritis yang benar (*critical way of thinking*) dan keputusan untuk memilih dan menjadi ahli apa pun dalam hidupnya.

Kita tahu bahwa tujuan pengembangan adalah penyempurnaan harkat kemanusiaan murid dalam semua kekayaan peribadinya, kekomplekan bentuk-bentuk ekspresinya dan variasi komitmennya, baik sebagai individu, anggota keluarga dan masyarakat, maupun sebagai warga negara, dan lain-lain. Pengembangan harkat kemanusiaan, yang dimulai sejak lahir dan dilanjutkan sepanjang hidup, adalah hasil dari dialektika proses yang didasari dua hal berbarengan, yakni pengetahuan yang dimilikinya dan hubungan dengan orang lain yang terus-menerus. Di sini pengalaman kesuksesan orang lain sangat berperan bagi pengembangan harkat kemanusiaan para murid.

Sebagai tujuan training kepribadian, pendidikan semestinya menciptakan pribadi yang terus berproses, dan pada saat yang bersamaan dia berinteraksi dengan berbagai pengalaman sosial nyata dalam kehidupan.

Dengan *learning to be* murid mampu mencari jalan keluar atas berbagai problem yang dimilikinya, mampu membuat keputusan dan sanggup memikul tugas dan tanggungjawabnya.

Di dunia yang penuh ketidakpastian di mana kekuatan ekonomi dan inovasi sosial menjadi sangat menentukan, imajinasi

dan kreativitas tidak diragukan lagi harus dimiliki oleh setiap orang. Karena itu, menghadapi abad 21 membutuhkan banyak latihan tentang bakat dan kepribadian. Semua murid harus diberi kesempatan seluas-luasnya untuk mengembangkan kemampuan estetik, artistik, saintifik, percobaan-percobaan sosial dan budaya, yang akan melengkapi presentasi yang atraktif tentang capaian prestasi generasi sebelumnya.

Ketegangan-ketegangan yang Harus Diatasi

Beberapa ketegangan yang harus diperhatikan yang akan menjadi masalah sentral di abad 21, juga menjadi sangat penting untuk diantisipasi dan ditangani secara baik. Berbagai ketegangan itu berpusat di sekitar masalah-masalah berikut ini:

1. Ketegangan antara yang global dan lokal;
2. Ketegangan antara yang universal dan individual;
3. Ketegangan antara tradisional dan modern;
4. Ketegangan antara pertimbangan jangka panjang dan jangka pendek;
5. Ketegangan antara, satu sisi perlu kompetisi, di sisi lain perlunya persamaan dalam setiap kesempatan;
6. Ketegangan antara ekspansi pengetahuan yang luar-biasa dan kapasitas manusia untuk mencernanya;
7. Terakhir, berkaitan dengan soal *perennial*, yaitu ketegangan antara yang spiritual (*ukhrawiyah*) dan material (*duniawiyah*).

Terhadap berbagai ketegangan dua hal yang *seolah* saling berlawanan itu, harus dicarikan jalan keluarnya dengan cara tidak mempertentangkan antara yang satu dengan yang lain, melainkan kedua hal tersebut dijadikan sebagai komponen yang saling melengkapi dan memperkaya. Orang yang berhasil memadukan dua hal yang sepertinya saling berlawanan itu — sehingga justru menjadi

kekayaan dan amunisi untuk kemajuannya — insya Allah akan dengan lancar dan sukses menghadapi tantangan abad 21.

Mendidik Generasi Berkarakter

Abad 21 yang tadi kita diskusikan sebagai abad yang penuh ketidakpastian itu justru memberi arti sangat penting bagi peranan strategis pendidikan karakter dan spiritualitas seorang murid. Jika di abad 21 berbagai kemungkinan baru akan muncul dan menyingkirkan kemampuan-kemampuan lama yang tidak berkorelasi dengan berbagai temuan baru tersebut, justru berbagai kemungkinan baru itu tidak akan terjadi pada karakter dan spiritualitas. Karakter dan spiritualitas justru akan ajeg selamanya dan dibutuhkan di zaman apa pun. Karena itu, mutlak menghadapi abad 21 setiap murid harus dibekali dengan kekuatan karakter dan spiritualitas.

Pernyataan bagus dari Thomas E. Lickona penting untuk disimak bersama:

*When wealth is lost, nothing is lost
When health is lost, something is lost
When character is lost, all is lost*

(Ketika kekayaan hilang, tak ada satu pun yang hilang
Ketika kesehatan hilang, ada sesuatu yang berharga hilang
Ketika karakter hilang, semuanya hilang)

Karena itu, benar jika banyak orang mulai menyadari bahwa kecerdasan akademik berupa kemampuan siswa menjawab soal-soal pelajaran yang diujikan di sekolah tidaklah satu-satunya membuat orang itu berhasil di masa depan. Apalagi jenis kecerdasan juga banyak. Prof. Howard Gardner menyebutkan adanya delapan kecerdasan yang dimiliki oleh setiap orang (kecerdasan intrapersonal, interpersonal, linguistik, matematis/logis, fisik, visual/

spasial, musical dan naturalis. Terakhir Gardner juga menambahkan satu jenis kecerdasan lain, yakni kecerdasan spiritual. Karena itu, sistem pendidikan yang hanya mengembangkan potensi akademik saja, dinilai oleh banyak ahli sangat kurang memadai. Dengan sistem tersebut, tujuan pendidikan seolah hanya diarahkan untuk mencetak siswa pandai secara kognitif. Dari sembilan kecerdasan di atas, semuanya berkaitan dan berhubungan dengan pentingnya pengembangan karakter dan spiritualitas.

Kita tahu bahwa *knowledge*, meskipun penting dalam kehidupan seseorang, tapi tidaklah cukup memadai untuk menopang kesuksesan, apalagi untuk meraih kebahagiaan. Karena itu, *knowledge* yang mumpuni haruslah disertai karakter yang baik dan benar. Dan berdasarkan beberapa ahli, aspek-aspek yang berkaitan dengan karakterlah yang memiliki andil tidak kurang dari 80 persen dalam menentukan kesuksesan seseorang.

Pendidikan dan pengembangan karakter akan lebih efektif dengan cara mengaktivasi dan merangsang potensi otak kanan (dan otak tengah) seorang murid. Karena itu, berbagai pelajaran semisal berkesenian, musik dan olah-raga menjadi sangat penting untuk diperhatikan, mengingat pelajaran-pelajaran tersebut sangat berkaitan dengan proses aktivasi otak kanan.

Sebenarnya apa yang diharapkan dari pendidikan karakter itu merupakan substansi yang terkandung dari pelajaran pendidikan kewarganegaraan dan pendidikan agama. Namun saat ini kedua pelajaran tersebut nyaris hanya melibatkan aspek kognitif (hafalan), tanpa apresiasi emosional dan praktik. Dalam pelajaran agama utamanya, meskipun terdapat aspek praktis dari yang diajarkan di kelas, tetapi itu biasanya hanya berkaitan dengan tuntutan institusi (formal) agama-agama yang ada, sehingga nyaris terpisah dari kehidupan nyata sehari-hari. Di sinilah kemudian pendidikan karakter diperlukan, karena ia, meminjam teorinya Thomas Lickona, misalnya, akan mendorong para murid pada tiga hal berikut ini. Pertama, *knowing the good*. Dengan mendorong murid untuk mengetahui apa yang dinamakan baik itu, maka mereka akan memahami sifat-sifatnya dan pengetahuan itu secara intelektual

akan mendorong mereka untuk menyetujui bahwa sifat-sifat baik itu adalah sangat penting bagi kehidupannya. Kedua, *desire/loving the good*. Setelah murid-murid mengetahui sifat-sifat baik dan mengerti arti pentingnya bagi kehidupan mereka, maka mereka secara alami akan tertarik untuk mengamalkan sifat-sifat baik tersebut. Ketiga, *doing the good*. Inilah gong finalnya, yaitu murid-murid kemudian secara sadar akan mengaplikasikan sifat-sifat baik itu ke dalam kehidupan nyata sehari-hari. Dengan demikian, akhlak mulia itu bisa dihidupkan dalam perilaku keseharian, sehingga menjadi *habit of the mind, self, heart, and hands*.

Karena itu, pendidikan karakter bukan sekadar mengajarkan mana yang benar dan mana yang salah, lebih dari itu pendidikan karakter menanamkan kebiasaan (*habituation*) tentang hal yang baik sehingga murid-murid menjadi paham mana yang baik dan mana yang salah (aspek kognitif), mampu merasakan pentingnya nilai yang baik (aspek afektif), dan kemudian terdorong untuk melakukannya (aspek psikomotor). Seperti kata Aristotle, karakter itu erat-terkait dengan "*habit*" atau kebiasaan yang terus menerus dipraktikkan dan dilakukan.

Mengingat penting dan strategisnya pendidikan dan pengembangan karakter di abad 21 ini bagi setiap murid, maka setiap guru dengan berbagai kemampuannya haruslah memasukkan di dalam proses pengajarannya aspek-aspek yang berkaitan dengan karakter dan nilai-nilai yang mesti dijunjung tinggi. Tuntutan memasukan aspek pendidikan dan pengembangan karakter ini berlaku untuk semua guru dan semua mata pelajaran.

Kita tahu bahwa karakter baik tidak terbentuk secara otomatis, melainkan dikembangkan secara berkala melalui proses pengajaran, contoh, pembelajaran, dan latihan yang terus-menerus dikembangkan dalam berbagai kegiatan keseharian. Di sinilah pengajaran pendidikan karakter di sekolah menjadi sangat dibutuhkan mengingat anak-anak dan para remaja kita saat ini menghadapi banyak kesempatan dan bahaya yang menghancurkan masa depannya yang belum pernah terjadi sebelumnya sehingga cara penanganannya juga relatif belum bisa ditemukan. Pengajaran partisipatif, yang menekankan aspek

dialog, saling bertukar-pikir dan pendapat, berbagi pengalaman, menjadi kunci keberhasilan pendidikan karakter.

Sebenarnya karakter sendiri masih sangat mungkin mengalami perapuhan menghadapi berbagai kerumitan dan tawaran-tawaran super-menarik dari lingkungan dan kecanggihan teknologi informasi abad 21. Karena itu, pendidikan karakter ini hendaknya juga dilengkapi dan diperkuat dengan pendidikan spiritualitas. Sederhanya yang dimaksud pendidikan spiritualitas itu adalah pendidikan yang selalu dihubungkan dengan Tuhan (*everything is related to God*), yang keberadaan-Nya bersifat *Omnipresent* (Mahahadir).

Dengan kata lain, menghadapi abad 21 ini orientasi pendidikan hendaknya dititik-tekan pada pembinaan dan penciptaan generasi-generasi pemimpin yang inklusif, penuh disiplin, aktif, demokratis, *open-minded*, menjalani hidup berdasarkan prinsip-prinsip yang diyakininya dan bertanggungjawab terhadap apa-apa yang dilakukannya. Di atas semuanya itu, generasi yang dilahirkan di abad 21 ini membutuhkan penanaman kesadaran akan Tuhan (*consciousness of God*), yang menyadari bahwa Tuhan Mahahadir, bahwa segala sesuatu ini milik dan berasal dari Tuhan, serta akan kembali kepada-Nya (*inna lillāhi wa inna ilayhi rāji'ūn*) (Q 2:156). Kesadaran spiritual ini hendaknya menjadi dasar dari seluruh kegiatan pembelajaran di dunia pendidikan sehingga segala sesuatu yang ada di dunia ini harus dipandang sebagai ekspresi Tuhan.

Dengan kesadaran spiritual diharapkan setiap murid selalu waspada dan memperhitungkan efek dari segala perbuatannya. Tidak ada sedikit pun kebaikan atau keburukan yang luput dari pantauan Tuhan. Semuanya akan kembali kepada pemilik atau pelaku kebenaran atau keburukan. Setiap murid berkesadaran bahwa tidak ada ruang untuk merasa senang apalagi beruntung saat melakukan kesalahan yang tidak diketahui oleh orang lain. Sebaliknya, tidak ada ruang untuk merasa kecewa atau merugi saat melakukan kebaikan yang tidak seorang pun mengetahuinya.

Pendidikan abad 21 adalah pendidikan yang meniscayakan di dalamnya pendidikan spiritualitas. Pendidikan spiritualitas di-

maksud bahkan bersifat *framework*. Ia tidak menjadi salah satu pelajaran yang berdiri sendiri seperti matematik atau tafsir dan hadis, melainkan ia menjadi kerangka dasar bagi seluruh mata pelajaran yang diajarkan. Setiap guru mata pelajaran, pelajaran apa pun, tidak terlepas dari semangat dan nilai-nilai spiritualitas.

Orientasi spiritualitas ini menjadi sangat dasar mengingat abad 21 — seperti yang telah dijelaskan di atas — adalah abad yang penuh ketidakpastian dan ketidakamanan. Setiap orang nyaris kehilangan pegangan dasar yang berfungsi sebagai tempat kembali setiap kali menghadapi dan menemui berbagai problem, baik bersifat sosial maupun psikologis. Jika semangat dan nilai-nilai spiritualitas yang didasarkan pada nilai-nilai religiusitas tertentu ini terabaikan, maka sebagian dari mereka akan mencari nilai-nilai lain yang levelnya lebih rendah, sekaligus memiliki efek yang relatif tidak membebaskan kehidupan sosial dan psikologis. Di sinilah boleh dikatakan bahwa abad 21, mengiringi berbagai karakteristiknya, juga dipandang sebagai abad kebangkitan spiritual.

Sebagai penutup dan kesimpulan dari artikel ini, seraya kita mempelajari, mengenali dan menguasai apa itu karakteristik perilaku dan pendidikan abad 21 serta meng-*adjust* berbagai kemampuan kita sebagai *educator*, kita pun harus terus memperkuat karakter dan spiritualitas. Dengan karakter dan spiritualitas yang kuat, menghadapi abad 21 yang tak-menentu dan tak-pasti itu, diharapkan setiap anak mampu dengan cepat dan mudah menghadapi berbagai efek buruk dari revolusi teknologi informasi. Kita percaya, jika berbagai modal kebaikan sudah kita tanamkan kepada para murid, mereka akan dengan penuh percaya diri dan bebas mampu mengendalikan diri, pikir, rasa dan jiwanya. Mereka akan belajar menjadi diri mereka sendiri, menjadi diri mereka yang bisa mereka pertanggungjawabkan di hadapan kehidupan yang mereka jalani.

Wa Allāh a‘lam bi al-shawāb. ❖

Referensi

- Bobbi DePorter, Mark Reardon & Sarah Singer-Nourie. *Quantum Teaching: Orchestrating Student Success*. Boston, 1999.
- Bobbi DePorter. *Quantum Learning*. New York: Dell Publishing, 1992.
- Delors, Jacques, ed. *Education for The Twenty-First Century, Issues and Prospects*. France: Unesco Publishing, 1998.
- Delors, Jacques (Chairman). *Learning: The Treasure Within, Report to UNESCO of the International Commission on Education for the Twenty-first Century*. France: the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 1996.
- Dryden, Gordon, and Jeannette Vos, Ed. D. *The Learning Revolution, a Life-Long Learning Program for the World's Finest Computer: Your Amazing Brain!* California: Jalmar Press, 1994.
- Goleman, Daniel. *Emotional Intelligence, Kecerdasan Emosional*. Terjemahan T. Hermaya. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Senge, Peter. *Schools That Learn: A Fifth Discipline Fieldbook for Educators, Parents, and Everyone Who Cares about Education*. New York: Doubleday, 2000.
- Thomas E. Lickona. *Educating for Character, How Our School Can Teach Respect and Responsibility*. New York: Bantam Books, 1991.
- “What Is 21st Century Education?” Dalam www.21stcenturyschools.com. Diunduh pada 24 September 2012.
- Zohar, Danah & Ian Marshall. *SQ, Spiritual Intelligence The Ultimate Intelligence*. London: Bloomsbury, 2000.

Muhamada Wahyuni Nafis adalah Ketua Nurcholish Madjid Society dan Direktur Sekolah Madania.

**PENGEMBANGAN PSIKOLOGI MORAL
DALAM TRADISI SUFI**
Sebuah Introduksi untuk *al-Ri'āyah* al-Muhasibi

Kautsar Azhari Noer

Latar Belakang Penulisan

Tidak diragukan bahwa salah satu karya klasik terpenting tentang tasawuf adalah *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*, yang ditulis oleh Abu 'Abd Allah al-Harits al-Muhasibi (165-243/ 781-837). Al-Muhasibi hidup pada masa kejayaan Islam abad pertengahan ketika Khilafah Abbasyiah mengalami masa keemasannya. Baghdad sebagai ibu kotanya menjadi pusat kemajuan peradaban Islam. Seni, sastra, hukum, teologi, filsafat, dan ilmu pengetahuan berkembang pesat berkat kebijakan dan dukungan para khalifah yang berkuasa waktu itu. Khalifah-khalifah Abbasiyah yang hidup sezaman dengan al-Muhasibi adalah al-Mahdi (775-785), al-Hadi (785-786) Harun al-Rasyid (786-809), al-Amin (809-813), al-Ma'mun (813-833), dan al-Mu'tashim (833-842). Harun al-Rasyid dan al-Ma'mun adalah dua khalifah yang sangat berjasa mendukung kemajuan ilmu pengetahuan dan filsafat pada masa al-Muhasibi hidup, yang telah dipelopori sebelumnya oleh Khalifah al-Manshur (754-775).

Penerjemahan karya-karya berbahasa Suryani dan Yunani ke dalam bahasa Arab yang telah dilakukan sebelumnya pada masa Khilafah Umayyah semakin digiatkan pada masa Khilafah Abbasiyyah. Karya-karya yang diterjemahkan itu meliputi karya-karya kedokteran, kimia, astrologi, dan filsafat. Majid Fakhry, seorang

sarjana terkemuka dalam bidang sejarah filsafat Islam, mengatakan bahwa terjemahan pertama karya filsafat yang patut dihargai berasal dari ‘Abd Allah ibn al-Muqaffa’ (w. 759), sastrawan terkemuka, atau putranya, Muhammad, yang meliputi *Categories*, *Hermeneutica*, dan *Analytica apriora* karya Aristoteles pada masa pemerintahan Khalifah al-Manshur. Boleh jadi karya-karya Aristoteles itu diambil dari perpustakaan keluarga Pahlevi di Persia. Yang lebih penting dari itu adalah penerjemahan ringkasan Galen (Jalinus) atas karya besar Plato, *Dialogue*, yang berjudul *Timaeus*, hingga hingga karya-karya Aristoteles seperti *De Anima*, *Book of Animals*, *Analytica priora*, dan karya apokrifal (yang diragukan keotentikannya), *Secret of the Secrets* (konon milik Aristoteles), yang dikerjakan oleh Yahya ibn al-Bithriq (w. 615) pada masa pemerintahan Khalifah Harun al-Rasyid.

Khalifah al-Ma'mun menetapkan kebijakan resmi untuk kegiatan “pengaraban” karya-karya filsafat, ilmu pengetahuan, dan kedokteran Yunani. Ia mendirikan *Bayt al-Hikmah* (Rumah Hikmah) di Baghdad pada 830 M sebagai perpustakaan dan institut penerjemahan. *Bayt al-Hikmah*, yang dipimpin oleh Yuhanna ibn Masawaih (w. 857) dan kemudian oleh muridnya, Hunain ibn Ishaq (w. 873), adalah institut terbesar sepanjang sejarah penerjemahan karya-karya filsafat dan kedokteran Yunani. Banyak karya filsafat Aristoteles dan Plato diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Karya-karya ini mempengaruhi karya-karya filsafat para filsuf Muslim seperti al-Kindi, al-Farabi dan Ibn Sina.¹

Abu ‘Abd Allah ibn al-Harits ibn Asad al-Muhasibi dilahirkan di Basrah, dan pada masa kecilnya ia tetap di sana selama beberapa tahun yang tidak diketahui secara pasti. Kemudian ia pindah ke Baghdad selagi pada masa mudanya dan menggunakan sebagian besar masa hidupnya di ibu kota pemerintahan Khilafah Abbasiyyah itu sampai akhir hayatnya pada 243/837.

Periode ketika al-Muhasibi hidup termasuk dalam bagian dari periode formatif Islam (700-1250), yaitu periode ketika

¹ Majid Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism* (Oxford, UK: Oneworld Publications, 1997).

pembentukan mazhab-mazhab atau aliran-aliran fikih, kalam, dan tasawuf dalam sejarah Islam. Pada periode formatif itulah lahir dan berkembang mazhab-mazhab fikih Sunni yang empat, yaitu Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali, dan mazhab fikih Ja'fari dari Syi'ah; aliran-aliran kalam Khawarij, Murji'ah, Mu'tazilah, Asy'ariyah, dan Syi'ah. Mazhab-mazhab fikih dan aliran-aliran kalam itu muncul sebagai hasil ijtihad pada ulama. Pada periode itu pula muncul gerakan tasawuf dengan berbagai aliran: ada yang didominasi oleh kehidupan zuhud (asketik), ada yang didominasi oleh perasaan cinta, ada yang didominasi oleh pengalaman kesatuan mistikal.

Al-Muhasibi hidup sezaman dengan tiga ulama fikih terkemuka, yang masing-masing adalah pendiri mazhab fikih, yaitu Malik ibn Anas (713-795), Muhammad ibn Idris al-Syafi'i (767-820), dan Ahmad ibn Hanbal (780-855). Ketika Malik meninggal pada 795, al-Muhasibi masih muda yang waktu berusia 14 tahun. Al-Syafi'i lebih tua 14 tahun daripada al-Muhasibi. Adapun waktu kelahiran Ibn Hanbal hanya berbeda satu tahun dengan kelahiran al-Muhasibi; Ibn Hanbal (lahir pada 780) lebih tua satu tahun daripada al-Muhasibi (lahir pada 781), tetapi usia Ibn Hanbal (wafat pada 855) lebih panjang daripada usia al-Muhasibi (wafat pada 837).

Al-Muhasibi dikenal sebagai seorang ulama yang menguasai banyak bidang ilmu keagamaan yang meliputi fikih, ilmu kalam, hadis, dan ilmu jiwa. Karena itu, tidak salah bila dikatakan bahwa ia adalah seorang fakih, ahli hadis, ahli kalam, dan ahli ilmu jiwa pada zamannya. Warna tasawuf yang ditawarkan al-Muhasibi melalui karya-karyanya memadukan bidang-bidang ilmu yang dikuasainya itu. Tasawuf al-Muhasibi — yang menekankan disiplin jiwa atau diri, atau lebih tepatnya akhlak mulia (*makārim al-akhlāq*) atau akhlak indah (*ḥusn al-khuluq*) — memadukan syariat dan tarekat yang berdasar pada al-Qur'an, Sunnah Nabi, dan akal sejauh sejalan dengan al-Qur'an dan Sunnah Nabi.

Sufi kelahiran Basrah ini digelar "al-Muhasibi" (pemeriksa, pengintrospeksi) karena kebiasannya memeriksa dan mengawasi dirinya sendiri agar terhindari setiap dosa dan kesalahan sekecil apapun, yang selalu membuatnya berlaku warak dan taat pada

Allah dan Rasul-Nya. Kebiasaan memeriksa diri itu dibalas oleh Allah dengan “detektor khusus” untuk mengetahui setiap perbuatan salah. Konon, bila al-Muhasibi menjulurkan tangannya untuk memegang makanan yang mengandung syubhat, pembuluh darah pada tangan itu bergerak-gerak untuk mencegahnya mengambil makanan itu.² Bila ia memasukkan makanan yang ada syubhat ke dalam mulutnya dan kemudian mengunyahnya, tiba-tiba akan muncul alamat dari Allah agar tidak menelan makanan itu sehingga ia harus memuntahkannya.³ Apa pun yang mengandung syubhat senantiasa dihindari oleh al-Muhasibi. Apalagi sesuatu yang haram, tentu saja dijauhinya. Kebiasaan ini adalah pantulan kewarakan, ketaatan dan takwanya.

Al-Muhasib hidup persis pada masa aliran Mu‘tazilah memperoleh keuntungan dari kekuasaan khilafah Abbasiyyah yang membelanya. Aliran teologi rasionalis Islam ini dapat berkembang dengan dukungan beberapa khalifah Abbasiyyah yang mengakui secara formal aliran ini sebagai aliran teologis negara. Mu‘tazilah menjadi mazhab teologi resmi negara sejak tahun 827 pada pemerintahan al-Ma‘mun sampai tahun 848 pada awal pemerintahan al-Mutawakkil (847-861). Dukungan pemerintah pada Mu‘tazilah pada waktu dinodai oleh kebijakan *miḥnah* (*inquisition*), yaitu ujian terhadap pejabat-pejabat dalam pemerintahan dan pemuka-pemuka yang berpengaruh dalam masyarakat tentang paham apakah al-Qur’an kadim atau diciptakan. Siapapun yang berpendapat bahwa al-Qur’an adalah kadim adalah musyrik (orang yang menyekutukan Tuhan dengan sesuatu yang lain) karena pendapat ini mengakui ada yang kadim selain Allah. Orang musyrik tidak berhak menjadi pejabat dalam pemerintahan, Paham bahwa al-Qur’an adalah kadim bertentangan dengan paham Mu‘tazilah bahwa al-Qur’an diciptakan. Ibn Hanbal adalah salah seorang korban kebijakan

² Abu al-Qasim ‘Abd al-Karim al-Qusyayri al-Nisaburi, *al-Risālah al-Qusyayriyyah*, diedit oleh Ma‘ruf Zariq dan ‘Ali ‘Abd al-Hamid Balhaji (Beirut: Dar al-Khayr, t.th.), h. 429.

³ Al-Qusyayri, *al-Risālah*, h. 429-30.

mihnah ini sehingga ia pernah dipenjara karena ia menolak paham Mu'tazilah yang dipaksakan itu.

Para sejarawan pada umumnya memandang bahwa al-Muhasibi adalah seorang ulama Sufi bermazhab Syafi'i dalam bidang fikih. Ia adalah juga ahli hadis. Sebagai ahli hadis, demikian dikatakan oleh A.J. Arberry, ia mencurahkan perhatiannya yang amat besar untuk menyusun hadis-hadis bagi ajaran-ajarannya. Namun Ahmad ibn Hanbal mencelanya karena ia menggunakan perawiperawi hadis yang lemah dan menerima pengetahuan rasional Mu'tazilah. Pada masa itu ada dua aliran besar di antara banyak aliran pemikiran Islam, yaitu Ahli Sunnah versi Ahmad ibn Hanbal yang sangat menekankan dalil-dalil naqli dan Mu'tazilah yang sangat menekankan dalil-dalil aqli. Al-Muhasibi tidak tertarik pada Ahli Sunnah versi Ahmad ibn Hanbal dan, meskipun memperoleh pengetahuan teologis dan filosofis dari Mu'tazilah, ia tidak menganut aliran Mu'tazilah. Al-Muhasibi mengisi kekosongan aspek yang banyak dilupakan dalam wacana pemikiran keagamaan padahal aspek itu sangat penting karena ia adalah jantung agama. Aspek itu adalah spiritualitas atau kerohanian yang dalam sejarah Islam termanifestasi dalam bentuk tasawuf atau Sufisme. Menurut 'Abd al-Qadir Ahmad 'Atha', dengan kewarakannya yang langka itu al-Muhasibi layak disebut pelopor mazhab kesadaran spiritualitas yang berdasarkan al-Qur'an, al-Sunnah, dan akal dalam kesatuan yang harmonis yang menundukkan jiwa-jiwa yang patuh, sekaligus melatihnya dengan mudah menuju Allah dalam keselamatan.⁴

Tampaknya al-Muhasibi berkeinginan menyebarkan aspek spiritual Islam yang pada masa itu sudah diabaikan oleh banyak orang Muslim karena tergodanya oleh kehidupan duniawi, dan sekaligus mengkritik ajaran-ajaran yang dianggapnya telah menyimpang dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Maka al-Muhasibi menuangkan keinginan

⁴ 'Abd al-Qadir Ahmad 'Atha', "Sekilas tentang Imam al-Muhasibi," dalam al-Harits ibn Asad al-Muhasibi, *Memelihara Hak-hak Allah: Sebuah karya Klasik Tasawuf*, diterjemahkan oleh Abdul Halim (Bandung: Pustaka Hidayah, 1423 H/ 2002), h. 16.

yang mulia itu dalam beberapa karyanya, yang salah satunya dan juga yang terpenting adalah *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*. Al-Muhasibi juga dapat dianggap sebagai pelopor penulisan kitab-kitab tasawuf karena sebelumnya tidak ada penulisan karya tasawuf. Ia adalah pengarang pertama terkemuka tentang tasawuf.

Sumber dan Tokoh yang Mempengaruhi

Sangat mudah untuk mengetahui sumber-sumber yang menjadi rujukan ajaran-ajaran tasawuf al-Muhasibi dalam karyanya *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* dengan melihat kutipan-kutipan yang terdapat dalam kitab ini. Para pembaca akan menemukan banyak kutipan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi *saw* sebagai sumber utama *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*. Al-Muhasibi tidak akan menggunakan sumber-sumber lain kecuali bila sumberi-sumber itu sejalan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah.

Kadang kala al-Muhasibi menjelaskan arti kata-kata dan maksud dari ayat-ayat al-Qur'an yang dikutipnya, namun lebih sering ia mengutip ayat-ayat al-Qur'an tanpa menjelaskannya sebagai rujukan untuk mendukung ajaran-ajaran yang dibicarakannya. Mudah untuk memahami bahwa al-Muhasibi juga menggunakan hadis-hadis untuk menjadi rujukan ajaran-ajarannya karena ia ahli hadis dan mencintai hadis. Sebagai ahli hadis, demikian dikatakan oleh A.J. Arberry, ia mencurahkan perhatiannya yang amat besar untuk menyusun hadis-hadis bagi ajaran-ajarannya. Namun Ahmad ibn Hanbal mencelanya karena ia menggunakan perawi-perawi hadis yang lemah.⁵

Al-Muhasibi juga menggunakan pendapat-pendapat para Sahabat dan para Tabi'in sebagai rujukan untuk ajaran-ajarannya sejauh pendapat-pendapat itu sejalan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah. Para Sahabat yang pendapat mereka sering dirujuk oleh al-Muhasibi dalam

⁵ A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: Gorge Allen & Unwin Ltd., 1979), h. 46.

al-Ri'āyah li Huqūq Allāh mencakup 'Umar ibn al-Khaththab, 'Ali ibn Abi Thalib, Ibn 'Abbas, Ibn Mas'ud, Siti 'Aisyah, dan Abu al-Darda'. Para Tabi'in yang pendapat mereka banyak dikutip oleh Sufi dari Basrah ini dalam karya yang sama adalah Mujahid ibn Jabir, al-Hasan al-Bashri, Wahb ibn Munabbih, Qatadah ibn Da'amah, Zayd ibn Aslam, dan Sa'id ibn Musayyab. Kadang-kadang al-Muhasibi juga merujuk pada pendapat para Tabi'i al-Tabi'in seperti Abu Hazim, Ibn Jurayj, dan Sufyan ibn 'Uyaynah.

Ada beberapa Sahabat dan Tabi'in yang dirujuk oleh al-Muhasibi dalam *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* dijadikannya untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an yang dikutip karena mereka memang adalah mufasir al-Qur'an. Salah satu contoh adalah ketika al-Muhasibi menjelaskan bahwa kesombongan/kebesaran (*kibr*) adalah pengagungan diri (*ta'azhzhum*) dengan merujuk pada ayat al-Qur'an yang berbunyi, "Tidak ada dalam dada mereka kecuali kebesaran yang tidak akan pernah mereka capai" (Q 40: 56). 'Atha' al-Khurasani mengatakan dari Ibn 'Abbas tentang firman Allah ini bahwa Ibn 'Abbas menafsirkan bahwa "kebesaran yang tidak pernah mereka capai" (*kibr mā hum bi-bālighī-hi*) adalah "keagungan yang tidak akan pernah mereka capai" (*azhamah lam yablughū-hā*). Ibn Jurajj mengatakan, "*uluwwan fi al-ardli*" (ketinggian di bumi) adalah "pengagungan diri" (*ta'azhzhuman*). Maka Ibn 'Abbas mengabarkan bahwa kesombongan adalah pengagungan diri, yang melahirkan akhlak kesombongan. Semua akhlak kesombongan disebut kesombongan.⁶

Contoh lain adalah tafsir Mujahid tentang ayat al-Qur'an yang dirujuk oleh al-Muhasibi berkaitan dengan orang-orang tulus yang memurnikan amal mereka kepada Allah (*al-shādiqīn al-mukhlishīn la-hu 'an a'māli-him*), yang berbeda dengan orang-orang yang berlaku riya dalam amal mereka. Orang-orang yang tulus/jujur yang memurnikan amal mereka kepada Allah berkata, "Sesungguhnya

⁶ Abu 'Abd Allah al-Harits al-Muhasibi, *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*, diedit dan diberi mukadimah oleh 'Abd al-Halim Mahmud (Kairo: dar al-Ma'arif, t.th), h. 302. Semua teks Arab dari *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* yang dikutip dalam tulisan ini adalah dari *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* edisi 'Abd al-halim Mahmud ini.

kami memberimu makanan semata-mata untuk [mencari] keridaan Allah; kami tidak menginginkan dari kamu balasan dan terima kasih” (Q 76: 9). Dalam menafsirkan ayat ini Mujahid mengatakan bahwa mereka tidak mengatakan perkataan ini dengan lidah mereka, tetapi mereka mengatakannya dengan hati mereka.⁷

Jelas sekali bahwa sumber utama *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* al-Muhasibi, di samping al-Qur'an dan al-Sunnah atau hadis Nabi, adalah perkataan-perkataan para Sahabat, para Tabi'in, dan para Tabi'i al-Tabi'in. Kecenderungan al-Muhasibi untuk merujuk pada banyak hadis mudah dipahami dari ilmunya sebagai ahli hadis yang mencintai hadis. Menjadikan Sunnah Nabi Muhammad *saw* atau hadisnya, selain al-Qur'an, adalah bukti bahwa tokoh yang banyak mempengaruhi karya *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* adalah Nabi Muhammad. Tokoh-tokoh lain yang mempengaruhi karya ini adalah para Sahabat, para Tabi'in, dan para Tabi'i al-Tabi'in yang nama-nama mereka telah disebutkan di atas.

Karakteristik

Karakteristik utama karya terbesar al-Muhasibi ini, *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*, adalah penekanan pembahasannya yang berpusat pada psikologi moral atau psikologi spiritual dalam perspektif Islam yang berpegang teguh pada al-Qur'an dan al-Sunnah. Sebagian besar masalah psikologi moral yang menjadi objek pembahasannya adalah penyakit-penyakit kalbu yang mencakup riya (*riyā*), ujub (*ujb*), takabur (*kibr*), ketidakpedulian (*ghirrah*), dan iri hati (*hasad*), sedangkan bagian pembahasan tentang obat-obat penyembuhnya seperti takwa (*taqwā*), warak (*wara'*), pemeriksaan diri (*muhāsabat al-nafs*), tobat (*tawbah*), ikhlas (*ikhhlāsh*), tawaduk (*tawādlu'*), ketaatan (*thā'ah*), dan zikir (*dzikr*).

Dari segi gaya penulisannya, karya ini dicirikan oleh bentuk tanya-jawab atau dialog antara penanya dan penjawab. Penanya

⁷ Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 132-33.

seakan-akan berperan sebagai murid dan penjawab seakan-akan berperan sebagai guru. Tidak ada informasi tentang siapa penanya dan siapa penjawab. Untuk mengetahui informasi tentang siapa penanya dan siapa penjawab, salah satu riwayat dapat membantu para pembaca. Riwayat itu berasal dari al-Junaid, salah seorang pengikut utama al-Muhasibi, seperti disampaikan oleh Abu Nu‘aim sebagai berikut:

Al-Harits ibn Asad al-Muhasibi sering datang ke rumahku, dan berkata, “Keluarlah bersamaku, dan marilah kita berjalan-jalan!” Akankah engkau senantiasa menarikku dari penyendirian (*‘uzlah*) dan ketenteraman batin ini ke jalan-jalan raya dan hal-hal yang memikat, agar memandang hal-hal yang mempesonakan?” tanyaku. “Keluarlah bersamaku,” jawabnya, “tidak ada yang perlu kau cemaskan.” Dan ketika dia dan aku tiba di suatu tempat dan mengajakku duduk, dia berkata, “Bertanyalah kepadaku!” “Tidak ada pertanyaan yang ingin aku sampaikan kepada engkau,” kataku. Namun dia mendesakku, “Tanyakanlah kepadaku segala yang terlintas di benak engkau.” Maka aku pun bertanya, dan dia menjawab pertanyaan-pertanyaanku. Sepulangnya dia membukukan tanya-jawab itu.⁸

Arberry melukiskan bahwa di sini kita menemui potret seorang Sufi, seperti para ulama lain sezamannya, menyusun karya-karya utama sebagai jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya. Kitab-kitab al-Muhasibi, teristimewa karya besarnya *al-Ri‘ayah li Huquq Allāh*, secara keseluruhan menguatkan gambaran ini.⁹ Tetapi yang perlu dipersoalkan adalah: apakah benar semua pertanyaan yang jumlahnya ratusan itu diajukan oleh al-Junaid dalam satu kali pertemuan dan semuanya diingat oleh al-Muhasibi seperti dikisahkan dalam riwayat ini? Sulit dipecah pertanyaan-

⁸ Abu Nu‘aim al-Ishfahani, *Hilyat al-Awliyā’*, 10 volumes (Kairo, 1932), seperti dikutip oleh Arberry, *Sufism*, h. 46-47.

⁹ Arberry, *Sufism*, h. 47.

pertanyaan yang jumlahnya sangat banyak untuk buku yang tebalnya sekitar 400 halaman itu diajukan hanya dalam satu kali pertemuan yang kelihatannya tidak lama karena diajukan dalam suasana jalan-jalan. Bila semua pertanyaan itu diajukan dalam kesempatan berkali-kali pertemuan, hal itu mudah dipercaya.

Bentuk tanya-jawab ini pada umumnya secara gramatikal adalah antara orang pertama tunggal (“aku”) sebagai penanya dan orang ketiga tunggal (“dia”) sebagai penjawab, kecuali untuk bagian pertama karya ini, yaitu bab tentang memelihara dan melaksanakan hak-hak Allah yang berjudul “Bab [tentang] Memelihara dan Melaksanakan Hak-hak Allah” (*Bāb al-Ri’āyah li Huqūq Allāh ‘Azza wa Jalla wa al-Qiyām bi-hā*). Pada bagian pertama karya ini al-Muhasibi menggunakan ungkapan penanya “Maka adapun yang engkau tanyakan” (*Fa-ammā mā sa’alta*), yang menunjukkan bahwa penanya adalah orang kedua tunggal (“engkau”). Pertanyaan itu dijawab dengan mengatakan bahwa pertanyaan tentang memelihara hak-hak Allah dan melaksanakannya adalah urusan besar yang telah diabaikan oleh kebanyakan orang, dan urusan itu dipercayakan oleh Allah kepada para nabi dan wali-Nya karena mereka memelihara janji-Nya dan menjaga wasiat-Nya.¹⁰ Lanjutan perkataan ini, yang merupakan ajaran dan nasehat betapa pentingnya memelihara hak-hak Allah yang dapat disamakan bertakwa, adalah jawaban panjang atas pertanyaan tadi, yang menghabiskan enam halaman.

Pada bagian ini seakan-akan penjawab atau yang memberi penjelasan tentang memelihara hak-hak Allah tidak diketahui (*majhūl*). Namun ada bagian yang menunjukkan bahwa penjawab pertanyaan itu adalah al-Muhasibi, yaitu bagi yang menggunakan kalimat seru dengan ungkapan, “Wahai saudaraku! Sesungguhnya aku memperingatkan kamu dan diriku sendiri” (*Innī uḥadzdziru-ka wa nafsi*), yang dipahami tidak lain dari informasi bahwa penyeru atau pemberi nasehat adalah penulis karya ini, yang al-Muhasibi, yang secara gramatikal harus menggunakan kata ganti orang pertama tunggal (“aku”) atau kata ganti orang pertama jamal (“kami”).

¹⁰ Al-Muhasibi, *al-Ri’āyah*, h. 37.

Bentuk tanya-jawab ini pada umumnya secara gramatikal, seperti dikatakan di atas, adalah antara orang pertama tunggal (“aku”) sebagai penanya dan orang ketiga tunggal (“dia”) sebagai penjawab. Ungkapan yang digunakan untuk bertanya adalah perkataan “Aku berkata” (*Qultu*), yang dapat diartikan sebagai “Aku bertanya,” sedangkan ungkapan yang digunakan ketika mengawali jawaban adalah “Dia berkata” (*Qāla*), yang dapat diartikan sebagai “Dia menjawab.” Bentuk tanya-jawab seperti ini digunakan oleh al-Muhasibi dalam hampir seluruh bagian *al-Ri’āyah li Huqūq Allāh* kecuali bagian pertama tadi.

Di sini timbul pertanyaan, mengapa al-Muhasibi menggunakan bentuk tanya-jawab ini, yang menimbulkan kesan bahwa penanya adalah orang pertama tunggal, yang secara gramatikal adalah penulis karya, yaitu al-Muhasibi? Atau dengan kata lain, karya ini memberikan kesan seakan-akan orang yang mengajukan pertanyaan-pertanyaan adalah al-Muhasibi, sedangkan orang yang menjawab pertanyaan-pertanyaan itu adalah orang ketiga tunggal yang tidak diketahui identitasnya. Mungkin cara ini disengaja digunakan oleh al-Muhasibi untuk menghindari berbagai bentuk egoism atau keakuan seperti riya, ujub, kesombongan, keangkuhan, ketidakpedulian, dan kedengkian, dan cara ini sesuai dengan perilaku tawaduknya. Sufi kelahiran Basrah ini diduga tidak mau menggunakan ungkapan “Aku berkata” atau “Aku menjawab” ketika menjawab pertanyaan-pertanyaan itu karena ungkapan ini menonjolkan egoisme atau keakuan penggunanya.

Al-Ri’āyah li Huqūq Allāh ditandai pula oleh karakteristik pengulangan tema-tema kunci, pengulangan penjelasan-penjelasan yang pada hakikatnya sama, pengulangan pengutipan ayat-ayat al-Qur’an yang sama, dan pengulangan pengutipan hadis-hadis Nabi yang sama. Dari satu segi, banyak pengulangan ini kelihatannya mubazir, tetapi dilihat dari segi lain, banyak pengulangan ini justru diperlukan untuk menambahkan sesuatu yang baru pada setiap pengulangan, dan untuk menyegarkan kembali pemahaman dan ingatan para pembaca akan tema-tema atau konsep-konsep yang dibicarakannya.

Penyebaran, Pengaruh, dan Posisi

Karya besar al-Muhasibi ini, *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*, tidak populer dalam arti dikenal oleh kebanyakan orang Muslim. Selama ini karya-karya al-Muhasibi, termasuk karya ini, kurang mendapat perhatian, bahkan termasuk karya-karya yang terlupakan. Jarang sekali orang yang memberikan perhatian yang cukup pada *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* kecuali beberapa orang pengkaji seperti Margareth Smith, yang mengedit dan memberi pengantar untuk *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*¹¹ dan menerjemahkannya dengan judul *The Book on the Observance of the Rights of God*;¹² 'Abd al-Qadir Ahmad 'Atha', yang mengedit dan memberi pengantar untuk *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*;¹³ dan 'Abd al-Halim Mahmud, yang mengedit dan memberi pengantar untuk karya yang sama.¹⁴

Meskipun telah diterbitkan dengan tiga edisi (Margareth Smith, 'Abd al-Qadir Ahmad 'Atha', dan 'Abd al-Halim Mahmud), *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*, belum juga mendapat perhatian yang cukup. Menurut catatan Martin Van Bruinessen, seorang pengkaji Islam asal Belanda, karya al-Muhasibi ini tidak termasuk dalam daftar karya-karya tasawuf yang dipelajari di pesantren-pesantren di Indonesia.¹⁵

Al-Ri'āyah li Huqūq Allāh al-Muhasibi berpengaruh pada banyak Sufi belakangan, termasuk di antara mereka adalah Abu Thalib al-Makki dan Abu Hamid al-Ghazali. Pengaruh karya ini

¹¹ Abu 'Abd Allah al-Harits ibn Asad al-Muhasibi, *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*, diedit dan diberi pengantar oleh Margareth Smith (London: Luzac & Co., E.W.J. Gibb Memorial, 1940).

¹² Abu 'Abd Allah al-Harits ibn Asad al-Muhasibi, *The Book on the Observance of the Rights of God*, diterjemahkan dan diberi pengantar oleh Margareth Smith (London: Luzac & Co. & E.W.J. Gibb Memorial, 1940).

¹³ Abu 'Abd Allah al-Harits ibn Asad al-Muhasibi, *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*, diedit dan diberi pengantar oleh 'Abd al-Qadir Ahmad 'Atha' (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1970).

¹⁴ Lihat catatan kaki nomor 8.

¹⁵ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), h. 163.

pada dua karya al-Ghazali, yaitu *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* dan *al-Munqidz min al-Dhlalāl*, adalah besar. Al-Ghazali dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* sering mengutip pandangan-pandangan al-Muhasibi tentang perbuatan-perbuatan hati yang merusak dan membutuhkan latihan spiritual sebagai cara untuk mencegah dan mengobatinya, dan tentang perbuatan-perbuatan hati yang terpuji, yang mewakili kebajikan-kebajikan yang diperoleh dengan pertolongan Allah, yang membuat jiwa pantas dan siap menerima keadaan-keadaan spiritual dan memperoleh tingkat para wali.¹⁶

Para pengkaji al-Muhasibi pada umumnya telah memandang bahwa karya *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* adalah kitab tasawuf terpenting dalam pandangan para pendahulu dan para ahli hadis.¹⁷ Karya ini dianggap sebagai karya besar pertama tentang tasawuf dalam sejarah karena sebelumnya tidak ada penulisan karya besar tasawuf yang mempengaruhi konsep-konsep psikologi moral dalam tradisi Sufi. Bahkan dapat dikatakan bahwa psikologi moral al-Muhasibi berpengaruh besar pada tasawuf belakangan dan pada pemikiran Islam secara luas.

Ajaran Sentral

Judul karya ini, *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* (Memelihara Hak-hak Allah), menggambarkan isinya, yaitu memelihara hak-hak Allah.¹⁸ Apa yang dimaksud dengan ungkapan “memelihara hak-hak Allah?” Apa itu “hak-hak Allah?” Selain hak-hak Allah, apakah ada juga

¹⁶ Lihat Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Harith B. Asad al-Muhasibi A.D. 781-857* (London: Sheldon Press, 1935), h. 272-74.

¹⁷ Abd al-Halim Mahmud, “Muqaddimah,” dalam Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 14.

¹⁸ Kata *ri'āyah* adalah bentuk *mashdar* (kata benda) dari *fi'l* (kata kerja), yang berarti “memelihara,” “menjaga,” “merawat,” “mengawasi,” “memperhatikan,” “mengindahkan,” “peduli.” Kata *huqūq* adalah bentuk jamak dari *haqq*, yang berarti “hak,” “hak memiliki,” “hak meminta,” “hak menerima,” “klaim,” “klaim legal.”

kewajiban-kewajibannya? Untuk memahami apa itu hak-hak Allah, kita harus memperhatikan kalimat-kalimat dalam “*Bāb al-Ri‘āyah li Huqūq Allāh ‘Azza wa Jalla wa al-Qiyām bi-hā*” (“Bab Memelihara Hak-hak Allah dan Menjalankannya”) dalam karya ini yang menunjukkan hak-hak Allah, yang terpenting di antaranya adalah

Hendaklah hamba-hamba mengerjakan apa yang diwajibkan oleh Allah atas mereka demi kepentingan diri mereka dan kepentingan orang yang dipercayakan kepada mereka. Pemimpin (*imām*) adalah penjaga manusia, yang diwajibkan memelihara setiap urusan mereka yang dipercayakan kepadanya. Demikian pula semua manusia, baik kalangan atas maupun kalangan biasa. Tidakkah engkau melihat ‘Umar ibn al-Khaththab berkata, “Seandainya seekor domba muda menghilang di pinggir sungai Efrat, sungguh aku takut Allah akan menanyakan perihal itu kepadaku.” Setiap hak yang diwajibkan oleh Allah atas hamba-hamba-Nya khusus untuk kepentingan diri mereka atau untuk kepentingan apa yang diwajibkan kepada sebagian mereka atas sebagian lain, sungguh Dia telah memerintahkan mereka untuk memelihara dan melaksanakannya. Itulah yang dimaksud dengan memelihara dan menunaikan hak-Nya yang telah Dia fardukan atas mereka.¹⁹

Dari kutipan di atas kita dapat memahami bahwa yang dimaksud hak-hak Allah adalah segala sesuatu yang diwajibkan oleh Allah atas hamba-hamba-Nya demi kepentingan semua manusia, baik kalangan atas maupun kalangan biasa. Mereka wajib memelihara dan menjalankan hak-hak Allah.

Menurut al-Muhasibi, menjaga hak-hak Allah identik dengan takwa.²⁰ Allah memurkai dan menyiksa orang yang mengabaikan hak-hak Allah yang diwajibkan atasnya. Dia menjadikan pelaksanaan hak-hak-Nya sebagai kunci setiap kebaikan di dunia dan akhirat.

¹⁹ Al-Muhasibi, *Al-Ri‘āyah*, h. 37.

²⁰ Al-Muhasibi, *al-Ri‘āyah*, h. 38.

Penjagaan hak-hak Allah yang diwajibkan itu adalah takwa. Allah menyiapkan surga bagi orang-orang yang memelihara hak-hak-Nya, memberi mereka kedamaian di akhirat, menjanjikan bahwa amal-amal mereka akan diterima, mencalonkan mereka untuk memperoleh kewalian, menghilangkan ketakutan dan kesedihan dari mereka pada waktu penuh ketakutan dan kesedihan, memberi mereka pertolongan di dunia dan bantuan atas ketaatan mereka, memberi mereka jalan keluar yang lapang dari kesempitan yang menjerat manusia, dan memberi mereka jaminan rezeki dari arah-arrah yang tidak mereka sangka. Allah berfirman, “Dan surga yang luasnya seluas langit dan bumi disediakan bagi orang-orang bertakwa” (Q 3: 133).²¹ Allah berfirman pula, “Barangsiapa yang bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan memberinya jalan keluar dan memberinya rezeki dari arah-arrah yang tidak disangkanya” (Q 65:2-3).

Al-Muhasibi mengatakan bahwa takwa — yang pemiliknya disediakan oleh Allah surga — adalah berhati-hati terhadap syirik dan apa yang lebih rendah daripadanya, termasuk dosa, setiap yang dilarang oleh Allah, atau mengabaikan kewajiban yang difardukan oleh Allah. Allah berfirman, “Dan sesungguhnya Kami telah memerintahkan kepada orang-orang yang diberi kitab sebelum kamu dan kepada kamu; betakwalah kepada Allah” (Q 4: 131). Itulah perintah Allah baik untuk kepentingan orang-orang terdahulu maupun untuk kepentingan orang-orang belakangan. Allah berfirman, “Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah tidak ada ketakutan bagi mereka dan tidak juga kesedihan. [Mereka adalah] orang-orang yang beriman dan selalu bertakwa” (Q 10: 62-63).²²

Al-Muhasibi menjelaskan firman Allah yang terakhir ini (Q 10: 62-63) dengan mengutip sebuah hadis yang menunjukkan bahwa orang-orang bertakwa terbebas dari rasa takut dan rasa sedih pada hari kiamat karena Allah telah menghilangkan ketakutan dan kesedihan dari mereka dan sekaligus memberi mereka tempat yang

²¹ Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 38.

²² Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 39.

aman, sebagaimana dikatakan oleh Allah, “Sesungguhnya orang-orang bertakwa berada di tempat yang aman” (Q 44: 51).

Al-Muhasibi mengatakan bahwa takwa berasal dari rasa takut dan hati-hati terhadap Allah. Allah berfirman, “Orang yang takut pada tempat Tuhannya memiliki dua surga” (Q 55: 46). “Dan orang yang takut pada tempat Tuhannya dan melarang diri dari hawa nafsu” (Q 79: 40). Demikianlah Yang Maha Mengetahui mengabarkan bahwa rasa takut ada sebelum takwa. Orang-orang Arab sependapat dalam bahasa mereka bahwa bila sebagian menyuruh sebagian lain agar berhati-hati terhadap sesuatu, maka dia berkata, “Awas ada binatang buas!” (“Berhati-hatilah pada binatang buas!”), “Awas ada dinding!” (“Berhati-hatilah pada dinding!”), “Awas ada sumur!” (“Berhati-hatilah pada sumur!”), yang berarti: “Jauhilah apa yang aku peringatkan pada engkau!”²³

Pada bagian lain al-Muhasibi menjelaskan bahwa takwa adalah “kehati-hatian dengan menjauhi apa yang dibenci oleh Allah.” Yang dimaksud “kehati-hatian” di sini adalah kehati-hatian terhadap Allah dalam dua kelompok, yaitu: mengabaikan hak Allah yang wajib, dan melakukan apa yang diharamkan dan dilarang oleh Allah. Dua kelompok ini menyatu dalam dua kelompok pula, yaitu: mengerjakan apa yang diwajibkan oleh Allah, dan meninggalkan apa yang dilarang oleh Allah.²⁴

Penjelasan al-Muhasibi tentang arti takwa menunjukkan bahwa takwa tidak lain dari memelihara hak-hak Allah; takwa berasal dari rasa takut (*khawf*) dan kehati-hatian (*hadzar*, *hidzr*); dan rasa takut ada sebelum takwa. Memang takwa sering diartikan sebagai rasa takut kepada Allah. Takwa dalam arti ini didominasi oleh rasa takut, bukan oleh kesadaran akan kehadiran Tuhan. Takwa dalam arti ini tidak memadai untuk menunjukkan arti positif istilah ini, yaitu kesadaran akan kehadiran Tuhan dan keinginan kuat untuk membentuk diri dalam cahaya kehadiran-Nya itu. Kehati-hatian (*hadzar*, *hidzr*) sebagai unsur dominan dalam takwa, seperti

²³ Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 39-40.

²⁴ Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 43.

dikatakan oleh al-Muhasibi, sebenarnya sejalan dengan arti asal kata *taqwā*. Maka tepat bila takwa diartikan sebagai kesadaran, kehati-hatian, dan kewaspadaan untuk memelihara diri. Inilah arti takwa yang sesuai dengan arti asal kata *taqwā*, yang seakar dengan kata kerja *ittaqa*, yang berarti “berhati-hati,” “waspada,” “berjaga-jaga,” “memelihara,” “melindungi,” dan “berhati-hati terhadap.”²⁵ Akar kata *taqwā* adalah WQY, yang kata kerjanya diucapkan *waqā*, yang berarti “memelihara,” “menjaga,” “melindungi,” “berhati-hati,” “berjaga-jaga,” “berhati-hati terhadap,” dan “berjaga-jaga terhadap.”²⁶

Kehati-hatian, kewaspadaan, pemeliharaan, penjagaan, dan perlindungan, yang terkandung dalam arti takwa, muncul dari atau melalui kesadaran. Karena itu, terjemahan yang tepat untuk kata *taqwā* dalam al-Qur’an, menurut Muhammad Asad, seorang sarjana dan cendekiawan Muslim asal Austria, dalam *The Message of the Qur’an*, adalah “kesadaran terhadap Tuhan” (“*God-consciousness*”) (misalnya, Q 2: 197, 237; 5: 2, 8; 7: 26; 58: 9; 96: 12).²⁷ Adapun kata kerja *ittaqa*, yang terjemahan Indonesia adalah “bertakwa,” diartikan

²⁵ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic (Arabic-English)*, edited by J. Milton Cowan, Fourth Edition (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979), h. 1282; Ilyas Anthun Ilyas & Edward Anthun Ilyas, *Qāmus Ilyās al-‘Ashrī: ‘Arabī-Injlizī* [Elias A. Elias & Edward E. Elias, Elias Modern Dictionary: Arabic-English] (Beirut: Dar al-Jayl, 1981), h. 811; *Al-Mu‘jam al-‘Arabī al-Asāsī li al-Nāthiqīn bi al-‘Arabiyyah wa Muta‘allimihā*, disusun dan disiapkan oleh Jama‘ah min Kibar al-Lughawiyin al-‘Arab (Beirut: La Rose, t.th), h. 1329.

²⁶ Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, h. 1282; Ilyas & Ilyas, *Qāmus Ilyās al-‘Ashrī*, h. 811; *Al-Mu‘jam al-‘Arabī al-Asāsī*, h. 1328.

²⁷ *The Message of the Qur’an*, translated and explained by Muhammad Asad (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), h. 43, 53, 140, 143, 206, 846, 911, 964. Ketika menerjemahkan kata *al-muttaqīn* dalam surat al-Baqarah ayat 2 (Q 2: 2) Muhammad Asad memberikan catatan sebagai berikut:

The conventional translation of *muttaqī* as “God-fearing” does not adequately render the *positive* content of this expression – namely, the awareness of His all-presence and desire to mould one’s existence in the light of this awareness; while the interpretation adopted by some translators, “one who guard himself against evil” or “one who is careful in his duty,” does not give more than one particular aspect of the concept of God-consciousness (*The Message of the Qur’an*, h. 3).

“tetap menyadari Tuhan,” “sadar akan Tuhan” (“*to remain conscious of God*”) seperti diterjemahkan oleh Muhammad Asad. Perhatikanlah terjemahan Inggris cendekiawan Muslim ini, misalnya, untuk ayat al-Qur’an yang menegaskan bahwa puasa diwajibkan atas orang-orang yang beriman agar bertakwa. Asad menulis, “*O you who have attained faith! Fasting is ordained for you as it was ordained for those before you, so that you might remain conscious of God*” (Q 2: 183).²⁸

Kesadaran (*consciousness*) dalam arti ini mengandung arti keadaan “berjaga-jaga,” “waspada,” “mengetahui atau ingat bahwa sesuatu hadir atau sedang terjadi” (*awareness*). Kebanyakan manusia tidak mempunyai kesadaran, karena mereka terbenam dalam ketidaksadaran, kelalaian, atau kelengahan. Pada hakikatnya keadaan tidak memiliki kesadaran, lalai, atau lengah, sama dengan keadaan tidur atau tertidur. Anthony de Mello, seorang guru spiritual Katolik, melukiskan bahwa kebanyakan orang, walaupun mereka tidak mengetahuinya, sedang “tertidur.” Mereka dilahirkan dalam keadaan “tertidur,” mereka hidup dalam keadaan “tertidur,” mereka menikah dalam keadaan “tertidur,” mereka membesarkan dan mengasuh anak-anak mereka dalam keadaan “tertidur,” mereka meninggal dalam keadaan “tertidur,” tanpa pernah terjaga dari “tidur” mereka.²⁹ Penggambaran ini bertujuan untuk menunjukkan bahwa kebanyakan manusia jauh dari kesadaran konstan akan kehadiran Tuhan, yang disebut “spiritualitas.” Spiritualitas, kata Anthony de Mello, berarti “bangun,” terjaga.³⁰

Menurut al-Muhasibi, persiapan pertama menuju tempat (*maqām*) berhadapan dengan Allah adalah takwa, yang merupakan dasar amal dan pangkal ketaatan. Takwa adalah kedudukan pertama bagi orang-orang beribadah (*al-‘ābidīn*) dan lebih tinggi daripada ibadah-ibadah tambahan (*nawāfil*), dan ibadah tambahan tidak

²⁸ *The Message of the Qur’an*, h. 38.

²⁹ Anthony de Mello, *Awareness: Butir-butir Mutiara Pencerahan*, dialihbahasakan oleh Paulus Hidayat (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1998), h. 3.

³⁰ Anthony de Mello, *Awareness*, h. 3.

diterima kecuali dengan dan beserta takwa.³¹ Maka al-Muhasibi menyeru para pembaca *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* sebagai berikut:

“Wahai Saudaraku! Hendaklah takwa menjadi suasana kalbumu, karena ia adalah modalmu, sedangkan ibadah-ibadah tambahan adalah keuntunganmu setelah modal itu. Orang yang menganggap dirinya memperoleh keuntungan ketika modalnya tidak kembali bukanlah pedagang yang berakal, bijaksana, dan cerdas.”³²

Dari takwa muncullah warak (*wara'*), karena ketika seseorang bertakwa kepada Allah ia akan berhati-hati dan menahan diri dari melakukan perbuatan-perbuatan bukan hanya yang dilarang tetapi juga yang syubhat.³³ Dari artinya, dapat dikatakan bahwa warak sendiri sebenarnya adalah bagian dari takwa karena dalam warak terkandung makna kesadaran, kehati-hatian, kewaspadaan untuk menjauhi perbuatan-perbuatan syubhat (apalagi perbuatan-perbuatan yang dilarang) agar terhindar dari segala sesuatu yang membahayakan dan mencelakan diri.

Ketika membicarakan apa yang pertama wajib diketahui dan direnungkan oleh seorang hamba, al-Muhasibi mengaitkannya dengan takwa. Menjawab pertanyaan tentang apa yang pertama wajib diketahui oleh hamba, ia mengatakan, “[Yang pertama wajib diketahui adalah bahwa] Anda mengetahui bahwa Anda adalah seorang hamba yang dikuasai (*'abd marbūb*), tidak ada keselamatan bagi Anda kecuali dengan takwa kepada Tuan Anda (*Sayyiduka*) Yang Maha Agung dan Maha Perkasa dan Guru Anda. Tidak ada lagi kebinasaan yang menimpa Anda setelah itu.”³⁴ Tidak ada keselamatan bagi hamba kecuali dengan ketaatan pada Tuhannya, dan petunjuk kepada ketaatan adalah ilmu, kemudian mengerjakan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. “Ketaatan adalah jalan

³¹ Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 41.

³² Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 46.

³³ Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 43.

³⁴ Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 47.

keselamatan, sedangkan ilmu adalah petunjuk jalan itu. Asal ketaatan adalah warak, asal warak adalah takwa, asal takwa adalah pemeriksaan diri (*muhāsabat al-nafs*), dan asal pemeriksaan diri adalah rasa takut dan berharap.³⁵

Di sini kembali kita melihat bahwa takwa tidak dapat dipisahkan dari ketaatan, warak, pemeriksaan diri, dan rasa takut dan berharap. Takwa, seperti dikatakan di atas, juga tidak lain dari memelihara hak-hak Allah. Takwa adalah persiapan pertama menuju tempat (*maqām*) berhadapan dengan Allah. Takwa adalah dasar amal dan pangkal ketaatan. Betapa pentingnya takwa, sehingga al-Muhasibi menempatkan pembahasan tentang takwa pada bagian-bagian awal *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* sebagai pintu masuk untuk membicarakan hak-hak Allah secara rinci pada bagian-bagian setelahnya.

Konsep-konsep kunci lain yang dibahas oleh al-Muhasibi pada bagian-bagian awal *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* adalah tobat (*tawbah*), perenungan (*fikrah*), perhatian/keinginan (*hamm*), dan bisikan-bisikan [yang muncul dalam hati] (*khatharāt*). Pada kesempatan ini kita tidak akan membicarakan semua konsep kunci ini. Kita memilih membicarakan hanya konsep *khatharāt* karena ia memainkan peranan sangat penting dalam menjaga hak-hak Allah. *Khatharāt* adalah dorongan dalam kalbu yang menentukan nilai setiap perbuatan baik dan buruk.

Ketika menjawab pertanyaan tentang cara memelihara hak-hak Allah, cara mengetahuinya, dan apa yang dimaksud dengan *khatharāt*, al-Muhasibi mengatakan bahwa menjaga hak-hak Allah dengan penegasan/pemastian (*tatsabbut*) dengan pencarian informasi (*istidlāl*) melalui ilmu tentang dorongan-dorongan kalbu, yaitu *khatharāt*, karena *khatharāt* adalah dorongan-dorongan kalbu kepada setiap perbuatan, baik atau jahat.³⁶ Ia mengatakan bahwa *khatharāt* berasal dari hawa nafsu, dari akal setelah diberi peringatan oleh Allah, atau dari musuh. *Khatharāt* mempunyai tiga makna. Pertama, *khatharāt* sebagai dari Yang Maha Pengasih. Tentang hal

³⁵ Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 47.

³⁶ Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 84.

ini, diriwayatkan dari bukan dari satu orang, yang diriwayatkan dari Nabi *saw* bahwa beliau berkata, “Bila Allah menghendaki kebaikan bagi seseorang, maka Allah menjadikan pengingat untuknya dalam kalbunya.” Al-Nuwwas ibn Sam‘an meriwayatkan dari Nabi *saw* bahwa beliau membuat perumpamaan dengan mengatakan, “Itu adalah seperti sebuah jalan yang di atasnya ada tabir, dengan suara-suara yang memanggil dari bagian bawah jalan itu dan dari bagian atasnya. Suara dari bagian atas adalah pengingat dari Allah dalam kalbu setiap orang yang pasrah pada-Nya (*muslim*).”

Kedua, *khatharāt* sebagai bujukan dan perintah dari diri/jiwa [yang mengajak kepada kejahatan]. Tentang masalah ini Allah berfirman, “Sebenarnya dirimu sendirilah yang memandang baik bagimu perbuatan (buruk) itu. Maka kesabaran yang indah itulah (kesabaranku)” (Q 12: 18). Allah berfirman tentang kisah anak-anak Adam, “Maka diri/jiwa Qabil mengizinkannya untuk membunuh saudaranya, karena itu ia membunuh saudaranya itu” (Q 5: 30). Allah berfirman pula, “Sesungguhnya diri/jiwa itu selalu menyuruh kepada kejahatan” (Q 12: 53).

Ketiga, *khatharāt* sebagai hiasan, godaan dan bisikan dari setan. Tentang masalah ini Allah memerintahkan kepada Nabi-Nya *saw* untuk berlindung kepada-Nya dari *khatharāt* setan. Allah berfirman, “Dan jika godaan dari setan menimpamu, maka berlindunglah kepada Allah. Sesungguhnya Dia adalah Maha Mendengar dan Maha Mengetahui” (Q 7: 200). Allah berfirman, “[Yang] membisikkan [kejahatan] dalam dada manusia” (Q 114: 5). Allah berfirman tentang kisah Adam dan Hawa, “Maka setan membisikkan [kejahatan] kepada keduanya” (Q 7: 20). Allah berfirman pula, “Dan setan menghiasi [dengan kejahatan] bagi mereka apa yang mereka lakukan” (Q 6: 43).³⁷

Konsep-konsep kunci — yang meliputi takwa (*taqwā*), warak (*waraʿ*), pemeriksaan diri (*muhāsabat al-nafs*), tobat (*tawbah*), perenungan (*fikrah*), perhatian/keinginan (*hamm*), dan bisikan-bisikan [yang muncul dalam hati] (*khatharāt*) — yang dianalisis

³⁷ Al-Muhasibi, *al-Riʿāyah*, h. 84-85.

pada bagian-bagian awal *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh lāh*, masing-masing terkait satu sama lain. Semua konsep ini, yang berpusat, bertujuan dan berpuncak pada takwa, yang identik dengan menjaga hak-hak Allah, adalah pondasi psikologi moral atau, jika mau menyebut dengah ungkapan lain, psikologi spiritual.

Perlu untuk mengemukakan dalam kesempatan ini bahwa karya utama al-Muhasibi *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*, seperti dikatakan oleh Michael Sells, mengandung analisis yang dikembangkan sepenuhnya tentang berbagai bentuk egoisme manusia, dan cara memeriksanya, berhati-hati untuk menghindarinya, tanpa terjatuh ke dalam keasyikan dengannya. Melalui karya ini ia mengembangkan psikologi moral paling ketat dan berpengaruh dalam tradisi Sufi. Meskipun aspek-aspek pemikiran al-Muhasibi diserang oleh pemikir berpengaruh Ibn Hanbal, psikologi moral al-Muhasibi berpengaruh besar pada Sufisme belakangan dan pada pemikiran Islam secara luas.³⁸

Ada lima bentuk utama egoisme atau keakuan yang diuraikan oleh al-Muhasibi dalam *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*. Lima bentuk itu adalah: riya (*riyā*), ujub (*ujb*), takabur (*kibr*), ketidakpedulian (*ghirrah*), dan iri hati (*hasad*). Riya, yang menurut Michael Sells bisa kita sebut “narsisisme”,³⁹ didefinisikan oleh al-Muhasibi sebagai “keinginan seorang hamba pada [pujian] orang banyak dengan ketaatan pada pada Tuhannya” (*irādat al-'abd al-'ibāda bi-thā'at rabbi-hi*),⁴⁰ “menginginkan selain Allah dengan ketaatan” (*irādat ghayr Allāh 'azza wa jalla bi al-thā'ah*),⁴¹ atau “menginginkan makhluk-makhluk dengan ketaatan kepada Allah” (*irādat al-makhlūqīn bi-thā'at Allāh 'azza wa jalla*).⁴² Di sini kita melihat bahwa tujuan ketaatan pada Tuhan dalam riya bukanlah Tuhan atau keridaan Tuhan tetapi adalah pujian manusia atau tujuan lain.

³⁸ Michael Sells, *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi 'raj, Poetic and Theological Writings* (New York: Paulist Press, 1996), h. 171.

³⁹ Sells, *Early Islamic Mysticism*, h. 172.

⁴⁰ Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 131.

⁴¹ Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 133.

⁴² Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 133.

Ketaatan atau ibadah seperti ini tidak murni ditujukan kepada Tuhan tetapi kepada selain Dia. Ketaatan seperti ini tidak diterima oleh Tuhan dan akibatnya tidak membawa keselamatan. Al-Muhasibi mengutip al-Qur'an dan hadis yang menegaskan bahwa riya merusak amal seorang hamba sehingga amal itu tidak diterima oleh Allah, dan keselamatan akan diperoleh bila riya ditinggalkan. Karena itu, ketaatan harus murni ditujukan kepada Allah. Di sini kita melihat sifat teosentris Islam, yaitu bahwa semua tujuan hidup harus berpusat pada Tuhan.

Al-Muhasibi mengingatkan bahwa ujub adalah malapetaka besar yang menjangkiti banyak orang, membutakan mereka kepada dosa-dosa mereka, melumuri mereka dengan kesalahan-kesalahan dan ketergelinciran-ketergelinciran mereka, karena ujub membutakan kalbu sehingga orang yang berujub menganggap dirinya orang baik, padahal ia orang jahat; menganggap dirinya selamat, padahal ia binasa; menganggap dirinya benar, padahal ia salah. Ujub telah membuat umat manusia binasa. Ujub telah mendorong manusia berlaku sombong dan mengagungkan diri, menipu diri kepada Allah, dan menunjukkan kepada-Nya amal dan ilmunya seakan-akan ia memiliki anugerah yang wajib diberikan oleh Allah. Pada saat itu perlindungan Allah baginya terputus, dan ia menempatkan dirinya di bawah kendali hawa nafsu dan dengan demikian ia menganggap dirinya termasuk kelompok orang-orang baik, padahal dalam pandangan Allah ia termasuk orang-orang zalim dan fasik.⁴³

Ujub mendorong orang berujub menyebut-nyebut kebaikannya dan sedekahnya karena ia menganggap sedekahnya atau apa yang ia berikan itu besar. Ia melupakan anugerah Allah kepadanya, dan lalai bersyukur kepada Allah. Ia menyebut-nyebut kebaikan yang telah ia lakukan sehingga pahalanya hilang, sebagaimana difirmankan oleh Allah, "Janganlah kamu menghilangkan [pahala] sedekahmu dengan menyebut-nyebutnya dan menyakiti [perasaan si penerima]" (Q 2: 264). Akibatnya ia akan menerma azab Tuhan.⁴⁴

⁴³ Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 267-68.

⁴⁴ Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 268.

Al-Muhasibi mengingat bahwa takabur, sebagaimana ujub, adalah malapetaka besar, yang menimbulkan bala bencana terbesar, yang mesti membuat pelakunya segera menerima hukuman dan kemurkaan dari Allah, karena hanya Allah yang berhak memiliki sikap takabur. Sesungguhnya siapa pun selain Dia adalah hamba yang dikuasai. Takabur adalah dosa besar karena takabur tidak layak bagi selain Allah. Maka kemurkaan-Nya adalah besar bagi orang yang takabur. Abu Hurairah meriwayatkan dari Nabi *saw* bahwa beliau bersabda, “Allah berfirman, ‘Takabur adalah pakaian-Ku, dan keagungan adalah syal-Ku. Maka barangsiapa menyaingi-Ku dalam salah satunya, Aku lemparkan dia ke dalam neraka’.”⁴⁵

Al-Muhasibi mengatakan bahwa bila seorang hamba tidak mengetahui derajat dirinya, maka ia menyangka bahwa derajatnya agung, sehingga ia mengagungkan dirinya dan angkuh terhadap makhluk lain. Maka takabur adalah mengagungkan diri, yang melahirkan akhlak takabur. Semua akhlak takabur disebut takabur. Takabur barangkali muncul dari dendam, iri hati, riya, dan ujub, tetapi permulaan takabur adalah mengagungkan derajat diri dalam kalbu. Jika seorang hamba mencari keagungan derajat dirinya, ia mengagungkan dirinya. Jika ia mengagungkan dirinya, ia akan angkuh dan melindungi dirinya, merasa perkasa dan berbangga diri, memamerkan keagukannya, senang dan sombong.⁴⁶

Ketidakpedulian (*ghirrah*) adalah ketertipuan diri atau penipuan diri yang tidak disadari oleh orang yang dijangkiti oleh penyakit ini. Al-Muhasibi mengatakan bahwa Ketidakpedulian kepada Allah bisa terjadi di kalangan orang-orang kafir, di kalangan para pelaku maksiat di antara orang-orang muslim, dan di kalangan orang salih yang rajin beribadah. Setiap orang yang tidak peduli terhadap sesuatu tentu ia mengabaikan perintah Allah, dan berkuranglah kehati-hatian dan rasa takutnya. Ketidakpedulian adalah penipuan diri terhadap perbuatan baik Allah pada manusia, terhadap nama harapan pada Allah, atau terhadap sebagian ibadah dan ilmu.

⁴⁵ Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 299.

⁴⁶ Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 302.

Banyak manusia tidak peduli pada sebagian itu, sehingga mereka berbuat maksiat kepada Allah tetapi menganggap diri mereka termasuk kelompok orang-orang baik; atau mereka kufur kepada Allah tetapi menganggap diri mereka termasuk kelompok orang-orang yang mendapat petunjuk-Nya; atau mereka tidak peduli, lalu berbuat maksiat dengan dalih ilmu tetapi mereka menganggap diri mereka diampuni, selamat dan tidak diazab. Maka ketidakpedulian di kalangan orang-orang kafir adalah penipuan dari diri mereka sendiri dan dari musuh mereka dengan penampilan dunia dan melupaka akhirat.⁴⁷

Al-Muhasibi mengatakan bahwa iri hati (*hasad*) menurut al-Qur'an dan Sunnah Nabi dibagi menjadi dua jenis: iri hati yang tidak diharamkan dan iri hati yang diharamkan. Di antara iri hati yang tidak diharamkan, ada sebagian yang fardu, ada sebagian yang utama, ada sebagian yang mubah (dibolehkan), dan ada juga sebagian yang mendorong manusia kepada kekurangan dan yang haram. Iri hati yang tidak diharamkan ini adalah persaingan atau perlombaan (*munāfāsah* atau *musābaqah*). Tentang iri hati jenis ini Allah berfirman, "Dan untuk yang demikian itu hendaklah orang berlomba-lomba" (Q 83: 26). Allah berfirman, "Berlomba-lombalah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu" (Q 57: 21). Perlombaan tidak akan ada dari seorang hamba kecuali bila ia berlomba dengan orang lain.⁴⁸ Iri hati dalam arti positif ini mencakup semua perlombaan untuk perbuatan baik, misalnya perlombaan dalam mencari dan menggunakan harta dan ilmu pada jalan yang benar dan untuk kebenaran.

Iri hati pada orang lain dalam sesuatu yang diharamkan, misalnya memperoleh dan membelanjakan harta dengan cara dan tujuan yang haram, maka iri hati seperti itu adalah haram. Iri hati itu tidak dibolehkan hanyalah karena keinginan dan kecintaannya pada yang haram. Dalam hal ini, bukan iri hati itu sendiri yang haram, tetapi keinginan dan kecintaan pada yang haram itulah yang haram.

⁴⁷ Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 343.

⁴⁸ Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 387.

Iri hati jenis kedua, yaitu iri hati yang haram, adalah keinginan seseorang mendapatkan kemuliaan atau nikmat yang diperoleh oleh orang lain dan keinginannya agar kemuliaan dan nikmat itu hilang dari orang itu. Orang yang iri hati seperti ini merasa senang melihat orang lain kehilangan kemuliaan atau nikmatnya dan benci melihat orang lain memperolehnya.⁴⁹ Iri hati inilah yang disebut “dengki” dan “busuk hati” dalam bahasa Indonesia. Al-Muhasibi mengatakan bahwa Allah mencela iri hati yang haram ini dalam Kitab-Nya dan Rasul Allah mencelanya dalam Sunnahnya. Allah berfirman, “Banyak di antara Ahli Kitab menginginkan jikalau mereka bisa mengembalikan kalian kepada kekafiran setelah kalian beriman sebagai rasa dengki yang timbul dari dalam diri mereka setelah kebenaran jelas bagi mereka” (Q 2: 109). Allah berfirman, “Atau mereka dengki kepada manusia karena keutamaan yang diberikan oleh Allah kepada mereka” (Q 4: 54). Allah berfirman pula, “Dan mereka (Ahli Kitab) tidak berpecah belah kecuali setelah datang kepada mereka ilmu (kebenaran yang disampaikan oleh para nabi) karena dengki sesama mereka” (Q 42: 14). Nabi *saw* melarang orang-orang beriman berlaku dengki dengan mengatakan, “Janganlah kalian saling berlaku dengki, saling memarahi, saling bermusuhan, dan jadilah kalian hamba-hamba Allah yang bersaudara.”

Menurut al-Muhasibi, perasaan dengki muncul dari kesombongan, ujub, dendam, permusuhan, kebencian, riya, cinta kedudukan dan jabatan pimpinan melebihi orang lain. Perasaan dengki yang timbul dari kesombongan adalah perasaan yang timbul ketika seorang hamba berlaku angkuh untuk dilampaui atau disamai oleh orang yang di bawah dia, atau dilampau oleh orang yang setaraf dengan dia dalam agama dan dunia, seperti dikatakan oleh orang-orang Quraisy tentang Nabi Muhammad *saw*, “Dia (Muhammad) adalah anak yatim.” Mengapa al-Qur’an tidak diturunkan kepada seorang laki-laki mulia dari salah satu negeri ini (Makkah dan Thaif)?” Allah berfirman tentang orang-orang kafir Quraisy, “Demikianlah, Kami telah menguji sebagian mereka (orang-orang

⁴⁹ Al-Muhasibi, *al-Ri’āyah*, h. 390.

kaya) dengan sebagian lain (orang-orang miskin) agar mereka (orang-orang kaya) berkata: Orang-orang semacam inilah di antara kita yang diberi anugerah oleh Allah?” (Q 6: 53).⁵⁰

Pembaca yang teliti akan mendapat kesan bahwa isi atau sebagian besar isi karya al-Muhasibi ini, *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*, tidak sesuai dengan judulnya, karena sebagian besar karya ini membicarakan penyakit-penyakit kalbu yang mencakup riya (*riyā*), ujub (*ujb*), takabur (*kibr*), ketidakpedulian (*ghirrah*), dan iri hati (*hasad*), dan hanya sekitar 25% bagian karya ini membahas masalah “memelihara hak-hak Allah” (*al-ri'āyah li huqūq Allāh*). Pembahasan tentang penyakit-penyakit kalbu menyita sekitar 60% bagian kitab yang tebalnya 394 halaman tanpa pendahuluan editornya (Abd al-Halim Mahmud). Tema yang menghabiskan jumlah halaman paling banyak dengan jumlah 111 halaman adalah tema riya; tema ini membutuhkan lebih dari seperempat bagian karya ini.

Judul *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* bukan tidak tepat untuk karya al-Muhasibi ini. Jika dilihat dari jumlah halaman atau panjangnya pembahasan dalam karya ini, judul ini memang kurang tepat, tetapi jika dilihat dari tujuannya adalah tepat, karena tujuannya adalah untuk memelihara hak-hak Allah, yang tidak lain adalah bertakwa. Panjangnya pembahasan tentang penyakit-penyakit hati tampaknya bertujuan untuk mengingatkan orang-orang beriman akan bahaya dan malapetaka yang ditimbulkan oleh penyakit-penyakit hati itu dan pada waktu yang sama memberikan obat penawar untuk masing-masing penyakit itu seperti ikhlas, tawaduk, ketaatan, dan zikir, yang semuanya berpadu dengan obat-obat penawar lain yang meliputi takwa, warak, pemeriksaan diri, tobat. Pada hakikatnya menyembuhkan manusia dari penyakit-penyakit kalbu dengan obat-obat penawar itu sendiri adalah memelihara hak-hak Allah.

Wa Allāh a'lam bi al-shawāb. ❖

⁵⁰ Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, h. 393-94.

Daftar Pustaka

- Anthony de Mello. *Awareness: Butir-butir Mutiara Pencerahan*. Dialih-bahasakan oleh Paulus Hidayat. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1998.
- Arberry, A.J. *Sufism: An Account of the Myctiscs of Islam*. London: Gorge Allen & Unwin Ltd., 1979.
- 'Atha, 'Abd al-Qadir Ahmad. "Sekilas tentang Imam al-Muhasibi." Dalam al-Harits ibn Asad al-Muhasibi, *Memelihara Hak-hak Allah: Sebuah karya Klasik Tasawuf*. Diterjemahkan oleh Abdul Halim. Bandung: Pustaka Hidayah, 1423 H/ 2002.
- Fakhry, Majid. *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*. Oxford, UK: Oneworld Publications, 1997.
- Ishfahani, Abu Nu'aim al-. *Hilyat al-Awliyā'*. 10 volumes. Kairo, 1932.
- Ghazali, Abu Hamid al-. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. 4 volume. Kairo: Mathba'at al-'Amirat al-Syaraḥiyah, 1326-27/1908-09.
- Ghazali, Abu Hamid al-. *Minhāj al-Ābidīn*. Beirut: Dar al-Fikr, 1409/1989.
- Kalabadzi, Abu Bakr Muhammad ibn Ishaq. *Al-Ta'arruḥ li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*. Diedit oleh 'Abd al-Halim Mahmud dan Thaha 'Abd al-Baqi Surur. Port Said: Maktabat al-Tsaqafah al-Diniyyah, 1424/2004.
- Mahmud, 'Abd al-Halim. "Muqaddimah." Dalam Al-Muhasibi, *Al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*. Diedit dan diberi mukadimah oleh 'Abd al-Halim Mahmud. Kairo: dar al-Ma'arif, t.th., h. 5-29.
- Muhasibi, Abu 'Abd Allah al-Harits al-. *Al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*. Diedit dan diberi mukadimah oleh 'Abd al-Halim Mahmud. Kairo: dar al-Ma'arif, t.th.
- Muhasibi, Abu 'Abd Allah al-Harits ibn Asad al-. *The Book on the Observance of the Rights of God*. Diterjemahkan dan diberi pengantar oleh Margareth Smith. London: Luzac & Co. & E.W.J. Gibb Memorial, 1940.
- Muhasibi, Abu 'Abd Allah al-Harits ibn Asad al-. *Kitāb al-Washāyā*. Diedit oleh 'Abd al-Qadir Ahmad 'Atha'. Beirut: Dar al-Kutub al-'Amaliyyah, 1986.

- Nasr, Seyyed Hossein, ed. *Islamic Spirituality: Foundations*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1987.
- Nasr, Seyyed Hossein, ed. *Islamic Spirituality: Manifestations*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1991.
- Qusyayri al-Nisaburi, Abu al-Qasim 'Abd al-Karim. *Al-Risālah al-Qusyayriyyah*. Diedit oleh Ma'ruf Zariq dan 'Ali 'Abd al-Hamid Balthaji. Beirut: Dar al-Khayr, t.th.
- Sarraj [al-Thusi], Abu Nashr al-. *Al-Luma'*. Diedit oleh 'Abd al-Halim Mahmud dan Thaha 'Abd al-Baqi Surur. Port Said: Maktabat al-Tsaqafah al-Diniyyah, 1423/2002.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1990. Pertama kali diterbitkan pada 1975.
- Sells, Michael. *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*. New York: Paulist Press, 1996.
- Smith, Margaret. *An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Harith B. Asad al-Muhasibi A.D. 781-857*. London: Sheldon Press, 1935.
- Smith, Margaret. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. London: The Sheldon Press, 1931.
- Taftazani, Abu al-Wafa al-Ghanimi. *Madkhal ilā al-Tashawwuf al-Islāmī*. Kairo: Dar al-Tsaqafah li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 1979.
- The Message of the Qur'an*. Translated and explained by Muhammad Asad. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.
- Van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.

Kautsar Azhari Noer adalah dosen Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta.

YOGA: CARA MERAIH KEMENANGAN¹

Paramahansa Yogananda

Selama percobaan-percobaannya membebaskan jiwanya dari perbudakan material, metafisikawan praktis belajar cara yang tepat untuk mencapai kemenangan. Dengan pemikiran-pemikiran dan perbuatan-perbuatan yang benar terus-menerus, dalam keselarasan dengan hukum ilahi, jiwa manusia naik perlahan-lahan dalam evolusi alamiah. Sang yogi,² bagaimanapun, memilih cara evolusi-mempercepat yang lebih cepat: meditasi ilmiah, yang dengannya aliran kesadaran berbalik arah dari materi ke Roh (Spirit) melalui pusat-pusat *cerebrospinal* yang sama dalam kehidupan dan kesadaran ilahi yang telah menyalurkan perjalanan turun jiwa ke dalam badan.

Di balik kekuatan-kekuatan energetik dalam setiap pusat ada suatu ekspresi kesadaran ilahi jiwa. Melalui kontak kemenangan dengan Roh (Spirit) [dalam meditasi], kesadaran jiwa menjadi kuat dan kukuh dalam mengendalikan kerajaan badaniah.

¹ Diterjemahkan oleh Kautsar Azhari Noer dari Paramahansa Yogananda, *The Yoga of the Bhagavad Gita: An Introduction to India's Universal Science of God-Realization*, Bab 3, yang berjudul "Yoga: The Method of Victory" (Los Angeles, California: Self-Realization Fellowship, 2007), h. 25-39.

² Yogi adalah orang yang mempraktikkan yoga. Istilah yogi digunakan untuk menyebut seseorang, baik laki-laki maupun perempuan, yang mempraktikkan yoga, dan dengan demikian istilah ini adalah netral gender. Istilah yogin digunakan untuk menyebut seorang laki-laki yang mempraktikkan yoga, sedangkan istilah yogini digunakan untuk menyebut seorang perempuan yang mempraktikkan yoga.

Bahkan pemeditasi baru cepat menemukan bahwa ia mampu membangkitkan kekuatan dan kesadaran spiritual dunia batiniah jiwa dan Roh (Spirit) untuk mencerahkan kerajaan dan aktivitas-aktivitas jasmaniah — fisis, mental dan spiritual. Makin menjadi mahir dia, makin besar pengaruh ilahi.

Mengaktifkan Kekuatan-kekuatan Jiwa melalui Meditasi

Kekuatan-kekuatan pembeda murni dilukiskan secara simbolis sebagai lima anak ilahi dari Pandu. Lima Pandawa adalah tokoh-tokoh heroik terpenting dalam analogi Gita, yang menguasai tentara-tentara kesadaran dan energi (*prana*) dalam lima pusat yang halus dari tulang balakang. Mereka [lima Pandawa itu] mewakili sifat-sifat dan kekuatan-kekuatan yang diperoleh oleh pencinta berpengabdian yang meditasinya mendalam, yaitu meditasi yang sesuai dengan pusat-pusat astral dan kausal kehidupan dan kesadaran ilahi.

Dalam urutan menaik, signifikansi lima Pandawa perlu dijelaskan di sini. Lima Pandawa itu adalah: *Sahadewa*, *Nakula*, *Arjuna*, *Bhima*, dan *Yudhistira*.

Sahadewa adalah [representasi] Pengekangan, Pengendalian, Kekuatan untuk Menjauh dari Kejahatan (*Dama*, kekuatan aktif penolakan, ketahanan, yang dengannya organ-organ indra luar yang gelisah bisa diawasi dan dikendalikan); dan unsur bumi yang bergetar di dalam pusat tulang sulbi, atau *muladhara chakra*.³

Nakula adalah [representasi] Kesetiaan, Ketaatan, Kekuatan, untuk Mematuhi Peraturan-peraturan atau Kebiasaan-kebiasaan Baik (*Sama*, kekuatan penyerap atau positif, perhatian, yang

³ Unsur-unsur yang bergetar (*tattwa-tattwa*) dalam tiap-tiap *chakra* adalah tenaga-tenaga halus yang dengannya bentuk-bentuk materi yang berbeda termanifestasi dari Cahaya Roh (Spirit) kreatif. Unsur-unsur ini dijelaskan dalam *God Talks with Arjuna: The Bhagavad Gita — A New Translation and Commentary* (Los Angeles, California: Self-Realization Fellowship, 2005).

dengannya kecenderungan-kecenderungan mental bisa diawasi dan dikendalikan); dan unsur air yang bergetar di dalam pusat yang sakral, atau *swadhishtana chakra*.

Arjuna adalah [representasi] Pengendalian-Diri; dan unsur api yang bergetar di dalam pusat *lumbar* (yang terkait dengan bagian terbawah dari punggung). Pusat ini, *manipura chakra*, memberikan api-tenaga kekuatan jasmaniah dan mental untuk berperang melawan serangan gencar besar dari serdadu-serdadu indra. Pusat ini adalah penguat kebiasaan-kebiasaan dan perbuatan-perbuatan baik; ia adalah juga pelatih kebiasaan. Ia menahan badan tegak lurus, dan menyebabkan penyucian badan dan pikiran, dan memungkinkan meditasi yang mendalam.

Kita melihat lebih jauh mengapa pusat ini menggambarkan secara alegoris *Arjuna*, yang paling terlatih dari semua tentara Pandawa, ketika kita membahas fungsi rangkap duanya. Ia adalah titik sangat penting atau titik yang menentukan arah kehidupan sang pencinta berpengabdian dari materialisme kasar ke sifat-sifat spiritual yang lebih baik. Dari pusat *lumbar* (bagian yang rendah dari punggung) ke pusat-pusat sakral dan *coccygeal*, kehidupan dan kesadaran mengalir ke bawah dan ke luar menuju ke kesadaran indra terikat-badan, yang materialistik. Tetapi dalam meditasi, saat sang pencinta berpengabdian menolong kehidupan dan kesadaran agar tertarik pada daya tarik magnetik dalam pusat yang lebih tinggi atau yang bertalian dengan punggung, pusat *lumbar* yang menyala ini menjauhkan dirinya dari urusan-urusan material dan mengukuhkan pekerjaan spiritual sang pencinta berpengabdian melalui kekuatan-kekuatan dalam pusat-pusat yang lebih tinggi.

Ketika *Arjuna*, kekuatan pengendalian-diri dalam pusat *lumbar*, menyalakan api meditasi dan kesabaran dan kebulatan tekad spiritual, ia mendorong naik kehidupan dan kesadaran yang sedang mengalir ke bawah dan ke luar melalui pusat-pusat *lumbar*, sakral, dan *coccygeal*, dan dengan demikian memberi sang yogi yang bermeditasi kekuatan mental dan jasmaniah untuk mengikuti jalan meditasi mendalam yang menuju kepada realisasi-Diri. Tanpa api dan pengendalian-diri ini, tidak ada kemajuan spiritual yang mungkin

dicapai. Jadi Arjuna, secara lebih harfiah, juga merepresentasikan sang pencinta berpengabdian pengendalian-diri, kesabaran, dan kebulatan tekad yang di dalamnya pertempuran Kurukshetra terjadi. Ia adalah sang pencinta berpengabdian utama dan murid Bhagawan Krishna, yang dalam dialog Gita menunjukinya jalan kepada kemenangan.

Bhima adalah [representasi] Kekuatan Vitalitas, kekuatan hidup jiwa-yang-terkendali (*prana*); dan unsur udara kreatif yang bergetar dalam pusat bagian punggung, atau *anahata chakra*. Kekuatan pusat ini membantu sang pencinta berpengabdian dalam praktik teknik-teknik *pranayama* yang benar untuk menenangkan napas dan mengendalikan pikiran serangan-serangan gencar indrawi. Ia adalah kekuatan untuk menenangkan organ-organ dalam dan luar dan dengan demikian memusnahkan serbuan nafsu apapun (seperti seks, ketamakan, atau kemarahan). Ia adalah pemusnah penyakit dan keraguan. Ia adalah pusat cinta ilahi dan kreativitas spiritual.

Yudhisthira adalah [representasi] Ketenangan Ilahi, Ketenteraman Ilahi; dan unsur eter bergetar yang kreatif, atau *wishuddha chakra*. Yudhisthira, keturunan tertua dari lima keturunan Pandu (*budhhi*, atau intelek murni) digambarkan dengan tepat sebagai raja semua daya pembeda, karena ketenangan atau ketenteraman adalah faktor prinsipil yang perlu bagi ekspresi apapun dari penglihatan batin yang benar.

Apa pun yang meriakkan kesadaran, baik yang sensual maupun yang emosional, mendistorsi apa pun yang dipersepsi. Tetapi ketenangan, atau ketenteraman, adalah kejernihan persepsi itu sendiri, kejernihan intuisi itu sendiri. Seperti eter yang ada di mana-mana tetap tidak berubah, meskipun akar keras kekuatan-kekuatan Natur menggunakannya, demikian juga daya pembeda Yudhisthira adalah ketenangan tetap yang melihat segala sesuatu tanpa distorsi. Ia adalah kekuatan yang mampu merencanakan rohnya nafsu musuh. Ia adalah kekuatan perhatian, yaitu perhatian yang diteruskan kepada tujuan yang benar. Ia mengatur jangkauan perhatian, dan penetrasi perhatian. Ia adalah kekuatan untuk mengambil keputusan tentang efek perbuatan-perbuatan

yang keliru, dan kekuatan untuk menerima kebaikan melalui ketenangan. Ia adalah kekuatan untuk membandingkan antara yang baik dan yang jahat, pikiran sehat dalam menangkap kebajikan yang memperkuat sahabat dan memusnahkan musuh (sebagai sahabat dan musuh perasaan-perasaan dan kebiasaan-kebiasaan, misalnya). Ia adalah kekuatan imaginasi intuitif, [yaitu] kemampuan membayangkan atau menggambarkan suatu kebenaran hingga kebenaran itu tampak nyata.

Penasehat utama para Pandawa adalah Tuhan sendiri, yang dalam bentuk Krishna secara beragam merepresentasikan Roh (Spirit), jiwa, atau intuisi sebagaimana termanifestasi dalam keadaan-keadaan adikesadaran (*the states of superconsciousness*), *Kutastha* atau kesadaran Kristus, dan kesadaran kosmik dalam *medulla*, pusat Kristus, teratai seribu-daun, atau guru yang mengajar muridnya, Arjuna sang pencinta berpengabdian. Dalam [diri] sang pencinta berpengabdian, Tuan Krishna adalah penunjuk Kecerdasan Ilahi yang berbicara kepada diri lebih rendah yang tersesat dalam kekusutan-kekusutan kesadaran indrawi. Kecerdasan Lebih Tinggi ini adalah ahli dan guru, sedangkan intelek mental yang rendah adalah murid. Kecerdasan Lebih Tinggi ini menasehati diri lemah yang lebih rendah tentang bagaimana memperbaiki dirinya sesuai dengan kebenaran-kebenaran abadi, dan dalam memenuhi kewajiban yang ditentukan Tuhan, yang melekat pada dirinya.

Efek Spiritual Praktik Yoga

Suatu kesalahpahaman yang bersifat umum adalah bahwa praktik yoga hanya untuk mistikus yang mahir, dan ilmu ini bahkan di luar pengetahuan orang biasa. Namun sebenarnya yoga adalah ilmu tentang keseluruhan ciptaan. Manusia, sebagaimana juga setiap atom dalam alam semesta, adalah suatu hasil yang keluar dari ilmu ilahi yang sedang bekerja ini. Praktik yoga adalah sekumpulan disiplin untuk memahami ilmu yang tersingkap ini melalui pengalaman personal langsung akan Tuhan, Sebab Tertinggi.

Ilmuwan material mulai dengan efek materi yang tampak dan mencoba bekerja menelusuri sebabnya ke belakang. Yoga, pada pihak lain, menggambarkan sang Sebab dan bagaimana ia berkembang ke dalam fenomena materi, dan menunjukkan bagaimana mengikuti proses itu sebaliknya untuk mengalami natur-Roh (Spirit) sejati alam semesta dan manusia.

Patanjali orang bijak besar India, yang masa hidupnya menjadi soal dugaan belaka oleh para sarjana, memahami bahwa Bhagawad Gita adalah “Nyanyian Surgawi” yang didendangkan oleh Tuhan dengan tujuan menyatukan jiwa anak-anak-Nya yang tidak berpengetahuan dan mengembara dengan Roh-Nya sendiri (Spirit-Nya sendiri). Ini menjadi sempurna secara ilmiah melalui hukum fisis, mental dan spiritual. Patanjali menjelaskan ilmu spiritual ini dengan istilah-istilah metafisis tertentu dalam *Yoga Sutras*-nya yang termasyhur.

Maksud yang terkandung dalam Gita segera menjadi jelas ketika kita melihat bagaimana setiap prajurit yang disebut pada ayat 4 sampai ayat 8 berkenaan dengan praktik yoga seperti dilukiskan oleh Patanjali dalam *Yoga Sutras*-nya. Korelasinya ditemukan dalam signifikansi metaforis berbagai prajurit metafisis, yang dinyatakan secara tidak langsung dalam makna yang berasal dari nama-nama mereka, atau dari suatu akar kata Sanskerta dalam nama-nama mereka, atau dari signifikansi mereka dalam epik *Mahabharata*.

Pada ayat 4, 5, dan 6, Raja Nafsu (*Duryodhana*) memberitahu gurunya Kebiasaan Masa Lalu (*Drona*, atau *Durna*) tentang prajurit-prajurit spiritual dalam pusat-pusat *cerebrospinal* yang telah antri dalam kesatuan tempur peperangan. Prajurit-prajurit metafisis ini, yang telah berkumpul untuk membantu pengaturan lima Pandawa, adalah efek-efek spiritual yang ditimbulkan oleh praktik yoga sang pencinta berpengabdian. Prajurit-prajurit itu, bersama-sama dengan lima Pandawa utama, membantu sang yogi untuk memerangi prajurit-prajurit kejahatan dari pikiran indra.

Duryodhana mengenali prajurit-prajurit metafisis itu sebagai *Yuyudhana*, *Wirata*, *Drupada*, *Dhrishtaketu*, *Chekitana*, *Raja Kashi* (*Kashiraja*), *Purujit*, *Kuntibhoja*, *Shaibya*, *Yudhamanyu*, *Uttamaujas*,

anak laki-laki *Subhadra* (*Abhimanyu*), dan lima anak laki-laki *Draupadi*. Makna metaforis mereka akan dijelaskan dengan urutan kategoris yang digunakan oleh Patanjali.

Patanjali memulai *Yoga Sutra*-nya dengan definisi yoga sebagai “netralisasi gelombang-gelombang yang berganti-ganti dan bolak-balik dalam kesadaran” (*chitta writti nirodha* [1:2]). Ini bisa diterjemahkan sebagai “penghentian modifikasi bahan pikiran.” Saya telah menjelaskan dalam *Autobiography of a Yogi*,⁴ “*Chitta* adalah istilah komprehensif untuk prinsip berpikir (*the thinking principle*), yang mencakup kekuatan-kekuatan hidup pranik, *manas* (pikiran atau kesadaran indra), *ahamkara* (egoitas), dan *buddhi* (kecerdasan intuitif). *Writti* (secara harfiah berarti “pusaran air”) menunjukkan gelombang-gelombang pikiran dan emosi yang tiada henti-hentinya timbul dan surut dalam kesadaran manusia. *Nirodha* berarti netralisasi, penghentian, pengawasan, pengendalian.”

Patanjali melanjutkan, “Maka nabi berdiam dalam natur atau dirinya sendiri” (1:3). Ini menunjukkan Diri sejatinya, atau jiwa. Itulah realisasi-Diri, kesatuan jiwanya dengan Tuhan. Patanjali menjelaskan dalam *sutra-sutra* 1: 20-21: “[Pencapaian tujuan yoga ini] didahului oleh *shraddha* (cinta berpengabdian), *wirya* (hidup membujang yang vital), *smriti* (ingatan), *samadhi* (pengalaman bersatu-dengan-Tuhan selama meditasi), *prajna* (kecerdasan yang membedakan). Pencapaiannya adalah yang terdekat pada orang-orang yang memiliki *tiwra-samwega*, semangat ilahi (cinta berpengabdian dan usaha keras untuk Tuhan, dan keadaan bebas ekstrem dari nafsu terhadap dunia indra-indra.”

Dalam *sutra-sutra* ini kita mempunyai enam prajurit metafisis pertama, yang siap membantu perjuangan sang yogi untuk realisasi-Diri.

Yuyudhana: Cinta Berpengabdian Ilahi (Shraddha). Dari akar kata Sanskerta *yudh*, yang berarti “berjuang,” *Yuyudhana* secara harfiah berarti “dia yang berjuang untuk kebbaikannya sendiri.”

⁴ Paramahansa Yogananda, *Autobiography of a Yogi* (Los Angeles, California: Self-Realization Fellowship, 2007).

Asal mula (derivasi) metaforisnya adalah *Yudham chaitanya-prakāśayitun eśanah abhilasamāna iti*, yang berarti “Orang yang mempunyai keinginan bergairah untuk berjuang mengungkapkan kesadaran spiritual.” Ia melambangkan prinsip cinta yang menarik yang “tugas”-nya adalah menarik kembali ciptaan kepada Tuhan. Dirasakan oleh pencinta berpengabdian sebagai *shraddha*, atau cinta berpengabdian untuk Tuhan, ia adalah sebuah tarikan hati yang melekat dengan keinginan untuk mengetahui-Nya. Ia menggerakkan pencinta berpengabdian kepada tindakan spiritual dan membantu *sadhana*-nya (praktik-praktik spiritualnya).

Shraddha sering kali diterjemahkan sebagai *faith* (keimanan); tetapi kata ini lebih akurat didefinisikan sebagai kecenderungan alamiah sifat hati, atau cinta berpengabdian sifat hati, untuk berbalik menuju Sumbernya, dan keimanan adalah bagian integral dari berserah diri kepada tarikan ini. Ciptaan adalah hasil pukulan mundur, kepergian jauh dari Tuhan, eksternalisasi Roh (Spirit). Tetapi yang melekat dalam materi adalah kekuatan daya tarik. Inilah cinta pada Tuhan, sebuah magnet yang pada akhirnya menarik ciptaan kembali kepada-Nya. Makin banyak pencinta berpengabdian terbiasa dengannya, makin kuat tarikan itu, dan makin lezat efek-efek cinta berpengabdian ilahi sang yogi yang menyucikan.

Yuyudhana, Cinta Berpengabdian Ilahi, berjuang melawan kesangsian dan keraguan setaniah yang tidak sopan, yang meminta orang yang menginginkan sesuatu supaya ia tidak mengerjakannya dan mengecilkan hatinya.

Uttamaujas: Kehidupan Membujang Yang Vital (Wiryā). Arti harfiah *Uttamaujas*, prajurit *Mahabharata*, adalah “yang berkeberanian ulung.” Interpretasi umum yang diberikan kepada *wiryā* Patanjali adalah heroisme atau keberanian. Tetapi dalam filsafat yoga, *wiryā* juga menunjuk kepada air mani kreatif, yang — jika tidak berantakan secara sensual akan berubah menjadi zat vital murninya — memberikan kekuatan jasmaniah yang besar, vitalitas, dan keberanian moral. Jadi kita menemukan bahwa *Uttamaujas* dari kata Sanskerta *uttama*, yang berarti “utama, prinsipiel,” dan

ojas, yang berarti “energi, tenaga, kekuatan jasmaniah,” boleh juga diterjemahkan sebagai “tenaga prinsipiell, kekuatan jasmaniah utama.” Jadi asal mula (derivasi) metaforisnya adalah *Uttamam oja yasya sa iti*, yang berarti “Orang yang tenaganya tertinggi (yang bersifat paling tinggi atau superlatif).” Zat vital, ketika dikuasai oleh sang yogi, adalah sumber prinsipiell kekuatan spiritual dan ketabahan moralnya.⁵

Zat vital, pikiran indra, napas, dan *prana* (tenaga hidup atau vitalitas) saling berhubungan rapat. Bahkan, menguasai salah satu pun dari empat tenaga ini juga akan memberikan pengendalian pada tiga tenaga lain. Pencinta berpengabdian yang menggunakan teknik-teknik yoga ilmiah untuk mengontrol secara serempak keempat tenaga ini cepat mencapai keadaan kesadaran yang lebih tinggi.

Uttamaujas, Hidup Membujang Yang Vital, memberikan kekuatannya kepada pencinta berpengabdian untuk mengalahkan tenaga godaan-godaan dan kebiasaan-kebiasaan penyelewengan dari kewajiban dan kebaikan, dan juga untuk membebaskan tenaga hidup yang harus dinaikkan dari kesenangan yang menyilaukan kepada kebahagiaan ilahi.

⁵ Dalam penjelasannya dalam *God Talks with Arjuna*, Paramahansa Yogananda menguraikan dengan detail tentang ajaran Gita berkaitan dengan penggunaan dan pengawasan yang benar akan dorongan seksual. Sebuah petikan ditampilkan sebagai berikut: “Pemula dalam meditasi yoga mengalami dengan sangat pasti betapa terpenjaranya ia oleh kemelekatan hidup dan energinya pada jasad, kadang kala tanpa menyadari bahwa itu adalah pikiran-pikiran dan tindakan-tindakan seksnya yang tidak terkendali yang bertanggungjawab terutama atas kondisinya yang terikat pada bumi. Pencari realisasi-Diri, karena itu, didorong oleh yoga untuk menerima perintah kekuatan pemberontak berikut ini: pasangan-pasangan pernikahan harus mempraktikkan moderasi, dengan cinta dan persahabatan yang menonjol; yang tidak menikah harus hidup dengan hukum-hukum hidup membujang semata, baik dalam pikiran maupun dalam tindakan. Karena penindasan mungkin hanya meningkatkan kesulitan-kesulitan seseorang, yoga mengajarkan sublimasi. Keinginan tak pernah puas pada kesenangan seks diubah oleh cinta ilahi dan kegembiraan ekstatik yang dialami dalam meditasi yang mendalam.

Chekitana: Memori Spiritual (Smriti). *Chekitana* berarti “cerdas.” Dari akar kata Sanskerta *chit* muncullah arti-arti asal mula (derivatif), “kelihatan, bersinar, mengingat.” Asal mula (derivasi) metaforisnya adalah *Ciketi jānāti iti*, yang berarti “Ia mengingat dan menyadari pengetahuan yang benar, yang persepsinya jelas dan terkonsentrasi.” *Smriti* Patanjali berarti memori, baik bersifat ketuhanan maupun bersifat kemanusiaan. Itulah daya yang digunakan oleh sang yogi untuk mengingat sifat sejatinya sebagaimana dijadikan dalam bentuk gambar Tuhan. Karena memori ini kelihatan atau bersinar pada kesadarannya, ia memberinya kecerdasan atau persepsi terang yang membantu menyinari jalannya.

Chekitana, Memori Spiritual, siap melawan angan-angan material yang membuat manusia melupakan Tuhan dan menganggap dirinya wujud mortal yang terikat dengan jasad.

Wirata: Ekstasi (Samadhi). Ketika lima Pandawa diusir dari kerajaan mereka oleh Duryodhana, kondisinya adalah bahwa mereka harus menghabiskan duabelas tahun di hutan dan pada tahun ketigabelas mereka harus hidup tidak dapat ditemukan oleh mata-mata Duryodhana. Demikianlah para Pandawa menggunakan tahun ketigabelas dengan menyamar di istana Raja Wirata.

Signifikansi metaforisnya adalah bahwa bila keinginan-keinginan material sebagai kebiasaan mengambil pengendalian sepenuhnya, keadaan itu memerlukan sebuah siklus duabelas tahun untuk membuang kerajaan jasmaniah para perebut kekuasaan. Sebelum sifat-sifat pembeda yang benar bisa memperoleh kembali kerajaannya, sang pencinta berpengabdian harus mengambil sifat-sifat ini dari pengalaman-pengalamannya dalam meditasi *samadhi*, dan mampu berpegang pada sifat-sifat itu ketika mengekspresikannya melalui jasad fisis dan indra-indra. Ketika sifat-sifat pembeda telah membuktikan kekuatannya, sifat-sifat itu siap untuk melakukan pertempuran metafisis memperoleh kembali kerajaan jasmaniahnya.

Jadi *Wirata* melambangkan *samadhi* Patanjali, keadaan-keadaan penyatuan ilahi sementara dalam meditasi yang membe-

rikan kekuatan spiritual kepada sang yogi. *Wirata* berasal dari kata Sanskerta *wi-raj*, yang berarti “menguasai, bercahaya.” *Wi* mengungkapkan perbedaan, keberlawanan, yang secara tidak langsung menyatakan perbedaan antara menguasai dengan cara biasa dan menguasai atau memerintah karena kesadaran ilahi yang dialami dalam *samadhi*. Asal mula (derivasi) metaforisnya adalah *Wiśesena ātmani rajate iti*, yang berarti “Orang yang sama sekali terbenam dalam Diri batiniahnya.” Di bawah pengaruh atau kekuasaan *samadhi*, sang pencinta berpengabdian itu sendiri disinari dan menguasai tindakan-tindakannya dengan kearifan ilahi.

Wirata, Samadhi, keadaan kesatuan dengan Tuhan yang dicapai selama meditasi yang mendalam, mengusir angan-angan (delusi) yang telah membuat jiwa — melalui sifat egonya — melihat bukan Roh (Spirit) Sejati Yang Esa, tetapi bermacam-macam bentuk materi dan pasangan-pasangan apa-apa yang berlawanan.

Kashiraja: Kecerdasan Pembeda (Prajna). Kata *Kashiraja* berasal dari *kāshi*, yang berarti “bercahaya, baik sekali, cemerlang,” dan *rāj*, yang berarti “memerintah, menguasai, bercahaya.” *Kashiraja* berarti memerintah dengan cahaya, atau dengan cara yang baik sekali dan cemerlang; dan cahaya itu menampakkan substansi di balik sesuatu yang kelihatan. Asal mula (derivasi) metaforisnya adalah *Padārthān kāśyan prakāśayan rājate wibhāti iti*, yang berarti “Orang yang bersinar menyebabkan segala sesuatu yang lain bercahaya (yang secara cermat ditampakkan).” Sekutu para Pandawa ini melambangkan *prajna* Patanjali, kecerdasan pembeda (penglihatan batiniah dan kearifan) yang merupakan daya pencerah prinsipiel pada diri sang pencinta berpengabdian. *Prajna* bukan semata intelek sarjana, yang terikat oleh logika, akal dan memori, tetapi adalah sebuah ekspresi daya ilahi Pengetahu Tertinggi (*Supreme Knower*).

Kashiraja, Kecerdasan Pembeda, melindungi sang pencinta berpengabdian dari jeratan oleh pasukan-pasukan tentara penalaran palsu yang licik.

Drupada: Ketenangan Ekstrem (Tiwra-samwega). Terjemahan harfiah akar kata Sanskerta dalam kata *Drupada* adalah *dru*, yang

berarti “berlari, bersegera,” dan *pada*, yang berarti “melangkah bolak-balik, berlari.” Asal mula (derivasi) metaforisnya adalah *Drutam padam yasya sa iti*, yang berarti “Orang yang langkahnya cepat, atau lekas.” Arti yang terkandung adalah orang yang cepat maju. Ini berkaitan dengan *tiwra-samwega* Patanjali: *tiwra*, yang secara harfiah berarti “ekstrem, dan *samwega*, dari *sam*, yang berarti “bersama-sama,” dan *wij*, yang berarti “bergerak cepat, mempercepat.”

Kata *samwega* juga berarti ketenangan (sikap tak terpengaruh atau tak tergoda) terhadap segala sesuatu di dunia yang muncul dari kerinduan bergairah pada emansipasi. Sikap tak terpengaruh yang tenang terhadap tujuan-tujuan dan urusan-urusan duniawi ini dirujuk di mana-mana dalam Gita sebagai *wairagya*. Patanjali mengatakan bahwa tujuan yoga paling dekat dengan (yaitu yang dicapai paling cepat oleh) orang-orang yang memiliki *tiwra-samwega*. Ketenangan kukuh ini bukanlah suatu ketidakterlibatan negatif atau keadaan penolakan yang tercabut. Arti kata *samwega* lebih mencakup cinta berpengabdian yang sungguh bergairah untuk mencapai tujuan spiritual — sebuah perasaan yang menggerakkan sang pencinta berpengabdian kepada tindakan positif dan intensitas mental — bahwa keinginan pada dunia diubah menjadi hasrat pemenuhan pada Tuhan.

Drupada, Ketenangan Ekstrem, membantu perjuangan sang pencinta berpengabdian melawan bala tentara kemelekatan material yang kuat yang berusaha memalingkannya dari tujuan spiritual.

Membangunkan Esensi Yoga Rangkap Delapan dalam Diri Anda

Sekutu-sekutu Pandawa berikut melambangkan hal-hal esensial yoga. *Yoganga-yoganga*, atau cabang-cabang yoga, ini telah dikenal sebagai Jalan Yoga Rangkap Delapan Patanjali. Cabang-cabang itu disebutkan satu demi satu dalam *Yoga Sutras*, II:29: *Yama* (kelakuan baik, penghindaran tindakan-tindakan tak bermoral); *niyama* (ketaatan beragama); *asana* (postur yang benar untuk pengendalian

jasmaniah dan mental); *pranayama* (pengendalian prana atau tenaga hidup); *pratyahara* (interiorisasi pikiran); *dharana* (konsentrasi); *dhayana* (meditasi); dan *samadhi* (penyatuan ilahi). Penjelasan berikut melukiskan prajurit-prajurit metafisis ini.

Dhrishtaketu: Kekuatan Perlawanan Moral (Yama). Dalam akar kata Sanskerta *dhris* ada arti “menjadi tegas dan berani; berani menyerang.” *Ketu* berarti “ketua atau pemimpin”; juga “kecemerlangan, kebersihan; intelek, pertimbangan.” Asal mula (derivasi) metaforisnya adalah *Yana ketavah āpadah dhrsate anena iti*, yang berarti “Orang yang dengan kesulitan-kesulitan intelek pembedanya disergap.” Tujuan yang dituju oleh *Dhrishtaketu* dengan kekuatannya ditemukan pula pada namanya. Dengan tambahan kepada arti tegas dan berani, *dhrishta* berarti “tidak bermoral.” *Dhrishtaketu* merepresentasikan kekuatan dalam diri sang pencinta berpengabdian yang memiliki pertimbangan benar untuk menyerang dengan berani — yaitu kekuatan mental untuk melawan — kecenderungan-kecenderungan jahat terhadap kelakuan tidak bermoral. Ia melambangkan *yama* Patanjali, kelakuan moral.

Langkah pertama Jalan Rangkap Delapan ini terpenuhi dengan menaati “engkau tidak boleh,” yaitu berpantang merugikan orang lain, berbohong, mencuri, bertarak, dan iri hati. Dipahami dalam arti sepenuhnya maknanya, larangan-larangan ini mencakup keseluruhan tingkah laku moral. Dengan manaati larang-larangan ini, sang yogi menghindari kesulitan-kesulitan utama atau fundamental yang bisa merintangai kemajuannya menuju realisasi-Diri. Melanggar kaidah-kaidah tingkah laku moral menciptakan bukan hanya kesengsaraan sekarang tetapi juga akibat-akibat karma bertahan lama yang mengikat sang pencinta berpengabdian pada penderitaan dan keterbatasan mortal.

Dhrishtaketu, Kekuatan Perlawanan Moral, memerangi keinginan-keinginan untuk memperturutkan hawa nafsu dalam bertingkah laku yang bertentangan dengan hukum spiritual, dan membantu menetralsir akibat-akibat karma dari kesalahan-kesalahan masa lalu.

Shaibya: Kekuatan Kesetiaan Mental (Niyama). *Shaibya*, yang sering ditulis *Shaiwya*, berhubungan dengan *Shiwa*, kata yang berasal dari akar kata Sanskerta *śī*, yang berarti “pribadi yang menjadi tempat terletaknya segala sesuatu.” *Shiwa* juga berarti “menguntungkan, penuh kebaikan, bahagia; kesejahteraan.” Asal mula (derivasi) metaforis *Shaibya* adalah *Śiwam mangalam tat-sambandhī-yam iti mangala-dāyakam*, yang berarti “Orang yang setia pada apa yang baik atau menguntungkan, yaitu setia pada apa yang kondusif bagi kesejahteraan seseorang.” *Shaibya* dapat disamakan dengan *niyama* Patanjali, ketaatan beragama. Ia merepresentasikan kekuatan sang pencinta berpengabdian untuk taat pada anjuran-anjuran spiritual *niyama*, “engkau sebaiknya/harus”: kesucian badan dan pikiran, kepuasan hati dalam semua keadaan, disiplin-diri, studi (kontemplasi)-diri, dan cinta berpengabdian pada Tuhan.

Shaibya, Kekuatan Kesetiaan Mental, memperlengkapi sang yogi dengan bala tentara disiplin-diri spiritual yang positif untuk mengalahkan batalion jalan-jalan yang menimbulkan kesengsaraan jahat dan akibat-akibat karma buruk masa lalu.

Yama-niyama adalah fondasi bagi sang yogi untuk mulai membangun kehidupan spiritual. *Yama-niyama* menyelaraskan jasad dan pikiran dengan hukum-hukum ilahi tentang natur, atau ciptaan, yang menghasilkan kesejahteraan batiniah dan lahiriah, kebahagiaan, dan kekuatan yang menarik sang pencinta berpengabdian pada praktik-praktik sipritual yang lebih dalam dan membuatnya mau menerima berkah gurunya yang dianugerahi *sadhana* (jalan spiritual).

Kuntibhoja: Postur yang Benar (Asana). *Bhoja*, dalam *Kuntibhoja*, berasal dari *bhuj*, yang berarti “memiliki, menguasai atau memerintah.” *Kuntibhoja* adalah bapa angkat *Kunti*. Asal mula (derivasi) metaforisnya adalah *Yena kuntim kunā āmantranā daiwa-wibhūti ākarsikā śaktim bhunakti pālayate yah sah*, yang berarti “Orang yang memiliki dan membantu tenaga spiritual (*Kunti*) yang membuat kekuatan-kekuatan ilahi dimohon dan ditarik kepada diri sendiri.” *Kunti* adalah istri Pandu dan ibu tiga Pandawa bersaudara yang lebih tua (Yudhisthira, Bhima, dan Arjuna) dan ibu tiri bagi dua orang bersaudara yang lebih muda

(Nakula dan Sahadewa). Ia memiliki kekuatan untuk memohonkan bantuan dewa-dewa (tenaga-tenaga kreatif kosmik), dan melalui cara ini lahirlah lima anak ini.

Secara metaforis, Kunti (dari *ku*, yang berarti “memanggil”) adalah kekuatan spiritual sang pencinta berpengabdian yang bergairah untuk memohonkan bantuan kekuatan hidup kreatif dalam *sadhana*-nya. Kunti, sebagaimana Drupada, melambangkan ketenangan sang pencinta berpengabdian pada dunia dan rindu pada Tuhan yang, selama meditasi, memutar arah tenaga hidup yang mengalir keluar kepada arah memusatkan pikiran ke dalam. Ketika tenaga hidup dan kesadaran bersatu dengan Pandu, *buddhi* (pembedaan), *tattwa-tattwa* atau unsur-unsur dalam pusat-pusat tulang belakang yang halus (yang terkandung dalam rahim mikrokosmik atau pusat-pusat tubuh dengan tenaga-tenaga kreatif makrokosmik atau universal) termanifestasi kepada sang yogi (yaitu dilahirkan oleh Kunti).

Kuntibhoja merepresentasikan *asana* Patanjali, daya yang berasal dari sikap tenang atau kontrol tubuh, karena postur yang benar adalah esensial untuk praktik pengendalian tenaga hidup sang yogi. Sebagaimana *Kuntibhoja* “mengangkat dan membesarkan” Kunti, begitu juga *asana* “membantu” kemampuan untuk memohonkan bantuan energi hidup ilahi dalam persiapan untuk praktik *pranayana*, atau pengendalian tenaga hidup (langkah mengikuti *asana* dalam Jalan Rangkap Delapan).

Asana menentukan postur tepat yang perlu untuk meditasi yoga. Meskipun banyak variasi telah berkembang, dasar-dasar esensial adalah badan kukuh dengan tulang belakang tegak lurus; dagu sejajar ke tanah; bahu ke belakang, dada ke luar, daerah perut ke dalam; dan mata diarahkan kepada pusat *Kutastha* antara kedua alis mata. Badan harus tenang dan tidak bergerak, tidak kaku dan tidak tegang. Ketika dikuasai, postur tepat atau *asana* menjadi “kukuh dan menyenangkan,” seperti diungkapkan oleh Patanjali. Ia memberikan pengendalian jasmaniah dan ketenangan mental dan fisis, yang memungkinkan sang yogi bermeditasi selama berjam-jam, jika demikian diinginkan, tanpa penat atau resah.

Maka jelas sekali bahwa ketika *asana* adalah esensial bagi pengendalian tenaga hidup: Ia membantu ketenangan batiniah terhadap tuntutan-tuntutan tubuh dan kekuatan bergairah yang perlu untuk memohonkan bantuan energi-energi hidup dalam mengarahkan kesadaran kepada dunia Roh (Spirit).

Kuntibhoja, Postur yang Benar, memberikan kedamaian yang perlu untuk mengalahkan kecenderungan-kecenderungan — yang terikat dengan jasad — kepada rasa malas, resah, dan kemelekatan jasmaniah.

Yudhamanyu: Pengendalian Tenaga Hidup (Pranayana). Dari *yudh*, yang berarti “berjuang,” dan *manyu*, yang berarti “roh (spirit) atau semangat yang tinggi,” *Yudhamanyu* berarti “orang yang memerangi dengan semangat dan kebulatan tekad yang besar.” Asal mula (derivasi) metaforisnya adalah *Yudham caitanya-prakāśayitum ewa manu-kriyā yasya sah*, yang berarti “Orang yang tindak-tanduk utamanya adalah untuk berjuang memanifestasikan kesadaran ilahi.” Tenaga hidup adalah mata rantai antara materi dan Roh (Spirit). Mengalir keluar, ia menampakkan dunia indera-indera yang memikat secara palsu; berbalik ke dalam, ia menarik kesadaran pada berkah Tuhan yang selalu memuaskan.

Sang pencinta berpengabdian yang bermeditasi duduk antara dua dunia ini, berusaha keras memasuki kerajaan Tuhan, tetapi tetap berjuang melawan indera-indera. Dengan bantuan sebuah teknik ilmiah *pranayama* [seperti *Kriya Yoga*], sang yogi pada akhirnya menang dalam membalikkan energi hidup yang mengalir ke luar yang mengeluarkan kesadarannya dalam gerak napas, hati, dan arus-arus hidup yang terjerat indera. Ia memasuki wilayah tenang batiniah alamiah dalam jiwa dan Roh (Spirit).

Yudhamanyu, Pengendalian Tenaga Hidup, adalah prajurit yang tak terhingga nilainya dalam bala tenta Pandawa yang melucuti senjata dan membuat tak berdaya bala tentara indera pikiran buta.

Purujit: Interiorisasi (Pratyahara). *Purujit*, bila diterjemahkan secara harfiah, berarti “menaklukkan banyak,” dari *puru* (akar *pri*), yang berarti “banyak,” dan *jit* (akar *ji*), yang berarti “menaklukkan; menghilangkan (dalam meditasi).” Asal mula (derivasi) metaforisnya

adalah *Paurān indriya-adhiṣṭhātr-devān jayati iti*, yang berarti “Orang yang telah menaklukkan benteng-benteng dari kekuasaan-kekuasaan astral yang menguasai indra-indra.” Kata Sanskerta *pur* (akar *prī*) berarti “benteng” dan di sini ia menunjukkan benteng-benteng indrawi pikiran (*mana-mana*) dan organ-organ indrawinya, fungsi-fungsi yang dikuasai oleh kekuasaan-kekuasaan astral pada pusat-pusat otak dan tulang belakang yang halus. Dalam akar kata Sanskerta *ji* ada arti “menundukkan, menguasai.” *Purujit*, sebagaimana ditunjukkan dalam konteks Gita, mengandung arti orang yang dengannya banyak (prajurit indra) benteng jasad dikuasai atau ditundukkan [atau orang yang telah menguasai dan menundukkan banyak benteng jasad]. Itulah, seperti direpresentasikan oleh *pratyahara* Patanjali, pengambilan kembali kesadaran dari indra-indra, hasil praktik *pranayana* yang sukses atau pengendalian tenaga hidup (kekuasaan-kekuasaan astral) yang memerahkan dan mengemban pesan-pesan kepada otak. Ketika sang pencinta berpengabdian telah mencapai *pratyahara*, hidup dialihkan dari indra-indra, dan pikiran dan kesadaran menjadi tenang dan terinteriorisasi (menjadi sifat batiniahnya).

Purujit, Interiorisasi, memberi sang yogi kemantapan ketenangan mental yang mencegah kebiasaan-kebiasaan pralahir bala tentara indra untuk melakukan penyebaran tiba-tiba pikiran tentang dunia material.

Saubhadra, yaitu Putra Subhadra (Abhimayu): Penguasaan-diri (Samyama). Subhadra adalah istri Arjuna. Nama putra mereka adalah *Abhimayu*, yang terdiri dari *abhi*, yang berarti “dengan intensitas; terhadap, ke arah, ke dalam,” dan *manyu*, yang berarti “roh (spirit), keadaan jiwa, pikiran; semangat.” *Abhimanyu* merepresentasikan keadaan mental yang bersemangat (keadaan spiritual, atau *bhawa* seseorang) yang di dalamnya kesadaran ditarik “ke arah” atau “ke dalam” penyatuan dengan objek konsentrasi atau semangatnya, yang memberikan pengendalian-diri atau penguasaan-diri yang sempurna. Itulah yang ditunjukkan oleh Patanjali dalam *Yoga Sutras*-nya, III: 1-4, sebagai *samyama*, istilah kolektif yang dengannya tiga langkah terakhir Jalan Rangkap Delapan dikelompokkan bersama-sama.

Lima langkah pertama [*yama, niyama, asana, pranayama, dan pratyahara*] adalah langkah-langkah permulaan yoga. *Samyama*, yang terdiri dari *sam*, yang berarti “bersama-sama,” dan *yama*, yang berarti “memegang,” terdiri dari trio gaib, *dharana* (konsentrasi), *dhyana* (meditasi), dan *samadhi* (penyatuan ilahi), dan itu adalah yoga yang tepat. Ketika pikiran telah dijauhkan dari gangguan-gangguan indrawi (*pratyahara*), lalu *dharana* dan *dhayana* dengan bersamaan menghasilkan tingkatan-tingkatan *samadhi* bermacam-macam: realisasi ekstatik dan, akhirnya, penyatuan ilahi. *Dhyana*, atau meditasi, adalah pemusatan perhatian yang terbebaskan kepada Roh (Spirit). Ia melibatkan pemeditasi, proses atau teknik meditasi, dan objek meditasi. *Dharana* adalah konsentrasi atau fiksitas (pengukuhan) pada konsepsi batiniah atau objek meditasi itu. Jadi dari kontemplasi inilah timbul kemampuan melihat dan menyadari Kehadiran Ilahi, pertama di dalam diri sendiri, dan kemudian berkembang menjadi kemampuan melihat dan menyadari secara kosmik: melihat dan menyadari luasnya Roh (Spirit), yang mahahadir di dalam dan di luar seluruh ciptaan. Puncak penguasaan-diri *samyana* ada ketika pemeditasi, proses meditasi, dan objek meditasi menjadi satu: realisasi kesatuan yang penuh dengan Roh (Spirit).

Dengan referensi dalam teks Gita pada metronimik (*metronymic*) *Abhimanyu*, Saubhadra, kita dibawa kepada makna Subhadra, “mulia, baik sekali.” Jadi *Abhimanyu* adalah penguasaan-diri yang memberikan cahaya atau penerangan. Asal mula (derivasi) metaforisnya adalah *Abhi sarwatra manute prakāṣate iti*, yang berarti “Orang yang pikirannya dengan bersemangat memusatkan perhatian bercahaya di mana-mana,” yaitu menerangi atau menyingkapkan segala sesuatu, menampakkan keadaan realisasi-Diri yang diterangi.

Abhimanyu, Penguasaan-Diri, adalah prajurit Pandawa yang kemenangan-kemenangannya memungkinkan sang yogi menahan serangan gencar kesadaran ego, indra-indra, dan kebiasaan-kebiasaan angan-angan yang gelisah dan tetap semakin lama dalam keadaan kesadaran jiwa ilahi, baik selama maupun setelah meditasi.

Putra-putra Draupadi: Lima Pusat Tulang Belakang yang Dibangunkan oleh Kundalini. Draupadi adalah putri Drupada (Ketengan Ekstrem). Ia melambangkan kekuasaan atau perasaan spiritual *kundalini*, yang bangun, bangkit, atau lahir, dari semangat dan ketenangan ilahi Drupada. Ketika *kundalini* dinaikkan derajatnya, ia “dikawinkan” dengan lima Pandawa (unsur-unsur bergetar kreatif dan kesadaran dalam lima pusat tulang belakang), dan dengan demikian melahirkan lima putra.⁶

Putra-putra Draupadi adalah manifestasi lima pusat tulang belakang yang terbangun atau terbukakan — seperti bentuk-bentuk, cahaya-cahaya, atau suara-suara spesifik yang menjadi karakteristik masing-masing pusat — yang menjadi sasaran konsentrasi sang yogi untuk mengambil kekuatan pembeda ilahi untuk mengalahkan pikiran indra dan turunannya. ❖

Paramahansa Yogananda adalah seorang rahib Ordo Swami kebiaraan terkemuka India. Ia mendirikan sebuah markas besar internasional Self-Realization Fellowship, sebuah masyarakat keagamaan nonsektarian, di Los Angeles, Amerika Serikat, pada 1920.

⁶ Bagian kisah Draupadi dalam *Mahabharata* diceritakan oleh Paramahansa Yogananda sebagai berikut:

Dalam sebuah upacara rumit yang disebut *swayamwara*, yang diadakan oleh Raja Drupada untuk memilih seorang suami untuk putrinya Draupadi, Drupada membuat syarat bahwa cinta putrinya akan diberikan hanya kepada pangeran yang bisa membengkokkan sebuah busur panah raksasa asalkan selama upaca itu, dan dengan busur itu mengenai mata sasaran yang dengan cekatan tersembunyi dan tergantung. Para pangeran dari jauh dan dekat mencoba dan gagal bahkan untuk mengangkat busur itu. Arjuna berhasil dengan mudah. Ketika lima Pandawa pulang, ibu mereka, Kunti, yang mendengar kedatangan mereka dari jauh dan menduga mereka memenangkan suatu kekayaan, berteriak kepada mereka bahwa mereka harus berbagi hasil kemenangan mereka. Karena perkataan sang ibu harus dihormati, Draupadi menjadi istri lima saudara itu. Ia [Draupadi] melahirkan seorang putra dengan setiap Pandawa.

Resensi Buku



MENGGIATKAN DIALOG TEOLOGIS ANTARA KRISTEN DAN ISLAM¹

Ursula King

Bagi seorang penulis Muslim, mencari bentuk baru dialog antara orang-orang Kristen dan orang-orang Muslim adalah sebuah perbuatan berisiko yang berani. Mona Siddiqui, akademikus ternama, penyiar radio, dan pelaku dialog antariman dari Universitas Edinburgh, Skotlandia, UK, telah berani menjelajahi wilayah yang ditakuti oleh orang-orang lain untuk menapakinya. Hanya baru-baru ini seorang

Judul buku : Christians, Muslims, and Jesus
Penulis : Mona Siddiqui
Penerbit : Yale University Press
Waktu terbit : April 2013
Jumlah halaman: 288 + viii halaman
Ukuran buku : 15 x 23,5 cm

wakil Vatikan terkenal masih berpandangan bahwa tidak mungkin ada dialog teologis dengan Islam. Sekalipun begitu, justru dialog teologis seperti itulah yang ingin digalakkan oleh Mona Siddiqui. Ia melakukan demikian itu dengan empati yang mengagumkan dan

¹ Diterjemahkan oleh Kautsar Azhari Noer dari Ursula King, “Christians, Muslims, and Jesus by Mona Siddiqui,” *THE [Times Higher Education], At the Heart of the Higher Education Debate*, 11 Juli 2013, diunduh pada 1 Mei 2014.

sebuah pengetahuan yang detail tentang teks-teks teologis Islam dan Kristen, yang menawarkan sebuah model yang patut dicontoh tentang bagaimana dialog-dialog kreatif dengan berani bisa dibangun dan sebuah model baru hubungan antariman bisa maju.

Orang-orang Kristen dan orang-orang Muslim telah berinteraksi selama lebih dari 14 abad dengan kesetiaan-kesetiaan politik yang bergeser, penaklukan-penaklukan yang hebat, dan respons-respons yang beragam pada kedua pihak. Dengan dunia pluralistik secara global, dengan banyaknya orang-orang Muslim yang menetap di Barat, muncullah sebuah kebutuhan yang meningkat untuk dialog yang membawa kedamaian dan pemahaman timbal-balik tentang perbedaan-perbedaan masing-masing dari pihak lain. Pendekatan Mona Siddiqui luar biasa dalam mengesampingkan konteks sosio-politis lebih luas dalam pertemuan-pertemuan Kristen-Muslim supaya langsung berfokus, dengan komitmen personal yang dalam pada imannya sendiri, pada isu-isu teologis tersulit yang membelah dua agama itu. Ia dengan mahirnya menceritakan argumen-argumen doktrinal untuk berpikir tentang para filsuf, teolog, dan penyair Sufi Muslim untuk membongkar kesalahpahaman-kesalahpahaman masa lalu yang didasarkan pada prasangka dan ketidaktahuan, yang merintis jalan sebuah pemahaman timbal-balik yang lebih apresiatif antara dua komunitas yang sangat berbeda ini.

Poin yang paling sulit adalah persepsi tentang Yesus, yang dilihat sebagai sebuah jembatan dan sebuah rintangan secara serentak antara orang-orang Muslim dan orang-orang Kristen. Meskipun Yesus ditunjukkan dalam 93 ayat al-Qur'an dan dipuji sebagai salah seorang nabi pilihan ilahi yang merupakan "firman" dan "roh" Tuhan, orang-orang Muslim tidak pernah bisa menerimanya sebagai "putra Tuhan," sebagaimana ia disebut oleh orang-orang Kristen. Dari sebuah perspektif Islam, pendekatan ini menantang keesaan Tuhan yang mulia, keesaan dan transenden yang benar-benar bersifat ilahi. Ini berarti bahwa ajaran-ajaran Kristen tentang Yesus bukanlah sebuah batu penghalang lebih besar daripada pemahaman Trinitarian tentang Tuhan.

Meskipun fokus sentral adalah tentang Yesus, beberapa tema-tema menantang lain diselidiki juga dalam buku ini, khususnya pentingnya

Maria, ibu Yesus, yang dibicarakan oleh lebih banyak ayat dalam al-Qur'an daripada Perjanjian Baru. Ada pula sebuah pembicaraan yang sangat baik tentang dialektika hukum dan cinta dalam Yudaisme, Kristen, dan Islam, dan tentang problem kejahatan dan figur Setan. Dan yang terakhir dari semuanya, pada aspeknya yang paling mengharukan dan paling personal, buku ini berkesimpulan dengan refleksi-refleksi tentang Salib dan penderitaan yang berpuncak pada sebuah testimoni iman personal yang kuat. Inilah sebuah contoh bagaimana keruwetan-keruwetan pemikiran teologis dan sebuah komitmen untuk dialog berdampak pada kehidupan seperti yang dijalani di dunia hari ini.

Argumen-argumen Mona Siddiqui dikembangkan oleh tulisan-tulisan sangat kaya dari para sarjana Islam (ulama) yang tak dikenal bagi sebagian besar pembaca Barat — dari perdebatan-perdebatan mula-mula tentang Tuhan sampai kepada perkembangan-perkembangan skolastik para teolog abad pertengahan dari yang karya-karya mereka dikutipnya secara luas, dengan memperbandingkan pemahaman-pemahaman mereka dengan pemahaman-pemahaman para penulis Kristen.

Buku [yang dibicarakan] ini memperlihatkan pengetahuan yang mendalam, dan juga menunjukkan bahwa penyelidikan untuk dialog adalah sebuah petualangan besar yang bisa maenjadi sebuah “perjalanan spiritual dan personal” transformatif. Menangkap kilasan-kilasan sejarah perjumpaan teologis antara orang-orang Muslim dan orang-orang Kristen pada masa lalu membuka perspektif-perspektif teologis dan etis transformatif bagi masa sekarang ini. Karena ini semua untuk mencapai suatu konstituensi lebih luas di luar batas-batas sempit akademi, akan sangat membantu dan bermanfaat untuk menghasilkan sebuah intisari pemahaman-pemahaman dan pengalaman-pengalaman yang telah membentuk studi penting ini. ❖

Ursula King adalah Profesor Emeritus Teologi dan Studi-studi Keagamaan dan Anggota Kehormatan Riset Senior pada Institute for Advanced Studies, Universitas Bristol, Inggris.

MUTIARA HIKMAH PARA KEKASIH ALLAH

Ahmad Fitriyadi

Syair atau puisi seringkali dijadikan media oleh seseorang untuk menuangkan perasaan hati yang tidak terlukiskan. Melalui syair pula seseorang dapat menutupi rahasia sebenarnya yang ia alami melalui pengalamannya, bukan dalam arti membohongi, tapi menyamarkan pengalamannya dalam bentuk yang berbeda. Keindahan pengalaman dituangkan dalam keindahan bait-bait syair. Begitulah para seniman bekerja sehingga karya yang dihasilkan dapat memberikan ribuan interpretasi sesuai kemampuan dan kapasitas para pembacanya.

Judul buku	: Al-Rashafat: Percikan Cinta Para Kekasih
Penulis	: Ismail Fajrie Alatas
Penerbit	: Penerbit Bunyan
Waktu terbit	: Agustus 2013
Jumlah halaman	: 382 + xl halaman
Ukuran buku	: 15.5 x 23.5 cm

Untaian mutiara hikmah berupa syair digunakan pula oleh para kekasih Tuhan yang telah merasakan manisnya keintiman bersama-Nya. Mereka — para kekasih Tuhan — mengekspresikan kecintaan dan pengalamannya bersama Tuhan dalam bait-bait syair

atau puisi, mulai dari puji memuji hingga pelampiasan hasrat dan keinginan yang ingin disampaikan kepada Yang Dicintai. Metode seperti ini dapat dilihat dalam beberapa karya para Sufi terdahulu, yang salah satu paling masyhur di antaranya adalah *Matsnawi* karya Jalal al-Din Rumi. Tak dapat dipungkiri bahwa Sufi-Sufi sesudahnya pun mengikuti metode serupa untuk menggambarkan pengalaman mereka atau pun menjelaskan metode Sufi mereka dengan menggunakan bait-bait syair seperti yang dijelaskan dalam kitab *Al-Rashafāt* karya Imam Habib ‘Abd al-Rahman ibn ‘Abd Allah Bilfaqih Ba ‘Alawi yang ditulis pada abad ke-18 Masehi. Imam ‘Abd al-Rahman Bilfaqih adalah seorang ulama penerus thariqah Alawiyah yang lahir di kota Tarim Hadramawt pada 1678 M dan wafat pada 1759 M.

Buku yang berjudul *Al-Rashafāt: Percikan Cinta Para Kekasih* ini, yang ditulis oleh Ismail Fajrie Alatas, adalah syarah atau penjelasan atas untaian syair-syair Sufi dalam 4 bab pertama dari kitab *al-Rashafāt* karya Imam Habib ‘Abd al-Rahman ibn ‘Abd Allah Bilfaqih Ba ‘Alawi, yang keseluruhannya terdiri dari 18 bab. *Al-Rashafāt* adalah sebuah syair yang mengulas ilmu tasawuf yang merupakan “jawaban atas pertanyaan beberapa ulama Mekkah berkenaan tentang kompleksitas jalan dan minuman para kekasih Ilahi” (h. xxii).

Karya Ismail Fajrie yang kita bicarakan ini, sesuai dengan arti kata judulnya *al-Rashafāt*, “percikan-percikan,” disajikan dalam empat bab, yang disebut dengan kata “Percikan” untuk setiap babnya. Dalam Percikan I, “Minuman Cinta Para Kekasih” (h. 29), seakan kita disuguhkan sebuah minuman para kekasih, yaitu minuman yang telah memabukkan mereka dalam cinta pada Sang Pencipta. Di sisi lain, penulis pun berusaha mengajak kita untuk menghirup kembali aroma dan wewangian dari sumber aslinya. Percikan II, “Keadaan Para Wali” (h. 115), berisi penjabaran kepribadian para kekasih Tuhan dan kedekatan mereka dengan Yang Maha Pengasih. Melalui percikan ini, penulis, Ismail Fajrie, mengajak kita semua untuk menyuburkan kembali kerinduan

kepada para wali Allah yang telah tercebur dalam lautan cinta dengan Kekasihnya dengan mengingat kembali kepribadian dan kehidupan mereka semua. Percikan III, “Kehadiran Para Wali Pada Setiap Masa dan Urgensi Keberadaan Mereka” (h. 185), menggambarkan kedermawanan atau kemurahan para wali sebagai pengemban amanah ilmu dan rahasia ajaran Nabi *saw*. Mereka berakhlak dengan keindahan Tuhan, serta senantiasa menumbuhkan sifat pemurah dan penyayang dalam hati mereka untuk sesama. Yang terakhir, Percikan IV, yang berjudul “Kemuliaan Manusia (*Insān*) dan Hakikatnya sebagai Khalifah Yang Maha Pengasih (*al-Rahmān*)” (h. 287), berupaya menjelaskan sesuatu yang keluar dari unsur para kekasih Tuhan, karena mereka dan manusia seluruhnya berasal dari Zat Yang Suci. Manusia menjadi suci dan mulia karena kesaksian sang Pencipta sendiri, seperti tertera dalam firman Allah *swt*: “Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik, dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan” (Q 17 : 70).

Melalui buku ini kita diajak untuk menyelami seluruh aspek tasawuf, mulai dari ilmu yang harus dipelajari hingga kepada praktik keseharian yang harus dilakukan mengikuti tuntunan para wali terdahulu sesuai ajaran Nabi Muhammad *saw*. Disebutkan bahwa perjalanan menapaki tangga-tangga spiritual menuju Tuhan haruslah diawali dengan sebuah kelurusan sikap, keikhlasan dan ketetapan hati di bawah bimbingan para kekasih Tuhan yang telah mengenal tangga-tangga tersebut terlebih dahulu agar tidak tersesat dalam kegelapan (h. 132-133).

Setelah perjalanan menuju Tuhan diawali dengan kelurusan sikap, keikhlasan, dan ketetapan hati, maka Allah pun akan memberikan cahaya sedikit-demi sedikit ke dalam kalbu seorang *sālik* yang benar-benar menuju kepada-Nya. Taktakala hati seseorang telah dipenuhi dan diliputi cahaya Ketuhanan, maka sempurnalah dirinya. Orang seperti itu adalah wali Allah. Cahaya

yang diterimanya bersumber dari Sang Pemilik Cahaya, yang memancarkan semua cahaya yang dengan sendirinya mampu menerangi selain-Nya. Melalui pancaran Cahaya Ilahi, seluruh jalan hidayah dengan segala lika-likunya menjadi terang-benderang. Pada diri para kekasih Allah terlihat percikan cahaya Ilahi, cahaya kebenaran dari sisi Yang Maha Benar. Melalui pancaran cahaya Ilahi, terbukalah medan magnet yang menarik mereka kepada Sang Pemilik Cahaya. Melalui pancaran itulah, “dibangunkan untuk mereka pelbagai cahaya dari cahaya-Nya” (h. 162).

Mengenai keberadaan para wali Allah di setiap masa, buku ini menjelaskan bahwa mereka akan tetap selalu ada di setiap masa. Karena tanpa keberadaan para wali, maka tiada lagi pelita yang mampu menerangi alam semesta ini. Tanpa keberadaan mereka dunia ini pun menjadi gersang dan tandus layaknya tanah tanpa air dan pupuk. Namun mereka amatlah luhur untuk dapat diketahui oleh orang-orang awam. Kesucian dan kerahasiaan mereka haruslah terjaga sehingga manusia pun dapat menghindari sifat-sifat yang dapat menjauhkan diri mereka dari tauhid. Imam ‘Abd al-Rahman Bilgfaqih bersyair:

Lantaran kebodohan, sebuah kelompok berkata keliru:

“Sudah tak ada lagi pada zaman kita (para wali), atau tinggal sedikit”

Katakan kepada mereka: “Tentu tidak, tetapi mereka teramat luhur

untuk dapat dilihat oleh pandangan mata kaum yang bodoh”
(h. 187-189).

Pada bagian terakhir, Percikan IV, adalah penjelasan tentang hakikat manusia hingga pencapaiannya menjadi sosok manusia paripurna, yang biasa disebut *insān kāmil*, yang telah mendapat segala limpahan rahmat, ilham dan ilmu Ilahi pada dirinya. Merekalah orang yang telah memenuhi penyucian diri secara lengkap dan telah menyingkap seluruh rahasia-rahasia Tuhan. Menuju pencapaian

tersebut manusia haruslah terlebih dahulu menyadari hakikat dirinya hingga akhirnya menggapai kembali kemuliaan yang telah menjadi haknya. Kesadaran akan hakikat diri manusia sebagai mahkota wujud dan khalifah Yang Maha Pengasih di muka bumi adalah aspek penting yang perlu dipahami agar sampai pada tahap kesempurnaan peringkat *ihsān*. Perjalanan menuju Tuhan melalui etape-etape tertentu dengan mengoptimalkan akal dan daya rohani menjadikan manusia lebih unggul dari ciptaan lain.

Secara keseluruhan, jika saya tidak keliru dalam memahaminya, buku *Al-Rashafāt* ini dapat dikatakan sebagai bimbingan bertasawuf secara praktis yang dilengkapi penjelasan teoritis yang mampu menjelaskan dan menjabarkan pelbagai dimensi fundamental ilmu tasawuf berkenaan dengan tauhid, akhlak, ihsan, kewalian, zikir, kosmologi, ontologi, psikologi, dan etika, seperti yang ditulis oleh penulis, Ismail Fajrie, dalam pengantarnya (h. xxii).

Yang menjadi kekurangan dalam buku ini, namun tidak mengurangi esensi yang termuat di dalamnya, adalah mengenai transliterasi. Penulisnya bertahan untuk menggunakan sistem transliterasi bahasa Arab internasional. Misalnya kata *Al-Rashafāt* yang ditulis dengan huruf “sh”. Alangkah baiknya jika ia menggunakan transliterasi bahasa Arab sistem Indonesia, mengingat buku ini diperuntukkan untuk masyarakat Indonesia, yang tentu saja berbahasa Indonesia, sehingga tidak membingungkan mereka dalam mencari kata dasar dari kata-kata bahasa Arab. Dengan transliterasi bahasa Arab sistem Indonesia semestinya judul buku ini menjadi *Al-Rasyafāt* dengan huruf “sy” di dalamnya karena sistem ini lebih umum dikenal oleh masyarakat Indonesia dan sesuai dengan ejaan bahasa Indonesia yang baku dalam *Kamus Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, misalnya.

Terlepas dari kekurangan yang tidak begitu berarti, menurut saya, buku ini telah disajikan dengan bahasa yang mudah dan lembut sehingga dapat dijadikan referensi untuk dibaca oleh semua kalangan sebagai pijakan bertasawuf, mulai dari masyarakat awam hingga akademisi. Buku *Al-Rashafāt* adalah buku yang dapat

dijadikan penyejuk dan penenang bagi para pembaca, khususnya masyarakat Indonesia yang sedang dalam keadaan gundah gulana tak menentu seperti sekarang ini. Mari kita nikmati percikan-percikan cinta para kekasih Tuhan dengan kelurusan sikap dan keikhlasan mereka.

Wa Allāh a'lam bi al-shawāb. ❖

Ahmad Fitriyadi adalah mahasiswa Program Studi Sufisme (Mistisisme Islam) pada Program Magister Ilmu Agama Islam, Universitas Paramadina-ICAS (Islamic College for Advanced Studies) di Jakarta.

Maklumat



**SUSUNAN PENGURUS
NURCHOLISH MADJID SOCIETY**

Dewan Pembina dan Pengawas

Pembina

Omi Komaria Madjid
Budhy Munawar-Rachman
Yudi Latif

Pengawas

Zainun Kamal

Pengurus

Ketua

Muhamad Wahyuni Nafis

Sekretaris

Moh. Monib

Bendahara

Alida B. Astarsis

Wakil Bendahara

Rahmat Hidayat

Pengurus Eksekutif

Koordinator Program
Fachrurozi

Sekretaris Program
Sunaryo

Sekretaris Operasional
M. Goeswin Noer Rizal

Pemimpin Redaksi Jurnal *Titik-Temu*
Kautsar Azhari Noer

Sekretariat

Nurcholish Madjid Society
Graha STR, Lt. 4, Jl. Ampera Raya No. 11, Kemang
Jakarta Selatan 12550

E-mail: nurcholishmadjid@yahoo.co.id
Website: <http://www.nurcholishmadjid.org/>

UCAPAN TERIMA KASIH

Atas nama Nurcholish Madjid Society (NCMS), kami mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Bapak Teddy Rusdy dan Ibu Sri Teddy Rusdy atas kemurahan hati beliau berdua memberikan fasilitas yang sangat diperlukan untuk melaksanakan kegiatan-kegiatan Nurcholish Madjid Society.

Kami juga mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Bapak Arifin Panigoro atas kemurahan hati beliau memberikan bantuan yang sangat berharga untuk melaksanakan kegiatan-kegiatan Nurcholish Madjid Society.

Akhirnya kami tidak lupa mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada para pendukung dan para simpatisan yang telah memberikan dukungan dan bantuan, baik moral maupun material, kepada Nurcholish Madjid Society untuk menyelenggarakan acara-acara dan program-programnya.

Semoga Allah *subhāna-hu wa ta'ālā* melimpahkan kasih sayang, kedamaian dan berkah-Nya kepada kita semua. Amin.

Jakarta, Sabtu, 28 Desember 2013
Pengurus Nurcholish Madjid Society

BERLANGGANAN *TITIK-TEMU*

Pembaca yang berminat berlangganan *Titik-Temu*, silakan menghubungi:

Alamat e-mail kami:
titik.temu@yahoo.com

atau

Alamat Kantor:
Nurcholish Madjid Society
Graha STR, Lt. 4, Jl. Ampera Raya No. 11 Kemang
Jakarta Selatan 12550

Pelanggan harus mencantumkan alamat yang lengkap dan jelas untuk tujuan pengiriman *Titik-Temu*. Kami menerima langganan tahunan. Harga langganan setahun, termasuk ongkos pengiriman, Rp 75.000,00 (tujuh puluh lima ribu rupiah) untuk seluruh Indonesia. Pembayaran ditujukan kepada:

Yayasan Sositas Nurcholish Madjid
Bank Mandiri KCP BSD Tangerang
No. Rekening: 1280005616716