

JURNAL FILSAFAT DAN PEMIKIRAN ISLAM

# REFLEKSI

## **Penanggung Jawab**

Ketua Program Studi Filsafat Agama  
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga

## **Ketua Penyunting**

Muhammad Taufik

## **Sekretaris Penyunting**

Novian Widiadharma

## **Penyunting Pelaksana**

Syaifan Nur  
Alim Roswantoro  
Fahrudin Faiz

## **Penyunting Ahli**

Iskandar Zulkarnain  
M. Amin Abdullah  
Musa Asy'arie

## **Pelaksana Tata Usaha**

Sukandri

**Alamat Redaksi/Tata Usaha:** Program Studi Filsafat Agama Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, Jl. Marsda Adisucipto, telp. (0274) 512156, Yogyakarta

**Refleksi** diterbitkan pertama kali pada bulan Juli 2001 oleh Jurusan Aqidah dan Filsafat Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan terbit dua kali dalam satu tahun: bulan Januari dan Juli

**Refleksi** menerima tulisan yang belum pernah diterbitkan atau dipublikasikan di media lain. Naskah diketik di atas kertas HVS kwarto (A4) spasi ganda sepanjang 20-30 halaman dengan ketentuan seperti dalam halaman kulit sampul belakang. Penyunting berhak melakukan penilaian tentang kelayakan suatu artikel baik dari segi isi, informasi maupun penulisan.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
**SUNAN KALIJAGA**  
YOGYAKARTA

# REFLEKSI

## DAFTAR ISI

- ❖ Daftar Isi
- ❖ Editorial

### Artikel:

- ❖ Dari Sophia dan Sophos  
(Dari Kebijaksanaan dan Orang Bijak Sampai Akal-akalan)  
*Sudin, hlm. 1-17*
- ❖ Kritisisme Kant: Relevansinya Bagi Teologi Islam dan Kemiskinan  
*Novian Widiadharma dan Muhammad Arif, hlm. 19-36*
- ❖ Metafisika Ketuhanan Dalam Pandangan Kalam dan Pengalaman Religius  
*Iskandar Zulkarnain, hlm. 37-58*
- ❖ Metafisika Manusia Menurut Imam al-Ghazali  
*Asrizal, hlm. 59-70*
- ❖ Lakon Semar Mbangun Kahyangan Dalam Perspektif Aksiologis Max Scheler  
(Relevansinya Terhadap Pembangunan Mental Masyarakat)  
*Rima Ronika, hlm. 71-89*
- ❖ Seh Amongraga (Tokoh Mistik Jawa Dalam Serat Centhini)  
*Fauzan Naif, hlm. 91-105*
- ❖ Kepemimpinan Politik Perempuan Dalam Pandangan Islam  
*Mashuri, hlm. 107-121*
- ❖ Globalisasi, Neo-liberalisme dan Ancaman Dehumanisasi  
*Mutiullah, hlm. 123-137*
- ❖ Problematika Privasi Dalam Media (Kajian Privasi sebagai Nilai Moral)  
Muhamad Taufik dan Muzairi  
*Afriadi Putra, hlm. 139-159*

### Resensi Buku:

- ❖ Filsafat Negasi  
*Muhammad Najihun Ainal Yakin, hlm. 161-163*



STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
**SUNAN KALIJAGA**  
YOGYAKARTA



## EDITORIAL

Kajian yang mendalam terhadap nilai-nilai filosofis, tasawuf, dan isu-isu keislaman, serta kontemporer lainnya senantiasa menjadi obyek kajian yang tidak pernah henti untuk dieksplorasi. Jurnal Refleksi edisi kali ini menampilkan tema-tema yang secara garis besarnya sebagaimana telah disinggung di atas.

Tulisan pembuka dengan tema filsafat diawali dengan tulisan Novian Widiadharma dengan judul Kritisisme Kant: Relevansinya bagi Teologi Islam dan Kemiskinan. Menurutnya Teologi Islam dituntut untuk memberikan jawaban nyata terhadap permasalahan yang dihadapi umat yakni masalah kemiskinan. Untuk membuat kajian teologi Islam bisa mengurai persoalan kemiskinan, agaknya teologi Islam harus belajar dari proyek kritisisme Kant. Lalu tulisan Iskandar Zulkarnain yang berjudul Metafisika Ketuhanan dalam Pandangan Kalam dan Pengalaman Religius yang mengupas metafisika pada kalam mengandaikan adanya tingkat keterpahaman tertentu akan “Tuhan”; yang diasumsikan bahwa “Tuhan” dapat dipahami. Sesuatu yang tidak menentu seperti pada term “ada” akan mengaburkan keterpahaman itu sehingga “ada” (wujud) harus diterjemahkan sebagai yang-ada (*mawjud*), sebagai konsekuensinya, maka “Tuhan” menjadi “yang tetap” (*al-tsabit*). Disusul tulisan Asrizal yang berjudul Metafisika Manusia menurut Imam al-Ghazali. Menurutnya Imam al-Ghazali memiliki pandangan yang berbeda dalam menyikapi sifat metafisika manusia. Al-Ghazali menganggap manusia mempunyai identitas esensial yang tetap, yaitu *an-nafs*.

Tema terkait dengan sufisme ditulis oleh Sudin dengan judul Dari *Sophia* dan *Sophos* (Dari Kebijaksanaan dan Orang Bijak sampai akal-akalan). Sofisme selalu dikaitkan dengan retorika yang memberi nilai tinggi pada efektivitas bahasa Kesadaran tajam tentang fungsi bahasa menjadi kritik tersendiri bagi cara berpikir ontologis yang melandaskan bahasa pada ada tidaknya hal yang diungkapkan. Tulisan Fauzan Naif mengupas Seh Amongraga (Tokoh Mistik Jawa dalam Serat Centhini), yang menjelaskan bahwa karya sastra *suluk*, *Serat Centhini* juga bernafaskan Islam dan mengandung ajaran-ajaran Tasawwuf atau Mistik Islam, yang sudah berjaln berkelindan dengan Mistik Jawa, misalnya penjelasan tentang “agama” Jawa yang bertujuan untuk mencapai “kesempurnaan hidup”, yaitu bersatunya hamba dengan Tuhan (*manunggaling kawula-Gusti*).

Berikutnya tulisan Mashuri yang mengupas tentang Kepemimpinan Politik Perempuan dalam Pandangan Islam, ia menjelaskan bahwa perempuan punya peran yang sama dengan laki-laki dalam kepemimpinan dan didorong untuk aktif dalam kepemimpinan tersebut. Di sisi lain, penolakan terhadap kepemimpinan perempuan juga muncul dari pemahaman keagamaan. Perempuan dipandang pewaris budaya yang utama dan tanggung jawab mereka adalah menjaga dan meneruskan keyakinan bersama kepada generasi berikutnya. Berikutnya tulisan Muti’ullah yang menelaah tentang Globalisasi, Neo-Liberalisme dan Ancaman Dehumanisasi, menurutnya efek

negatif globalisasi dan neo-liberalisme bukanlah isu lokal ataupun regional sebuah kawasan, tapi globalisasi dan neo-liberalisme adalah ‘monster’ yang siap menghabisi siapapun yang menghalangi keinginannya. Suguhan ditutup dengan resensi buku yang berjudul Filsafat Negasi karya Muhammad Al-Fayyadl yang ditulis oleh Muhammad Ainal Yakin, Muhammad Al-Fayyald katanya mencoba mengembangkan pemikiran filosof Barat kontemporer yang ia lakukan melalui karya tulisnya yakni tentang Filsafat Negasi. Pertama-tama, Muhammad Al-Fayyald mencoba melakukan radikalisisasi terhadap fenomenologi Husserlian. Subjek yang dalam fenomenologi Husserl berhadapan secara korelasional dengan Objek, akan diajak secara sopan untuk bersanding, bertumpang lembut, bertungkus lumus di dalam hubungan ganjil namun sangat ontologis: sebab realitas, tegas Muhammad Al-Fayyald, tidak *objektif*, tidak juga *subjektif*.

Harapan kami, semoga tulisan yang tersaji pada edisi kali ini senantiasa bisa menjadi pemantik dalam menyelami khazanah keilmuan.

Redaksi

# DARI SOPHIA DAN SOPHOS (DARI KEBIJAKSANAAN DAN ORANG BIJAK SAMPAI AKAL-AKALAN)

Sudin

*UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*

## Abstract

Sophism is always connected with rethoric that give high value towards language's "effectiveness". Sharp consciousness to language's functions becomes a particular critic to ontological way of thinking that structuring language to the existence of something that being expressed. Sophism believes to the effectiveness of language even could create an "existence" of something that according to common understanding "not exists". Therefore, Sophia is always contradicting to sophos.

**Keywords:** Sophia, Sophos, Sofisme

Sofisme selalu dikaitkan dengan retorika yang memberi nilai tinggi pada efektivitas bahasa. Kesadaran tajam tentang fungsi bahasa menjadi kritik tersendiri bagi cara berpikir ontologis yang melandaskan bahasa pada ada tidaknya hal yang diungkapkan. Kepercayaan sofisme pada efektivitas bahasa bahkan bisa "mengadakan" sesuatu yang dalam pemahaman banyak orang "tidak ada". Karena itu sophia selalu bertentangan dengan sophos.

**Kata kunci:** Sophia, Sophos, Sofisme

## A. Pendahuluan

Nama "filsafat" dan "filsuf" berasal dari kata-kata Yunani *philosophia* dan *philosophos*. Menurut bentuk kata, seorang *philo-sophos* adalah seorang "pecinta kebijaksanaan". Ada tradisi kuno yang mengatakan bahwa nama "filsuf" (*philosophos*) untuk pertama kalinya dalam sejarah dipergunakan oleh Pythagoras (abad ke-6 SM). Tetapi kesaksian sejarah tentang kehidupan dan aktivitas Pythagoras demikian tercampur dengan legenda-legenda sehingga seringkali kebenaran tidak dapat dibedakan dari reka-rekaan saja. Demikian halnya juga dengan hikayat yang mengisahkan bahwa nama "filsuf" ditemukan oleh Pythagoras. Yang pasti ialah bahwa dalam kalangan Sokrates dan Plato (abad ke-5 SM) nama "filsafat" dan "filsuf" sudah

lazim dipakai. Dalam dialog Plato yang berjudul *Phaidros* misalnya kita membaca: “Nama ‘orang bijaksana’ terlalu luhur untuk memanggil seorang manusia dan lebih cocok untuk seorang dewa. Lebih baik ia dipanggil *philosophos*, pecinta kebijaksanaan. Nama ini lebih berpatutan dengan makhluk insani.”

Platon dan Aristoteles mengkritik Sofisme sebagai cara berpikir yang *fallacious* (salah, keliru) – artinya, cara berpikir ini bukan hanya salah tetapi juga dilandasi maksud menipu. Memang, bahasa Inggris membedakan antara *fallacy* dan *sophism*. Bila *fallacy* sekedar merujuk pada cara berpikir yang meski tampaknya benar tetapi sebenarnya keliru, maka *sophism* menunjukkan bahwa bukan hanya cara berpikirnya yang sesat melainkan juga ada maksud untuk menyesatkan. Di mata Platon dan Aristoteles, Sofisme adalah cara berargumentasi yang berpijak pada penampakan, bukan realitas.

Di mata kaum Sofis, semua bersifat relatif. Yang terpenting adalah bagaimana wacana bisa *mempengaruhi* pendengarnya. Efektivitas wacana tidak ditentukan oleh benar tidaknya wacana, melainkan apakah wacana itu persuasif atau tidak.

Akhirnya tulisan ini ingin mengemukakan antara Sophia dan Sophos secara garis besarnya, mudah-mudahan tulisan ini ada manfaatnya.

## B. Dari *Mythos* ke *Logos*

Bahwa mitologi merupakan suatu faktor yang mendahului filsafat dan mempersiapkan ke arah timbulnya filsafat.<sup>1</sup> Memang benar, filsuf-filsuf pertama menerima objek penyelidikannya dari mitologi, yaitu alam semesta dan kejadian-kejadian yang setiap orang dapat disaksikan di dalamnya. Mitologi<sup>2</sup> Yunani sungguhpun menjawab pertanyaan-pertanyaan tentang alam semesta itu, tetapi jawaban-jawaban serupa itu diberikan justru dalam bentuk mitos yang meloloskan diri dari tiap-tiap kontrol pihak rasio. Pada abad ke-6 mulai berkembang suatu pendekatan yang sama sekali berlainan. Sejak saat itu orang mulai mencari jawaban-jawaban rasional tentang problem-problem yang diajukan oleh alam semesta. *Logos*<sup>3</sup> (akal budi, rasio) mengganti *mythos*. Dengan demikian filsafat dilahirkan. Boleh dicatat di sini bahwa kata Yunani *logos* mempunyai arti lebih luas daripada kata “rasio”. *Logos* berarti baik kata (tuturan, bahasa) maupun juga rasio. Tetapi bila bertentangan dengan *mythos*, kita harus menerjemahkan *logos* dengan “rasio”.<sup>4</sup>

<sup>1</sup>K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1999), hlm. 21.

<sup>2</sup>Myth (Gk., mythos, “myth”, “fable”, “tale”, “legend”, “talk”, “speech”, “conversation”, “rumor”, “anything delivered by word of mouth”). A story whose origin is forgotten which: 1. Present a nonscientific history of the thought of a people explaining in an anthropomorphic, animistic form such things as the creation of the universe (COSMOLOGY), the structure of the universe (COSMOLOGY), the source and nature of human and natural phenomena (pride, jealousy, sin, trees, rivers, etc). Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy*, (London: Barnes & Noble Books, 1987), hlm. 182.

<sup>3</sup>*Ibid*, lihat G.B. Kerferd, “Logos” dalam *The Encyclopedia Philosophy*, Vol. 56, (New York: Mac Millan Inc., 1967), hlm.83-86. Lihat Daniel W. Graham, “Logos” dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Thompson Gale, 2006, hlm. 567-170.

<sup>4</sup>*Ibid*.

Sekalipun filsafat lahir pada saat rasio mengalahkan mitos, namun itu tidak berarti bahwa seluruh mitologi ditinggalkan secara mendadak. Sebetulnya proses itu berlangsung berangsur-angsur saja. Seluruh filsafat Yunani dapat dianggap sebagai suatu pengumpulan yang panjang antara *mythos* dan *logos*. Dalam hal ini tidak sulit untuk menunjukkan pengaruh mitologi atas filsuf-filsuf pertama. Namun demikian, pada abad ke-6 SM, di negeri Yunani terjadilah sesuatu yang sama sekali baru.

Filsuf-filsuf pertama memandang dunia dengan cara yang belum pernah dipraktekkan orang lain. Mereka tidak mencari lagi keterangan tentang alam semesta dalam peristiwa-peristiwa mistis pada awal mula yang harus dipercaya saja, karena tidak mungkin memeriksanya. Mereka tidak membatasi diri atas mitos-mitos yang diturunkan dalam tradisi, dengan menambah lagi imajinasi puitis, seperti dilakukan oleh Hesiodos.<sup>5</sup> Mereka mulai berpikir sendiri. Di belakang kejadian-kejadian yang dapat diamati oleh umum, mereka mencari suatu keterangan yang memungkinkan untuk mengerti kejadian-kejadian itu. Tidak dapat disangkal, keterangan-keterangan macam itu bagi telinga kita sekarang ini sering kali agak naif kedengarannya. Tetapi yang penting ialah cara rasional dan logis yang mereka gunakan untuk mendekati problem-problem yang ditemui dalam alam semesta. Suatu contoh sederhana adalah pelangi. Dalam masyarakat Yunani yang tradisional, pelangi adalah seorang dewi yang bertugas sebagai pesuruh bagi dewa-dewa lain.<sup>6</sup>

Tanggapan ini dapat dibaca pada Homeros misalnya. Tetapi Xenophanes, salah seorang di antara filsuf-filsuf pertama, akan mengatakan bahwa pelangi merupakan suatu awan. Kira-kira satu abad sesudahnya, Anaxagoras sudah mengerti bahwa pelangi disebabkan oleh pantulan sinar matahari dalam awan-awan. Justru karena cara pendekatan seperti itu bersifat rasional dan dapat dikontrol oleh siapa saja, bukanlah kemungkinan untuk memperdebatkan hasil-hasilnya secara leluasa dan untuk umum. Satu jawaban akan menampilkan pertanyaan-pertanyaan lain dan kritik atas satu keterangan akan menuntut timbulnya keterangan lain, sehingga dalam suasana rasional ini perkembangan dan kemajuan ilmiah menjadi mungkin.

Kalau dikatakan bahwa filsafat lahir karena *logos* telah mengalahkan *mythos*, maka sekali lagi harus ditekankan bahwa kata “filsafat” di sini meliputi baik filsafat maupun ilmu pengetahuan, sebagaimana kedua-duanya sekarang dibedakan dalam terminologi modern. Bagi orang Yunani, filsafat merupakan suatu pandangan rasional tentang segala-galanya. Baru berangsur-angsur dalam sejarah kebudayaan, ilmu-ilmu satu demi satu akan melepaskan diri dari filsafat, supaya memperoleh otonominya. Dari sebab itu filsuf-filsuf di kemudian hari seperti Descartes, Ibn Rusyd, Kant, Hegel, Husserl, dan ilmuwan-ilmuwan seperti Newton, Planck, Einstein mempunyai leluhur-leluhur yang sama di negeri Yunani. Bangsa Yunani mendapat kehormatan yang bukan kecil bahwa merekalah yang menelorkan cara berpikir ilmiah. Kata J. Burnet, “*It is an adequate description of science to say that it is thinking about the world in*

---

<sup>5</sup>K. Bertens, *Sejarah*, hlm. 21.

<sup>6</sup>*Ibid.*



*the Greek way*”.<sup>7</sup> Dengan demikian, mereka termasuk pendasar pertama kultur Barat, bahkan kultur sedunia, sebab cara pendekatan ilmiah semakin menjadi unsur hakiki dalam suatu kultur universal yang merangkum semua kebudayaan di seluruh dunia.

### C. Dari *Sophia* dan Filosof

#### i. Filsafat

Cara yang mudah untuk mengetahui arti dari suatu pengertian atau kata adalah dari segi etimologi yaitu membahas istilah itu dari segi asal-usulnya. Istilah Indonesia “filsafat” mempuyai pananan kata “falsafah” atau “filsafah” (*Arab*), *philosophy* (*Inggris*), *philosophie* (*Belanda, Jerman, Perancis*). Semua itu bersumber dari kata Yunani *philosophia*. Kata *philosophia* (kata benda) sebagai hasil dari *philosophen* (kata kerja) yang dilakukan oleh *philosophos* (filsuf).<sup>8</sup>

Istilah Yunani *philosophia* berasal dari dua kata *philein* = mencintai (*to love*) atau *philos* = teman (*friend*) dan *sophos* = bijaksana (*wise*) atau *sophia* = kebijaksanaan (*wisdom*). Kalau istilah filsafat dimaksudkan sebagai gabungan dari kata *philein* dan *sophos*, maka dapat diartikan “*mencintai sifat bijaksana*”, namun apabila filsafat dimaksudkan sebagai gabungan dari kata *philos* dan *sophia*, maka dapat diartikan “*teman kebijaksanaan*”. Kesimpulan yang dapat diperoleh yaitu bahwa para filsuf hanyalah sebagai manusia yang mencintai kebijaksanaan atau teman kebijaksanaan.<sup>9</sup>

Banyak sumber menyatakan bahwa *sophia* mengandung arti yang lebih luas daripada kebijaksanaan. Artinya ada pelbagai macam yaitu: kerajinan, kebenaran pertama, pengetahuan yang luas, kebajikan intelektual, pertimbangan yang sehat dan bahkan dapat diartikan sebagai “*kecerdikan dalam memutuskan hal yang praktis*”. Dengan demikian, filsafat asal mulanya merupakan kata yang sangat umum, yaitu sebagai usaha mencari keutamaan mental (*pursuit of mental excellence*).<sup>10</sup>

Salah satu rumusan filsafat adalah sikap terhadap kehidupan dan alam. Bila seseorang dalam keadaan kritis atau menghadapi problem yang berat, kepadanya dapat diajukan pertanyaan “*Bagaimana Anda menanggapi keadaan semacam itu?*” atau “*Bagaimana keadaan itu berpengaruh terhadap Anda?*” Bentuk pertanyaan yang diajukan itu dapat dijawab: Ia menanggapi keadaan itu secara kefilsafatan. Ini berarti problem itu ditinjau secara luas, tenang dan reflektif (pemikiran secara hati-hati dan mendalam). Dengan sikap yang demikian itu, ia memiliki kepribadian yang seimbang, dapat mengendalikan diri dan tidak emosional. Bersikap dewasa secara kefilsafatan adalah sikap menyelidiki secara kritis, terbuka, toleran dan terbiasa meninjau problem dari pelbagai sudut pandang.

<sup>7</sup>K. Bertens, *Sejarah*, hlm. 23.

<sup>8</sup>Ali Mudhofir, Heri Santoso, *Asas Berfilsafat*, Yogyakarta: Ras Media, 2007, hlm. 5-12.

<sup>9</sup>*Ibid.*

<sup>10</sup>Peter A. Angeles, *Dictionary*, hlm. 211. Lihat Harold H. Titus (ed), *Persoalan-persoalan Filsafat*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 6-10.

Filsafat bisa di mengerti dan dilakukan melalui banyak cara, sehingga berlaku prinsip “*Variis modis benefit*”, dapat berhasil melalui banyak cara yang berbeda. Bertens menengarai ada beberapa gaya berfilsafat, *styles of philosophizing*. Pertama, berfilsafat yang terkait erat dengan sastra.<sup>11</sup> Artinya, sebuah karya filsafat dipandang memiliki nilai-nilai sastra yang tinggi. Contoh: Sartre tidak hanya dikenal sebagai penulis karya filsafat, tetapi juga seorang penulis novel, drama, scenario film. Bahkan beberapa filsuf pernah meraih nobel untuk bidang kesusasteraan yakni Henri Bergson (1928), Bertrand Russel (1950), Sartre (1964), Albert Camus (1967).

Filsuf Islam kenamaan seperti Muhammad Iqbal juga dikenal sebagai penyair. Karya besarnya yang berjudul *Asrar-I Khudi* memperlihatkan nilai-nilai sastra yang tinggi, disamping nuansa filsafati yang sangat kaya dengan konsep insan kamil. Di sini orang acap kali mengidentikkan filsafat dengan sastra. Pendapat semacam ini hanya benar sebagian. Sebab ekspresi filsafati memang membutuhkan ungkapan bahasa yang tak jarang mengandung nilai-nilai sastra namun sesungguhnya kurang tepat mengatakan bahwa semua karya sastra mengandung dimensi filsafati sebab masing-masing bidang memiliki kekhasannya sendiri-sendiri.

Kedua, berfilsafat yang dikaitkan dengan sosial politik. Di sini filsafat sering diidentikkan dengan praksis politik. Artinya, sebuah karya filsafat dipandang memiliki dimensi-dimensi ideologis yang relevan dengan konsep negara. Filsuf yang menjadi primadona dalam gaya berfilsafat semacam ini adalah Karl Marx (1818-1883) yang terkenal dengan ungkapannya: “Para filsuf sampai sekarang hanya menafsirkan dunia. Kini tibalah saatnya untuk mengubah dunia”. Filsuf-filsuf yang concem dengan masalah politik antara lain: Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau. Hobbes dalam karyanya *Leviathan* (1651) menegaskan bahwa kondisi manusia yang alami (natural) sangat rawan terhadap kekerasan.<sup>12</sup>

Oleh karena itu, dipelukan wadah yang dapat menjamin keamanan kelompok individual yang dinamakan Negara. Dalam hal ini, setiap individu menyerahkan kebebasan alami yang dimilikinya itu secara sukarela kepada negara demi keamanan dirinya. Lebih lanjut ia menegaskan bahwa perang dimungkinkan demi keamanan. Pemikir politik lainnya, J.J. Rousseau dalam karyanya yang berbunyi *L’homme est ne libre, et partout il est dans les fers* (manusia is born free, and is everywhere in chains). Keterikatan itu ada dalam negara. Negara bagi Rousseau merupakan perwujudan kehendak umum (*volonte generale*). Kehendak umum, ujarnya, sekelompok orang yang dibentuk oleh kesatuan semua pribadi yang lain. Kehendak umum merupakan satu jenis bentuk abstrak kekuasaan kedaulatan negara.

Ketiga, filsafat yang terkait dengan metodologi. Artinya para filsuf menaruh perhatian besar terhadap persoalan-persoalan metode ilmu sebagaimana yang dilakukan oleh Descartes, Thomas Kuhn, Karl Popper. Descartes mengatakan bahwa untuk

---

<sup>11</sup>K. Bertens, “Mengajar filsafat apa gunanya”, dalam *Tantangan Manusia Universal*, kenangan 70 tahun Dick Hartoko (ed), Drs. G. Moedjanti, MA., dkk. (Yogyakarta, Yayasan Kanisius, 1992), hlm. 45-47.

<sup>12</sup>*Ibid*.

memperoleh kebenaran yang pasti kita harus mulai dengan meragukan segala sesuatu. Sikap yang demikian ini dinamakan skeptis metodis. Namun pada akhirnya ada satu hal yang tak dapat kita ragukan, ujar Descartes, yakni kita yang sedang dalam keadaan ragu-ragu, Cogito Ergo Sum. Descartes menyajikan langkah-langkah metodis sebagai berikut:

- (1) Hendaklah kita mulai dengan meragukan dengan mengklasifikasikan persoalan dari hal-hal sebagai suatu kebenaran.
- (2) Kita mulai dengan mengklasifikasikan persoalan dari hal-hal yang sederhana hingga ke hal-hal yang rumit.
- (3) Pemecahan masalah dimulai dari hal-hal rumit, kemudian meningkat secara bertahap ke arah hal-hal yang lebih rumit.
- (4) Memeriksa kembali secara menyeluruh, mungkin ada hal-hal yang masih tersisa atau terabaikan.

Keempat, berfilsafat yang dikaitkan dengan kegiatan analisa bahasa. Kelompok ini dinamakan mazhab analitis bahasa dengan tokoh-tokohnya antara lain: G.E. Moore, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Gilbert Ryle, dan John Langshaw Austin. Corak berfilsafat yang menekankan pada aktivitas analisis bahasa ini dinamakan logosentrisme. Tokoh sentral mazhab ini Wittgenstein, mengatakan bahwa filsafat secara keseluruhan adalah kritik bahasa. Tujuan utama filsafat adalah untuk mendapatkan klasifikasi logis tentang pemikiran. Filsafat bukanlah seperangkat doktrin, melainkan suatu kegiatan.<sup>13</sup>

Kelima, berfilsafat yang dikaitkan dengan menghidupkan kembali pemikiran filsafat di masa lampau. Di sini aktivitas filsafat mengacu pada penguasaan sejarah filsafat. Dalam hal ini cara mempelajari filsafat yang dipandang baik adalah dengan mengkaji teks-teks filosofis dari para filsuf terdahulu.

Keenam, masih ada gaya berfilsafat lain yang cukup mendominasi pemikiran banyak orang, terutama di abad kedua puluh ini yakni berfilsafat dikaitkan dengan filsafat tingkah laku atau etika. Etika dipandang sebagai satu-satunya kegiatan filsafat yang paling nyata, sehingga dinamakan juga aksiologi, bidang ilmu praksis.

Namun ada lagi filsafat yang dihubungkan dengan onani sebagaimana dikatakan oleh Marx sebagai berikut: *“philosophy stands in the same relation to the study of the actual world as onanism to sexual love”*, (filsafat mempunyai hubungan yang sama terhadap studi mengenai dunia yang nyata sebagaimana hubungan onani terhadap cinta birahi).<sup>14</sup>

## ii. Filosof

Sindiran terhadap filsafat mungkin terjadi karena kesalahan sebagian ahli filsafat sendiri yang sering-sering tidak teliti atau terlampau serampangan dalam mengemukakan pendapat. Hal ini terlihat pada pendapat-pendapat tentang siapakah yang merupakan filsuf itu. Sebagian ahli filsafat dewasa ini beranggapan bahwa setiap

<sup>13</sup>*Ibid.*

<sup>14</sup>*Ibid.*



orang adalah filsuf. Misalnya William Ernest Hocking dan 3 orang rekannya menyatakan bahwa setiap orang adalah seorang filsuf berdasarkan alasan bahwa setiap orang mempunyai filsafatnya sendiri tentang kehidupan dan pandangannya khusus mengenai alam semesta. Pendapat yang mirip dikemukakan oleh Max Rosenberg yang Bab III dari buku pelajaran pengantar filsafat yang ditulisnya diberi judul “*Who Are the Philosophers?*” (Siapakah filsuf itu?) dan kemudian dijawabnya: setiap orang. Tulis beliau:

“Every one of us – without exception – follows some way of life, and this implies a standard of values, an ethics, a metaphysics, a philosophy.

Every man is a philosopher. Philosophy is not individual, but universal, not unique, but common.

*Philosophy is as common as food, as common as air, as common as the nose on a man's face.*”<sup>15</sup>

(Setiap orang di antara kita – tanpa perkecualian – menganut suatu arah hidup, dan hal ini mengandung arti suatu ukuran baku dari nilai-nilai, suatu etika, suatu metafisika, suatu filsafat.

Setiap orang adalah seorang filsuf. Filsafat tidaklah perseorangan melainkan semesta, tidaklah khas melainkan umum.

Filsafat adalah seumum seperti makanan, seumum seperti udara, seumum seperti hidung pada muka seseorang.)

Seorang ahli filsafat lain Herbert Martin juga menyatakan bahwa setiap orang adalah filsuf. Kesimpulan Bab I berjudul “*Every Man a Philosopher*”. Menurut Plato dalam bukunya *The Republic* (terjemahan bahasa Inggris) Plato ketika mempersoalkan siapa yang sesungguhnya merupakan para filsuf menjawab bahwa mereka adalah lovers of the vision of truth (pencinta dari pandangan terhadap kebenaran).<sup>16</sup>

Dari keterangan tersebut di atas dapat dilihat pendapat William Ernest Hocking dan Herbert Martin terlalu menyederhanakan masalah dan melahirkan *reductive fallacy* sebagaimana yang dikemukakan oleh Deleuze dan Guattari, dan hal tersebut merupakan kelemahan-kelemahan.

Tampaknya kelemahan-kelemahan itu disadari sehingga Beck hanya menyatakan bahwa masing-masing orang haruslah menjadi filsuf bagi dirinya sendiri (*each man must be his own philosopher*), sedang Rosenberg pada pagina-pagina berikutnya menegaskan adanya 3 jenis atau tipe filsuf. Pertama filsuf jenis setiap orang (*everyone kind of philosopher*) yang mutunya sesuai dengan kemampuannya masing-masing; kedua ialah jenis pemikir besar (*the great souls*) dalam pelbagai bidang, dan ketiga *the great-philosopher* (jenis filsuf agung, para filsuf teknis dan profesional). Golongan atau tipe terakhir inilah yang benar-benar merupakan dan sangat tepat disebut filsuf.<sup>17</sup>

<sup>15</sup>Lihat The Liang Gie, *Dari Administrasi ke Filsafat*, (Yogyakarta: Karya Kencana, 1978), hlm. 12.

<sup>16</sup>*Ibid.*

<sup>17</sup>Lihat Gerald Beekman, RA Rivai, *Filsafat Para Filsuf Berfilsafat*, (Jakarta: Erlangga, 1984), hlm. 11-17.

Kalau filsuf bukan setiap orang, lalu siapakah sesungguhnya filsuf itu? Seperti halnya filsafat, pengertian tentang filsuf pun mengalami perkembangan selama ini.

Karena itu perlu ada kejelasan mengenai pengertian filsuf dan akan tercapai bilamana orang melakukan pembedaan yang cermat dan penggolong-penggolongan yang beralasan terhadap orang-orang yang pikiran, perilaku atau kegiatannya bertalian erat dengan filsafat. Para pelaku atau subyek dari filsafat itu dapat diperinci dalam 6 jenis, yaitu:

- 1) Pengejek filsafat
- 2) Peminat filsafat
- 3) Penghafal filsafat
- 4) Sarjana filsafat
- 5) Pengajar filsafat
- 6) Filsuf (Pemikir filsafat)<sup>18</sup>

Pengejek filsafat adalah seseorang yang mencemoohkan atau memperolok-olok filsafat maupun filsuf karena ketidaktahuannya sebagaimana contoh-contohnya telah kami berikan dalam § 1 di muka. Orang yang demikian itu dapat dianggap sebagai pelaku filsafat karena ia juga memikirkan filsafat walaupun pedapatnya umumnya khilaf. Sedang seseorang yang sekedar mempunyai arah hidup, pandangan dunia, ukuran moral atau telah membaca karya filsafat ataupun tertarik kepada filsafat kami golongankan sebagai peminat filsafat. Orang demikian ini sama sekali bukanlah filsuf baik bagi dirinya sendiri maupun dalam taraf yang bagaimanapun kecilnya.

Penghafal filsafat pada umumnya adalah mahasiswa yang kegiatannya sehari-hari menghafal buku dan diktat filsafat untuk menghadapi ujian yang diberikan oleh dosennya. Pelajar lainnya pada sesuatu lembaga pendidikan apapun yang kegiatannya seperti itu juga termasuk penghafal filsafat. Bilamana mahasiswa itu lulus dari suatu pendidikan tinggi filsafat dengan memperoleh gelar doktorandus atau lainnya yang sederajat, ia lalu tergolong sebagai sarjana filsafat.<sup>19</sup>

Pengajar filsafat pada umumnya adalah sarjana filsafat yang memberikan kuliah dalam mata pelajaran filsafat atau salah satu cabangnya dimimbar perguruan tinggi. Siapapun yang kegiatannya memberikan pelajaran filsafat pada sesuatu tingkat pendidikan apapun juga termasuk pengertian pengajar filsafat.

Golongan pelaku filsafat yang terakhir ialah pemikir filsafat yang dalam pemahaman kami tidak lain adalah filsuf. Jadi secara singkat filsuf adalah seorang pemikir dalam bidang filsafat. Bila kami rumuskan lebih lanjut, filsuf adalah seseorang yang senantiasa berusaha memahami persoalan-persoalan filsafati dan terus menerus melakukan pemikiran akan jawaban-jawaban terhadap persoalan itu serta dari waktu ke waktu mengungkapkan buah-buah pikirannya secara tertulis maupun lisan.

Pelaku sejati dari filsafat merupakan seorang filsuf. Pelaku itu selalu berusaha untuk menangkap dan memahami sungguh-sungguh pelbagai persoalan filsafati, terutama

---

<sup>18</sup>The Liang Gie, *Dari Administrasi*, hlm. 92.

<sup>19</sup>*Ibid.*

problema-problema yang timbul dalam zamannya atau diajukan oleh lingkungannya. Secara sistematis persoalan-persoalan filsafati kami bedakan dalam 6 jenis: persoalan metafisis (mengenai peradaan) persoalan epistemologis (mengenai pengetahuan), persoalan metodologis (mengenai metode), persoalan logis (mengenai penyimpulan), persoalan etis (mengenai moralitas), dan persoalan estetis (mengenai nilai estetis). Persoalan-persoalan filsafati juga dapat menyangkut sesuatu bagian apa saja dari pengalaman manusia atau sesuatu segi apapun dari kenyataan hidup seperti misalnya pendidikan, seni, kebudayaan, sejarah ataupun pelbagai ilmu yang terus menerus berkembang pesat.<sup>20</sup>

Filsuf dewasa ini harus senantiasa perilakunya terlibat pada persoalan-persoalan dari abad sekarang, yakni memperhatikan, menegaskan, dan menyelami problema-problema, misalnya tentang moralitas keluarga modern, sifat dasar ilmu-ilmu interdisipliner atau tentang agama, keadilan, nilai bahasa, politik, semiotik, sejarah, seni, informasi, problem-problem kontemporer.

Selanjutnya, filsuf merupakan pula seseorang yang berdasarnya input pelbagai persoalan filsafati tak putus-putusnya berpikir melakukan penguraian (*analysis*), pemahaman (*comprehension*), pelukisan (*description*), penilaian (*evaluation*), penafsiran (*interpretation*), dan perekaan (*speculation*) untuk mencari jawaban-jawaban atau menemukan penyelesaian-penyelesaian yang dipertimbangkannya paling tepat bagi problem-problem itu.

Akhirnya filsuf juga harus secara pasti dan tertentu merumuskan hasil-hasil pemikirannya yang bisa berupa kearifan hidup (*wisdom of life*), pandangan dunia (*world view*), sistem pemikiran (*system of thought*), keyakinan dasar (*basic belief*), ataupun sesuatu kebenaran filsafati (*philosophic truth*) untuk disebarkan dalam karya tulis-karya tulis maupun dibincang-bicarakan secara lisan dalam pelbagai pertemuan dengan siapa saja yang berminat.

Seorang filosof bukan penjual sebuah kemasan shampoo atau alat kecantikan walaupun didalamnya mengandung nilai-nilai yang ditawarkan, tetapi sebagaimana dikatakan oleh Plato seorang filosof adalah *lover of the vision of truth*, sekaligus mencintai nilai titik referensi transendental, bukan nilai fraktual yang tidak punya titik referensi. Karena itu filosof dan filsuf mempunyai prospek masa mendatang.

## D. Sofistik dan Retorika

### i. Sofistik

Beberapa ciri sofistik

Aliran yang disebut Sofistik tidak merupakan suatu madzhab, yang dapat dibandingkan dengan mazhab Elea umpamanya. Berbeda dengan suatu mazhab, para Sofis<sup>21</sup> tidak mempunyai ajaran bersama. Sebaliknya Sofistik dipandang sebagai suatu

<sup>20</sup>*Ibid.*

<sup>21</sup> K. Bertens, *Sejarah*, hlm. 83-86. Lihat Victoria Neufeldt, (Editor in Chief), *Websters New World College Dictionary*, (USA: Mcmillan, 1996), hlm. 1279.

ajaran atau pergerakan dalam bidang intelektual yang disebutkan oleh beberapa faktor yang timbul dalam masyarakat Yunani pada zaman itu. Ada beberapa faktor-faktor yang lebih dahulu harus dikatakan tentang nama “Sofis”.

a. Nama

Rupanya nama “Sofis” (*Sophistes*) tidak dipergunakan sebelum abad ke-5. Arti yang tertua adalah “seorang bijaksana” atau “seorang yang mempunyai kehahlian dalam bidang tertentu”. Agak cepat kata ini dipakai dalam arti “sarjana” atau “cendekiawan”. Herodotos memakai nama *sophistes* untuk Phythagoras. Pengarang Yunani yang bernama Androtion (abad ke-4 SM) mempergunakan nama ini untuk menunjukkan “ketujuh orang bijaksana” dari abad ke-6 dan Sokrates. Lysias, ahli pidato Yunani yang hidup sekitar permulaan abad ke-4 memakai nama ini untuk Plato. Tetapi dalam abad ke-4 nama *philosophos* menjadi nama yang biasanya dipakai dalam arti “sarjana” atau “cendekiawan”, sedangkan nama *sophistes* khusus dipakai untuk guru-guru yang berkeliling dari kota ke kota dan memainkan peranan penting dalam masyarakat Yunani sekutar paruh kedua abad ke-5. Di sini kita juga mempergunakan kata “sofis” dalam arti terakhir ini.<sup>22</sup>

Pada kemudian hari nama “Sofis” tentu tidak harum. Akibatnya masih terlihat dalam bahasa-bahasa modern. Dalam bahasa Inggris misalnya kata “sophist” menunjukkan seseorang yang menipu orang lain dengan mempergunakan argumentasi-argumentasi yang tidak sah atau akal-akalan. Cara berargumentasi yang dibuat dengan maksud itu dalam bahasa Inggris disebut “sophism” atau “sophistry”. Terutama Sokrates, Plato, dan Aristoteles dengan kritiknya pada kaum Sofis menyebabkan nama “Sofis” berbau jelek. Salah satu tuduhan adalah bahwa para Sofis meminta uang untuk pengajaran yang mereka berikan. Dalam dialog *Protagoras*, Plato mengatakan bahwa para Sofis merupakan “pemilik warung yang menjual barang rohani” (313 c). Dan Aristoteles mengarang buku yang berjudul *Sophistikoi elenchoi* (Cara-cara berargumentasi kaum Sofis); maksudnya cara berargumentasi yang tidak sah. Demikian para Sofis memperoleh nama yang jelek, hal mana masih dapat dirasakan sampai pada hari ini, sebagaimana nyata dengan contoh-contoh dari bahasa Inggris tadi.<sup>23</sup>

b. Tiga faktor yang menjelaskan munculnya Sofistik

- 1) Sesudah perang Parsi selesai (tahun 449 SM), Athena berkembang pesat dalam bidang politik dan ekonomi. Di bawah pimpinan Perikles *polis* inilah yang menjadi pusat seluruh dunia Yunani. Sampai saat itu Athena belum mengambil bagian dalam filsafat dan ilmu pengetahuan yang sedang berkembang sejak abad ke-6. Tetapi sering kali dalam sejarah dapat disaksikan bahwa negara atau kota yang mengalami zaman keemasan dalam

---

<sup>22</sup>*Ibid.*

<sup>23</sup>*Ibid.*



bidang politik dan ekonomi menjadi pusat pula dalam bidang intelektual dan kultural. Demikian halnya juga dengan kota Athena. Kita sudah melihat bahwa Anaxagoras adalah figur pertama yang memilih Athena sebagai tempat tinggalnya. Para sofis tidak membatasi aktivitasnya pada *polis* Athena saja. Mereka adalah guru-guru yang bepergian berkeliling dari satu kota ke kota lain. Tetapi Athena sebagai pusat kultural yang baru mempunyai daya tarik khusus untuk kaum Sofis. Protagoras misalnya, yang dari sudut filsafat boleh dianggap sebagai tokoh yang utama antara para Sofis, sering-sering mengunjungi Athena.<sup>24</sup>

- 2) Faktor lain yang dapat membantu untuk memahami timbulnya gerakan Sofistik adalah kebutuhan akan pendidikan yang dirasakan di seluruh Hellas pada waktu itu. Sudah kami utarakan bahwa bahasa merupakan alat politik yang terpenting dalam masyarakat Yunani. Sukses tidaknya dalam bidang politik sebagian besar tergantung pada kemahiran berbahasa yang diperlihatkan dalam sidang umum, dewan harian atau sidang pengadilan. Itu teristimewa benar dalam masa yang dibahas di sini, karena hidup politik sangat diutamakan. Khususnya di Athena, yang sekarang mengalami puncaknya sebagai *polis* yang tersusun dengan cara demokratis. Itulah sebabnya tidak mengherankan bahwa orang muda merasakan kebutuhan akan pendidikan serta pembinaan, supaya nanti mereka dapat memainkan peranannya dalam hidup politik. Sampai saat itu pendidikan di Athena tidak melebihi pendidikan elementer saja. Kaum Sofis memenuhi kebutuhan akan pendidikan lebih lanjut. Mereka mengajarkan ilmu-ilmu seperti matematika, astronomi, dan terutama tata bahasa. Mengenai ilmu yang terakhir ini mereka boleh dipandang sebagai perintis. Dan tentu saja, kaum Sofis juga mempunyai jasa-jasa besar dalam mengembangkan ilmu retorika atau ilmu berpidato. Selain dari pelajaran dan latihan untuk orang muda, mereka juga memberi ceramah-ceramah dengan cara populer untuk khalayak ramai yang lebih luas.

Dari uraian di atas ini boleh ditarik kesimpulan bahwa kaum Sofis untuk pertama kali dalam sejarah menggelar pendidikan untuk orang muda. Dari sebab itu *paaideia* (kata Yunani untuk “pendidikan”) dapat dianggap sebagai suatu penemuan Yunani. Itulah salah satu jasa yang besar sekali, yang pengaruhnya masih berlangsung terus sampai dalam kebudayaan modern.<sup>25</sup>

- 3) Faktor ketiga yang mempengaruhi timbulnya aliran Sofistik boleh dilukiskan sebagai berikut. Karena pergaulan dengan banyak negara asing, orang Yunani mulai menginsyafi bahwa kebudayaan mereka berlainan dari kebudayaan-kebudayaan lain. Kebudayaan Yunani terletak di tengah kebudayaan-kebudayaan yang coraknya sangat berlainan. Dapat terjadi

---

<sup>24</sup>*Ibid.*

<sup>25</sup>*Ibid.*

bahwa apa yang dengan tegas ditolak dalam kebudayaan yang satu, sangat dihargai dalam kebudayaan yang lain. Sejarawan Yunani Herodotos yang hidup dalam zaman ini dan banyak bepergian ke negeri-negeri lain, telah menuliskan pengalaman itu dengan cukup jelas, dan ia menyetujui pendirian penyair Pindaros bahwa adat kebiasaan adalah raja segala-galanya. Pengalaman itu menampilkan banyak pertanyaan. Apakah peraturan-peraturan etis, lembaga-lembaga sosial dan tradisi-tradisi religius hanya merupakan suatu kebiasaan atau konvensi saja? Apakah kesemuanya itu hanya kebetulan tersusun begitu? Apakah mungkin suatu susunan yang sama sekali berlainan? Para Sofis akan merumuskan persoalan ini dengan bertanya: apakah peraturan-peraturan etis beralaskan adat kebiasaan (*nomos*) atau beralaskan kodrat (*physis*)? Pada umumnya para Sofis akan menjawab bahwa hidup sosial tidak mempunyai dasar kodrati. Sampai-sampai Protagoras tidak ragu-ragu mengatakan bahwa manusia adalah ukuran untuk segala sesuatu. Dengan demikian kaum Sofis jatuh dalam relativisme di bidang tingkah laku etis dan di bidang pengenalan. Dengan relativisme dimaksudkan pendirian bahwa baik buruk dan benar salah itu bersifat relatif saja. Atau dengan kata lain, baik buruk dan benar salah tergantung pada manusia bersangkutan. Sokrates dan Plato dengan tajam sekali akan mengkritik pendirian itu. Tetapi dapat dibayangkan bahwa kaum Sofis mengalami sukses besar dengan anggapannya yang menentang tradisi-tradisi tua, terutama dalam kalangan kaum muda. Dalam hal ini angkatan muda Yunani tidak berbeda banyak dengan angkatan muda zaman lain, karena mereka selalu cenderung membuang yang kolot dan memihak kepada yang serba baru<sup>26</sup>.

Di antara tokoh-tokoh sofis yang terkenal adalah Gorgias of Leontini Gorgias

1) Riwayat hidup

Gorgias lahir di Leontinoi di Sisilia sekitar tahun 483. Rupanya mula-mula dia mudir Empedokles, kemudian dipengaruhi oleh dialektika Zeno. Pada tahun 427 ia datang ke Athena sebagai duta kota asalnya untuk meminta pertolongan melawan kota Syrakusa. Sebagai Sofis ia mengelilingi kota Yunani, terutama Athena, di mana ia mengalami sukses besar, karena luar biasa fasih lidahnya. Ia dijunjung tinggi sebagai guru dan mempunyai banyak murid. Ia meninggal pada usia 108 tahun, kira-kira pada tahun 375.<sup>27</sup>

2) Ajaran

Gorgias menulis suatu buku yang berjudul *Tentang yang tidak ada atau tentang alam*. Dalam buku ini ia mempertahankan tiga pendirian: [1] tidak ada sesuatu pun; [2] seandainya sesuatu ada, maka itu tidak dapat dikenal;

<sup>26</sup>*Ibid.*

<sup>27</sup>Rachel Barney, "Gorgias of Leontini", dalam *Encyclopedia of Philosophy*, (USA: Macmillan), 2006, hlm. 162-164.

[3] seandainya sesuatu dapat dikenal, maka pengetahuan itu tidak bisa disampaikan kepada orang lain. Ketiga pendirian ini disokong dengan banyak argumen. Soalnya ialah bagaimana kita harus mengerti maksud Gorgias. Ada sejarawan yang berpendapat bahwa yang ia maksudkan memang seperti diucapkannya dengan ketiga pendirian ini. Kalau demikian Gorgias bukan saja menganut suatu skeptisisme (anggapan bahwa kebenaran tidak dapat diketahui), melainkan juga memihak kepada nihilisme (anggapan bahwa tidak ada sesuatu pun atau bahwa tidak ada sesuatu pun yang bernilai). Tetapi sulit sekali untuk membayangkan bahwa pendirian-pendirian itu mengandung maksud Gorgias sendiri. Agaknya ia ingin menyindir metode berargumentasi yang dipakai mazhab Elea dengan memperlihatkan bahwa cara berargumentasi mereka dapat diteruskan hingga menjadi mustahil.<sup>28</sup>

Konteksnya adalah perlawanan Gorgias pada doktrin Parmenides (dan muridnya Zenon) yang menyatakan bahwa “hanya yang ada, ada; yang tidak ada, tidak ada”. Pikiran, bagi Parmenides, hanya bisa mulai berpikir jika “ada sesuatu” yang dipikirkan. Kalau yang dipikirkan tidak ada, maka pikiran tidak bisa mulai bekerja. Bisakah kita berpikir tentang sesuatu yang “tidak ada”? Kalau kita memikirkan “ketiadaan (*nothingness*)”, kita justru sedang meng-ada-kannya (*nothingness* dipikirkan sebagai *something*). Doktrin Parmenides teguh mengatakan “pikiran dan ada adalah satu dan sama”.

Lewat seni persuasi kata-kata, Gorgias dengan enteng membuktikan bahwa kebalikannya juga mungkin. Kalau Parmenides yakin bahwa “yang ada, ada; yang tidak ada, tidak ada”, maka Gorgias sebaliknya menyatakan “tidak ada sesuatu pun, tidak ada realitas apa pun, yang ada hanyalah ketiadaan”. Bila Parmenides *committed* pada “ada”, maka Gorgias mampu menunjukkan bahwa siapa pun bisa *committed* pada “ketiadaan”. Bila “ada”-nya Parmenides sedemikian penuh, menyeluruh, menyatu dengan pikiran, sehingga tak terkatakan, maka Gorgias pun menunjukkan hal yang sama: “ketiadaan” tak mungkin dikomunikasikan.

Dalam tradisi Yunani diceritakan bahwa sesudah mengarang karya yang disebut diatas, Gorgias berbalik dari filsafat dan mulai mencurahkan perhatiannya kepada ilmu retorika. Ada dua pidato yang dikarang Gorgias. Mungkin kedua pidato ini disisipkan sebagai contoh dalam suatu buku pegangan mengenai ilmu retorika, tetapi buku itu tidak ada lagi. Retorika dianggap Gorgias sebagai seni untuk meyakinkan (“*the art of persuasion*”). Dari sebab itu tidak cukup mengemukakan alasan-alasan yang diarahkan kepada akal budi, tetapi juga perasaan harus disentuh. Gorgias menciptakan gaya bahasa yang mempraktekkan prinsip ini. Karena itu dalam pemikiran Gorgias “sofis” tidak terlepas dan selalu berkaitan dengan retorika. Retorika sebagai “*art of persuasion*”, karena itu

<sup>28</sup>*Ibid.* Lihat K. Bertens, *Sejarah*, hlm. 90-91.

<sup>29</sup>*Basis*, Nomor 09-10, tahun ke-64, 2015, hlm. 15-18.

dalam seni, kaum sofis mendapat julukan *deinos* artinya yang mengerikan, mengagumkan dan “nylekit”.<sup>29</sup>

## ii. Retorika

Retorika atau keterampilan berbicara atau seni berbicara adalah: suatu usaha seseorang untuk menyampaikan buah pikiran pada orang lain sehingga orang itu sehingga orang itu terpengaruh. Di dalam menyampaikan pendapat atas proses berpikir atau pengalaman sehari-hari dibutuhkan kemampuan berbahasa secara baik<sup>30</sup>.

Seorang ahli bangsa Yunani mengatakan bahwa bahasa amat cocok untuk mengungkapkan apa yang terkandung dalam benak seseorang. Biasanya hal-hal tersebut bersifat abstrak. Bahasa memungkinkan hal abstrak ini diungkapkan secara jernih dan jelas. Apalagi konsep-konsep bermasyarakat dan berpolitik dalam konsep yang abstrak.

Aristoteles melihat adanya hubungan yang kuat antara bahasa dan politik. Atas dasar ini ia menciptakan suatu logika sistematis, di mana ia membuat peraturan-peraturan yang berlaku untuk membuat argumen-argumen untuk memenangkan sebuah gagasan yang abstrak.

Keterampilan menggunakan bahasa ini juga mendapat perhatian dari para penguasa pada waktu itu. Mereka bukan saja sekedar untuk merebut kekuasaan tetapi bagaimana melebarkan pengaruhnya. Maka para penguasa menyewa orang untuk menjadi semacam *aqitator*. Para peramal ini berusaha mempengaruhi pendapat umum dengan mempergunakan alasan-alasan keagamaan dalam pernyataan umumnya. Dalam perkembangan selanjutnya para peramal ini juga mempelajari seni berbicara demi bayaran yang ia terima. Oleh sebagian orang mereka ini disebut kaum “*sophist*” berarti orang yang menipu orang lain dengan mempergunakan argumen-argumen yang tidak sah. Para *sophist* ini berkeliling dari satu tempat ke tempat lain sambil berbicara di depan publik.<sup>31</sup>

Tentu saja ada sebagian warga polis yang tidak bisa menerima begitu saja apa yang dikatakan oleh para *sophist* ini. Mereka kritis dan selalu mencerna apa yang ia dengar. Hasilnya didiskusikan dengan orang lain dan tidak jarang pula mendapat tanggapan. Maka berdirilah pusat-pusat pertemuan untuk diskusi. Dalam kehidupan sehari-hari, tempat-tempat pertemuan ini dinamakan *Agora*. Agora adalah tempat pertemuan dimana segala peristiwa yang menyangkut perhatian dan kepentingan umum dibicarakan dan tiap pendapat menemui kritiknya.

Retorika menjadi awal dan akhir ajaran para *sophist*. Retorika jadi alat pembela kebenaran yang dinyatakan. Bukan kebenaran dalam arti sesungguhnya yang dicapai tetapi kebenaran dalam arti individu. Bila berhasil menundukkan orang lain pada kebenarannya maka kebenaran sudah tercapai.

Kondisi warga yang kritis terhadap persoalan masyarakat juga memaksa orang yang belajar retorika pertama-tama dari para *sophist* setelah dari tokoh-tokoh retorika

<sup>30</sup> Kinayati Djojoseuroto, *Filsafat Bahasa*, (Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2006), hlm. 396.

<sup>31</sup> *Ibid.*



sejati seperti Aristoteles dan sebagainya. Siapa saja yang ingin memperbincangkan masalah umum dan politik perlu pandai berbicara dan pandai berpidato.

Tidak semua orang lahir dengan bakat menjadi seorang orator yang cakap. Ada yang sengaja mempelajari retorika karena memang tidak terampil dan ingin mendapat kekuasaan. Mereka inilah yang berguru pada para sophist. Para sophist bersedia melatih mereka menjadi seorang orator yang ahli, dengan mempelajari retorik semata.

Tentu saja hal ini menarik minat hampir semua warga Athena. Siapa saja tidak mau mencapai cita-citanya hanya dengan pandai berpidato? Menjadi seorang ahli pidato lebih menawan daripada mendalami ilmu-ilmu pengetahuan. Kebenaran tergeser oleh buaian kata-kata yang menjadi senjata utama untuk mencapai pengakuan orang.<sup>32</sup>

Akhirnya menjadi rahasia umum bahwa orang yang benar ialah orang yang pendapatnya dibenarkan orang banyak. Memengaruhi orang banyak dengan pidato yang tangkas menjadi tujuan. Bukan kebenaran isi pidato yang diutamakan, tetapi alunan suara dan pilihan kata sang pembicara. Akhirnya setiap orang merasa bahwa bisa saja pendapat ia benar. Mulailah timbul semangat individualisme. Keadaan ini mendorong Athema menjadi negara anarki. Demokrasi yang didengungkan Perikles lambat laun luntur. Keadaan ini membuat para filsuf sungguhan merasa prihatin. Maka muncullah pemikiran lain tentang retorika yang benar. Salah satunya adalah seperti yang diusulkan oleh Aristoteles di dalam bukunya yang berjudul *Rhetorica*.

Munculnya kaum sophist ini sebenarnya merupakan tuntutan zaman pada saat itu. Paling tidak ada tiga hal yang melatarbelakangi, yaitu:

- a. Dengan berkembangnya polis di Yunani, maka sophist tidak membatasi diri di polis Athena saja tetapi berkeliling dari kota yang satu ke kota yang lain.
- b. Kebutuhan akan pendidikan yang dirasakan di seluruh Yunani pada waktu itu. Karena sukses tidaknya dalam bidang politik amat tergantung pada kemahiran berbahasa yang diperlihatkan dalam sidang umum dewan harian atau sidang pengadilan.
- c. Karena bangsa Yunani mempunyai pergaulan yang sangat luas dengan bangsa-bangsa lain, kemudian mereka sadar bahwa kebudayaan Yunani sangat berbeda dengan kebudayaan-kebudayaan lain.

Dalam pada itu ada juga penyebar agama atau aliran filsafat yang berusaha mempengaruhi orang lain agar menerima agama baru atau aliran filsafat yang baru. Akibatnya pada zaman keemasan budaya Yunani Kuno banyak sekali terdapat berbagai macam aliran filsafat. Setiap orang bebas mengemukakan tentang suatu kebenaran asal saja ia bisa mempertahankan pendapatnya dengan baik. Cara yang dipakai adalah beretorika.

Namun retorika bisa menghambat pada pemikiran yang jelas, dalam hal ini Francis Bacon memberi contoh pernyataan yang klasik tentang kesalahan-kesalahan berpikir dalam "*Idols of the Mind*".

---

<sup>32</sup>*Ibid.*

Pertama, Arca-arca Suku (*Idols of the tribe*). Kita condong menerima bukti-bukti dan kejadian-kejadian yang menguntungkan pihak atau kelompok kita (suku atau bangsa). Kedua, Arca-arca Gua (*Idols of the cave*). Kita cenderung untuk memandang diri kita sebagai pusat dunia dan menekankan pendapat kita yang terbatas. Ketiga, Arca-arca LPasar (*Idols of the Market*), yang menjadikan kita terpengaruh oleh kata-kata atau nama-nama yang kita kenal dalam percakapan kita sehari-hari. Kita disesatkan oleh kata-kata yang diucapkan secara emosional. Sebagai contoh, dalam masyarakat (Amerika) kata-kata *komunis* dan *radikal*. Keempat Arca Panggung (*Idols of the Theatre*) yang timbul karena sikap kita yang berpegang kepada partai, kepercayaan atau keyakinan. Tingkah laku, cara-cara dan aliran-aliran fikiran adalah seperti panggung, dalam arti bahwa mereka membawa kita kepada dunia khayal. Akhirnya arca panggung membawa kita kepada kesimpulan yang salah dasar.

### E. Penutup

Dalam sejarah pemikiran filsafat ada perjalanan dari mitos ke logos, dari sifatnya yang hugon tugin ke arah pemikiran ilmiah. Oleh karena itu logos adalah sarana penting guna sampai kebenaran tanpa mementingkan soal menang-kalah, logos adalah pencari kebenaran.

Sofisme tidak peduli dengan kebenaran, karena kata-kata yang efektif, yang memenangkan persuasi, yang akan memunculkan realitasnya sendiri.

Platon mengutuk cara berpikir dan metode logika sofisme. Memang, kaum sofis adalah pendidik tulen yang memunculkan fenomena budaya intelektual di Athena sehingga orang menggunakan akal budinya secara maksimal. Namun di sisi lain, seperti juga sudah disadari oleh Sokrates dan Platon pada zamannya, kaum sofis jatuh ke dalam bahaya *sophistiquerie* (omong pinter untuk *minteri*/menipu). Karena sombong merasa mampu melogikakan segala sesuatu, dan karena terlalu yakin bisa merasionalkan segala hal, sofisme menjadi terlalu membual. Sejak Platon, kata *Sofisme* praktis menjadi musuh filsafat, kembaran jahat filsafat, dan diucapkan sebagai cemoohan.

Platon mengatakan, “Sofis tidak layak disebut pemikir. Ia amoral. Bahkan, ia adalah guru amoralitas”. Sampai abad ke-19, para pemikir mengikuti opini negatif Platon dan Aristoteles terhadap kaum sofis. Namun kini, tafsir terhadap sofisme lebih kaya dan banyak juga yang mengapresiasinya. Selain para pengacara dan pakar pelintir istilah yang setiap hari kita saksikan di televisi dan media, diwilayah Filsafat, figur-figur kaum sofis kontemporer adalah para filsuf *postmodern* seperti Derrida dan Lyotard yang terkenal dengan analisis-analisis canggih nan *njlimet*, “*More recent work by French theorists such as Jacques Derrida (1981) dan Jean Francois Lyotard (1985) suggest affinities between the sophists and postmodernism*”.

Itulah sebabnya mengapa para ahli filsafat menamakan “profesi” mereka bukanlah “kearifan”, melainkan “keinginan menjadi arif” dan menamakan dirinya sendiri bukan *sofi*, “orang-orang yang arif”, tetapi “filsosofi”: “orang-orang yang ingin menjadi arif”, orang-orang yang mencari dan menginginkan kearifan.

### Daftar Pustaka

- Mudhofir, Ali, Santoso, Heri *Asas Berfilsafat*, Yogyakarta: Ras Media, 2007.
- A.S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford University Press, 1995.
- Basis*, Nomor 09-10, tahun ke-64, 2015.
- Graham, Daniel W., "Logos" dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Thompson Gale, 2006.
- Kerferd, G.B., "Logos" dalam *The Encyclopedia Philosophy*, Vol. 56, New York: Mac Millan Inc., 1967.
- Beekman, Gerald, RA Rivai, *Filsafat Para Filsuf Berfilsafat*, Jakarta: Erlangga, 1984.
- Titus, Harold H. Titus (ed.), *Persoalan-persoalan Filsafat*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Bertens, K., "Mengajar filsafat apa gunanya", dalam *Tantangan Manusia Universal*, kenangan 70 tahun Dick Hartoko ed, Drs. G. Moedjanti, MA., dkk. Yogyakarta, Yayasan Kanisius, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Sejarah Filsafat Yunani*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1999.
- Djojuroto, Kinayati, *Filsafat Bahasa*, Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2006.
- Edwards, Paul, Editor in Chief, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan Publishing Co., Inc. & The free Press, 1967.
- Angeles, Peter A., *Dictionary of Philosophy*, London: Barnes & Noble Books, 1987.
- Barney, Rachel, "Gorgias of Leontini", dalam *Encyclopedia of Philosophy*, USA: Macmillan, 2006.
- Gie, The Liang, *Dari Administrasi ke Filsafat*, Yogyakarta: Karya Kencana, 1978.
- Neufeldt, Victoria, Editor in Chief, *Websters New World College Dictionary*, USA: Mcmillan, 1996.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
**SUNAN KALIJAGA**  
YOGYAKARTA

# KRITISISME KANT: RELEVANSINYA BAGI TEOLOGI ISLAM DAN KEMISKINAN<sup>1</sup>

Novian Widiadharma dan Muhammad Arif  
*UIN Sunan Kalijaga*

## Abstract

Poverty is the real phenomena within Indonesian Muslim communities. In order to be actual, Islamic Theology should give the answer to this real problem within ummah i.e. the problem of poverty. The question is could the theology to answer the problem of poverty? This research tries to reflect to Criticism developed by Immanuel Kant. By its criticism Kant successfully answer the question whether the metaphysics as a science is possible? However finally Kant tends to reject the validity of the metaphysics as a science, he still accepts the principle of synthesis a priori as a mode of science. In order to make Islamic Theology discourses could answer the problem of poverty, the Islamic Theology should learn from Kant criticism project. The Islamic Theology should move from a priory approach to synthetic a priory approach. Because without the support of historical-empirical approach in the social sciences, the a priori-ahistoris character of Islamic Theology toward social facts will never able to answer the problem of poverty within Indonesian Muslim communities.

**Keywords:** Destitution, Islamic Theology, Kant 's criticism, Synthesis of a priori

Kemiskinan adalah fenomena yang nyata hadir di tengah masyarakat Islam Indonesia. Teologi Islam dituntut untuk memberikan jawaban nyata terhadap permasalahan yang dihadapi umat yakni masalah kemiskinan. Pertanyaan yang dapat diajukan adalah dapatkah Teologi menjawab persoalan kemiskinan? Penelitian ini mencoba berkaca kepada Kritisisme yang dikembangkan oleh Immanuel Kant. Dengan kritisismenya Kant berhasil menyelidiki apakah metafisika sebagai ilmu pengetahuan itu mungkin? Walaupun pada akhirnya Kant cenderung menolak keabsahan metafisika sebagai ilmu pengetahuan, ia masih menerima asas sintesis apriori sebagai salah satu moda pengetahuan. Untuk membuat kajian teologi Islam bisa mengurai persoalan kemiskinan, agaknya teologi Islam harus belajar dari proyek kritisisme Kant. Teologi Islam harus beranjak dari pendekatan apriori menjadi sintesis apriori. Karena tanpa didukung pendekatan historis-empiris yang tercakup dalam ilmu-ilmu sosial, corak pemikiran teologi Islam yang apriori-ahistoris terhadap kenyataan sosial tidak akan pernah bisa menyelesaikan persoalan kemiskinan yang menimpa masyarakat Islam Indonesia

**Kata kunci:** Kemiskinan, Teologi Islam, Kritisisme Kant, Sintesis a priori

<sup>1</sup> Tulisan ini menggunakan dana penelitian dari LP2M UIN Sunan Kalijaga tahun 2015



## A. Pendahuluan

Di tengah-tengah hingar bingar demokratisasi politis di dalam masyarakat kita, ada realitas pahit yang dibiarkan kelu oleh gilasan sang waktu. Sejak proklamasi republik ini, rezim berganti rezim, tetapi lebih dari setengah abad itu, masih banyak manusia di dalam republik ini yang hidup dalam kubangan kemiskinan, bahkan hingga level di bawah garis kemiskinan. Se jauh problem kesenjangan ekonomi diamati, memperlihatkan secara gamblang bahwa segelintir orang menjadi semakin kaya dan rakyat banyak semakin terpuruk.

Menurut data Badan Pusat Statistik (BPS), pada September 2013, jumlah orang miskin di Indonesia mencapai 28,55 juta orang atau 11,47 persen dari jumlah total penduduk. Jika ditambah mereka yang rentan miskin, lebih kurang 70 juta, jumlahnya hampir separuh dari jumlah penduduk Indonesia. Setiap tahun, pemerintah selalu mengalokasikan dana ratusan triliun rupiah untuk menangani kemiskinan ini. Baik dalam program subsidi, dana program pengentasan dari kemiskinan melalui pemberdayaan ekonomi, hingga bantuan langsung. Hasilnya, mereka tetap saja berada dalam jerat kemiskinan dan hidup serba dalam kesulitan.<sup>2</sup>

Realitas di atas menunjukkan bahwa menyelesaikan problem kemiskinan itu tidak cukup hanya dengan mengandalkan pendekatan ekonomis ataupun politis. Dalam menyikapi persoalan kemiskinan, sisi religiusitas masyarakat agaknya merupakan bagian yang tidak boleh diabaikan. Tidak dapat dipungkiri dimensi keagamaan memiliki peran penting dalam laku keseharian manusia Indonesia. Lebih-lebih ciri utama manusia Indonesia adalah manusia beragama, ditandai dari sila pertama yang berbunyi ketuhanan yang maha Esa. Tidak ayal, melibatkan agama dalam menilik persoalan kemiskinan adalah suatu hal yang niscaya.

Berbicara tentang agama di Indonesia, kita tidak bisa lepas dari agama Islam, karena agama ini merupakan agama mayoritas di Indonesia. Gambaran umat Islam Indonesia khususnya dan umat Islam pada umumnya, pernah diberikan oleh Snouck Hurgronje, dengan kata-kata singkat bahwa bukannya al-Qur'an dan Hadis yang memberikan pengertian tentang Islam kepada kita, akan tetapi kitab-kitab hukum dan teologi yang telah ada sejak abad III H.<sup>3</sup> Dengan demikian, teologi Islam tidak boleh tidak harus dilibatkan dalam mengurai persoalan kemiskinan di Indonesia.

Namun, persoalannya kemudian, teologi Islam yang diajarkan di Indonesia pada umumnya adalah teologi dalam bentuk ilmu tauhid.<sup>4</sup> Ilmu tauhid ini biasanya cenderung jauh dari persoalan-persoalan realitas kemanusiaan, dalam hal ini kemiskinan. Bahasan yang termaktub di dalamnya biasanya tidak lepas dari persoalan tentang ketuhanan dan perkembangan tradisi/aliran ilmu kalam pada masa Islam klasik. Lantas bagaimana teologi Islam/ilmu kalam sebagai pengentas persoalan kemiskinan itu mungkin?

---

<sup>2</sup> Suroto, "Kemiskinan dan Ketergantungan" dalam koran Kompas edisi 2 april 2014, hlm. 6.

<sup>3</sup> M. Rasjidi, "Kata Pengantar", dalam Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), cet. V, hlm. vii.

<sup>4</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, hlm. ix.

Pertanyaan demikian, dalam nada yang berbeda, juga pernah digelisahkan oleh Immanuel Kant dalam bukunya *Kritik der reinen Vernunft (Critique of Pure Reason)*, yaitu bagaimana metafisika sebagai ilmu pengetahuan itu mungkin? Oleh karena itu, dalam upaya menggeledah tentang kemungkinan teologi Islam sebagai pengentas persoalan kemiskinan di Indonesia, penulis akan lebih dahulu menggeledah cara-cara Immanuel Kant menjawab pertanyaan krusial tentang metafisika, kemudian penulis akan berupaya menganalisa implikasinya terhadap kajian teologi Islam.

## B. Sketsa Biografis Immanuel Kant

Sebelum mengurai tentang bagaimana teologi Islam/ilmu kalam sebagai pecah persoalan kemiskinan itu mungkin, lebih dulu penulis akan menjelaskan secara singkat tentang riwayat hidup Immanuel Kant, filosof yang penulis jadikan rujukan untuk menjawab persoalan tersebut. Immanuel Kant (1724-1804) kerap dipandang sebagai tokoh paling menonjol dalam bidang filsafat setelah era Yunani kuno.<sup>5</sup> Filsafat Kant berhasil mengubah seluruh isi filsafat. Secara pasti, filsafat Jerman khususnya dan filsafat benua Eropa pada umumnya menjadi seperti sekarang karena Kant. Tanpa ragu-ragu, fenomenalis seperti Mill dan bahkan Russell merasakan pengaruh Kant juga.<sup>6</sup>

Immanuel Kant dilahirkan di Koenigberg, ibu kota provinsi Prusia Timur, pada tanggal 22 April 1724. Seusai studinya di Collegium Fridericianum, dia melanjutkan studi di University of Koenigberg tahun 1740. Di universitas yang sama dia mendapatkan gelar doktor tahun 1755 dan diangkat sebagai profesor pada 1770. Dia meninggal pada tanggal 12 Februari 1804.

Menurut penyair Heine, sejarah hidup Immanuel Kant itu sulit ditulis, karena dia tidak punya kehidupan maupun sejarah, dan karena dia menjalani kehidupan sebagai bujangan tua yang abstrak dan tertib secara mekanis, di sebuah jalan yang tentram dan sepi di Koenigberg.<sup>7</sup> Hidupnya cenderung tertib, bahkan konon orang-orang Koenigberg bisa mencocokkan jam dengan mengamati kapan Kant lewat. Sebagai seorang pribadi, Kant tidak memiliki pengalaman yang penuh gejolak dan tantangan. Tidak seperti Descartes dan Leibniz, misalnya, dia tidak pernah melancong ke luar negeri. Dia juga tidak aktif dalam politik, seperti Machiavelli atau Hegel. Sepanjang hidupnya, Kant tinggal dengan bersahaja di kota kelahirannya.<sup>8</sup> Namun, walaupun seumur hidupnya dia tidak pernah meninggalkan di Koenigberg, nama dan pemikirannya melanglang buana hingga ke berbagai penjuru dunia.

---

<sup>5</sup> Bryan Magee, *The Story of Philosophy: Kisah Tentang Filsafat*, terj. Marcus Widodo (Yogyakarta: Kanisius), 2008, hlm. 132.

<sup>6</sup> James Garvey, *20 Karya Filsafat Terbesar*, terj. CB. Mulyatno Pr. (Yogyakarta: Kanisius, 2010), hlm. 171.

<sup>7</sup> Henry D. Aiken, *Abad Ideologi dari Kant Hingga Soeren Kierkegaard*, terj. Sigit Djatmiko (Yogyakarta: Bentang, 2002), hlm. 20.

<sup>8</sup> F. Budi Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Jakarta: Erlangga, 2011), hlm. 111.

Kehidupan Kant sebagai seorang filosof dapat dibagi atas dua periode, yaitu zaman pra-kritis dan zaman kritis.<sup>9</sup> Zaman pra-kritis ialah zaman ketika pemikiran Kant masih sangat dipengaruhi oleh rasionalisme Leibniz dan Wolf. Sedangkan zaman kritis, adalah ketika Kant telah bertemu dengan pemikiran empirisisme Hume dan secara perlahan bangun dari tidur dogmatismenya, sehingga ia bergerak mensintesis antara rasionalisme dan empirisisme.

### C. Proyek Filosofis Immanuel Kant

Filsafat Barat Kontemporer terbagi ke dalam dua kelompok besar yang nampak seolah terpisah satu sama lain. Di satu sisi, terdapat kubu Filsafat Analitik,<sup>10</sup> sementara di sisi yang berbeda, terdapat kubu Filsafat Kontinental<sup>11</sup>. Filsafat Analitik hidup dan berkembang di negara-negara yang bercorak Anglo-Sakson, seperti Inggris dan Amerika Utara. Di lain pihak, Filsafat Kontinental tumbuh dan bersemi di Eropa Daratan terutama berpusat di Jerman dan Perancis. Selat Inggris yang hanya berjarak beberapa mil seolah menjadi jurang pemisah yang dalam terhadap kedua tradisi tersebut; sementara Lautan Atlantik Utara yang berjarak ribuan mil antara Kepulauan Britania dengan daratan Amerika Utara tidak mampu memisahkan tradisi Filsafat Analitik yang hidup di antara keduanya. Di sini dapat dilihat bahwa jarak dalam ruang fisik dengan jarak dalam ruang pemikiran atau tradisi tidak selalu berbanding lurus. Ruang pemikiran dan tradisi, seperti bahasa, mampu mengatasi ruang dan waktu secara fisik, mengutip pendapat Wittgenstein,<sup>12</sup> “batas-batas dari bahasaku berarti batas-batas dari duniaku.”<sup>13</sup>

Dalam tradisi kefilosofatan Barat Kontemporer, jarak selat Inggris ke Eropa Daratan jauh lebih besar dan lebih dalam ketimbang jarak lautan Atlantik antara kepulauan Britania dan Amerika Utara. Dewasa ini kedua tradisi tersebut bisa dikatakan merasa asing satu sama lain. Sementara di Eropa Daratan, antar komponen yang ada di dalamnya saling mengintegrasikan diri satu sama lain, di seberang selat, orang-orang Inggris senantiasa memandang curiga hal-hal yang berasal dari Eropa Daratan. Mereka memposisikan diri mereka berbeda dan bersikap mengambil jarak dengan

<sup>9</sup> Nico Syukur Dister, “Descartes, Hume, dan Kant: Tiga Tonggak Filsafat Modern”, dalam FX. Mudji Sutrisno (ed.), *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 64.

<sup>10</sup> Tren filsafat di abad kedua puluh yang melihat analisis sebagai metode yang tepat untuk memecahkan secara definitif problem-problem di dalam filsafat. Di belakang tren ini paling tidak ada satu dari dua asumsi berikut: bahwa problem filsafat muncul dari kebingungan konseptual yang dapat dihilangkan lewat analisis, dan analisis tersebut berisikan secara cermat memperkenalkan dan mempertunjukkan penyusun-penyusun sederhana dari gagasan-gagasan yang lebih kompleks. Pencarian bagi kejelasan konseptual membawa pada perhatian penuh pada detail, sebagai kontras dari imajinatif yang lebih luas menyapu teori yang lebih besar. Bahasa menjadi objek fundamental analisis (Mautner, 2000:20).

<sup>11</sup> Istilah yang digunakan sebagai pengontrasan dari filsafat analitis walaupun sepenuhnya bisa dikatakan tidak tepat karena ‘kontinental’ adalah istilah geografis yang mengacu kepada benua Eropa, sementara ‘analitik’ menunjukkan suatu metode tertentu dalam berfilsafat (Mautner, 2000:111).

<sup>12</sup> Ludwig Wittgenstein adalah contoh yang unik karena ia hidup di dalam dua tradisi filsafat yang berbeda ini yakni baik dalam tradisi Filsafat Analitik yang berbahasa Inggris maupun dalam tradisi Filsafat Kontinental yang berbahasa Jerman.

<sup>13</sup> “The limits of my language mean the limits of my world”.



rekan-rekannya di daratan Eropa.<sup>14</sup> Bagi orang-orang yang menekuni filsafat dalam tradisi Inggris, Filsafat Kontinental adalah salah satu ekspresi keterbelahan yang bersifat kultural ini.

Pertanyaan yang dapat diajukan mengenai persoalan ini adalah dari mana akar keterbelahan ini, yakni antara Filsafat Analitis di dunia yang berbahasa Inggris dan Filsafat Kontinental yang berpusat di Jerman dan Perancis?

Secara umum diketahui bahwa tradisi filsafat yang berkembang di kepulauan Britania Raya, yang meliputi Inggris, Skotlandia, Wales dan Irlandia bercorak empiris yakni menjadikan pengalaman inderawi sebagai dasar dari pengetahuan. Tradisi ini empiris ini sudah ada sejak Filsafat Abad Pertengahan dengan tokoh seperti William Ockham (1287-1347) yang terkenal dengan terminologi “pisau cukur Ockham” atau “Ockham’s razor”<sup>15</sup> yang cukup terkenal. Sementara Francis Bacon (1561-1626) dengan “Novum Organon” (1620) nya juga telah meletakkan dasar-dasar yang kuat bagi berkembangnya tradisi filsafat yang bercorak empiristik yang mendasarkan diri pada pengalaman dengan menambahkan instrumen baru yakni berupa eksperimen. Lewat instrument baru ini, ia bermaksud mengembangkan sains baru yang tentu saja bercorak empiris melalui berbagai pengamatan dan percobaan, berbeda dengan sains lama yang berkembang pada Abad Pertengahan Eropa. Filsafat Empirisme Inggris nampak jelas pada pemikiran Barat modern lewat pandangan dari Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) dan mencapai puncaknya pada pemikiran David Hume (1711-1776).

Di seberang Selat Inggris, tepatnya di Eropa Daratan, tradisi filsafat yang berkembang berbeda dengan di kepulauan Britania Raya. Filsafat yang berkembang di Perancis, negeri-negeri berdataran rendah Eropa (sekarang Belanda dan Belgia), dan Jermania Raya bercorak rasionalistik, yakni menjadikan rasio atau nalar bukannya pengalaman inderawi sebagai instrumen utama guna memperoleh pengetahuan. Filsafat rasionalis ini dikembangkan oleh Rene Descartes (1596-1650), seorang Perancis yang menyusun filsafat rasionalisnya di Belanda. Filsafat Descartes adalah titik tolak Filsafat Barat Modern. Ia memulai filsafat baru yang jelas dan terbedakan dengan titik pijaknya yang sangat terkenal yakni “Cogito ergo Sum” atau “Aku berpikir maka aku ada”. Filsafat berangkat dari subjek yang berpikir. Rasionalitas menjadi batu ujian yang penting bagi pengetahuan manusia. Tradisi filsafat yang mengedepankan rasionalitas di Eropa daratan ini diteruskan oleh Pascal (1623-1662) serta Malebranche (1638-1715) di Perancis, Spinoza (1632- 1677) di Belanda, sampai pada Leibniz (1646-1716) dan Wolff (1679-1754) di Jerman yang akan memuncak pada kemunculan Immanuel Kant (1724-1804) di Prussia Timur.

<sup>14</sup>Pada 5 Oktober 1999, ketika ditekan mengenai pandangan terbarunya mengenai prospek dari Uni Eropa, Margaret Thatcher memberikan catatan, “Seluruh masalah sepanjang hidupku dating dari Eropa Daratan, semua jalan keluarnya berasal dari dunia yang berbahasa Inggris”. Dari sini bisa dilihat adanya pemisahan antara dunia mereka (Inggris) dengan masyarakat, bahasa, sistem politik, tradisi, dan geografi dari Eropa Daratan (Critchley, 2001:xi).

<sup>15</sup>*Pluralitas non est ponenda sine necessitate* (jangan menambah entitas melebihi apa yang dibutuhkan) ini dikenal pula sebagai prinsip ekonomi.

Immanuel Kant dengan Filsafat Kritisnya telah berusaha mensintesisasikan antara Filsafat Rasionalis Eropa Daratan dengan Filsafat Empirisme Inggris Raya. Bisa dikatakan problem dikotomi rasionalisme dan empirisme secara garis besar dapat diselesaikan oleh Kant dengan Filsafat Kritisnya. Jika demikian lalu mengapa pada Filsafat Kontemporer dewasa ini, tepatnya sejak abad kedupuluh ini muncul dikotomi antara Filsafat Analitik dengan Filsafat Kontinental?

Tulisan ini mengemukakan hipotesis bahwa terdapat perbedaan yang cukup fundamental antara Filsafat Analitik dan Filsafat Kontinental dalam membaca Filsafat Kantian. Tesis yang diajukan adalah Filsafat Analitik berhenti membaca Filsafat Kantian pada Kritik Pertama Kant saja, yakni berhenti pada *Kritik atas Rasio Murni* (1781). Sementara pada tradisi Filsafat Kontinental, mereka tidak berhenti pada karya Kritik Pertama Kant namun terus membaca hingga Kritik Ketiga yakni *Kritik atas Daya Pertimbangan* (1790). Immanuel Kant sendiri menyadari bahwa di satu sisi bahwa Kritik Pertamanya telah berhasil menyelesaikan persoalan mengenai pengetahuan, namun di sisi yang lain, penyelesaian pada Kritik Pertama tersebut mendatangkan persoalan baru yang tidak kalah seriusnya. Satu persoalan terjawab namun persoalan baru muncul. Kant mencoba menjawab persoalan yang muncul akibat Kritik yang Pertama lewat Kritik Keduanya. Sementara Kritik Ketiganya muncul sebagai usaha untuk menjembatani antara Kritik Pertama dengan Kritik Kedua. Usahnya ini kemudian dilanjutkan oleh para penerusnya yang dikenal sebagai para filsuf Idealisme Jerman, seperti Fichte, Schelling, dan Hegel. Wacana ini diteruskan oleh Schopenhauer, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Heidegger, Sartre, dan lain-lain yang oleh para filsuf analitis kemudian dikategorikan sebagai Filsafat Kontinental.

Jadi dapat dikatakan bahwa dikotomi Filsafat Analitis dan Filsafat Kontinental muncul akibat perbedaan dua cara baca terhadap Filsafat Kantian. Filsafat Analitis membaca Kant sebatas pada Kritik Pertamanya saja, sementara Filsafat Kontinental tidak berhenti pada Kritik Pertamanya saja namun berlanjut pada hingga Kritik yang Ketiga dari Filsafat Kantian.

#### **D. Filsafat Kantian**

Secara garis besar filsafat Kantian dapat dibagi ke dalam beberapa periode. Periode pertama dikenal sebagai periode karya Pra-Kritik Awal yakni dari tahun 1746 hingga 1770 M. Pada periode ini, Kant berusaha menemukan pertahanan bagi metafisika sebagai jawaban terhadap kritisisme yang muncul dari perkembangan ilmu pengetahuan atau sains. Ia kemudian menemukan bahwa ia tidak dapat menjustifikasi metode rasionalis yang digunakan dalam metafisika, dan bahkan mulai mempertanyakan metafisika itu sendiri.<sup>16</sup>

Periode antara tahun 1770 hingga 1780 dikenal sebagai periode hening. Kant memulai kerja selama sepuluh tahun, mengembangkan suatu “sains yang sepenuhnya baru” yang memuncak dalam Kritik Pertamanya. Periode ini dikenal sebagai “Dekade

<sup>16</sup>Kul-Want dan Klimowski, 2005, *Introducing Kant*, Icon Books, Cambridge, p. 28

Hening” karena Kant sangat sedikit mengeluarkan publikasi pada waktu tersebut.<sup>17</sup> Pada periode ini, Kant membaca filsafat “Empiris” dari David Hume (1711-1776). Karya Hume *A Treatise of Human Nature* (1739-1740) memiliki pengaruh menentukan terhadap gagasannya. Ia menyadari bahwa Empirisme dan Rasionalisme (Leibniz, Wolff) dapatlah di kombinasikan.<sup>18</sup>

Proyek filosofis Immanuel Kant sejatinya meliputi tiga persoalan penting.<sup>19</sup> *Pertama*, apa yang dapat saya ketahui? *Kedua*, apa yang seharusnya saya lakukan? *Ketiga*, apa yang bisa saya harapkan? Ketiga pertanyaan peting tersebut dijawab oleh Kant dengan tiga buku fenomenalnya, yaitu buku *Kritik der reinen Vernunft* (*Critique of Pure Reason*) untuk menjawab persoalan pertama, buku *Kritik der praktischen Vernunft* (*Critique of Practical Reason*) untuk menjawab persoalan kedua, dan *Kritik der Urteilskraft* (*Critique of Judgment*) untuk menjawab persoalan yang ketiga.

Kant merumuskan proyek filosofisnya tersebut di tengah perdebatan dua pandangan besar, yakni rasionalisme dan empirisme, khususnya rasionalisme G.W. Leibniz, dan empirisme David Hume. Dua aliran besar abad modern tersebut banyak mempengaruhi pemikiran Kant, tetapi Kant juga mengkritik keduanya untuk menunjukkan kelemahan-kelemahan mereka, sertakemudian merumuskan pandangannya sendiri sebagai sintesis kritis dari keduanya. Di sini, Kant sebenarnya hendak melampaui posisi epistemologis dua paradigma yang saling beroposisi tersebut.<sup>20</sup> Kant menguji keabsahan pengetahuan secara kritis. Ia mengadopsi empirisme Hume, akan tetapi juga secara kritis mempertahankan rasionalisme Leibniz. Dengan perkataan lain, pada saat yang bersamaan Kant menolak ide yang mendasari bahwa pengetahuan tentang dunia yang sejati disimpulkan dari pengalaman atau ditemukan melalui akal budi.<sup>21</sup>

Kant sendiri memberi nama filsafatnya sebagai filsafat transendental (*transcendental philosophy*) yang ia definisikan sebagai filsafat yang tidak memfokuskan perhatian pada objek, melainkan pada cara pikiran kita memahami objek sejauh cara tersebut bersifat apriori.<sup>22</sup> Filsafat transendental di sini jangan disalahpahami sebagai suatu upaya untuk mengakses sesuatu yang berada di luar dunia ini, karena Kant sendiri tidak menghendaki hal-hal metafisik yang berada di luar batas-batas pengalaman sebagai pengetahuan. Filsafat transendental ini semestinya dipahami sebagai sebuah upaya menemukan asas-asas apriori dalam rasio itu berkaitan dengan objek-

<sup>17</sup>Ibid. hlm.36.

<sup>18</sup>Ibid. hlm. 37

<sup>19</sup> F. Budi Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, hlm. 114.

<sup>20</sup> Rezza AA. Wittimena, *Filsafat Kritis Immanuel Kant: Mempertimbangkan Kritik Karl Amriks Terhadap Kritik Immanuel Kant atas Metafisika* (Jakarta: Evolitera), 2010, hlm. 8.

<sup>21</sup> Robert C. Solomon dan Kathleen M. Higgins, *Sejarah Filsafat*, terj. Saut Pasaribu (Yogyakarta: Bentang), 2000, hlm. 373.

<sup>22</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, terj. J. M. D Meiklejohn (New York: Prometheus Books, 1990), hlm. 15.

objek dunia luar. Sebuah penelitian disebut transendental kalau memusatkan diri pada kondisi-kondisi yang murni dalam diri subjek pengetahuan.<sup>23</sup>

Filsafat Kant juga dikenal sebagai “kritisisme”, yang dilawankan dengan “dogmatisme”. Kritisisme adalah filsafat yang memulai perjalanannya dengan terlebih dahulu menyelidiki kemampuan dan batas-batas rasio. Kant adalah filosof pertama yang mengusahakan penyelidikan ini. Semua filosof yang mendahuluinya, harus tergolong dalam dogmatisme, karena mereka percaya mentah-mentah pada kemampuan rasio, tanpa penyelidikan terlebih dahulu.<sup>24</sup> Para filosof rasionalis, seperti Desakates, Leibniz, dan Wolff, begitu saja menerima metafisika tanpa kritik.

Proyek filosofis Kant tersebut dimulai sejak Kant berkenalan dengan karya fenomenal Hume, *Treatise of Human Nature*. Berkat Hume, Kant menyadari bahwa selama ini disiplin metafisika telah melalaikan keterbatasan pengetahuan manusia dalam memahami realitas sesungguhnya.<sup>25</sup> Berkat buku Hume tersebut Kant tersadar bahwa gagasan metafisika tidak bisa dibenarkan karena bersifat apriori dan tidak bisa diasalkan pada kesan-kesan indrawi (aposteiori). Hanya saja, tidak seperti Hume, Kant masih bergerak lebih jauh mengkritisi metafisika. Dalam beberapa hal Kant masih setuju dengan aliran Rasionalisme. Kant masih menaruh harapan akan metafisika sebagai pengetahuan, sehingga ia memunculkan pertanyaan, bagaimana gagasan metafisika sebagai ilmu pengetahuan itu tetap mungkin?<sup>26</sup>

Pertanyaan besar itulah yang berusaha dijawab oleh Kant dalam bukunya yang berjudul *Critique of Pure Reason*. Dalam tahap-tahap pembahasan buku itu, Kant ingin mengadakan apa yang disebutnya “revolusi kopernikan” dalam filsafat.<sup>27</sup> Kant menyatakan bahwa memecahkan masalah-masalah metafisika menuntut sebuah revolusi pikiran dari proposisi-proposisi Kopernikan. Sebagaimana halnya revolusi kopernikan yang mengubah semua dalam kepala manusia dengan menunjukkan bahwa matahari, bukan bumi, adalah pusat dari sistem tatasurya, revolusi Kant dalam epistemologi menempatkan materi-materi pikiran bukan materi-materi objek, pada pusat pemahaman kita tentang dunia empiris.<sup>28</sup>

Melalui revolusi tersebut, Kant menggeser paradigma epistemologi yang pada waktu itu menganggap objek sebagai pusat pengetahuan, menjadi subjek sebagai penentu pengetahuan. Paradigma inilah yang membentuk epistemologi Kant, sehingga berhasil menyudahi selisih paham antara rasionalisme dan empirisme. Bagaimana revolusi kopernikan ala Kant ini mengurai persoalan-persoalan epistemologi modern?

<sup>23</sup>F. Budi Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, *ibid*.

<sup>24</sup>Nico Syukur Dister, “Descartes, Hume, dan Kant: Tiga Tonggak Filsafat Modern”, hlm. 64.

<sup>25</sup>Donny Gahril Adian, *Senjakala Metafisika Barat: dari Hume Hingga Heidegger* (Jakarta: Koekosan, 2012), hlm. 54.

<sup>26</sup>Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, hlm. 14.

<sup>27</sup>F. Budi Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, hlm. 117.

<sup>28</sup>James Garvey, *20 Karya Filsafat Terbesar*, hlm. 164.



Menjelajahi revolusi kopernikan Immanuel Kant adalah menjelajahi buku *Critique of Pure Reason*. Karena dalam buku itulah tertuang seluruh pemikiran Kant tentang upayanya mendamaikan antara rasionalisme dan empirisisme. Dalam buku itu Kant secara komprehensif membentuk konsep epistemologinya yang dikenal dengan nama filsafat kritisisme atau filsafat transendental. Dalam buku itu juga Kant berhasil melakukan revolusi epistemologis yang dalam beberapa hal dapat dianggap setara dengan revolusi kopernikus.

Duduk perkara utama dalam buku *Critique of Pure Reason* yang ingin diselesaikan oleh Immanuel Kant adalah apakah metafisika itu mungkin atau tidak untuk memperluas pengetahuan kita tentang kenyataan? Apakah metafisika sesungguhnya bisa memberi pengetahuan yang pasti mengenai Allah, kebebasan, dan keabadian?<sup>29</sup> Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, pertanyaan ini muncul lantaran Kant telah dipantik oleh Hume untuk mempersoalkan metafisika yang selama ini diterima begitu saja oleh kaum rasionalis. Kant sadar bahwa gagasan metafisika itu semata-mata apriori dan jauh dari unsur-unsur pengalaman empiris (aposteriori). Terinspirasi dari Hume, bagi Kant semua pengetahuan itu harus disandarkan pada unsur-unsur aposteriori. Namun, di sisi lain Kant juga menyadari bahwa ada beberapa pengetahuan apriori yang absah, seperti matematika yang tanpa perlu dibuktikan secara empiris. Inilah yang kemudian memancing Kant untuk meneliti lebih jauh tentang kemungkinan pengetahuan apriori.

Dalam upayanya mengurai dilema pengetahuan apriori dan aposteriori tersebut Kant mula-mula menggariskan secara tegas perbedaan antara putusan analitik dan putusan sintetik.<sup>30</sup> Menurut Kant semua putusan analitik itu selalu bersifat apriori atau secara niscaya benar. Kebenaran dari putusan analitik ini biasanya mendahului pengalaman. Sementara putusan sintetis, hampir semuanya bersifat aposteriori atau kebenarannya disandarkan atas pengalaman.

Berpijak pada dua macam putusan tersebut, putusan analitik dan putusan sintetik, Kant berusaha untuk menemukan sebuah putusan yang bersifat sintetis tetapi yang apriori. Di sini Kant kemudian memunculkan satu putusan baru yang dikenal sebagai putusan sintetik apriori (*sythetical judgment a priori*).<sup>31</sup> Putusan sintetik apriori ini digunakan oleh Kant untuk menjawab skeptisisme Hume. Melalui putusan sintetik apriori Kant berusaha menyediakan kemungkinan logis untuk terciptanya sebuah putusan sintetik yang apriori, karena tidak semua putusan sintetik itu adalah aposteriori.

Untuk membuktikan adanya putusan sintetik apriori ini, Kant mengambil contoh putusan matematika. Pernyataan matematis  $7+5=12$  adalah sebuah putusan yang sintetik tapi juga apriori. Pernyataan tersebut bersifat sintetik, karena angka 12 sama sekali tidak terkandung dari angka  $7+5$ . Angka 12 ini diperoleh atas dasar pengalaman menghitung. Namun, pernyataan tersebut juga bersifat apriori karena kebenaran dari

---

<sup>29</sup>F. Budi Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, hlm. 115.

<sup>30</sup>Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, hlm. 7.

<sup>31</sup>*Ibid.*, hlm. 9.

pernyataan tersebut bersifat niscaya. Angka 12 itu juga dicapai melalui proses intuisi.<sup>32</sup> Dengan demikian, putusan sintetik apriori itu mungkin.

Hanya saja, persoalannya kemudian, menurut Kant, apakah metafisika itu mungkin, jika putusan sintetik apriori itu mungkin? Pertanyaan besar tersebut membawa Kant untuk menyelidiki lebih jauh tentang relasi subjek-objek pengetahuan. Mula-mula Kant menerima padangan Hume yang menyatakan bahwa setiap pengetahuan itu berhubungan dengan pengalaman-pengalaman idrawi. Hanya saja, kemudian Kant kurang sepakat dengan Hume bahwa subjek (manusia) menerima secara pasif kesan-kesan indeawi yang diterima, karena jika demikian, maka putusan sintetik apriori menjadi tidak mungkin. Padahal sebagaimana dijelaskan di atas, putusan sintetik apriori itu telah terbukti mungkin.

Menurut Kant pengetahuan manusia itu timbul dari dua sumber penting dalam pikiran. Pertama dari fakultas atau daya penerimaan kesan-kesan inderawi yang disebutnya *sensibility*. Kedua dari fakultas atau daya pemahaman yang membuat keputusan-keputusan tentang kesan-kesan inderawi yang diperoleh dari *sensibility*. Daya kedua ini oleh Kant disebut dengan *Understanding*.<sup>33</sup> Peran kedua fakultas tersebut menurut Kant tidak bisa dipisahkan. Keduanya saling terkait dalam proses mengetahui. Tanpa *sensibility* tidak akan ada objek pengetahuan yang masuk pada pikiran manusia, sementara tanpa *understanding* tidak akan ada objek pengetahuan yang dipikirkan.<sup>34</sup> Kombinasi antara fakultas *sensibility* dan fakultas *understanding* itulah yang menghasilkan pengetahuan manusia secara umum.<sup>35</sup> Bagaimana kedua fakultas tersebut bekerjasama membentuk pengetahuan?

Kerja fakultas *sensibility* adalah menerima kesan-kesan inderawi dari objek yang tampak. Sebuah buku dilihat memperlihatkan bentuk dan warnanya. Diraba merangsang kita menerima kesan halus atau kasarnya buku itu. Namun, kesan bentuk, warna dan halus buku itu bukanlah objek itu sendiri (*das Ding an sich/nomena*) melainkan salinan dan pembentukan benda itu dalam daya-daya lahiriah dan batiniah, yang disebut penampakan atau gejala-gejalanya (*fenomena*).<sup>36</sup> Yang kita tangkap sebagai penampakan itu sudah merupakan sintesis antara efek objek pada subjek dan unsur apriori, yakni forma ruang dan waktu yang sudah ada pada subjek.<sup>37</sup> Menurut Kant manusia itu diciptakan sedemikian rupa sehingga dilengkapi dengan kedua bentuk apriori ruang dan waktu. Tidak ayal, meskipun unsur *nomena* benda itu tidak berada dalam ruang dan waktu, namun pengamatan kita menangkapnya seolah-olah berada dalam diri kita yang disebut “ruang” itulah yang mengatur kesan-kesan pengamatan kita

---

<sup>32</sup>*Ibid.*, hlm. 9-10.

<sup>33</sup>*Ibid.*, hlm. 44.

<sup>34</sup>*Ibid.*, hlm. 45.

<sup>35</sup>M. Amin Abdullah, *Filsafat Etika Islam: Antara Al-Ghazali dan Kant*, terj. Hamzah (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 167.

<sup>36</sup>Nico Syukur Dister, “Descartes, Hume, dan Kant: Tiga Tonggak Filsafat Modern”, hlm. 66.

<sup>37</sup>F. Budi Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, hlm. 118.

dalam dua atau tiga dimensi, kesan-kesan inderawi yang lahiriah. Dan bentuk pengamatan yang disebut “waktu” itu mengatur atau membentuk kesan-kesan inderawi yang batiniah. Dua bentuk tersebut mendahului kesan inderawi yang diterima dari objek yang tampak, sehingga bersifat apriori.<sup>38</sup>

Apa yang dihasilkan oleh daya sensibilitas tersebut, kemudian diproses lebih lanjut oleh fakultas *understanding*. Proses ini terjadi ketika subjek memikirkan sesuatu objek fisik lalu menggolongkan dan menempatkannya dalam berbagai hubungan. Singkatnya, subjek memprediksikan konsep-konsep universal pada kesan-kesan yang diperoleh dalam fakultas sensibilitas dalam berbagai macam bentuk putusan.<sup>39</sup> Kesan-kesan yang masuk tersebut diputuskan oleh fakultas *understanding* melalui 12 kategori yang berkaitan dengan 12 macam putusan.

Berikut tabelnya:

**Jenis Putusan**<sup>40</sup>

<b>I</b> <b>Quantity of Judgments</b> Universal Particular Singular	<b>II</b> <b>Quality</b> Affirmative Negative Infinite
<b>III</b> <b>Relation</b> Categorical Hypothetical Disjunctive	<b>VI</b> <b>Modality</b> Problematical Assertorical Apodictical

**Kategori**<sup>41</sup>

<b>I</b> <b>Of Quantity</b> Unity. Plurality. Totality.	<b>II</b> <b>Of Quality</b> Reality. Negation. Limitation.
<b>III</b> <b>Of Relation</b> Of Inherence and Subsistence Of Causality and Dependence Of Community	<b>IV</b> <b>Modality</b> Possibility—Impossibility Existence—Non-existence Necessity—Contingence

<sup>38</sup>Nico Syukur Dister, “Descartes, Hume, dan Kant: Tiga Tonggak Filsafat Modern”, *ibid.*

<sup>39</sup>J. Sumardianta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hlm. 110.

<sup>40</sup>Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, hlm. 56.

<sup>41</sup>*Ibid.*, hlm. 63.

12 macam kategori di atas merupakan syarat apriori yang memungkinkan suatu keputusan tentang objek.<sup>42</sup> Keputusan bahwa air akan mendidih jika dipanaskan sampai suhu 100° C hanya mungkin terjadi apabila fakultas *understanding* subjek memaksakan kategori kausalitas kepada kesan-kesan inderawi yang ditangkap. Memang manusia tidak bisa memastikan universalitas atau keniscayaan dari relasi kausalitas dari pengalaman-pengalaman yang sifatnya selalu kini dan di sini. Akan tetapi manusia juga tidak bisa menyangkal bahwa dia selalu mengalami objek dalam relasi kausalitas, sehingga menurut Kant, kategori- kausalitas harus dimiliki secara apriori oleh fakultas *understanding* sebagai syarat keabsahan putusan.<sup>43</sup>

Selain itu, adanya 12 macam kategori dan 12 macam putusan tersebut secara ekspilisit membuktikan bahwa dunia yang kita alami ini benar-benar dibentuk oleh pikiran (subjek). Pikiran subjek tidak sekedar pasif menerima kesan-kesan inderawi. Lebih dari itu pikiran subjek juga turut membuat keputusan tentang kesan-kesan inderawi yang berhasil dia tangkap. Menurut Kant, berpikir itu bukan sekedar menerima begitu saja kesan-kesan yang dihasilkan oleh fakultas sensitifitas, tetapi juga membuat putusan terkait apa yang telah diterima. Untuk mengetahui kesan-kesan inderawi, bukan berarti pikiran harus menyesuaikan diri dengan objek-objek, melainkan justru objek-objek itulah yang harus menyesuaikan diri dengan pikiran subjek. Pikiran membentuk dan mengkategorikan pikiran dengan aktif, mengubahkannya menjadi dunia objek dalam ruang dan waktu, terletak dalam relasi-relasi sebab-akibat dan menanti aturan-aturan lain. Pikiran mensyaratkan struktur, membuat kesan-kesan inderawi dapat diketahui.<sup>44</sup>

Itulah revolusi epistemologis Kant yang efeknya setara dengan revolusi kopernikan. Di sana Kant membalik paradigma epistemologis umum yang memandang bahwa objek itu dapat diketahui jika dan hanya jika subjek menyesuaikan diri dengan objek. Bagi Kant justru objeklah yang harus menyesuaikan diri dengan subjek, karena subjek berhak atas putusan-putusan kesan-kesan inderawi yang ditangkap. Analogi yang tepat untuk menggambarkan pemikiran Kant ini adalah seseorang yang sedang menggunakan kacamata hijau. Orang berkacamata hijau tersebut pasti akan melihat segala sesuatu berwarna hijau. Padahal tidak mesti segala sesuatu yang dia lihat itu berwarna hijau. Lantas apakah apa yang dia lihat tersebut hanya sekedar fiksi belaka? Kalau kita mengikuti penjelasan Kant kita akan menemukan bahwa jawabannya adalah tidak. Menurut Kant, objek itu tampak hanya dengan kategori dan putusan subjek, jadi tidak ada cara lain kecuali mengetahuinya dengan struktur kategori akal-budi itu, dan yang kita ketahui itu hanyalah penampakan (*Fenomena*) dari "*das Ding an sich*", bukan dirinya sendiri (*Nomena*).<sup>45</sup>

Refleksi Kant akan 12 kategori tersebut di atas, pada akhirnya menuntunnya pada apa yang pernah dikatakan di awal, yaitu bagaimana metafisika sebagai ilmu

<sup>42</sup>Donny Gahril Adian, *Senjakala Metafisika Barat: dari Hume Hingga Heidegger*, hlm. 61.

<sup>43</sup>*Ibid.*, hlm. 62.

<sup>44</sup>James Garvey, *20 Karya Filsafat Terbesar*, hlm. 165.

<sup>45</sup>F. Budi Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, hlm. 122.



pengetahuan itu mungkin? 12 kategori yang kenalkan oleh Kant itu sejatinya hanya dapat digunakan fakultas *understanding* untuk mengklasifikasi kesan-kesan inderawi yang tampak. Ia tidak berlaku bagi idea-idea yang kosong yang tidak memiliki relasi dengan kenyataan, seperti idea rasio murni yang mendasari tiga cabang pokok metafisika menurut klasifikasi Wollf. Idea jiwa atau cogito menjadi objek penelitian psikologi (*psychologia rationalis*). Idea seluruh penampakan objek menjadi objek penelitian kosmos (*cosmologia rationalis*). Dan idea kenyataan akhir menjadi objek kajian teologi (*theologia transcendentalis*).<sup>46</sup> Karena ketiadaan unsur aposteriori pada taraf rasio, maka Kant menyebut rasio murni itu dalam arti formalitas belaka, hanya prinsip atau daya pemersatu, tanpa tercampur dengan pengalaman.

Menurut Kant, di sinilah letak kesalahan metafisika dogmatik-tradisional. Misalnya, metafisika berusaha untuk membuktikan bahwa Allah merupakan penyebab pertama alam semesta. Padahal dengan berusaha demikian, metafisika melewati batas-batas yang ditentukan untuk pengetahuan manusia.<sup>47</sup> Kant menyatakan bahwa kita tidak dapat mengetahui secara pasti tentang keberadaan hal-hal di luar daya tangkap perangkat tubuh kita. Kant menyebutnya “trasendental”, yakni bahwa hal itu ada namun tidak dapat dikenali dalam pengalaman kita.<sup>48</sup> Dengan demikian, metafisika sebagai ilmu pengetahuan adalah sesuatu yang tidak mungkin.

## E. Membaca Kant Lewat Kritik Pertamanya

Jika seseorang memfokuskan diri pada Kritik Pertama, yakni *Kritik atas Rasio Murni* (1781), maka ia biasanya akan menaruh perhatian kepada keberhasilan argumen dari deduksi transendental: di sini Kant mencoba untuk memperlihatkan bahwa agar dapat mengalami objek-objek kita harus mengandaikan operasi-operasi yang kita kenal sebagai “kategori-kategori pemahaman” dan dengan demikian seorang subjek manusia yang memahami, yakni, ia yang menyatukan berbagai macam hingar bingar kekacauan pengalaman perseptual di bawah konsep-konsep. Dengan demikian, Kant menempatkan posisi, “objek menyesuaikan diri pada konsep dan bukannya konsep kepada objek.”<sup>49</sup>

Pembacaan terhadap Kant yang demikian akan mengarah kepada pertanyaan apakah ia berhasil menyediakan fondasi atau pendasaran yang sah bagi pengetahuan empiris dan memenuhi tantangan dari skeptisisme David Hume. Kant menyatakan bahwa Hume telah membangunkannya dari “tidur dogmatis” dengan memperlihatkan bahwa jika kita mengambil tantangan dari skeptisisme secara serius, maka kita tidak dapat yakin apakah konsep-konsep kita, yang berdasarkan pada sensasi dan impresi yang mengambang, cukup memadai untuk berkorespondensi dengan objek-objek dalam diri mereka sendiri dan menghasilkan pengetahuan. Jawaban Kant atas pertanyaan ini adalah dengan mencoba membalikkan keseluruhan permasalahan dengan mengakui

<sup>46</sup>*Ibid.*, hlm. 123.

<sup>47</sup> Nico Syukur Dister, “Descarter, Hume, dan Kant: Tiga Tonggak Filsafat Modern”, hlm. 69.

<sup>48</sup> Bryan Magee, *The Story of Philosophy: Kisah Tentang Filsafat*, hlm. 137.

<sup>49</sup>Critchley, 2001, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*, p. 17

bahwa, walaupun kita tidak akan pernah dapat mengetahui sesuatu-dalam-diri-mereka-sendiri, objek-objek dari representasi kita yang menyesuaikan pada konsep-konsep yang kita miliki dengan cara yang mencukupi bagi suatu pengetahuan. Titik balik inilah yang oleh Kant disebut sebagai “pembalikan Kopernikan” dalam dunia kefilosafatan.<sup>50</sup>

Dunia empiris memang nyata bagi kita, namun agar dapat menjelaskan bagaimana kita dapat membuat dunia ini masuk akal, kita harus mengandaikan secara logis, atau kalau menggunakan kata-kata Kant “secara transendental,” suatu subjek atau kesadaran yang menyatukan intuisi-intuisi di bawah konsep-konsep. Ini adalah bentuk kasar dari suatu tesis yang dinamakan sebagai “idealisme transendental,” suatu tesis yang Kant pikir konsisten dengan realisme empiris.

Jika dibaca dalam cara yang seperti ini, maka kontribusi filsafat Kant yang paling utama adalah pada bidang epistemologi, dengan implikasinya pada bidang filsafat ilmu. Memang, inilah bagaimana ia dibaca secara umum oleh aliran Neo-Kantianisme yang mendominasi filsafat secara akademik di Jerman dan Perancis antara tahun 1890 dan akhir 1920an. Sementara pembacaan epistemologis mengenai Kant di dalam karya-karya Peter Strawson dan lainnya yang mendominasi penerimaan Anglo-Amerikan terhadap Kant hingga saat ini.<sup>51</sup>

#### **F. Membaca Kant lewat Kritik Ketiga**

Jika dibandingkan dengan Kritik Pertama, *Kritik atas Rasio Murni* (1781), ambisi yang terdapat pada Kritik Ketiga, *Kritik atas Daya Pertimbangan* (1790), agak berbeda. Kant berusaha membangun jembatan antara bagian pemahaman (ranah epistemologi yang perhatiannya adalah pengetahuan mengenai alam) dan bagian nalar (ranah etika yang perhatiannya adalah kebebasan) melalui suatu kritik dari bagian pertimbangan. Pertimbangan dapat menjadi penghubung antara realitas alam dan realitas kebebasan serta dapat mengharmoniskan elemen-elemen filsafat kritis ke dalam suatu sistem.<sup>52</sup>

Jika seseorang menempuh jalur ini, maka isu-isu hangat di dalam filsafat Kant dapat menjadi masuk akal dalam hubungannya antara nalar murni dan nalar praktis, alam dan kebebasan, atau kesatuan antara teori dan praktik. Sebagaimana kan kita lihat di bawah ini, inilah secara tepat jalur yang ditempuh oleh Idealisme Jerman dalam Fichte, F.W.J. Schelling, Hegel dan dalam romantisme Jerman awal dalam Friedrich Schlegel dan Novalis. Inilah jalur yang kemudian akan ditempuh oleh filsafat Kontinental.<sup>53</sup>

#### **G. Implikasi Kritisisme Immanuel Kant bagi Teologi Islam**

Upaya Immanuel Kant merintis jalan tengah antara rasionalisme dan empirisme, agaknya memiliki relevansi kuat untuk menjawab persoalan bagaimana teologi Islam

<sup>50</sup>Ibid.

<sup>51</sup>Ibid. p.19

<sup>52</sup>Ibid.

<sup>53</sup>Ibid.

sebagai pemecah persoalan kemiskinan itu mungkin? Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, kritisisme Kant ini dimulai sejak dia mengenal pemikiran empirisme Hume. Sejak itu Kant menaruh kesangsian atas pemikiran kaum rasionalis yang begitu saja menerima metafisika. Namun, tidak seskeptis Hume, Kant masih berusaha untuk menyelidiki bagaimana metafisika sebagai ilmu pengetahuan itu mungkin? Walaupun pada akhirnya Kant cenderung menolak keabsahan metafisika sebagai ilmu pengetahuan, ia masih menerima asas sintesis apriori sebagai salah satu moda pengetahuan. Oleh karena itu, menjadi menarik kemudian untuk mencari benang merah kritik Kant atas metafisika dokmatis dengan perkembangan kajian teologi Islam.

Teologi Islam atau juga sering disebut dengan ilmu kalam adalah rumusan sistematis tentang pengumpulan pemikiran umat Islam akan persoalan-persoalan ketuhanan. Isu yang sering diangkat dalam ilmu kalam adalah persoalan tentang keesaan tuhan. Sejarah teologi Islam memperlihatkan bahwa ia tidak pernah sepi dari perdebatan teologis yang prinsipil antara teolog tradisional (yang mempertahankan otoritas wahyu) dan teolog rasionalis (yang mengadopsi filsafat Yunani kuno).<sup>54</sup>

Namun, betapapun dalam beberapa hal teolog klasik sudah mulai mengadopsi pemikiran filsafat Yunani, gerak mereka masih terbatas pada wilayah logika yang bersifat apriori dan abstrak.<sup>55</sup> Sebagaimana jamak diketahui, filsafat Yunani Klasik itu didominasi oleh pemikiran Plato dan Aristoteles. Plato adalah filosof yang lebih mengunggulkan dua idea dan terlepas dari dunia nyata empiris. Sementara Aristoteles, murid Plato, sudah mulai bergerak pada konsep-konsep empirisme. Hanya saja ajaran Aristoteles terkesan berbeda dengan Plato, tetapi pada dasarnya ajaran mereka berdua tidak jauh berbeda. Paham metafisika Aristoteles masih menerima konsep metafisika Plato tentang dikotomi ada dan penampakan. Walaupun Aristoteles dan Plato memiliki penjelasan yang berbeda tentang dunia sesungguhnya, mereka sepakat bahwa dunia sesungguhnya adalah tujuan aktivitas intelektual manusia.<sup>56</sup> Oleh karena itu, filsafat Yunani klasik yang banyak diadopsi oleh ulama ilmu kalam klasik ini cenderung membuat mereka bergerak ke arah pendekatan yang apriori.

Pengaruh itu secara perlahan membuat arah perkembangan teologi Islam cenderung jauh dari budaya empiris. Teologi Islam yang berkembang pesat di dunia Islam lebih banyak didominasi oleh golongan yang mengkaji kalam lewat pendekatan metafisika dogmatik, sehingga membentuk kategori-kategori ideologis. Bahkan dalam beberapa hal perkembangan teologi Islam cenderung berada di garis yang jauh dengan persoalan-persoalan kemanusiaan, dalam hal ini persoalan kemiskinan. Realitas tersebut tentu merupakan hal yang menarik untuk dikaji ulang di era kontemporer ini.

Untuk mengurai permasalahan-permasalahan pelik teologi Islam tersebut, agaknya dimensi filsafat transendental Immanuel Kant tersebut patut untuk diperhatikan. Rancang

<sup>54</sup>Binyamin Abrahamov, *Ilmu Kalam: Tradisionalisme dan Rasionalisme Dalam Teologi Islam*, terj. Nuruddin Hidayat (Jakarta: Serambi), 1998, hlm. 9.

<sup>55</sup>M. Amin Abdullah, *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), 2001, hlm. 32.

<sup>56</sup>Donny Gahral Adian, *Senjakala Metafisika Barat dari Hume hingga Heidegger*, hlm. 42.

bangun teologi Islam klasik harus beranjak dari wilayah pemikiran yang bersifat apriori, dan mengadopsi pemikiran yang sintetis apriori. Sebagaimana peringatkan oleh Kant baik pemikiran apriori maupun aposteriori jika berdiri sendiri, masing-masing mempunyai kelemahan sendiri-sendiri.<sup>57</sup>

Di abad globalisasi ilmu dan budaya, di mana ilmu-ilmu empiris baik dalam wilayah ilmu-ilmu kealaman (astronomi, fisika, biologi, antariksa, bioteknologi, dan lain sebagainya) maupun ilmu-ilmu sosial kemanusiaan (antropologi, sosiologi, psikologi, sejarah, filsafat), serta ilmu-ilmu agama (sosiologi agama, sejarah agama, antropologi agama) berkembang dengan cepat, ilmu kalam serta ilmu-ilmu agama Islam yang lain memang tidak boleh menempatkan dirinya di wilayah terpencil, terlepas dari sentuhan-sentuhan dari perkembangan ilmu-ilmu kontemporer tersebut.<sup>58</sup> Artinya ilmu kalam harus juga melihat perkembangan ilmu-ilmu kontemporer yang empiris, tetapi juga tidak sepenuhnya meninggalkan dimensi apriorinya. Di sini ilmu kalam dituntut untuk mentransformasi dirinya menjadi keilmuan yang berpendekatan sintetis apriori. Betapapun kajian ilmu kalam berbasis pemikiran apriori, ia harus bertolak pada kenyataan-kenyataan empiris yang terjadi.

Bukankah persoalan kemiskinan memang merupakan kenyataan sejarah kehidupan manusia yang tidak dapat dihindari? Bagaimana respon teologi Islam terhadap kenyataan sosial semacam itu? Apakah kategori-kategori teologi Islam klasik yang bersifat dikhotomis-eksklusif tersebut cukup kondusif untuk mengurai persoalan kemiskinan yang menimpa masyarakat Islam Indonesia? Tanpa didukung pendekatan historis-empiris yang tercakup dalam ilmu-ilmu sosial, corak pemikiran apriori-ahistoris terhadap kenyataan sosial memang sudah *out moded*.<sup>59</sup> Dengan demikian, transformasi pikiran sebagaimana dilakukan oleh Kant adalah sesuatu yang nisacaya untuk juga dilakukan oleh tradisi teologi Islam, demi menjawab persoalan kemiskinan yang menimpa bangsa Indonesia.

## H. Penutup

Kajian penulis tentang kritisisme Immanuel Kant, teologi Islam dan kemiskinan, menyingkapkan beberapa hal sebagai berikut:

1. Dengan kritisismenya Kant berhasil menyelidiki apakah metafisika sebagai ilmu pengetahuan itu mungkin? Walaupun pada akhirnya Kant cenderung menolak keabsahan metafisika sebagai ilmu pengetahuan, ia masih menerima asas sintesis apriori sebagai salah satu moda pengetahuan.
2. Untuk membuat kajian teologi Islam bisa mengurai persoalan kemiskinan, agaknya teologi Islam harus belajar dari proyek kritisisme Kant. Teologi Islam harus beranjak dari pendekatan apriori menjadi sintesis apriori. Karena tanpa didukung pendekatan historis-empiris yang tercakup dalam ilmu-ilmu sosial, corak pemikiran

<sup>57</sup>M. Amin Abdullah, *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas*, hlm.132-133.

<sup>58</sup>*Ibid.*, hlm. 134.

<sup>59</sup>*Ibid.*, hlm. 134-135.



teologi Islam yang apriori-ahistoris terhadap kenyataan sosial tidak akan pernah bisa menyelesaikan persoalan kemiskinan yang menimpa masyarakat Islam Indonesia.

Akhirnya betapapun kajian ini cukup singkat, tetapi ia setidaknya dapat memberikan gambaran yang memadai tentang keterkaitan kritisisme Kant, teologi Islam dan kemiskinan. Akan tetapi, walaupun demikian hipotesis-hipotesis dalam penelitian ini memiliki kemungkinan untuk salah. Dengan perkataan lain, argumen-argumen penulis tentang keterkaitan kritisisme Kant, teologi Islam dan kemiskinan, masih perlu untuk dikaji ulang dalam kajian-kajian selanjutnya. Oleh karena itu, semestinya kajian ini dapat menjadi undangan untuk memulai pembicaraan berikutnya.

### Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. *Filsafat Etika Islam: Antara Al-Ghazali dan Kant*, terj. Hamzah Bandung: Mizan. 2002.
- . *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas* Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2001.
- Abrahamov, Binyamin. *Ilmu Kalam: Tradisionalisme dan Rasionalisme Dalam Teologi Islam*, terj. Nuruddin Hidayat Jakarta: Serambi. 1998.
- Adian, Donny Gahral. *Senjakala Metafisika Barat: dari Hume Hingga Heidegger* Jakarta: Koekosan. 2012.
- Aiken, Henry D. *Abad Ideologi dari Kant Hingga Soeren Kierkegaard*, terj. Sigit Djatmiko Yogyakarta: Bentang. 2002.
- Copleston, F., *A History of Philosophy Volume II: Late Medieval and Renaissance Philosophy*, New York, Image Books, 1993
- Critchley, S., *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2001
- Garvey, James. *20 Karya Filsafat Terbesar*, terj. CB. Mulyatno Pr. Yogyakarta: Kanisius. 2010.
- Hardiman, F. Budi. *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche* Jakarta: Erlangga. 2011.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, terj. J. M. D Meiklejohn Now York: Prometheus Books. 1990.
- Kul-Want, C. dan Klimowski, A., *Introducing Kant*, Cambridge, Icon Books UK. 2005
- Magge, Bryan. *The Story of Philosophy: Kisah Tentang Filsafat*, terj. Marcus Widodo Yogyakarta: Kanisius. 2008.
- Mautner, T. ed., *The Penguin Dictionary of Philosophy*, London, Penguin Books. 2000
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* Jakarta: UI Press. cet. V. 1986.
- Solomon, Robert C. dan Kathleen M. Higgins. *Sejarah Filsafat*, terj. Saut Pasaribu Yogyakarta: Bentang. 2000.
- Sumardianta, J. *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan* Yogyakarta: Kanisius. 2002.



Suroto, “Kemiskinan dan Ketergantungan” dalam koran Kompas edisi 2 april 2014.

Sutrisno, FX. Mudji dan F. Budi Hardiman ed. *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman* Yogyakarta: Kanisius. 1992.

Wittimena, Rezza A.A. *Filsafat Kritis Immanuel Kant: Mempertimbangkan Kritik Karl Amriks Terhadap Kritik Immanuel Kant atas Metafisika* Jakarta: Evolitera. 2010.



# METAFISIKA KETUHANAN DALAM PANDANGAN KALAM DAN PENGALAMAN RELIGIUS

Iskandar Zulkarnain  
 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

## Abstract

*Kalam*, in general, could be stated as a study that focused to examine the central theological doctrines. By studying *Kalam*, it will give someone convictions based on solid arguments, not easily distracting by the change of time. Theological metaphysics is one of subject matter in *Kalam*. Metaphysics in *Kalam* supposed a certain level of understanding towards “God”; that assumed “God” could be understood. The equivocal term such as “being” (*wujud*) will obscure the understanding to that “being” should be translated to “existence” (*mawjud*), as consequence therefore “God” become “the permanent” (*al-tsabit*). In relation to *Kalam*, religious experience has a function as a spiritual vision benefactor in *Kalam* understanding. Profound appreciation through heart (*dzauq* and *wijdan*) to study of tauhid or *Kalam* make this study more appreciate and applicate in attitude. For that reason, religious experience is the perfection of study of tauhid from the perspective of religious experience; it is spiritual application from study of tauhid. This writing analyse the theological metaphysics by religious experience that is lack of attention according to the writer.

**Key words:** metaphysics, *Kalam*, religious experience

Ilmu *Kalam* secara umum dapat dikatakan sebuah ilmu yang fokus membahas ajaran-ajaran dasar dari suatu agama. Dengan mempelajari *kalam* akan memberi seseorang keyakinan-keyakinan yang berdasarkan pada landasan kuat, yang tidak mudah diombang-ambing oleh peredaran zaman. Metafisika ketuhanan merupakan salah satu bahasan dalam ilmu *kalam*. Metafisis pada *kalam* mengandaikan adanya tingkat keterpahaman tertentu akan “Tuhan”; yang diasumsikan bahwa “Tuhan” dapat dipahami. Sesuatu yang tidak menentu seperti pada term “ada” akan mengaburkan keterpahaman itu sehingga “ada” (*wujud*) harus diterjemahkan sebagai yang-ada (*mawjud*), sebagai konsekuensinya, maka “Tuhan” menjadi “yang tetap” (*al-tsabit*). Dalam kaitannya dengan ilmu *kalam*, ilmu pengalaman religius (*religious experience*) mempunyai fungsi sebagai pemberi wawasan spiritual dalam pemahaman *kalam*. Penghayatan yang mendalam lewat hati (*dzauq* dan *wijdan*) terhadap ilmu tauhid atau ilmu *kalam* menjadikan ilmu ini lebih terhayati atau teraplikasikan dalam perilaku. Dengan demikian, ilmu pengalaman religius (*religious experience*) merupakan penyempurnaan ilmu tauhid jika dilihat dari sudut pandang bahwa ilmu pengalaman

religius (*religious experience*) merupakan sisi terapan rohaniah dari ilmu tauhid. Di sinilah menariknya tulisan ini berperan menganalisis metafisika ketuhanan dengan pengalaman religius yang selama ini kurang mendapat perhatian menurut penulisnya.

**Kata-kata kunci:** Metafisika, Kalam, Pengalaman Keagamaan

## A. Pendahuluan

Ilmu Kalam atau Teologi Islam, sebagaimana diketahui, membahas ajaran-ajaran dasar dari sesuatu agama. Setiap orang ingin menyelami seluk beluk agamanya secara mendalam, perlu mempelajari kalam yang terdapat dalam agama yang dianutnya. Mempelajari kalam akan memberi seseorang keyakinan-keyakinan yang berdasarkan pada landasan kuat, yang tidak mudah diombang-ambing oleh peredaran zaman.

Dalam istilah Arab ajaran-ajaran dasar itu disebut *Ushul al Din* dan oleh karena itu buku yang membahas soal-soal kalam dalam Islam selalu diberi nama Kitab *Ushul al Din* oleh para pengarangnya. Ajaran-ajaran dasar itu disebut juga *aqqa'id*, *credos*, atau keyakinan-keyakinan dan buku-buku yang mengupas keyakinan-keyakinan itu diberi judul *al- 'aqqa'id* seperti *Al- 'Aqa'id al-Nasafiah* dan *Al- 'Aqa'id al-Adudiah*. Kalam dalam Islam disebut juga *'ilm al-tauhid*. Kata tauhid mengandung arti satu atau esa dan keesaan dalam pandangan Islam, sebagai agama monoteisme, merupakan sifat yang terpenting di antara segala sifat-sifat Tuhan.

Karena itu dalam ilmu kalam masalah tersebut bukan masalah biasa tetapi menyangkut dasar-dasar metafisika ketuhanan yang menduduki porsi yang demikian istimewa dalam perbincangan ilmu kalam. Dalam ilmu kalam ada asumsi metafisis bahwa Tuhan identik dengan “ada” itu sendiri.

Metafisika ketuhanan ilmu kalam terkesan tidak menyentuh *dzauq* atau dimensi religius sebagai dimensi kedalaman hati sehingga dimensi tersebut memberi wawasan spiritual dalam pengalaman kalam. Kalau boleh mengartikan *religious experience in thought* perlu dilandasi dengan *irfan*.

Dalam tulisan ini menganalisis metafisika ketuhanan dengan pengalaman religius yang selama ini kurang mendapat perhatian padahal ini penting untuk menulis interdisipliner di bidang ilmu.

## B. Mengenal Ilmu Kalam

Al-Qur'an pada hakekatnya adalah dokumen keagamaan dan etika yang bertujuan praktis menciptakan masyarakat yang bermoral baik dan adil, yang terdiri dari manusia-manusia yang saleh dan religius dengan kesadaran yang peka dan nyata akan adanya satu Tuhan yang memerintahkan kebaikan dan melarang kejahatan. Konsekuensinya, teori tentang ketuhanan hanya sedikit sekali terdapat dalam Al-Qur'an. Barangkali yang paling dapat dispekulasikan sebagai teori Ketuhanan Al-Qur'an, adalah seruan-seruannya untuk merenungkan keluasan dan keteraturan alam semesta, tetapi bahkan

argumen ini dipakai tidak untuk meneguhkan eksistensi teoritis Tuhan, tetapi untuk melukiskan keagungan-Nya yang hidup dan keindahan-Nya yang penuh tujuan. Penekanan Al-Qur'an adalah pada iman dalam tindakan. Untuk ini, disediakanlah faktor-faktor moral dan psikologis serta ketegangan-ketegangan jiwa. Kesombongan manusia dengan tegas ditekan dihadapan keagungan dan kekuasaan Tuhan. Sebaliknya, mereka yang tak mau bertindak dan hanya mengharapkan kekuasaan Tuhan saja, dicela oleh Al-Qur'an, dan kemerdekaan serta tanggung jawab esensial manusia digambarkan dengan jelas. Bersama dengan kutukan yang berulang kali terhadap keras kepala manusia dan kesombongannya, putus asa juga dicela secara kategoris serta sifat syeitan dan pengikut-pengikutnya, yakni orang-orang kafir. Sifat manusia dikritik sebagai lemah dan bisa bersalah, tetapi makna urgensi inisiatif manusia dipertahankan secara utuh.

Sikap yang sederhana tetapi praktis dan efektif yang ditanamkan oleh Al-Qur'an dan Nabi, untuk pertama kalinya digoncangkan oleh pergolakan-pergolakan yang terjadi selama kekhalifahan 'Utsman dan 'Ali. Tetapi ketika, dalam pemerintahan Daulat Umayyah, kesatuan agama dan negara pecah, maka terjadilah kegoncangan yang luas dan mendalam dalam jiwa masyarakat. Kaum Umayyah, yang sepenuhnya sadar akan kenyataan bahwa Islamlah yang telah mempersatukan bangsa Arab dan mengangkat mereka pada keberhasilan dan kebesaran, tetap mempertahankan bentuk "khilafah", dan dengan demikian tetap mempertahankan agama sebagai dasar negara dan menerima syari'ah sebagai konstitusi. Tetapi mereka bukan hanya memperlakut Syari'ah dengan pura-pura menempatkan Syari'ah sebagai dasar hukum pemerintahan mereka, malahan mereka memperlakut negara untuk memperoleh kekuasaan pribadi. Kehidupan pribadi mereka memang tidak seratus persen tak Islami, tapi jelas jauh dari cita kesalehan para khalifah yang awal dan jauh di bawah harapan dan tuntutan pemimpin-pemimpin keagamaan ummat. Di bawah 'Umar Ibnu 'Abdul Azis (kira-kira 99 – 100 H/717 – 720 M) mereka mencoba memperbaiki situasi, tetapi tindakan tersebut sudah terlambat untuk bisa menyelamatkan Dinasti Umayyah dari keruntuhan.

Agak aneh kiranya kalau dikatakan bahwa dalam Islam, sebagai agama, persoalan yang pertama-tama timbul adalah dalam bidang politik dan bukan dalam bidang *kalam*. Tetapi persoalan politik ini segera meningkat menjadi persoalan *kalam*. Dalam proses pertumbuhan pemikiran dalam Islam itu telah berkembang menjadi cabang ilmu keislaman yang amat kukuh, yaitu Ilmu *Kalam* ('*Ilm al-Kalam*').<sup>1</sup> Dalam bandingannya dengan pertumbuhan pemikiran keagamaan dalam Kristen, Ilmu *Kalam* tidak memiliki

---

<sup>1</sup>Secara tradisional kita mengenal tiga cabang Ilmu Pengetahuan Islam, Fiqh (syari'ah), Ilmu *Kalam* dan Tasawuf. Ketiganya lahir hampir secara sendiri-sendiri, tetapi tetap saling berkait. Ilmu *Kalam* misalnya, lahir sebagai kelanjutan dari kontroversi di sekitar pembunuhan Utsman. Kontroversi ini selanjutnya melahirkan teori tentang pelaku dosa besar. Gardet dan Anawati meneliti perkembangan Ilmu *Kalam* (teologi) dalam Islam, yang berfungsi menegaskan dan menunjukkan rasionalitas Iman, berbeda dengan penerimaan tanpa bertanya dari *taklid* (otoritas). Definisi terkenal dari Ibnu Khaldun menyebutkan: "Ilmu *Kalam* adalah suatu disiplin ilmu yang memberikan sarana untuk menguji dogma Iman melalui argumen-argumen yang rasional dan menunjukkan kesalahan para pembaharu yang dalam hubungannya dengan Iman, telah membelakangi ajaran yang telah diikuti oleh golongan Salaf dan Tradisionalis. Esensi dari doktrin ini adalah pengakuan terhadap Keesaan Allah" Majid Fakhry, *Sejarah*, hlm. 228-224, lihat Joachim Wach, *The Comparative*, hlm. 70-71. Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, hlm. 489-492.

padanan, sehingga dalam bahasa Barat, dalam hal ini Inggris, Ilmu *Kalam* diterjemahkan sebagai “*Dialectical Theology*”, “*Speculative Theology*”, “*Rational Theology*”, “*Natural Theology*” atau “*Philosophical Theism*”.<sup>2</sup> Kesemua istilah terjemahan itu menunjukkan segi perbedaan amat penting antara *kalam* dalam Islam dengan *kalam-kalam* lain, dan ilmu Islam yang juga disebut Ilmu *Tawhid*, Ilmu *Ushul al Din*, atau Ilmu *Aqa'id* ini telah mempengaruhi dan ikut membentuk bagian-bagian tertentu sistem ajaran Yahudi dan Kristen, sebagaimana dapat dipelajari dari buku-buku Austryn Wolfson dan William Craig.<sup>3</sup>

Sesungguhnya kita mengartikan *kalam* sebagai ‘teologi’, namun selalu harus dengan syarat, bahwa istilah ini tidak dengan tepat merangkum apa yang dimaksud oleh skolastik Kristen dengan istilah tersebut. Sumber serta sifat perbedaan ini akan menjadi jelas dengan memeriksa asal muasal *kalam* itu. Ketika menelaah sumber-sumber pemikiran Islam, yaitu tentang Al-Qur’an, hadis, dan filsafat Yunani, jelas, masing-masing tidak bisa diletakkan pada tempat yang sama. Pertama-tama, adalah ayat suci. Ia memberikan ‘bahan’ yang harus dipercaya dan ditafsir. Inilah dasar bagi lahirnya tafsir. Namun demikian, ke arah manapun bisa dilihat selalu bersifat perenungan filsafat, dan juga sekaligus selalu didasarkan kepada ayat, penjelasan Al-Qur’an (*tafsir*) dan yurisprudensi (*fiqh*).

Kita bisa membagi bagan sejarah di dalam beberapa babak. Pertama-tama, ialah apa yang bisa dinamakan periode ‘syahadat’.<sup>4</sup> Ini belum merupakan perenungan dalam arti kata sepenuhnya, tetapi sudah dilakukan usaha untuk menghimpun dalam formula-formula ringkas atas dogma-dogma yang dipercayai itu. Melampaui formula dasar Pernyataan Keimanan, *syahadah*, *fiqh*. Akbar meringkaskan di dalam pasal terhadap keseluruhan kebenaran yang harus diimani itu. Tidak hanya untuk menjadi milik umat Islam (inilah fungsi *syahadah* itu), tetapi untuk mengambil sikap terhadap sekte-sekte yang menyimpang. Suatu pernyataan khusus, yang tak menyebut tentang keesaan Tuhan atau kerasulan Muhammad, yang tidak termasuk di dalam pembicaraan.<sup>5</sup> Dengan

<sup>2</sup>Pada abad 17, 18 para mutakallimin seperti J.C. Dannhaver (1649), J.F. Konig (1664), A. Calov (1682) dan J.W. Baier (1686) menggunakan istilah *positive science* dalam tulisan-tulisan mereka dalam arti ‘ecclesiastical theology’ yaitu yang dihubungkan dengan agama Kristen (*capita religionis christance*). Memang kemudian menyusul perbedaan antara ‘teologia skolatik’ dengan ‘teologia positif’ bahkan ‘teologia positif’ dengan ‘teologia natural’ (Schleiermacher), Joko Sutopo, “*Teologi Filsafat*”, Makalah Simposium Nasional Metodologi Penelitian Filsafat, Fakultas Filsafat UGM Yogyakarta, 27 – 28 Juni 1991, hlm. 5 – 7.

<sup>3</sup>Buku Harry Austryn Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), sesuai dengan judulnya, buku ini merupakan bahasan tentang pengaruh ilmu *Kalam* dari Islam kepada ajaran agama Yahudi, yaitu setelah para pemikir Yahudi di zaman Islam menyerap teori-teori Ilmu *Kalam* guna mengembangkan pemikiran keagamaan mereka. Buku William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, (New York: Barnes C. Noble, 1979). Buku ini membahas garis argumen yang dikembangkan dalam Ilmu *Kalam* Islam, dengan singgungan di sana sini tentang bagaimana para pemikir klasik Kristen, juga para filsuf Barat Modern, langsung atau tidak langsung, dan sampai batas tertentu, terpengaruh oleh Ilmu *Kalam*.

<sup>4</sup>Tentang kredo-kredo ini lihat Wensinck, *The Muslim Creed*, (Cambridge:1932), Bab VI, VII, dan VIII, dan Gardet-Anawati, *Introduction*, hlm. 136-145.

<sup>5</sup>H.I. Beck dan N.J.G. Kaptein (redaktur), *Pandangan Barat terhadap Literatur Hukum, Filosofi, Teologi dan Mistik Tradisi Islam*, (Jakarta: INIS, 1988), hlm. 53.



timbulnya Wasiyyah, konon karya Abu Hanifah (m. 767), masalah-masalah penting mulai bermunculan pula. Masalah-masalah itu tidak digolong-golongkan sepenuhnya di dalam kelompok-kelompok yang homogen, tetapi orang merasakan bahwa pekerjaan pengumpulan telah dilakukan. Kita bisa mencoba memperhatikan pada tema-temanya yang pokok. Di antara kelompok-kelompok ini yang pertama mengumpulkan bab-bab mengenai keimanan dan hubungannya dengan tindak-tanduk; sedang yang kedua mengenai takdir dalam hubungannya dengan kegiatan umat manusia. Sesungguhnya tindak-tanduk manusia sama sekali bergantung kepada kehendak ilahi, dan hubungan antara kedua-duanya ini merupakan masalah sangat penting dalam *kalam* moral spekulatif. Sementara itu dibedakan pula antara tiga kategori tindak-tanduk: yang wajib, lebih dari wajib, dan yang tercela. Kemudian diikuti dengan selusin pernyataan tentang kepercayaan ilmu akhirat (eskatologi) secara terperinci.

Diskusi-diskusi memaksa para pimpinan agama untuk menyatakan dengan tepat keimanan mereka, menolak apapun yang bisa merendahkan sifat transendensi Tuhan, menegaskan peranan para nabi, nilai nabi-nabi itu, serta amanat masing-masing kredo itu dimulai dengan pembentangan seluas-luasnya mengenai isi keimanan: Tuhan, para malaikat, utusan-utusanNya, kebangkitan takdir – kemudian baik dan buruk, perhitungan dosa, imbalan, surga dan neraka. Di sini kita memperoleh garis besar bahan-bahan, yang *kalam* akan diminta untuk menyusunnya. Berbagai pasal syahadat (kira-kira empat puluh) meringkaskan setiap masalah, sedikit mengembangkannya namun tanpa mempertahankan urutan masalah seperti yang telah ditetapkan pada permulaan.

Di dalam kredo al-Asy'ari (m. 935), pendiri apa yang mungkin bisa disebut *kalam* tradisional, yaitu Asy'arisme, ditemukan keterangan tuntas mengenai keimanan dari orang-orang yang beriman kepada tradisi Nabi (*ahl al-sunnah*).<sup>6</sup>

Kredo ini disusun tanpa urutan logis, tepat seperti kredo-kredo yang terdahulu. Pengarang memadatkannya di dalam klausul umum tentang keseluruhan keimanan: percaya kepada Tuhan, percaya kepada para malaikat, kepada kitab-kitab suci dan kepada rasulNya. Klausul-klausul itu berturut-turut tanpa mengikuti urutan yang jelas, dan membicarakan masalah 'keesaan Tuhan' (*tawhid*), takdir dan amal manusia, keimanan, Qur'an, Nabi, akhirat, kekhalifahan, dan shalat.

Penelitian terhadap empat kredo ini menunjukkan, kalau pun *bahan* mengenai *kalam* sudah ada, namun pengaturannya masih belum dikerjakan. Tidak satu pun di antara semuanya itu ditemukan perbedaan antara apa yang dikenal sebagai wahyu dan apa yang bisa diterima oleh akal. Namun tentu saja tidak tepat menuntut agar kitab formula itu dikemukakan sebagai sebuah kompedium *kalam*, walaupun dari al-Asy'ari bisa diharapkan penyusunan pernyataan keyakinannya itu dengan sedikit lebih rasional.

Kelompok karya lain yang bisa dipakai untuk mengikuti terbentuknya *kalam* Islam ialah risalah-risalah mengenai bid'ah dan polemik-polemik tentangnya. Ini suatu jenis yang sudah berkembang sangat awal di dalam Islam, dan yang darinya lahir karya-karya sangat penting bagi sejarah doktrin. Ilmu bid'ah (heresiologi) harus *menggolong-*

---

<sup>6</sup>*Ibid.*

*golongkan* doktrin yang terkumpul. Ini bisa dilakukan dengan cara pokok, malahan juga menurut urutan timbulnya bid'ah-bid'ah itu, tetapi tentu saja harus diusahakan memperkecilnya sampai pada sejumlah macam tertentu.<sup>7</sup> Karenanya menarik juga untuk mengetahui metode klasifikasi tersebut. jika *al-Ibana* dan *maqalat* dari al-Asy'ari dan *al-Farq bayn al-firaq* dari al-Baghdadi (m.1037) agak sukar dimengerti dalam masalah khusus ini, maka karya-karya Ibn Hazm (m.1065) dan al-Syahrastani (m.1153) berhasil memberikan pendirian baru mengenai pengelompokan keimanan itu, dan dengan demikian banyak memberikan keterangan mengenai apa yang kita permasalahkan ini. Marilah diperiksa garis-garis besar kedua risalah itu. Ibn Hazm membagi risalahnya menjadi dua bagian: yang pertama mengenai masalah sekte-sekte non-Islam, dan yang kedua mengenai mazhab-mazhab dan sekte-sekte Islam. Di sini tidak ditemukan perbedaan antara data 'rasional' dan 'tradisional' ('*aqliyyat* dan *sam'iyyat*) – hal yang kemudian menjadi klasik. Pada pokoknya kajian masih ada pada tema kredo-kredo terdahulu, dengan garis-garis besar yang merupakan kerangka. Adanya karya paling penting mengenai ilmu bid'ah Islam adalah *al-Milal wa al-nihal* dari al-syahrastani. Berlawanan dengan Ibn Hazm, penulis tidak bermaksud menolak kesalahan-kesalahan, tetapi semata-mata hendak berusaha menerangkan doktrin-doktrin itu seobjektif mungkin. Nadanya tetap tenang dan sopan; sehingga seperti bersantai membacanya setelah mendengarkan kecaman-kecaman menggemparkan dari kaum Andalusia yang pedas itu.

### C. Kedudukan Mu'tazilah

Pada mulanya kita tunjuk dalam *kalam* kedudukan fundamental yang dimiliki oleh kaum Mu'tazilah di dalam kelahiran dan perkembangan pemikiran Islam secara menyeluruh khususnya *kalam*. Mereka dipandang sebagai para filosof, tetapi juga bisa dipandang mereka itu sebagai 'para mutakallimin', yang berusaha memikirkan masalah dogma sesuai dengan kebutuhan akal dan mempertahankan akal dari pengecam-pengecamnya. Merekalah orang-orang pertama yang berusaha memberikan pengenalan tentang iman keagamaan secara sistematis. Dalam hal ini salah seorang tokoh pertama mereka, Abu'l-Hudhail al-'Allaf (m.849), mengemukakan rancangan untuk pengenalan terhadap doktrin Islam itu sebagai berikut: pertama-tama, takdir dan sifat-sifat (ilahi); kedua, ketunggalan ilahi dengan sifat-sifat itu; ketiga, eskatologi (pahala dan hukuman); keempat, peristilahan hukum dan undang-undang; dan kelima, 'perintah akan kebaikan dan larangan terhadap kejahatan', peranan kenabian dan kekalifahan. Ensiklopedia besar yang disebut *al-Mugni* dari Qadi 'Abd al-Jabbar (m.1025), dan yang sekarang dicetak di Kairo, menunjukkan bahwa sejumlah besar permasalahan ini belakangan telah ditelaah secara mendalam.

Wasil b. Ata' (700 – 749) berperan sebagai bapak Mu'tazilah. Dalam tukar pikiran dengan gurunya Hasan al-Basri tentang soal keislaman seorang pendosa Wasil memisahkan diri (*I'tizal*) dari faham berlaku. Kemudian Wasil merumuskan beberapa

---

<sup>7</sup>*Ibid.*

faham baru lain yang disusun dalam sistem. Ia mengajar dan mengarang di Basra.<sup>8</sup> Dia mengutus enam muridnya untuk menyebarkan sistemnya ke Maghrib, Khurasan, Yaman, Kufa, Armenia dan Iran. Murid-murid lain mempertegakkan Mu'tazilah di Baghdad. Murid-murid dan pengikutnya memperkembangkan sistem itu lebih lanjut. Di antara mereka terdapat cukup banyak perbedaan faham dalam pemerincian dan tekanan, tetapi semuanya menyetujui lima pokok ajaran.<sup>9</sup>

Mu'tazilah mengajar faham ketuhanan Aristoteles, yaitu kesatuan transenden Allah. Mereka mengakui bahwa Allah wahid (*tawhid* = pengesaan), tidak bertubuh, tidak berbentuk, tidak berteman (*sharika*); Allah bukan substansi, bukan person, bukan aksidens; tiada pada Allah warna, rasa, panas, dingin, tinggi, rendah; Dia tidak tersusun; Ia tidak dalam ruang, tidak dalam waktu; Ia tidak bergerak, tidak beristirahat, tiada padaNya kiri, kanan, atas, bawah, depan, belakang. Allah ada sebelum penciptaan alam, Ia tidak berwalad dan tidak diwaladkan; tiada ketuhanan selain Dia; tiada yang abadi kecuali Dia; tiada yang menyerupaiNya, dst. Syahadat ini yang dilaporkan oleh al-Asy'ari berkisar pada Al-Qur'an 42/11; *laisa ka mithliha fiha*: tiada semisal denganNya.

Begitulah Mu'tazilah memurnikan konsep ilahi dari segala macam antropomorfisme, mengosongkannya dari setiap perbandingan. Mu'tazilah mempertahankan transendensi Allah yang mutlak (*tanzih*) dengan *Ta'til* ingkaran setiap *tashbih* (perbandingan) dan *ta'wil* menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang agaknya menunjukkan tashbih sebagai bahasa kiasan (*allegoris*).

Sesuai dengan asas itu Mu'tazilah menolak bahwa Allah bersifat. Sifat-sifat Allah sebagai *iradat*, *ilmu*, *kudrat*, *hayat*, dan *kalam*, *sami'* (pendengaran) dan *bashar* (penglihatan), yaitu ketujuh sifat *ma'ani* yang dianggap berbeda dari wujud Allah semuanya dan seluruhnya diingkari. Ajaran sunni tentang ilmu sifat, yang menetapkan keadaan berbilang (*ta'addud* atau pluralitas) dalam Allah, dinilai mereka sebagai *shirk* (politeisme). Bila Allah dikatakan, juga dalam Al-Qur'an, berkemauan, berilmu, berkuasa, dst, itulah tak lain dan tak bukan berarti bahwa Allah ada.<sup>10</sup>

Bila Allah tidak berkalam, tidak berfirman abadi, maka al-Qur'an juga tidak boleh disebut mengatasi ciptaan. Dalam hal ini Mu'tazilah harus berjuang keras. Faham tentang *ijazu'l-Qur'an* (Artinya Al-Qur'an *ghayr makhluq*, bukan ciptaan) telah tersebar luas dan dipertahankan oleh para pemuka ummat al Ahmad b. Hanbal dan Abu Hanifa. Dalam hal ini kedua pihak adu kecerdasan. Dalam Al-Qur'an Allah berkata kepada Musa "Akulah Tuhanmu". Bila Qur'an itu tercipta, maka suatu ciptaan menuntut pengakuan Musa kepada Tuhan, lalu Musa menyembah makhluk atau berhala dan berdosa besar. Tetapi pihak Mu'tazilah mengemukakan kalimat yang berbunyi: "Kami membuatnya menjadi Al-Qur'an Arab" (43/3). Mereka yang percaya bahwa

<sup>8</sup>Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 2010), hlm. 40 – 43.

<sup>9</sup>*Ibid.* hlm. 44

<sup>10</sup>Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), hlm. 286.

Al-Qur'an itu abadi disebut oleh Mu'tazilah *di-theist* dan orang musyrik, yang melakukan dosa terbesar yang tak dapat diampuni.

#### D. Via Antiqua

Dalam karyanya yang terkenal Prolegomena, sejarawan Ibn Khaldun (m. 1406) dalam menguraikan tentang perkembangan *kalam*<sup>11</sup> melihat dengan jelas adanya perhentian dalam perkembangannya dari masa al-Ghazali dan selanjutnya. *Via antiqua*, yang ditandai dengan dialektika yang terutama diilhami oleh para ahli hukum, telah digantikan oleh *via moderna*, yang menggunakan silogisme Aristoteles sebagai alatnya yang terpenting.

Tetapi kiranya terlalu berlebihan apabila perhentian ini dibesar-besarkan. Infiltrasi-infiltrasi, setidaknya sehubungan dengan masalah yang dalam pembahasan ini, pasti telah terjadi lebih awal dengan melalui kaum Mu'tazilah, yang di antara mereka beberapa orang telah membaca terjemahan-terjemahan karya Aristoteles. Hal ini tampak di dalam al-Baqillani (m. 1013), lawan mereka yang gigih, dan bahkan lebih jelas lagi dalam al-Juwaini (m. 1085). Tokoh belakangan itu masih dengan dialektikanya yang kuno, tetapi kekunoan yang membayangkan akan kemenangannya suatu metode baru. Metode baru ini pada akhirnya tampak di dalam karya muridnya, al-Ghazali, dan yang di dalam tulisan-tulisan para mutakallimin kemudian hari menjadi lebih mirip dengan tulisan-tulisan para filosof. Perbandingan ringkas antara tiga karya akan menjelaskan mengenai perkembangan yang berlangsung, yaitu: *Tamhid* al-Baqillani, *Irsyad* dari al-Juwaini, dan *Iqtishad* dari al-Ghazali. Kemudian kita akan menutup dengan beberapa risalah yang ciri-ciri modernnya sangat kentara.<sup>12</sup> Dalam karyanya *Tamhid*, al-Baqillahi belum terbebas dari renungan-renungan yang bernada apologetik. Dan ia mencampur antara keterangan-keterangannya mengenai iman dengan kecaman-kecamannya yang panjang lebar terhadap sekte-sekte non-Islam dan terhadap orang-orang yang tak sepaham.

Al-Juwaini, yang juga dikenal sebagai Imam al-Haramain, beberapa kali mengemukakan masalah golongan-golongan besar mengenai pokok masalah ini. Pada satu bagian ia berbicara tentang pembagian antara apa yang harus dan apa yang mungkin ada pada Tuhan, yaitu apa yang Tuhan mungkin dan tidak mungkin lakukan; pada bagian lain dikemukakannya tentang hal-hal yang bisa dipahami oleh akal dan hal-hal yang hanya bisa dicapai melalui jalan tradisional. Tetapi mana-mana yang dimaksud tidak jelas ditunjukkan di dalam *Irsyad*.

Al-Ghazali tampak menjaga jarak dalam membicarakan masalah *kalam*. Ia ingin berusaha tetap berpegang pada yang pokok-pokok. Ditulisnya sebuah kompendium (ikhtisar) yang jelas, dan diberinya judul *al-Iqtisad fi l'itiqad*, yang bisa diterjemahkan

<sup>11</sup>Lihat Ibn Khaldun, *Muqaddimah* dalam bab Ilmu *Kalam*, membicarakan ilmu tersebut secara panjang lebar, dalam hal ini beliau memberi peringatan bahwa nasib itu ada batasnya dan batas tersebut sudah jelas. Kalau tidak meragukan manfaat penggunaan akal akan tetapi kalau dipakai dalam hal-hal yang bersifat metafisis dan eskatologis adalah tidak mungkin. Lihat Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, hlm. 692-694.

<sup>12</sup>HJ Back dan NJG Kaptein (redaktur), *Pandangan Barat*, hlm. 55.



sebagai *Jalan Tengah dalam Iman*. Ia bermaksud hendak tetap patuh pada doktrin ortodoks al-Asy'ari, dengan berusaha sejauh mungkin menyederhanakan debat-debat dialektis, dan menutupi pandangan-pandangan filsafat yang telah disisip-sisipkan oleh gurunya, al-Juwaini, ke dalam risalahnya itu.

Al-Ghazali menyediakan empat bab untuk pengantar umum pada masalah *kalam*. Pertama-tama ia menekankan tentang arti penting ilmu ini; yaitu memungkinkan kita mengenal Tuhan, sifat-sifatNya, karya para utusanNya. Tetapi dalam bab yang kedua serta merta ditambahkannya, ini hanya menarik bagi sejumlah orang tertentu, oleh karena *kalam* seyogyanya tidak gampang digunakan kecuali untuk menghilangkan keraguan para mukmin, dan untuk berusaha meyakinkan kafir-kafir yang pintar. Pada bab keempat dengan hati-hati ia menganalisis sumber-sumber yang digunakannya.<sup>13</sup>

Selanjutnya al-Ghazali membagi permasalahan yang ada menjadi empat bagian pokok, yang satu sama lain sangkut menyangkut. Adapun kerangka umum karyanya itu tampil sebagai berikut: sesudah bagian pendahuluan mengenai sifat *kalam*, arti pentingnya, dan metodologinya, pertama-tama diliputnya esensi ilahi; kedua, sifat-sifat Tuhan; ketiga, tindakan Tuhan; dan keempat, utusan-utusan Tuhan.

## E. Perkembangan Via Moderna

Ketika *kalam* memperluas bidangnya, filsafat lalu menyusupinya sedemikian jauh sehingga masalah-masalah yang semestinya termasuk *kalam*, pada akhir analisis yang panjang lebar, diturunkan pada kategori dan permasalahan metafisika atau kosmologi. Untuk membuktikan hal ini kita perlu memeriksa *Nihayat al-Aqdam* dari al-Syahrastani, *Muhassal* dari Fakhr al-Din al-Razi (m.1209), *Tawali al-anwar* dari al-Baidawi (m.1286), atau risalah-risalah terakhir tentang rangkaian perkembangan ini, seperti *Mawaqif* dari al-Iji dan al-Jurjani, bersama dengan tafsir dari para ahli tafsir lainnya, merupakan karya paling tebal (empat jilid masing-masing lebih dari 500 pagina) dan paling sistematis dari pemikiran spekulatif Islam ortodoks. Inilah pekerjaan utama spesialisasi bertahun-tahun di universitas-universitas al-Azhar (Kairo) dan al-Zaituna (Tunis). Harus diakui bahwa, terutama jika dibanding dengan karya-karya terdahulu, sepantasnyalah karya itu menjadi terkenal. Jika bagian-bagian yang semestinya tradisional, dan bahkan teologis, dibicarakan seperti apa adanya, maka pada pihak lain bagian-bagian yang bersifat filosofis dengan pengantar kriteriologinya yang panjang itu dikembangkan panjang lebar.

Dalam ilmu *kalam* hampir bisa dipastikan bahwa setiap aliran pasti memiliki eksemplarnya masing-masing sebagai pedoman dan penyangga aliran. Sebagian eksemplar disusun oleh pendiri alirannya masing-masing, sementara sebagian yang lain, disusun oleh para pengikut yang muncul belakangan. Walaupun disusun bukan oleh pendiri aliran, namun apabila para pengikutnya menetapkan sebagai panutan,

---

<sup>13</sup>Mengenai tujuan ilmu *kalam* dan hasilnya Ghazali menyatakan bahwa ilmu *kalam* dapat menyampaikan tujuan kepada seseorang tetapi tidak dapat menyampaikan tujuan kepadaku (Imam Ghazali). Imam Ghazali, *Pembebasan dari Kesesatan*, (Jakarta:Tinta Mas, 1984), hlm. 14.



maka kedudukannya sebagai eksemplar tetap tak tergoyahkan hingga muncul eksemplar lain yang disepakati menggantikannya.

Tiga buah karya al-Asy'ari merupakan eksemplar bagi paradigma jalan tengah yang dikemukakannya. Ketiga kitab itu adalah *Maqalat al-Islamiyyin*<sup>14</sup> (pendapat-pendapat golongan-golongan Islam), *al-Ibanah 'an Ushul ad-Diyanah* (keterangan tentang dasar-dasar agama), dan *al-Luma'* (sorotan).

Dalam eksemplar-eksemplar diatas terdapat paradigma yang dianut oleh para penulisnya. Paradigma inilah yang membedakan antara suatu pandangan akidah tertentu dengan pandangan yang lain. Untuk menangkap suatu paradigma seseorang menggali lewat eksemplar-eksemplarnya.

Mengapa paradigma tekstualisme muncul pertama kali dalam ilmu *kalam*? Kemunculan paradigma ini lebih didorong oleh faktor adanya wahyu dan semangat yang tinggi untuk memahami wahyu semurni-murninya tanpa dinodai oleh logika yang lain. Oleh karena itu metode yang dipilih saat itu adalah metode tekstualisme yang sesungguhnya merupakan wujud dari pemanfaatan logika bahasa Arab, bahasa yang digunakan wahyu. Fenomena inilah yang dilihat oleh al-Jabari sebagai fenomena *al-bayan* yang telah menjadi kreasi terpenting umat Islam pada masa-masa awal Islam.<sup>15</sup>

Karena persentuhannya dengan arus pemikiran filsuf Yunani dan keinginan para mutakallimin Islam untuk mempertahankan doktrin atas dasar logika rasional tersebut, literatur-literatur *kalam* klasik – dalam kerangka apologi-dialektis secara tak terhindarkan juga mempersoalkan isu-isu filsafat. Isu-isu tersebut dari segi metodologis tidak hanya diletakkan dalam bahasan dialektis (*bayani*), tapi juga diskursif-demonstratif (*burham*).<sup>16</sup> Dari segi materi, isu-isu yang dibahas membentang dari isu-isu metafisis (*ma wana / ba'd ath-thabi'ah*), etis (*falsafah al-akhlaq*) hingga persoalan logika (*manthiq*), dan epistemologi ilmu (*mabhats al-'ulum*, atau *ibistimulijiyyat al-'ulum*, dalam bahasa Arab modern). Oleh karena itu, menurut Muhammad Abid al-Jabiri, tradisi *bayani* yang telah mengakar dalam wacana *kalam* klasik telah membahas secara sistimatis dan filosofis persoalan-persoalan seperti *being and reality* (*al-wujud wa al-haqiqah*; being dan kenyataan), seperti pada Abu Hasyim dan 'Abd al-Jabbar (keduanya Mu'tazili) serta Ibn Taymiyyah (Salafi), kausalitas (*as sabab wa al-musabbab*) seperti pada al-Ghazali, Ibn Rusyd dan 'Abd al-Jabbar, materi dan bentuk (*matter and form; al-maddah wa ash-shirah*), substansi (*al-jawhar*), aksiden (*al-'aradh*), atom (*jawhar fard*), teori ketersembunyian dan lompatan (*al-kumun wa ath-thafrah*), seperti pada an-Nazhzhah dan Mu'ammarr, dan sebagainya. Untuk model literatur *kalam* klasik yang sarat dengan bahasan filsafat,

<sup>14</sup>Lihat Al-Asy'ari, *Prinsip-prinsip Dasar Aliran Theologi Islam* (terjemahan). Al-Asy'ari, *Al-Ibanah 'an Ushul ad Diyanah* (t.tp.: Idarah Aththiba'ah al-Munioriyyah, t.th.). Al-Asy'ari, *Kitab al-Luma' fi ar-Radd 'ala Shl az-zaigh wa al Bida'*, (Beirut: Kathdikiyyah, 1952).

<sup>15</sup>Untuk keterangan lebih lanjut lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *Buryat al-Aql al-Arabi*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi, 1991).

<sup>16</sup>M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil Al-Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *Al-Jamiah*, Vol 39, No. 2, Juli – Desember 2012, hlm. 359-391. Lihat Wardani, *Epistemologi Kalam*, hlm. 3.

al-Jabiri menyebut *al-Muwaqif* 'Ilm al-Kalam-nya 'Adhud ad-Din al-Iji (1291-1355) – untuk sekedar contoh – sebagai karya ensiklopedis masalah-masalah *kalam* dan filsafat.

Terjadinya interaksi filsafat dan doktrin, sebagaimana diuraikan di atas, berkaitan dengan rasionalisme teologi (*theological rationalism*) yang kebangkitannya diawali dengan kemunculan Mu'tazilah sebagai aliran *kalam* (skolastisisme Islam) rasional di pertengahan abad ke-8 M.<sup>17</sup> Kecuali faktor regiopolitis, pengaruh Yahudi dan Kristen, serta pemikiran Yunani juga menjadi daya yang mendorong terjadinya akselerasi proses kemunculannya. Menurut Majid Fakhry dalam *A History of Philosophy*, kebanyakan sumber-sumber otoritatif klasik menyatakan bahwa isu pertama yang menjadi kontroversi teologis adalah *free will and pre destination*.

## F. Metafisika Ketuhanan

Pada abad pertengahan istilah metafisika mempunyai arti filosofis. Metafisika oleh para filsuf skolastik diberi arti filosofis dengan mengatakan bahwa metafisika ialah ilmu tentang yang-ada, karena muncul sesudah dan melebihi yang fisika (*post physicam et supra physicam*). Istilah sesudah tidak boleh diartikan secara temporal. Istilah sesudah yang dimaksud di sini ialah bahwa obyek metafisika sendiri berada pada abstraksi ketiga. Metafisika sebagai abstraksi datang sesudah fisika dan matematika. Kata melebihi tidak menunjukkan unsur spasial, ruang. Kata melebihi (*supra*) berarti metafisika melebihi abstraksi yang lain, menempati posisi tertinggi dari semua kegiatan abstraksi, karena menempati jenjang abstraksi paling akhir.<sup>18</sup>

Seorang filosof Jerman bernama Christian Wolff cenderung meyakini bahwa pembicaraan tentang yang-ada dan yang ilahi harus dipisahkan dan tidak dapat dibicarakan bersama-sama karena yang terakhir ini menyangkut *realitas mantik* atau Tuhan. Oleh karenanya, Wolff memilah filsafat pertama Aristoteles menjadi *metaphysica generalis* (metafisika umum) atau juga sering disebut ontologi dan *metaphysica specialis* (metafisika khusus). Metafisika umum membahas mengenai yang ada sebagai yang ada artinya prinsip-prinsip umum yang menata realitas sedang metafisika khusus membahas penerapan prinsip-prinsip umum kedalam bidang-bidang khusus: teologi, kosmologi, dan psikologi. Pemilahan Wolff tersebut didasarkan pada dapat/tidaknya diserap melalui perangkat inderawi suatu obyek filsafat pertama. Metafisika umum (untuk seterusnya disebut ontologi) mengkaji realitas sejauh dapat diserap melalui indera sedang metafisika khusus (untuk seterusnya disebut metafisika) mengkaji realitas yang tidak dapat diserap indera, apakah itu realitas ketuhanan (*teologi*), semesta sebagai keseluruhan (*kosmologi*), maupun kejiwaan (*psikologi*). Kedua disiplin filsafat ini pada dasarnya tidak sepenuhnya terpisah satu sama lain karena menurut Wolff sendiri pembahasan metafisika tentang realitas supra inderawi

<sup>17</sup>Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Buryat al-Aql al-Arabi*, hlm. 504-409.

<sup>18</sup>Hamcok R. "History of Metaphysics" dalam Paul Edwards (ed.) *The Ensyklopedia of Philosophy*, (New York: The Macmillan Company The Free Press, vol. V), hlm. 289-306.

terkait dengan pembahasan ontologi tentang prinsip-prinsip umum yang menata realitas inderawi.

Immanuel Kant mengadopsi pemilahan yang dilakukan Wolff untuk menyusun kritik yang cukup sistematis terhadap ontologi maupun metafisika. Ontologi yang tadinya merupakan ilmu yang merumuskan tentang apa itu realitas dimodifikasinya menjadi epistemologi yang merumuskan relasi subyek dan obyek yang diketahui dalam proses kognitif. Dalam teori epistemologi-nya Kant mengemukakan keberadaan dua fakultas didalam benak manusia yang bekerja dalam menghasilkan pengetahuan. Fakultas pertama adalah *sensibility* yang bertugas menerima kesan-kesan inderawi yang sudah tertata dalam ruang dan waktu, sedang fakultas kedua adalah *understanding* yaitu fakultas yang dengan kategori-kategori apriori yang dimilikinya mengkonstitusi kesan-kesan inderawi tadi menjadi pengetahuan.

Kategori-kategori yang menurut Aristoteles merupakan kategori-kategori yang menata realitas sebagaimana adanya dipahami Kant sebagai kategori-kategori benak manusia yang dipaksakan ke realitas. Dengan kata lain, kategori-kategori bukan lagi kategori-kategori realitas sebagaimana adanya melainkan syarat-syarat apriori yang memungkinkan pemahaman. Seorang pemikir muslim S.H. Nasr meralat nama metafisika dengan nama *scientia sacra*, menurut pandangan beliau pengertian metafisika pada umumnya tidak menguntungkan sebagai pengetahuan yang datang sesudah fisika khususnya pembicaraan tentang Tuhan, dan *scientia sacra* sebagai pengetahuan suci berada di setiap jantung wahyu dengan syahadatnya bahwa tidak ada Tuhan selain Allah.<sup>19</sup>

Perlu dicatat bahwa *kalam* merupakan ilmu, dan sebagai ilmu, *kalam* bergumul dengan demonstrasi (*burham*) atau pembuktian.<sup>20</sup> Salah satu indikasi yang membedakan filsafat dan *kalam* ialah bahwa pembuktian filosofis didasarkan pada kebenaran yang ditemukan dengan daya nalar manusia, sedangkan teologis, kendatipun melihat daya nalar manusia, bertumpu pada pewahyuan dan kebenaran iman. Sebuah konklusi teologis, diterima sejauh apakah ia sesuai dengan kebenaran iman.

Perbedaan antara filsafat dan *kalam* dapat dilihat, ketika kedua disiplin ini berbicara mengenai Allah. Filsafat mengambil Allah sebagai titik akhir atau kesimpulan seluruh pengkajiannya, sedangkan *kalam* memandang Allah sebagai titik awal pembahasannya. *Kalam* memahami Allah sebagai Penyebab Pertama alam semesta; Penyebab Pertama semua kesempurnaan yang kita temukan dalam diri kita dan di dunia sekitar kita. Tetapi filsafat tidak dapat menjelaskan Allah dalam diriNya sendiri. Filsafat Ketuhanan (atau *kalam naturalis*) tidak mempersoalkan eksistensi Allah dalam diriNya sendiri.<sup>21</sup> Filsafat ketuhanan mau menggarisbawahi saja, bila tidak ada penyebab pertama yang tidak disebabkan, kedudukan benda-benda yang kontinen tidak dapat

<sup>19</sup>S.H. Nasr, *Pengetahuan dan Kesucian (Knowledge and the Sacred)*, Alih bahasa Suharsono, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 357–360.

<sup>20</sup>Loren Bagus, *Metafisika*, (Jakarta: P.T. Gramedia, 1991), hlm. 239-241.

<sup>21</sup>Joko Siswanto, *Sistem-sistem Metafisika*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 13-17.

dipahami akal. Sedangkan *kalam* mencoba menjelaskan, berdasarkan wahyu, hakikat Allah dengan seluruh misteri-Nya. Kendatipun demikian, harus diakui pula bahwa *kalam* tidak pernah berbicara mengenai Allah secara tuntas.

Oleh karena itu tidak heran bahwa seorang mutakallimin/seorang Schleismacher mengartikan bahwa dalam filsafat *Gott and Sich* (Allah dalam diriNya sendiri), sedangkan orang beriman *Gott fun Mich* (Allah bagiku, Allah yang melibatkan diri dalam penyelamatanku).<sup>22</sup>

Untuk mengungkap apa yang *tidak dapat ada* atau *tampak tidak ada* tadi, lahirlah paradigma pemikiran tentang hakikat “ada”. “Ada” tidak mudah diungkap karena “ada”, di sisi lain, menunjukkan apa yang *tidak ada*. Karena itu, apakah benar ada yang tidak ada atau tampak tidak ada? Paradigma pemikiran tersebut ingin menjawab pertanyaan-pertanyaan ini. Paradigma itu adalah metafisika.<sup>23</sup>

Secara umum, bahwa *kalam* adalah suatu upaya mengetahui (wacana) tentang Tuhan sebagai yang transenden dan “yang gaib”. Selanjutnya bahwa *kalam* adalah “pengetahuan”, yang memenuhi syarat-syarat epistemologisnya seperti adanya sumber pengetahuan, prosedur pengetahuan, dan tujuan yang dicapai.

*Kalam*, demi tujuannya akhirnya untuk memperkuat keimanan, ingin mengetahui adanya Tuhan. Bahwa Tuhan ada, hal itu sudah ditegaskan oleh wahyu. Bukan fakta bahwa Tuhan ada yang ingin dipahami oleh *kalam*, tetapi juga bahwa adanya Tuhan belum sepenuhnya dapat dipahami. Memang Tuhan ada, tetapi bagaimana Ia ada dan apa hakikat keber-ada-anNya, itulah yang ingin diketahui dan dibuktikan oleh *kalam*.<sup>24</sup>

Karena itu, *kalam* berpikir tentang adanya Tuhan sebagai yang ada. Ketika berpikir tentang adanya Tuhan sebagai yang-ada, *kalam* dengan demikian secara logis akan berpikir bukan saja tentang status “ada” pada Tuhan, tetapi juga secara tidak langsung, tentang “Tuhan” itu sendiri. Berpikir tentang adanya sesuatu yang ada, secara tidak langsung berarti berpikir tentang sesuatu itu sendiri.

Jika *kalam* berpikir tentang “Tuhan”. “Tuhan” yang dipahami dalam kerangka “ada”, maka “Tuhan” yang dipikirkan disini telah berada dalam suatu lingkup konseptual. Pengonseptualan “Tuhan” dalam logika “ada” meniscayakan bahwa *kalam*, dengan sadar atau tidak sadar mengarahkan proyeksi pemikirannya pada keinginan untuk mengungkap hakikat “ada” “Tuhan” di satu sisi dan hakikat “Tuhan sebagai yang-ada” disisi lain.

Dengan argumen di atas, dapat ditarik sebuah proposisi yang jelas – proporsi yang dapat menimbulkan konsekuensi-konsekuensi serius dalam kritik pemikiran – bahwa dalam dimensi yang bersifat ontologis, *kalam* pada hakekatnya tak lebih dari sebuah metafisika ketuhanan. *Kalam* menampilkan cara berfikir yang khas metafisis; tidak saja menampilkan cara berpikir secara metafisis dalam pengertian yang

<sup>22</sup>Nico Syukur Dister, *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, (Jakarta: Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional/Leppen, 1982), hlm. 22.

<sup>23</sup>Muhammad Al Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn ‘Arabi Kritik Metafisika Ketuhanan*, (Yogyakarta: LKIS, 2012), hlm. 84-85.

<sup>24</sup>*Ibid*.



performatif, *kalam* pun adalah metafisika itu sendiri, dan metafisika dalam hal ini, secara resiprokal, adalah *kalam*.

Bukti-bukti tentang fakta ini tidak saja terlihat dari penggunaan kosa kata metafisika oleh kaum mutakallimin, tetapi juga eksploitasi sistem metafisika dalam episteme *kalam* itu sendiri. *Kalam* memang tidak berbicara tentang “ada” secara langsung, namun ia berbicara tentang “Tuhan” yang sering kali diidentikkan dengan “ada” itu sendiri. Dalam proses pembicaraan itu, ada asumsi yang mengandaikan *keterpahaman Tuhan* (*understandability of God*), bahwa Tuhan dapat dibicarakan dalam kerangka yang kita pahami, dan bahwa penyebutan yang dilekatkan kepadaNya.

Jika filsafat mengidentikkan “ada” dengan *esensi*, *substansi*, atau *identitas*, kaum mutakallimin demikian pun kerap kali terdorong untuk mengidentikkan “Tuhan” dengan *esensi*, *substansi*, atau *identitas*.<sup>25</sup> Ilustrasi-ilustrasi berikut ini memberikan contoh menarik kesejajaran *kalam* dan metafisika, dan bagaimana keduanya secara intrinsik menjelma ke dalam sebuah metafisika ketuhanan.

Ilmu *kalam* menyuguhkan suatu contoh penafsiran mengenai hakikat “Ada” bagi Allah. Apakah yang dimaksud sesungguhnya dengan “keberadaan Allah” (wujud Allah)? Apakah arti “ada” (wujud) disini?<sup>26</sup>

Menurut para mutakallimin, arti dari “keberadaan Allah” (*wujud Allah*) adalah bahwa “Allah itu ada” (*Allah mawjud*). Menurut mereka, ada perbedaan definitif antara ungkapan yang pertama (*wujud Allah*) dan ungkapan yang kedua (*Allah mawjud*). Dalam ungkapan pertama, “ada” masih tidak menentu (masih bersifat *nakirah*, *indefinite*) dan baru sedikit dapat dipahami ketika kata itu dinisbahkan (di-*idhafah*-kan) dengan “Allah”, tetapi dalam ungkapan kedua, *Allah mawjud*, “ada” telah intrinsik dalam “Allah” itu sendiri sehingga maknanya dapat dimengerti. Arti “ada” bagi Allah adalah bahwa “*Allah mawjud*”.

Maka, adapun pengertian “*mawjud*”, berdasarkan apa yang disebutkan oleh guru kami, Abu ‘Abdillah al Bashri (w.367 H) dan guru-guru Baghdad kami lainnya, adalah bahwa *mawjud* berarti “yang ada” (*al-ka’in*) yang bersifat tetap (*al-tsabit*).<sup>27</sup>

Allah, menurut al-Bashri, baru bisa dipahami status “ada”Nya ketika kita memahami sebagai *mawjud*. Al-Bashri lebih lanjut merinci bahwa *mawjud* di sini berarti “yang ada” dan “yang tetap”. Pertanyaannya kemudian: mengapa kaum mutakallimin menganjurkan untuk mengubah kata *wujud* menjadi *mawjud*?

Hal ini tidak lepas dari sifat metafisis pada *kalam*. *Kalam* mengandaikan adanya tingkat *keterpahaman* tertentu akan “Tuhan”; ia mengasumsikan bahwa “Tuhan” dapat dipahami. Sesuatu yang tidak menentu seperti pada term “ada” akan mengaburkan *keterpahaman* itu sehingga “ada” (*wujud*) harus diterjemahkan sebagai yang-ada (*mawjud*), sebagai konsekuensinya, maka “Tuhan” menjadi “yang tetap” (*al-tsabit*). Penyebutan al-Bashri tentang “*mawjud*” sebagai “yang tetap” mengindikasikan bahwa

<sup>25</sup>Hamcoc R. “*History of Metaphysics*” dalam Paul Edwards (ed.) *The Ensyklopedia of philosophy*, (New York: The Macmillan Company The Free Press, Vol. V), hlm. 289-306.

<sup>26</sup>Aminullah el Hady, Ibn Rusyd, *Membela Tuhan*, (Surabaya: JPAM, 2004), hlm. 79-85.

<sup>27</sup>Muhammad al-Fayyadl, *Teologi*, hlm. 86.



Allah adalah esensial sehingga secara tidak langsung, kaum mutakallimin telah menyebut Allah sebagai *esensi*.

Sementara itu di tempat lain, persoalan *wujud Allah* ini kemudian memancing perdebatan lebih jauh tentang apakah “Allah, jika *mawjud*, dapat disebut sebagai sesuatu (*al-syay*)”? Persoalan ini tidak jauh berkisar dari pengidentifikasian Allah sebagai *esensi* di atas.<sup>28</sup> Allah, menurut kaum mutakallimin, dapat disebut sebagai *sesuatu*. Penyebutan Allah sebagai *sesuatu* ini adalah logis karena jika Allah itu *mawjud*, maka satu-satunya istilah yang mencerminkan ke-*mawjud*-an-Nya adalah *sesuatu*.

Tidak ada seorang pun di antara mereka yang mengingkari atau menyangsikan *wujud*-Nya, karena hal tersebut merupakan asas keberadaannya sebagai orang beriman.<sup>29</sup>

Meskipun tidak ada satu pun teks Al-Qur’an yang secara eksplisit menyatakan bahwa Tuhan itu ada (*mawjud*), namun sudah cukup banyak teks yang menyatakan bahwa segala *wujud* yang tampak dan yang tidak tampak oleh indera penglihatan di alam raya ini merupakan isyarat dan tanda-tanda (*ayat*) bagi manusia yang berakal. Di antara teks-teks al-Qur’an yang menyatakannya adalah yang tersebut pada Q.S. Ali ‘Imran (3): 190,

“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, benar-benar merupakan tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal.”

Sebagaimana mereka bersepakat bahwa Tuhan ada, mereka juga yakin bahwa Tuhan itu Esa (*wujud*-Nya hanya satu). Hal ini dinyatakan secara jelas dan eksplisit, baik di dalam beberapa ayat Al-Qur’an maupun hadits Nabi. Akan tetapi terjadi perbedaan cara pendekatan dan argumentasi yang digunakan untuk mempertahankan pandangan tentang keesaan Tuhan tersebut.

## G Metafisika Ketuhanan dan Pengalaman Religius

Muhammad Iqbal seorang pemikir filosof dan mutakallimin berkaitan dengan filsafat dan *kalam* memberikan kritik terhadap Imam Ghazali, Ibn Rusyd, Asy’ari dan Mu’tazillah.<sup>30</sup>

Mereka membaca Al-Qur’an dibawah cahaya pikiran Yunani. Hal itu telah memakan waktu lebih dari 200 tahun bagi mereka untuk dapat melihat – sungguhpun tidak begitu jelas – bahwa roh Al-Qur’an itu pada dasarnya anti-klasik, dan hasil daripada penglihatan itu ialah semacam revolusi intelektual, yang arti sepenuhnya hingga saat ini belum juga dipahami. Hal demikian sebagian disebabkan oleh adanya revolusi ini dan sebagian lagi karena sejarah hidup pribadinya, seperti Imam Ghazali yang mendasarkan agama itu kepada skeptisisme filsafat<sup>31</sup> – suatu dasar yang kurang kokoh

<sup>28</sup> Bandingkan Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983), hlm. 280-284.

<sup>29</sup> Aminullah el Hady, Ibn Rusyd, *Membela Tuhan*, (Surabaya: JPAM, 2004), hlm. 80.

<sup>30</sup> Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: 1984), hlm. 3-

bagi agama dan sama sekali tak dapat dibenarkan oleh roh Al-Qur'an. Lawan Ghazali yang penting, Ibn Rusyd, yang telah mempertahankan filsafat Yunani terhadap revolusi itu, lewat Aristoteles terbawa kepada apa yang dikenal dengan ajaran *Immortality of Active Intellect*, suatu ajaran yang pernah menanamkan pengaruh yang besar sekali terhadap kehidupan intelektual di Perancis dan Itali, tapi yang menurut pendapat saja, sama sekali bertentangan dengan pandangan yang dimaksud oleh Qur'an tentang nilai dan tujuan pribadi manusia. Dengan demikian Ibn Rusyd pun meleset pula melihat cita Islam yang besar dan bermanfaat itu dan dengan tak sadar telah membantu pertumbuhan filsafat hidup yang melemahkan, yang telah mengaburkan pandangan manusia tentang dirinya, tentang Tuhannya dan tentang dunianya.<sup>32</sup>

Di antara ahli-ahli pikir Asy'ari tidak salah lagi sudah berada di jalan yang benar dan sudah pula mendahului beberapa macam corak idealisme yang lebih modern. Tetapi secara keseluruhannya, tujuan pergerakan Asy'ari ialah hanya hendak mempertahankan pikiran orthodox dengan bersenjatakan dialektika Yunani. Mu'tazilah menganggap agama hanya sebagai sebuah badan aqidah saja dan mengabaikan sebagai suatu kenyataan vital. Cara-cara tanpa konsepsi dalam mendekati pengertian kebenaran itu tiada mendapat perhatian dan mereka mengecilkan pula arti agama hanya pada suatu sistem konsepsi logika yang berakhir pada sikap negatif semata. Mereka tak berhasil memperhatikan, bahwa dalam daerah pengetahuan yang ilmiah atau yang bersifat keagamaan tak mungkin bagi pikiran sama sekali lepas dari pengalaman yang kongkrit.<sup>33</sup>

Di jalan inilah ia berhasil dalam memperkuat hak agama untuk hidup tak tergantung pada ilmu pengetahuan dan metafisika. Tetapi wahyu dari Yang Maha Sempurna tak terbatas dalam pengalaman mistik meyakinkan Ghazali tentang terbatasnya serta ketidakmampuannya pikiran memberikan keputusan dan memaksanyalah menarik suatu garis pemisah antara pikiran dan intuisi.<sup>34</sup> Dia tak berhasil meninjau, bahwa pikiran dan intuisi itu berhubungan secara organik dan bahwa pikiran terpaksa harus menunjukkan sikap terbatasnya dan ketidak-mampuannya memberikan keputusan karena pertaliannya dengan waktu yang sambung menyambung.

Menurut Hanafi, ilmu *kalam* klasik telah tidak melibatkan sejarah dalam pembahasannya. Tuhan tidak dikaitkan dengan sejarah, bumi, serta kehidupan manusia. Perbincangan mengenai sejarah tidak muncul sebagai tema teoretis. Tidak ada transformasi dari sejarah kepada objek intelektual, dari praktis ke teori, dari luar ke dalam, dan dari realitas ke kesadaran.<sup>35</sup>

Ilmu *kalam* klasik juga terlalu teosentris, sehingga hanya berkuat pada obyek yang tidak jelas dan berada diluar kenyataan hidup manusia. Pembicaraan tentang Tuhan, Rasul, dan sekitarnya, sebenarnya bisa dimaklumi mengingat saat itu, akidah memang perlu mendapat pembelaan rasional dari ancaman yang beragam. Akan tetapi,

---

<sup>32</sup>*Ibid.*

<sup>33</sup>*Ibid.*

<sup>34</sup>Imam Ghazali, *Pembebas dari Kesesatan*, Alih bahasa Abdullah bin Nuh (Jakarta: Tintamas, 1984), hlm. 37-41.

<sup>35</sup>Muhyar Fanani, *Pudarnya Pesona Ilmu Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 69.

untuk diterapkan saat ini, masih perlu direkonstruksi ulang, mengingat ancaman saat ini lebih terletak pada diri manusia, disamping akidah itu sendiri.

Untuk itu, bagi Hanafi, *kalam* klasik memang sangat perlu untuk direkonstruksi, agar dapat membumi di wilayah realitas umat Islam. Rekonstruksi itu, pertama-tama juga bertujuan mengembalikan agama pada fungsinya semula, yaitu sebagai landasan etik teoretis dan motivasi bertindak menuju revolusi dan transformasi sosial.<sup>36</sup>

Hanafi semakin yakin, bahwa usahanya itu adalah penting dalam sejarah keagamaan, karena ia tahu, bahwa nabi telah tampil sebagai tokoh pembaru dan penggerak revolusi sosial. Ibrahim melakukan revolusi tauhid. Musa melakukan revolusi pembelaan melawan kesewenangan. Isa merevolusi jiwa melawan pemberhalaan materi. Muhammad juga melakukan revolusi untuk memihak kaum miskin dan tertindas melawan para tuan dan hartawan Quraisy untuk menegaskan prinsip kebenaran dan egalitarianisme.<sup>37</sup>

Ciri khas pemikiran Hanafi, dalam bidang *kalam* adalah mengaitkan “Allah” dengan “bumi”. Menurutny, Tuhan dalam Islam adalah Tuhan langit dan Tuhan bumi (*rabb as-samawat wa al-ard*). Sehingga berjuang membela dan mempertahankan tanah kaum muslimin sama dengan membela dan mempertahankan kekuasaan Allah.

Akan tetapi pembicaraan materi-materi yang tercakup dalam ilmu *kalam* terkesan tidak menyentuh *dzauf* (rasa rohaniyah). Sebagai contoh, ilmu tauhid menerangkan bahwa Allah bersifat *Sama*’ (Mendengar), *Bashar* (Melihat), *Kalam* (Berbicara), *Iradah* (Berkemauan), *Qudrah* (Kuasa), *Hayat* (Hidup) dan sebagainya. Namun ilmu kalam atau ilmu tauhid tidak menjelaskan bagaimanakah seseorang hamba dapat merasakan langsung bahwa Allah mendengar dan melihatnya. Bagaimana pula perasaan hati seseorang ketika membaca al-Qur’an; Dan bagaimana seseorang merasa bahwa segala sesuatu yang tercipta merupakan pengaruh dari *Qudrah* (Kekuasaan) Allah?

Pertanyaan-pertanyaan di atas sulit terjawab dengan hanya melandaskan diri pada ilmu *kalam* yang rasional. Biasanya yang membicarakan penghayatan sampai pada penanaman kejiwaan manusia adalah ilmu pengalaman religius yang berkaitan dengan pengalaman religius.<sup>38</sup> Disiplin inilah yang membahas bagaimana merasakan nilai-nilai akidah dengan memperhatikan bahwa persoalan *tadawwuf* (bagaimana merasakan).

Dalam pengalaman agama Muhammad Iqbal mengemukakan bahwa, “garis besar tujuan Al-Qur’an” kata Muhammad Iqbal, “ialah hendak menyadarkan adanya keinsafan batin yang lebih tinggi dalam diri manusia, dalam hubungannya dengan Tuhan dan alam semesta. Dalam sejarah filsafat religius, keinsafan batin yang disebut oleh Iqbal di atas telah menjadi telaahan terus menerus dalam suatu tema yang disebut sebagai “pengalaman religius” (*religious experience*).<sup>39</sup>

<sup>36</sup>*Ibid.*

<sup>37</sup>Lihat *From God to Hand* dalam *Ideology and Development* dalam Hasan Hanafi, *Islam In The Modern World*, (Kairo:The Angler – Egyption Bookshop, 1995), hlm. 7-10.

<sup>38</sup>Muhammad Iqbal, *The Reconstruction*, hlm. 9.

<sup>39</sup>Joachim Wach menyebutkan tiga pengalaman religius, yaitu *Religious Experience in Thought, in Action, in Fellowship*. Ada kesan bahwa *kalam* masuk dalam *the Expression of Religious in Thought*. Lihat Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, (New York: Columbia University Press, 1966), hlm. 59-60.

Pengalaman religius adalah pengalaman yang terjadi dalam “ruang sebelah dalam” ini manusia mengembangkan suatu pusat kekuatan, sehingga kebebasannya berkembang secara penuh, dan berhubungan secara langsung dengan pusat kekuatan alam semesta, yang dalam bahasa teologis disebut dengan Allah. “Carilah di sebelah dalam, kenalilah dirimu. Isyarat-isyarat rahasia dan agung akan datang kepadamu dari hembusan nafas para resi melalui debu berabad-abad”, ungkap Swami Ramdas, mistikus India abad 20. Dalam hal ini Iqbal menekankan pengalaman agama (*religious experience*) adalah pengalaman *mistis* atau *sufism* yang dimaksud.

Begitu juga halnya dengan tasawuf, “sufisme”, nama yang biasanya dipergunakan untuk menyebut mistik Islam. Untuk mendekati maknanya, sebagian, kita harus bertanya-tanya dahulu apa makna mistik itu. Sudah dipahami bahwa dalam kata mistik itu terkandung sesuatu yang misterius, yang tidak bisa dicapai dengan cara-cara biasa atau dengan usaha intelektual, misteri dan mistik memang berasal dari kata Yunani *myein*, “menutup mata”. Mistik telah disebut “arus besar kerohanian yang mengalir dalam semua agama”. Dalam artinya yang paling luas, mistik bisa didefinisikan sebagai kesadaran terhadap Kenyataan Tunggal – yang mungkin disebut Kearifan, Cahaya, Cinta, atau Nihil.<sup>40</sup> dimana seseorang merasakan tentang pengalaman atau *tadzawwuq*.

Imam Ghazali mengatakan, mencapai suatu pengertian dengan alasan dan bukti dari ketenangan adalah ilmu namanya, mengalaminya bernama *dzauq*, dan menerimanya karena percaya iman.<sup>41</sup>

Menurut Iqbal pengembangan pengalaman ini dalam kehidupan agama Islam mencapai puncaknya didalam kata-kata Hallaj yang terkenal ‘Akulah kebenaran yang kreatif’. Orang-orang yang sezaman dengan Hallaj, sebagaimana juga penggantinya, menafsirkan kata-kata ini secara pantheistik; tetapi fragmen-fragmen dari karya Hallaj,<sup>42</sup> yang dikumpulkan dan diterbitkan oleh orientalis Perancis Massignon, memberikan kesan yang tak dapat diragukan lagi bahwa syahid dan orang suci ini tidak mungkin membantah bahwa Tuhan adalah Transenden. Karena itu, penafsiran yang benar ialah bahwa pengalaman bukan ibarat tetesan yang jatuh kedalam lautan, tetapi adalah realisasi dan peneguhan yang diucapkan dalam sebuah kalimat abadi, mengenal realitas dan tetapnya ego manusia didalam suatu pribadi yang lebih mendalam. Kalimat Hallaj itu hampir-hampir merupakan tantangan keras terhadap kaum Mutakallimin.<sup>43</sup>

Dalam sejarah pengalaman religius dalam Islam yang menurut Nabi, merupakan ‘penciptaan sifat-sifat Uluhiat dalam diri manusia’, pengalaman ini telah menemukan

<sup>40</sup>Annemarie Schimmel, *Mistical Dimensions of Islam*, (Chappel hill: The University of North Carolina Press, 1981), hlm. 3-4.

<sup>41</sup>Imam Ghazali, *Pembebas*, hlm. 42.

<sup>42</sup>Kalimat al Hallaj *Aku adalah kebenaran* dalam filsafat bahasa disebut dengan *egocentric particular*, maksudnya sifatnya yang sangat subyektif dan pribadi dari suatu pengalaman pribadi dan ini tak dapat disampaikan dan dipahami orang lain kecuali ungkapannya. William James menyebut dengan *inefability* (sukar diungkapkan). Lihat William James, *The Varieties of Religious Experience* (London, Callin, t.th.), hlm. 229–300.

<sup>43</sup>Muhammad Iqbal, *The Reconstruction*, hlm. 96.



pernyataannya dalam kalimat-kalimat semacam ‘Aku adalah kebenaran kreatif’ (Hallaj), ‘Akulah waktu’ (Muhammad), ‘Akulah Al-Qur’an yang berkata-kata’ (Ali), ‘Muliakanlah daku’ (Ba Yazid). Di dalam sufisme Islam yang bertingkat lebih tinggi pengalaman yang mempersatukan itu bukanlah ego – terbatas yang mengatasi identitasnya sendiri dengan semacam peleburan kedalam Ego Tak-Terbatas, melainkan Yang Tak-Terbataslah yang masuk kedalam pelukan kasih sayang sang-terbatas.<sup>44</sup>

Disisi lain pada ilmu *kalam* ditemukan pembahasan iman dan definisinya, kekufuran, dan manifestasinya, serta kemunafikan dan batasannya. Sementara pada ilmu pengalaman religius ditemukan pembahasan jalan atau metode praktis untuk merasakan keyakinan dan ketentraman, sebagaimana dijelaskan juga disitu tentang menyelamatkan diri dari kemunafikan. Semua itu tidak cukup hanya diketahui batasan-batasannya oleh seseorang. Sebab, terkadang seseorang sudah tahu batasan-batasan kemunafikan, tetapi tetap saja melaksanakannya.

Dalam kaitannya dengan ilmu *kalam*, ilmu pengalaman religius (*religious experience*) mempunyai fungsi sebagai berikut:

1. Sebagai pemberi wawasan spiritual dalam pemahaman *kalam*. Penghayatan yang mendalam lewat hati (*dzauq* dan *wijdan*) terhadap ilmu tauhid atau ilmu *kalam* menjadikan ilmu ini lebih terhayati atau teraplikasikan dalam perilaku. Dengan demikian, ilmu pengalaman religius (*religious experience*) merupakan penyempurnaan ilmu tauhid jika dilihat dari sudut pandang bahwa ilmu pengalaman religius (*religious experience*) merupakan sisi terapan rohaniyah dari ilmu tauhid.
2. Berfungsi sebagai pengendali ilmu pengalaman religius (*religious experience*). Oleh karena itu, jika timbul suatu aliran yang bertentangan dengan akidah, atau lahir suatu kepercayaan baru yang bertentangan dengan Al-Qur’an dan As-Sunnah, hal itu merupakan penyimpangan atau penyelewengan. Jika bertentangan atau tidak pernah diriwayatkan dalam Al-Qur’an dan As-Sunnah, atau belum pernah diriwayatkan oleh ulama-ulama salaf, hal itu harus ditolak.
3. Berfungsi sebagai pemberi kesadaran rohaniyah dalam perdebatan-perdebatan *kalam*. Sebagaimana disebutkan bahwa ilmu *kalam* dalam dunia Islam cenderung menjadi sebuah ilmu yang mengandung muatan rasional di samping muatan *naqliyah*. Jika tidak diimbangi dengan kesadaran rohaniyah, ilmu *kalam* dapat bergerak ke arah yang lebih liberal dan bebas. Di sinilah ilmu pengalaman religius (*religious experience*) berfungsi memberi muatan rohaniyah sehingga ilmu *kalam* tidak dikesani sebagai dialektika keislaman belaka, yang kering dari kesadaran penghayatan atau sentuhan secara *qalbiyah* (hati).

Ilmu *kalam* harus melihat sejarah kepercayaan *deistic* dan *Pantheistic* telah menunjukkan bahwa perkataan Tuhan adalah hanya mewujudkan hal yang tak berarti. Tuhannya aliran Deisme merupakan “*first cause*” (sebab pertama). Tuhan aliran Deisme hanya merupakan sebab pertama yang diperlukan oleh akal manusia untuk memahami mesin dunia, tetapi Tuhan yang semacam itu bukan faktor yang aktif dalam

<sup>44</sup>*Ibid.*, hal. 110



kehidupan sehari-hari. Tuhan itu bukan Tuhan yang manusia dapat menyembahnya. Konsepsi tentang sebab yang pertama tidak memungkinkan adanya mu'jizat, do'a, dan inayat Ilahi. Pun tidak mungkin ada pengalaman religius seperti yang dialami orang-orang shaleh.

## H. Penutup

1. Dalam proses pertumbuhan pemikiran dalam Islam itu telah berkembang menjadi cabang ilmu keislaman yang amat kukuh, yaitu Ilmu *Kalam* ('*Ilm al-Kalam*). Dalam bandingannya dengan pertumbuhan pemikiran keagamaan dalam Kristen, Ilmu *Kalam* tidak memiliki padanan, sehingga dalam bahasa Barat, dalam hal ini Inggris, Ilmu *Kalam* diterjemahkan sebagai "*Dialectical Theology*", "*Speculative Theology*", "*Rational Theology*", "*Natural Theology*" atau "*Philosophical Theism*". Kesemua istilah terjemahan itu menunjukkan segi perbedaan amat penting antara *kalam* dalam Islam dengan *kalam-kalam* lain, dan ilmu Islam yang juga disebut Ilmu *Tawhid*, Ilmu *Ushul al Din*, atau Ilmu *Aqa'id* ini telah mempengaruhi dan ikut membentuk bagian-bagian tertentu sistem ajaran Yahudi dan Kristen, sebagaimana dapat dipelajari dari buku-buku Austryn Wolfson dan William Craig.
2. Mu'tazilah mengajar faham ketuhanan Aristoteles, yaitu kesatuan transenden Allah. Mereka mengakui bahwa Allah wahid (*tawhid* = pengesaan), tidak bertubuh, tidak berbentuk, tidak berteman (*sharika*); Allah bukan substansi, bukan person, bukan aksidens; tiada pada Allah warna, rasa, panas, dingin, tinggi, rendah; Dia tidak tersusun; Ia tidak dalam ruang, tidak dalam waktu; Ia tidak bergerak, tidak beristirahat, tiada padaNya kiri, kanan, atas, bawah, depan, belakang. Allah ada sebelum penciptaan alam, Ia tidak berwalad dan tidak diwaladkan; tiada ketuhanan selain Dia; tiada yang abadi kecuali Dia; tiada yang menyerupaiNya, dst. Syahadat ini yang dilaporkan oleh Ash'ari berkisar pada Al-Qur'an 42/11; *laisa ka mithliha fiha*: tiada semisal denganNya.
3. Dalam karyanya yang terkenal Prolegomena, sejarawan Ibn Khaldun (m. 1406) dalam menguraikan tentang perkembangan *kalam* melihat dengan jelas adanya perhentian dalam perkembangannya dari masa al-Ghazali dan selanjutnya. *Via antiqua*, yang ditandai dengan dialektika yang terutama diilhami oleh para ahli hukum, telah digantikan oleh *via moderna*, yang menggunakan silogisme Aristoteles sebagai alatnya yang terpenting.
4. Karena persentuhannya dengan arus pemikiran filsuf Yunani dan keinginan para mutakallimin Islam untuk mempertahankan doktrin atas dasar logika rasional tersebut, literatur-literatur *kalam* klasik – dalam kerangka apologi-dialektis secara tak terhindarkan juga mempersoalkan isu-isu filsafat. Isu-isu tersebut dari segi metodologis tidak hanya diletakkan dalam bahasan dialektis (*bayani*), tapi juga diskursif-demonstratif (*burham*). Dari segi materi, isu-isu yang dibahas membentang dari isu-isu metafisis (*ma wana / ba'd ath-thabi'ah*), etis (*falsafah al-akhlaq*) hingga persoalan logika (*manthiq*), dan epistemologi ilmu (*mabhats*

*al-'ulum*, atau *ibistimulijyyat al-'ulum*, dalam bahasa Arab modern). Oleh karena itu, menurut Muhammad Abid al-Jabiri, tradisi *bayani* yang telah mengakar dalam wacana *kalam* klasik telah membahas secara sistimatis dan filosofis persoalan-persoalan seperti *being and reality* (*al-wujud wa al-haqiqah*; being dan kenyataan), seperti pada Abu Hasyim dan 'Abd al-Jabbar (keduanya Mu'tazili) serta Ibn Taymiyyah (Salafi), kausalitas (*as sabab wa al-musabbab*).

5. Pembicaraan materi-materi yang tercakup dalam ilmu *kalam* terkesan tidak menyentuh *dzauq* (rasa rohaniah). Sebagai contoh, ilmu tauhid menerangkan bahwa Allah bersifat *Sama'* (Mendengar), *Bashar* (Melihat), *Kalam* (Berbicara), *Iradah* (Berkemauan), *Qudrah* (Kuasa), *Hayat* (Hidup) dan sebagainya. Namun ilmu *kalam* atau ilmu tauhid tidak menjelaskan bagaimanakah seseorang hamba dapat merasakan langsung bahwa Allah mendengar dan melihatnya. Bagaimana pula perasaan hati seseorang ketika membaca Al-Qur'an; Dan bagaimana seseorang merasa bahwa segala sesuatu yang tercipta merupakan pengaruh dari *Qudrah* (Kekuasaan) Allah?
6. Dalam kaitannya dengan ilmu *kalam*, ilmu pengalaman religius (*religious experience*) mempunyai fungsi sebagai pemberi wawasan spiritual dalam pemahaman *kalam*. Penghayatan yang mendalam lewat hati (*dzauq* dan *wijdan*) terhadap ilmu tauhid atau ilmu *kalam* menjadikan ilmu ini lebih terhayati atau teraplikasikan dalam perilaku. Dengan demikian, ilmu pengalaman religius (*religious experience*) merupakan penyempurnaan ilmu tauhid jika dilihat dari sudut pandang bahwa ilmu pengalaman religius (*religious experience*) merupakan sisi terapan rohaniah dari ilmu tauhid.

### Daftar Pustaka

- Abdul. Hasan Al Asy'ari, *Maqalat al-Islamiyin*. Istambul. 1939-1940.
- Abdullah, M. Amin. "Al-Ta'wil Al-Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam Al-Jamiah, Vol 39, No. 2, Juli – Desember 2012
- \_\_\_\_\_. "Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Milenium Ketiga" dalam Al-Jami'ah. No. 65/VI/2000.
- Al Fayyadl, Muhammad. *Teologi Negatif Ibn "Arabi Kritik Metafisika Ketuhanan*. Yogyakarta: LKIS, 2012.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Bunyat al 'Aql al-Arabi : Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi ats-Tsaqafat al-Arabiyyah*. Beirut : al-Markaz atrs Tsaqafi Al-'Arabi. 1993.
- Bagus, Loren. *Metafisika*. Jakarta: P.T. Gramedia, 1991.
- Dister, Nico Syukur. *Pengalaman dan Motivasi Beragama*. Jakarta: Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional/Leppenas, 1982.
- Edwards, Paul, (ed.). *The Ensyklopedia of philosophy*. New York: The Macmillan Company The Free Press, vol. V.

- El-Hady, Aminullah. Ibnu Rusyd : *Pembela Tuhan* (Filsafat Ketuhanan Ibn Rusyd). Surabaya : LPAM. 2004.
- Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1986
- Fanani, Muhyar. *Pudarnya Pesona Ilmu Agama*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar. 2007.
- Ghazali, Imam. *Pembebasan dari Kesesatan*. Jakarta: Tinta Mas, 1984.
- H.I. Beck dan N.J.G. Kaptein (redaktur), *Pandangan Barat terhadap Literatur Hukum, Filosofi, Teologi dan Mistik Tradisi Islam*. Jakarta: INIS, 1988.
- Hamcoc R. "History of Metaphysis" dalam Paul Edwards (ed.) *The Ensyklopedia of philosophy*. New York: The Macmillan Company The Free Press, Vol. V.
- Hanafi, Hasan. *Islam In The Modern World*. Kairo, The Angler – Egyption bookshop, 1995.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. London: Callin, t.th.
- Khaldun, Ibn . *Al Muqaddimah*. Cairo: t.th.
- Nasr, S.H. *Pengetahuan dan Kesucian (Knowledge and the Sacred)*. Alih bahasa Suharsono. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 2010.
- Runes, Dagobert D. (ed.). *Dictionary of Philosophy*. New Jersey : Littlefield Adams Co. 1976.
- Schimmel, Annemarie. *Mistical Dimensions of Islam*. Chappel Hill: The University of North Carolina Press, 1981.
- Siswanto, Joko. *Sistem-sistem Metafisika*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Sutopo, Joko. "Teologi Filsafat", Makalah Simposium Nasional Metodologi Penelitian Filsafat, Fakultas Filsafat UGM Yogyakarta, 27 – 28 Juni 1991.
- Wach, Joachim. *The Comparative Study of Religions*. New York: Columbia University Press, 1966.
- Wardani. *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan*. Yogyakarta : LKIS, 2003.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of The Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

# METAFISIKA MANUSIA MENURUT IMAM AL-GHAZALI

Asrizal

*Mahasiswa Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*

## Abstract

The use of the term metaphysics has evolved since long to refer to things that are beyond the physical world. In everyday life, consciously or not human beings are always talking about things that smell metaphysics (trust). Humans understand the universe was created by God, but often people question how the form of God, in addition to the presence of a ghost or genie. It shows the relationship between humans and metaphysics. In this regard Imam al-Ghazali have different views in addressing the human metaphysics. Imam al-Ghazali considers humans have essentially fixed identity, as *an-nafs* (the soul). This paper would like to explain about the views of Imam al-Ghazali as a philosopher the concept of human metaphysics. In metaphysics Imam al-Ghazali, he based his views to the soul. The conclusion is that Imam al-Ghazali uses four terms in human metaphysics, as *al-Nafs*, *al-Qulb*, *al-Ruhandal- 'Aql* used in philosophical terms.

**Keywords:** Metaphysics, Human, Imam al-Ghazali

Penggunaan istilah metafisika telah berkembang sejak lama untuk merujuk pada hal-hal yang di luar dunia fisik. Dalam kehidupan sehari-hari, secara sadar ataupun tidak manusia selalu membicarakan tentang hal-hal yang berbau metafisika (kepercayaan). Manusia memahami alam semesta diciptakan oleh Tuhan, namun seringkali manusia mempertanyakan bagaimana wujud Tuhan, selain itu adanya hantu atau jin. Hal ini menunjukkan hubungan antara manusia dan metafisika. Dalam hal ini Imam al-Ghazali memiliki pandangan yang berbeda dalam menyikapi sifat metafisika manusia. Imam al-Ghazali menganggap manusia mempunyai identitas esensial yang tetap, yaitu *an-nafs* (jiwanya). Tulisan ini ingin menjelaskan tentang pandangan Imam al-Ghazali sebagai ahli filsafat terhadap konsep metafisika manusia. Dalam metafisika Imam al-Ghazali, ia mendasarkan pandangannya kepada jiwa. Kesimpulannya adalah bahwa Imam al-Ghazali menggunakan empat istilah dalam metafisika manusia, yaitu *al-Nafs*, *al-Qulb*, *al-Ruh* dan *al- 'Aql* digunakan dalam istilah filsafat.

**Kata-kata kunci:** Metafisika, Manusia, Imam al-Ghazali



## A. Pendahuluan

Dalam sejarah keilmuan, begitu banyak orang yang berusaha mengkaji dan menjelaskan tentang manusia.<sup>1</sup> Manusia merupakan makhluk yang multi dimensi. Satu-satunya makhluk yang sempurna di antara makhluk ciptaan Tuhan lainnya. Manusia meliputi dimensi ragawi, dimensi kejiwaan, dan dimensi sosio-kultural.<sup>2</sup> Tidak hanya sampai disini, bahkan dalam perkembangannya, seperti dalam psikologi *humanistic*,<sup>3</sup> terdapat dimensi spiritual dimana diakui sebagai salah satu karakteristik eksistensi manusia.<sup>4</sup> Artinya adalah sebuah proses dalam optimalisasi prinsip dasar yang terkandung dalam diri manusia.

Dalam kehidupan sehari-hari, secara sadar ataupun tidak manusia selalu membicarakan tentang hal-hal yang berbau metafisika (kepercayaan), hal-hal yang di luar dunia fisik seringkali dikaitkan dengan metafisika. Sebagai contoh sederhana adalah beriman terhadap agama yang dianut, manusia memahami alam semesta diciptakan oleh Tuhan, namun seringkali manusia mempertanyakan bagaimana wujud Tuhan, selain itu adanya hantu atau jin. Hal ini menunjukkan hubungan antara manusia dan metafisika. Namun manusia merupakan makhluk historis, karena memiliki sejarahnya ia berbeda dengan yang lainnya.<sup>5</sup> Dalam hal ini Imam al-Ghazali memiliki pandangan yang berbeda dalam menyikapi sifat metafisika manusia. Imam al-Ghazali menganggap manusia mempunyai identitas esensial yang tetap, yaitu *an-nafs* (jiwanya).<sup>6</sup>

Imam al-Ghazali merupakan sosok spiritual yang tidak hanya memiliki kecerdasan spiritualis, tetapi juga kecerdasan intelektualis. Pengelaborasi yang baik dari kecerdasannya berbeda melahirkan karya-karya dan gagasan yang super. Bukan hanya dalam spiritualitas, namun juga dalam bidang filsafat. Dunia Islam memberikan gelar kehormatan kepadanya dengan sebutan *Hujjah al-Islam* (pembela Islam) karena kegigihan dan jasa-jasanya dalam membela Islam dari gencarnya gempuran arus pemikiran yang dikawatirkan dapat mengancam eksistensi Islam, baik dari kalangan filosof, mutakallimin, bathiniyah, dan sufi. Demikian juga atas upaya dan usahanya menghidupkan kembali tradisi keilmuan Islam sebagaimana terlihat pada karya besar monumentalnya *Ihya 'Ulumu al-Din*.

## B. Kondisi Sosial dan Perkembangan Pemikiran Imam al-Ghazali

Nama lengkapnya adalah Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali al-Thusi,<sup>7</sup> lahir pada tahun 450 H atau 1058 M di Gozalah, Kabupaten Thus, Provinsi

<sup>1</sup>Manusia dalam bahasa Inggris disebut dengan *man* (asal kata dari bahasa Anglo-Saxon, *mann*). Pada dasarnya ini bisa dikaitkan dengan *mens*, yang berarti “ada yang berfikir”. Lihat Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000), hlm. 564

<sup>2</sup>Rifaat Syauqi Nawawi, dkk, *Metodologi Psikologi Islami*, ed. Rendra K, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 175

<sup>3</sup>Merupakan psikologi madzhab ketiga yang merupakan cikal bakal lahirnya psikologi transpersonal. Lihat pada Ujam Jaenudin, *Psikologi Transpersonal*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2012), hlm. 81

<sup>4</sup>Rifaat Syauqi Nawawi, dkk, *Metodologi Psikologi Islami*, hlm. 176

<sup>5</sup>Muhammad Nasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, (Jakarta: Rajawali, 1988), hlm. 50

<sup>6</sup>*Ibid.*,

<sup>7</sup>Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009), hlm. 143



Khurosan, wilayah Persia (Iran sekarang).<sup>8</sup> Masa itu di Thus terdapat tiga aliran agama yang sedang berkembang, yaitu Islam Sunni, Kristen dan Islam Syi'ah.<sup>9</sup> Sedangkan Imam al-Ghazali terlahir dalam lingkungan Islam Sunni. Dikisahkan bahwa ayahnya adalah seorang yang shalih yang gemar menghadiri majlis pengajian dan bahkan simpatik kepada para ulama dengan berharap kelak putranya akan menjadi ulama yang shalih juga.

Al-Ghazali sejak kanak-kanak telah ditinggal mati oleh orang tuanya. Al-Ghazali kecil lalu dititipkan kepada sahabat ayahnya seorang sufi. Setelah bapak angkatnya merasa keberatan secara ekonomi untuk menanggung biaya hidup al-Ghazali, maka ia dimasukkan kedalam asrama (tanpa biaya) di kota Thus, untuk mempelajari fiqih. Asrama tersebut didirikan oleh Perdana Menteri Nizam al-Mulk.<sup>10</sup>

Pada tahun 471 H, yakni pada usia 21 tahun, al-Ghazali berangkat menuju Nishapur karena tertarik dengan perguruan tinggi Nizhamiyyah. Di sinilah ia bertemu dengan pimpinannya yang terkenal, al-Juwaini, yang bergelar "Imam al-Haramain". Dari al-Juwaini, al-Ghazali belajar fiqih, ilmu kalam, filsafat dan retorika. Al-Juwainilah yang nampaknya paling banyak memberikan dasar-dasar pengetahuan kepada al-Ghazali.<sup>11</sup>

Kota kelahiran al-Ghazali, Thus merupakan bagian wilayah Khurasan yang merupakan wilayah pergerakan tasawuf dan pusat gerakan anti kebangsaan Arab,<sup>12</sup> di kota tersebut terjadi interaksi budaya yang sangat intens. Pada masa itu umat Islam terpecah-pecah dalam berbagai mazhab dan golongan dengan pandangannya yang saling bertentangan akibat daripada masuknya pengaruh kebudayaan Yunani dan lainnya ke dalam tubuh umat Islam. Sebagai contoh misalnya ulama ahli ilmu kalam memakai metoda berpikir filsafat dan logika dalam upaya mempertahankan akidahnya. Kemudian para ulama tasawuf juga mengembangkan teori-teori baru dalam mencapai tingkat makrifat, dan interpretasi sufi berkembang ke arah kebatinan yang lepas dari syari'ah, walaupun kebanyakan ulama tasawuf pada saat itu mengajak kepada kehidupan tasawuf secara murni maka timbullah kekacauan hidup kerohanian di tengah-tengah perpecahan umat Islam.<sup>13</sup>

Bahkan banyak di kalangan ulama yang mengaku-ngaku dirinya sebagai imam yang *ma'sum* yang memiliki ilmu pengetahuan yang khusus, kemudian timbul pula suara-suara yang meragukan kebenaran atas hak, yang cenderung membawa kepada kesesatan dan kerusakan. Akhirnya di kalangan umat Islam saat itu timbul keraguan terhadap kebenaran ajaran agamanya. Dalam situasi kekacauan inilah Imam al-Ghazali terdorong oleh rasa tanggungjawabnya untuk memperbaiki kekacauan pikiran

<sup>8</sup>Ahmad Zainal Abidin, *Riwayat Hidup Imam al-Ghazali*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 29.

<sup>9</sup>Muhammad Nasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, hlm. 29.

<sup>10</sup>Mahfudz Masduki, *Spiritualitas & Rasionalitas Al-Ghazali*, (Yogyakarta: Nuansa Aksara, 2005), hlm. 72.

<sup>11</sup>*Ibid.*,

<sup>12</sup>Zuhairini dkk, *Sejarah Pendidikan Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara dan Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama, tth), hlm. 109.

<sup>13</sup>Ali Al-Jumbulati, Abdul Futuh At-Tuwaanisi, *Perbandingan Pendidikan Islam*. Penerjemah Prof. H.M. Arifin, M.Ed. (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), hlm. 128.

dan perbuatan yang menggoncangkan kehidupan Islam. Maka ia merasa wajib untuk melakukan studi tentang peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa itu, dan memberikan kritik-kritik tajam terhadap pikiran-pikiran asing yang menyerbu kedalam tubuh umat Islam pada saat itu.<sup>14</sup>

Perkembangan pemikiran al-Ghazali dapat dibedakan menjadi tiga bagian, yaitu, masa sebelum ‘uzlah (pra-keraguan), masa ‘uzlah (terjadinya keraguan), dan masa setelah ‘uzlah (mendapat petunjuk dan ketenangan). Konsep pemikiran al-Ghazali adalah berusaha memadukan akal dan wahyu. Upaya ini dilakukan al-Ghazali melalui: *pertama*, mendekatkan bahkan mengintegrasikan antara dua sistem pengetahuan Islam bayani yang bertitik tolak pada teks-teks, khususnya wahyu dan sistem pengetahuan burhani yang berlandaskan nalar independen manusia. *Kedua*, melalui introduksi *maqashid al-Syariah*. Al-Ghazali yang menyatakan akal dan wahyu berjalan beriringan dan saling bersinergi, lebih jauh ia mengatakan: “Ketahuilah bahwa akal tidak akan mendapat bimbingan tanpa syara’, dan syara’ tidak akan menjadi jelas tanpa akal. Akal seperti fondasi dan syara’ seperti bangunan; suatu fondasi tidak berguna tanpa bangunan dan bangunan tidak akan kokoh tanpa fondasi. Akal juga dapat diibaratkan seperti mata dan syara’ seperti sinar; mata tidak akan dapat melihat selama tidak ada sinar dari luar, dan sinar tidak akan bermanfaat untuk melihat apabila tidak ada mata. Maka syara’ tanpa akal tidak dapat menjelaskan sesuatu dan akan menjadi sia-sia seperti sia-sianya sinar tanpa ada mata, dan sebaliknya, akal tanpa syara’ tidak mampu menjelaskan banyak hal seperti mempunyai mata untuk melihat tanpa adanya sinar”.<sup>15</sup>

### C. Manusia Secara Metafisika

Manusia telah menjadi banyak kajian dalam penelitian, apapun bentuk penelitian itu. Karena manusia menjadi subjek sekaligus objek dalam segala hal di dunia ini. Dalam hal ini, manusia dijadikan objek kajian dalam hal spiritualitas yang terkandung di dalam diri manusia tersebut, dan ini berkaitan dengan metafisika. *Meta* berarti dibalik dan *fisik* berarti bentuk nyata (real). Metafisika tidak diartikan sebagai sesuatu hal yang gaib, sebagaimana persepsi umum, karena metafisika dalam hal ini adalah ilmu pengetahuan yang mencari prinsip-prinsip fundamental, ilmu yang bertugas mempelajari yang ada sebagai yang ada, sebagai keseluruhan nyata.<sup>16</sup>

Adapun metafisika dalam terminologi adalah cabang filsafat yang menyelidiki dan menggelar gambaran umum tentang stuktur realitas yang berlaku mutlak dan umum.<sup>17</sup> Secara bahasa *ta meta ta physica* (berasal dari bahasa Yunani) artinya yang datang setelah fisika. Sehingga manusia dalam kajian ini adalah untuk mengetahui hakikat dari manusia itu sendiri.

Sisi umum dari manusia adalah bersukma dan berbadan, berdaging dan berjiwa. Tidak heran jika manusia mempunyai sifat misterius. Sifat-sifat itu hanya dapat dirasakan

<sup>14</sup>*Ibid*, hlm. 128-129.

<sup>15</sup>Sulaiman Dunya, *al- Haqiqah fi Nazar al- Ghazali* (Kairo: Dar al-Ma’arif, tth), hlm. 280

<sup>16</sup>Muzairi dan Novian Widiadharma, *Metafisika*, (Yogyakarta: Sukses Offset, 2008), hlm. 3.

<sup>17</sup>*Ibid*., hlm. 9.

oleh manusia itu sendiri, seperti marah, benci, cinta, senang dan lain sebagainya. Manusia merupakan makhluk yang sangat komplek.<sup>18</sup> Ia dapat diartikan dari berbagai macam sisi. Dari setiap sisinya menjadikan manusia itu memiliki arti yang berbeda, misalnya manusia dari sisi kebudayaannya saja, manusia dari sisi biologis bahwa manusia diperhatikan dari sisi fisik biologis semata, manusia dari sisi rohani atau metafisik bahwa manusia dilihat dari jiwa, begitu seterusnya.<sup>19</sup>

Makhluk yang bernama manusia, memiliki keunikan yang sangat luar biasa melebihi keunikan makhluk Tuhan lainnya. Upaya pemahaman manusia sudah dilakukan sejak zaman dahulu. Akan tetapi hingga saat ini belum mendapatkan pernyataan yang benar-benar tetap dan tepat mengenai manusia itu sendiri. Hal ini dikarenakan manusia memang memiliki dasar yang sangat unik dan variatif antara satu manusia dengan manusia lainnya. Bahkan manusia yang lahir dalam keadaan kembar sekalipun pasti memiliki perbedaan. Mulai dari anggota fisik tertentu, pemikiran, ideologi, pemahaman, kepentingan, keinginan dan lain sebagainya. Maka dari itu tidak heran jika para ahli memberikan sebutan yang beraneka ragam terhadap manusia tersebut berdasarkan kepada kemampuan yang dapat dilakukan manusia, sebagaimana contoh dibawah ini:<sup>20</sup>

1. Manusia adalah *homo sapiens*, artinya manusia yang berbudi atau manusia yang mempunyai budi atau berakal.
2. Manusia adalah *animal rational*, artinya adalah binatang yang berfikir.
3. Manusia adalah *homo laquen*, artinya makhluk yang pandai menciptakan bahasa dan menjelmakan pikiran manusia dan perasaan dalam kata-kata yang tersusun.
4. Manusia adalah *homo faber*, artinya makhluk yang terampil, ia pandai membuat perkakas atau yang disebut dengan *toolmaking animal* yaitu binatang yang pandai membuat alat.
5. Manusia adalah *zoon politicon*, artinya makhluk yang pandai bekerjasama, bergaul dengan orang lain dan mengorganisasikan diri untuk menentukan kebutuhan hidupnya.
6. Manusia adalah *homo economicus*, artinya makhluk yang tunduk pada prinsip-prinsip ekonomi dan bersifat ekonomis.
7. Manusia adalah *homo religius*, artinya makhluk yang beragama.

Manurut M.J. Langeveld seorang tokoh pendidikan bangsa Belanda, memandang bahwa manusia sebagai *animal educadum* dan *animal educable*, yaitu manusia adalah makhluk yang harus dididik. Dalam pendidikan unsur rohaniah merupakan syarat mutlak terlaksananya program-program pendidikan.<sup>21</sup> Unsur rohaniah disini dimaksudkan adanya spirit, dimana spirit tersebut muncul dari dalam diri manusia. Spirit positif yang

<sup>18</sup>Driyankara N.S.J, *Filsafat Manusia*, (Yogyakarta: Kanisius, 1978), hlm. 18.

<sup>19</sup>Suparlan Suhartono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan Persoalan Eksistensi dan Hakikat Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2008), hlm. 32.

<sup>20</sup>Syahid Mu'mar Pulungan, *Manusia Dalam al-Qur'an*, (Surabaya: PT Bina Ilmu Offset, 1984), hlm. 17.

<sup>21</sup>Hamdani Ihsan dan Fuad Ihsan, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 49.

muncul dari dalam jiwa pendidik akan memberikan dampak positif juga kepada anak didik. Maka dari itu spirit adalah bagian dari unsur kerohanian dalam manusia.

*Homo Religius* merupakan sebutan kepada manusia yang mengarah pada manusia sebagai makhluk spiritual. Pada dasarnya sebutan yang lain juga pantas untuk menyebut manusia selain daripada *homo religius*. Karena manusia memang memiliki dimensi yang sangat luas. Titik fokus yang mengarah pada *religiusitas*-lah yang menjadi pertimbangan penyebutan kata tersebut. Untuk itu memahami manusia merupakan suatu hal yang mudah sekaligus sulit. Karena manusia memiliki karakter multi (*multy character*), seperti yang telah disebutkan diatas. Sehingga manusia, setidaknya mengenal beberapa perbedaan bahwa perbedaan fisik, perbedaan sosial, perbedaan kepribadian dan perbedaan kecakapan adalah perbedaan individu setiap manusia yang nampak secara khusus dalam setiap aspeknya.<sup>22</sup>

Dari empat hal diatas, menempatkan manusia pada manusia sebagai makhluk individu, manusia sebagai makhluk sosial dan manusia sebagai makhluk religius. Jadi manusia sebagai *homo religius* memiliki arti yang multi, manusia tidak hanya menjalankan tugas dalam hal spiritualitas saja. Elemen-elemen yang terkandung dalam religius merupakan kompleksitas dari multi dimensinya manusia. Manusia yang menjalankan perannya sebagai makhluk individu dan sosial adalah bagian dari elemen religius. Karena bentuk individu pada manusia dalam perannya sebagai *homo religius* adalah mencakup hubungannya dengan Tuhan.

Dari sekian banyak sebutan yang disebutkan kepada manusia, maka batasan yang sesuai dengan penelitian manusia sebagai makhluk religius. Manusia sebagai makhluk religius merupakan suatu perilaku dan sikap manusia dalam menjalankan aturan dan ajaran agama dan atau kepercayaannya. Hal-hal lain seperti lingkungan, sarana pendidikan dan dorongan individu lain merupakan suatu yang bersifat menguatkan kepada individu tersebut. Hal-hal diatas seperti proses pengetahuan, perasaan dan dorongan naluri merupakan sarana yang mendorong individu tersebut dalam melewati hal-hal yang menjadikan manusia sebagai *homo religius*. Dimana pengetahuan merupakan suatu unsur yang mengisi akal dan alam jiwa manusia secara sadar. Alam sekitar manusia terdapat berbagai sel di bagian-bagian tertentu dari otaknya. Dalam pengetahuan terdapat istilah “pengamatan”, yang mana berisikan penggambaran yang terfokus secara lebih intensif yang terjadi karena pemusatan secara lebih intensif yang terjadi karena pemusatan secara lebih intensif. Hal lain dalam pengetahuan dalam psikologi disebut dengan “apersepsi”, yang mana menggambarkan yang baru dengan pengertian baru.<sup>23</sup>

Selain pengetahuan, alam kesadaran manusia juga mengandung berbagai macam perasaan. Dapat juga digambarkan seorang individu yang melihat suatu hal yang buruk atau mendengar suara yang tidak menyenangkan. Maka yang timbul apabila terjadi

<sup>22</sup>Anton Bekker, *Antropologi Metafisika*, (Yogyakarta: Kanisius, 2008), hlm. 53-58.

<sup>23</sup>John P.J Pinel, *Biopsikologi*, terj. Helly Prajitno Soetjipto dan Sri Mulyani Soetjipto, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 30.



hal-hal yang demikian adalah persepsi yang bersifat negatif atau positif. Subjektifitas objek dalam merasakan berdasarkan pengetahuan yang diterima akan melahirkan perasaan yang lebih baik jika persepsi tersebut bersifat positif, dan akan menjadi buruk jika sebaliknya.<sup>24</sup>

Unsur terakhir yang membentuk manusia menjadi sesuatu adalah dari dorongan naluri, dimana dorongan naluri disamping berkaitan dengan kepekaan perasaan adalah dari sistem organisme dan gen atau keturunan. Merupakan faktor “x” yang menjadikan manusia seperti ini menjadikan manusia sangat berbeda dengan yang lainnya.<sup>25</sup>

#### D. Pandangan Imam al-Ghazali Mengenai Metafisika Manusia

Pengkajian mengenai manusia dapat dikategorikan menjadi tiga sudut pandang, yaitu: (1) secara esensi, (2) secara substansi, (3) secara eksistensi. Ketiga kategori tersebut tidak bisa terlepas dari sisi fisik dan sisi metafisika manusia. Imam al-Ghazali yang hidup abad pertengahan seperti ini tidak dapat terlepas dari nuansa corak pikir yang cenderung mengacu pada sisi metafisik.<sup>26</sup>

Secara esensi dan substansi metafisik manusia mungkin akan membicarakan, karena ada berbagai definisi yang menandainya. Yaitu jiwa (*al-Nafs*), akal (*al-'Aql*), ruh (*al-Ruh*) dan hati (*al-Qulb*). Nasir Nasution menyebutkan bahwa Imam al-Ghazali dalam mengkatagorikan jiwa tidak jauh berbeda dengan Ibnu Sina, yaitu jiwa vegetatif (jiwa tumbuh-tumbuhan), jiwa sensitif (jiwa hewan) dan jiwa rasional (jiwa manusia). Demikian juga dalam pembagian akal, ada yang disebut dengan akal teoritis dan akal praktis.<sup>27</sup> Namun fonis itu belum tentu kebenarannya, karena dalam epistemologi Imam al-Ghazali juga melalui jalur *Mukhasafah*,<sup>28</sup> dengan jalur ini akan mampu mendapatkan *al-Ilm al-Yakini* (kebenaran ilmu yang mutlak). Selain dari itu, Imam al-Ghazali juga mendasari pemikirannya dengan al-Qur'an dan Hadis Nabi.

Sebelum membahas pandangan metafisika Imam al-Ghazali. Penulis terlebih dahulu memaparkan sisi-sisi metafisika di dalam manusia atau fitrah ruhaniah, yaitu sebagai berikut:

1. Ruh (*al-Ruh*). Perspektif ilmu tasawuf, ruh merupakan entitas *illahiah* yang ditaruh dalam wadah khusus, bersifat sangat lembut dan diberi daya gerak kehidupan.<sup>29</sup> Jika demikian, ruh ini terdapat tidak hanya pada manusia saja, tetapi terdapat di setiap makhluk yang mampu bergerak, baik diketahui oleh indra

<sup>24</sup>Zainal Abidin, *Filsafat Manusia Memahami Manusia Melalui Filsafat*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2011), hlm. 5.

<sup>25</sup>Frank G. Globe, *Madzhab Ketiga Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, terj. A. Supratinya, (Yogyakarta: Kanisius, 1987), hlm. 97.

<sup>26</sup>Muhammad Nasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, hlm. 44.

<sup>27</sup>*Ibid.*, hlm. 50.

<sup>28</sup>*Mukhasafah* adalah kehadiran hati yang disertai dengan kejelasan (ketersingkapkan). Lihat al-Qusyairi an-Naisaburi, *Risalah Qusyairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, terj. Umar Faruq, (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), hlm. 90.

<sup>29</sup>*Ibid.*, hlm. 112.



manusia atau tidak. Namun definisi ini belum sepenuhnya benar, karena sedetail apapun manusia menerangkannya, itu diluar batas kemampuan manusia dalam menjelaskan tentang ruh, sebagaimana firman Allah SWT dalam al-Qur'an surat al-Isra' ayat 85:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا.

Artinya: “dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang ruh. Ketahuilah, ruh itu urusan Tuhanku, sedangkan kamu diberi pengetahuan hanya sedikit”.<sup>30</sup>

2. Jiwa (*an-Nafs*). Jiwa adalah gabungan dari jasmani dan ruhani (*psiko-fisik*), jiwa ini merupakan paduan integral (totalitas manusia) antara fitrah jasmani (biologis) dan fitrah ruhani (psikologis). Terdapat tiga komponen pokok di dalam jiwa, yaitu hati (*al-qalb*), akal (*al-'aql*) dan nafsu (*al-syahwat*).<sup>31</sup> Ketiga komponen tersebut saling berinteraksi dan akan ada yang mendominasi untuk mewujudkan suatu tindakan, gerak atau tingkah laku. Maksud tingkah laku adalah gerak yang dihasilkan oleh jiwa, maka akan timbul kategorisasi yang dihasilkan dari jiwa, yaitu, *an-Nafs al-Ammarah* (jiwa yang menghasut).<sup>32</sup>
3. Nafsu (*al-Syahwat*). Dalam terminologi tasawuf, belum ada kejelasan yang spesifik mengenai kategori ini. Hanya saja yang diyakini oleh para sufi, nafsu adalah suatu penyakit yang mendorong untuk melakukan perbuatan tidak terpuji atau melanggar larangan Allah.<sup>33</sup> Selain itu, ada juga seorang penyair yang mengatakan,

“nafsku selalu mengajak kepada yang membahayakanku, memperparah luka dan sakitku. Bagaimana Aku bisa melindungi diri dari musuhku, yang bersembunyi di antara tulang rusukku”.<sup>34</sup>

Perlu diketahui juga bahwa suatu yang metafisik itu sulit untuk diketahui dan hanya bisa dilihat dengan *basyirah* (mata hati), sedangkan *basyirah* setiap manusia tentu berbeda-beda ketajamannya. Jadi tidak mengherankan jika terjadi perbedaan dalam mendefinisikan yang dilihatnya. Namun yang menjadi pokok dasar bahwa nafsu adalah sesuatu yang menyebabkan terlahirnya sifat atau perbuatan tercela, bisa dikatakan bahwa nafsu adalah kenikmatan yang bersyarat. Maka perbuatan dan sifat baik atau buruk yang tampak dalam diri manusia itulah

<sup>30</sup>Al-Isra' (17): 85.

<sup>31</sup>Rizem Aized, *Misteri Alam Rahim*, (Yogyakarta: Sabil, 2010), hlm. 143.

<sup>32</sup>M. Amin Abdullah, *Filsafat Etika Islam Antara al-Ghazali dan Kant*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 136.

<sup>33</sup>al-Qusyairi an-Naisaburi, *Risalah Qusyairiyah*, hlm. 110.

<sup>34</sup>Imam al-Ghazali, *Minhajul 'Abidin*, terj. Abu Hamus as-Sasaky, *Minhajul Abidin Jalan Para Ahli Ibadah*, (Jakarta: Khatulistiwa Press, 2011), hlm. 109.

yang disebut jiwa. Penandaan baik atau buruk suatu jiwa itu tergantung oleh kadar yang dikandungnya (akal). Jika secara *dhahir* sifat yang tampak lebih banyak adalah sifat buruknya, maka kacaulah jiwanya, begitu juga sebaliknya.

4. Qolbu (*al-qalb*). Qolbu adalah tempat bagi perasaan dan keyakinan. Seperti perasaan cinta, benci, keputusan, keinginan dan juga tempat bagi keimanan, hidayah, ilmu, dan *ma'rifat*.<sup>35</sup> Qolbu berasal dari kata yang bermakna membalik.<sup>36</sup> Jadi tidak mengherankan sifat dari qolbu ini cenderung tidak tetap (terkadang senang dan terkadang sedih dan sebagainya). Selain itu, Imam al-Ghazali juga mengatakan bahwa qolbu adalah awal pengetahuan. Kolam yang terisi air dari sungai, merupakan gambaran pengetahuan yang didapat dari indra. Namun jika kolam itu digali hingga dalam maka akan menemukan sumber mata air, air kolam yang berasal dari sumber mata air digambarkan sebagai ilmu *mukhasafah*. Adapun air dari dasar, jauh lebih jernih dibandingkan air sungai.
5. Akal (*al-'Aql*). Adalah suatu kecirikhasan dari semua makhluk yang diberikan oleh Allah kepada manusia. Karena dengan bekal akal inilah manusia terkena *khitab* (perintah) sebagai wakil Tuhan di bumi.

Berkaitan dengan Pandangan Imam al-Ghazali mengenai metafisika manusia, disampaikan oleh Nasir Nasution bahwa Imam al-Ghazali menggunakan empat istilah dalam metafisika manusia, yaitu *al-Nafs*, *al-Qulb*, *al-Ruh* dan *al-'aql* yang digunakan dalam istilah filsafat.<sup>37</sup> Dalam metafisika Imam al-Ghazali, ia mendasarkan pandangannya kepada jiwa. Jiwa ini terbagi menjadi tiga bagian esensial, yaitu jiwa vegetatif, jiwa sensitif dan jiwa rasional.<sup>38</sup> Jiwa vegetatif ini adalah yang terdapat dalam semua makhluk hidup, dikatakan vegetatif karena hanya mempunyai daya nutrisi, tumbuh kembang dan reproduksi. Seperti halnya pohon dan tumbuhan lainnya. Maka jiwa vegetatif ini juga bisa dikatakan sebagai ruh (*al-ruh*), karena yang memberdaya gerak yang mengalir pada tumbuhan nadi, otot dan syaraf yang berpusat di jantung.<sup>39</sup>

Jiwa sensitif adalah jiwa yang terdapat pada hewan dan manusia saja yang mempunyai dua bagian daya pokok. *Pertama* adalah penggerak dan *kedua* adalah persepsi. Daya penggerak ini terdiri atas daya pendorong atau kemauan (*iradah*) dan daya berbuat atau kemampuan (*qudrah*).<sup>40</sup> Daya pendorong ini masih berupa potensi belaka dan daya berbuat ini jugalah yang dekat dengan wujud tindakan (aktualisasi), persepsi tidak akan menjadi tindakan karena disebabkan adanya proses pertimbangan dari yang diketahuinya. Bagian yang kedua adalah daya persepsi, daya ini terinci oleh dua sebab perolehan pokok. *Pertama* perolehan dari luar dengan melalui panca indra,

<sup>35</sup> Amir an-Najar, *al-Ilm an-Nafsi ahs-Shufiyah, Ilmu Jiwa Dalam Tasawuf, Studi Komparatif Dengan Ilmu Jiwa Kontemporer*, terj. Hasan Abrori, (Jakarta Selatan: Pustaka Azzam, 2004), hlm. 60.

<sup>36</sup> Rizem Aized, *Misteri Alam Rahim*, hlm. 147.

<sup>37</sup> Muhammad Nasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, hlm. 61.

<sup>38</sup> *Ibid.*, hlm. 66.

<sup>39</sup> *Ibid.*, hlm. 65.

<sup>40</sup> *Ibid.*, hlm. 67.

*kedua* hasil perolehan panca indra yang ditangkap oleh otak sebagai alatnya.<sup>41</sup> Perolehan dari dalam ini terdiri atas lima bagian hierarkis (tingkatan), yaitu:<sup>42</sup>

1. Penerima indra (*al-hiss al-musyarak*) yang bertempat di pangkal syaraf indra bagian depan otak.
2. Penyimpan dari yang diterima (*memories* atau *al-khayaliyat*) yang bertempat di belakang syaraf indra.
3. Pemaknaan (*abstaktion* atau *al-wahmiyyat*) dari yang tersimpan di memori, bertempat di rongga otak tengah.
4. Peningat (*al-dzakirah*) sebagai pembanding dari yang diketahui sebelumnya. Bertempat di otak bagian belakang.
5. Penghubung dan pemeroses dari empat sebelumnya (*al-mutakhayyulat*).

Berikutnya adalah jiwa rasional, jiwa ini hanya terdapat pada diri manusia saja, karena jiwa rasional atau jiwa insaniyah inilah yang disebut dengan akal (*al-'Aql*). Akal merupakan substansi yang sangat penting dalam unsur metafisik manusia, karena dengan adanya akal inilah manusia itu berbeda dengan semua makhluk ciptaan Tuhan lainnya. Akal manusia merupakan perwujudan metafisik yang tersusun atas beberapa substansi lain. Imam al-Ghazali menyebutkan bahwa akal adalah sumber ilmu, karena menjadi tempat terbitnya pengetahuan. Akal juga menjadi perantara tercapainya kebahagiaan di dunia dan di akhirat.

Oleh karena itu, dengan adanya akal dalam setiap pribadi, maka manusia seharusnya menjadi aktor (pelaku) utama di dalam kehidupan ini. Artinya, dengan ilmu-ilmu yang dimilikinya manusia mampu mengelola segala urusan, seperti urusan pribadi, lingkungan, budaya dan agama yang kesemuanya menjadi bekal fundamental untuk bisa menjadi perantara atau wakil Tuhan yang hakiki.

## E. Penutup

Pembahasan yang mendalam tentang keberadaan metafisika dalam ilmu pengetahuan memberikan banyak wawasan bagaimana metafisika merupakan hal *substantive* dalam menelaah lebih jauh konsep keilmuan dalam menunjang kejayaan manusia dalam berfikir dan menganalisis. Sehingga manfaat yang mutlak terhadap pengembangan ilmu sebagaimana dipaparkan oleh Kuhn bahwa kontribusi metafisika terletak pada awal terbentuknya paradigma ilmiah, ketika kumpulan kepercayaan belum lengkap pengumpulan faktanya, maka ia harus dipasok dari luar, antara lain: metafisika, sains yang lain, kejadian personal dan historis serta metafisika mengajarkan sikap *open-ended*, sehingga hasil sebuah ilmu selalu terbuka untuk temuan dan kreativitas baru.

Metafisika merupakan sebuah kekuatan yang terletak pada kekuatan mental, akal pikiran, hati, jiwa serta semua fisik tubuh manusia, yang mana jika manusia bisa membangkitkan kinerja semua unsur tubuh mereka, maka mereka memiliki kekuatan yang sangat dahsyat.

<sup>41</sup>*Ibid.*, hlm. 69.

<sup>42</sup>*Ibid.*, hlm. 68-69.

Adapun pemahaman metafisika manusia menurut Imam al-Ghazali adalah Imam al-Ghazali menggunakan empat istilah dalam metafisika manusia, yaitu *al-Nafs*, *al-Qulb*, *al-Ruh* dan *al-Aql*. Ketiga komponen tersebut saling berinteraksi dan akan ada yang mendominasi untuk mewujudkan suatu tindakan, gerak atau tingkah laku. Maksud tingkah laku adalah gerak yang dihasilkan oleh jiwa, ia mendasarkan pandangannya kepada jiwa. Jiwa ini terbagi menjadi tiga bagian esensial, yaitu jiwa vegetatif, jiwa sensitif dan jiwa rasional.

### Daftar Pustaka

- Bagus, Loren, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Nawawi, Rifaat Syauqi, dkk, *Metodologi Psikologi Islami*, ed. Rendra K, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Jaenudin, Ujam, *Psikologi Transpersonal*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2012.
- Nasution, Muhammad Nasir, *Manusia Menurut al-Ghazali*, Jakarta: Rajawali, 1988 .
- Supriyadi, Dedi, *Pengantar Filsafat Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2009.
- Abidin, Ahmad Zainal, *Riwayat Hidup Imam al-Ghazali*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Masduki, Mahfudz, *Spiritualitas & Rasionalitas Al-Ghazali*, Yogyakarta: Nuansa Aksara, 2005.
- Zuhairini, dkk, *Sejarah Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara dan Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama, tth .
- Jumbulati, Ali Al-, Abdul Futuh At-Tuwaanisi, *Perbandingan Pendidikan Islam*. Penerjemah Prof. H.M. Arifin, M.Ed. Jakarta: Rineka Cipta, 1994.
- Dunya, Sulaiman, *al-Haqiqah fi Nazar al-Ghazali*, Kairo: Dar al-Ma'arif, tth.
- Widiadharma, Muzairi dan Novian, *Metafisika*, Yogyakarta: Sukses Offset, 2008
- Driyankara, N.S.J, *Filsafat Manusia*, Yogyakarta: Kanisius, 1978.
- Suhartono, Suparlan, *Filsafat Ilmu Pengetahuan Persoalan Eksistensi dan Hakikat Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2008
- Pulungan, Syahid Mu'mar, *Manusia Dalam al-Qur'an*, Surabaya: PT Bina Ilmu Offset, 1984
- Ihsan, Hamdani dan Fuad Ihsan, *Filsafat Pendidikan Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2007
- Bekker, Anton, *Antropologi Metafisika*, Yogyakarta: Kanisius, 2008
- Pinel, John P.J, *Biopsikologi*, terj. Helly Prajitno Soetjipto dan Sri Mulyani Soetjipto, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012
- Abidin, Zainal, *Filsafat Manusia Memahami Manusia Melalui Filsafat*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2011
- Globe, Frank G., *Madzhab Ketiga Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, terj. A. Supratinya, Yogyakarta: Kanisius, 1987
- Naisaburi, al-Qusyairi an-, *Risalah Qusyairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*. Terj. Umar Faruq, Jakarta: Pustaka Amani, 2007

Aized, Rizem, *Misteri Alam Rahim*, Yogyakarta: Sabil, 2010

Abdullah, M. Amin, *Filsafat Etika Islam Antara al-Ghazali dan Kant*, Bandung: Mizan, 2002

Ghazali, Imam al-, *Minhajul “Abidin*, terj. Abu Hamus as-Sasaky, *Minhajul Abidin Jalan Para Ahli Ibadah*, Jakarta: Khatulistiwa Press, 2011.

Najar, Amir an-, *al-Ilm an-Nafsi ahs-Shufiyah, Ilmu Jiwa Dalam Tasawuf, Studi Komparatif Dengan Ilmu Jiwa Kontemporer*, terj. Hasan Abrori, Jakarta Selatan: Pustaka Azzam, 2004.





# LAKON SEMAR MBANGUN KAHYANGAN DALAM PERSPEKTIF AKSIOLOGIS MAX SCHELER (RELEVANSINYA TERHADAP PEMBANGUNAN MENTAL MASYARAKAT)

Rima Ronika

*Sekolah Tinggi Agama Islam Sunan Pandanaran (STAISPA) Yogyakarta*

## Abstract

Wayang high culture that rich of symbols contains a lot of values that could be a guide and direction to common people in Indonesia. *Lakon Semar Mbangun Kahyangan* is one of *lakoncarangan* that shows moral values to its audiences. Through theory of value from Max Scheler, *lakon Semar Mbangun Kahyangan* gets its value's meaning not from its symbols, but from its phenomena that arisen. Max Scheler believes that symbol indeed hides its true meaning, therefore the meaning will be found by inspect to the existence of its reality. Arjuna, Sri Kresna, and Bathara Guru in reality could do badness. This is, of course, contradict with meaning of the symbols that contained in it, i.e. goodness. Therefore, the value meaning in wayang could not only be done by look as symbolic, however to inspect from the existence of its reality. As a result, the meaning will be revealed, even the value agents are changed, that will not change the goodness meaning that contained in the value agent.

**Keywords:** Wayang, Value, Value agents

Wayang sebagai salah satu budaya adi luhung yang sarat akan simbol-simbol mengandung banyak nilai-nilai yang menjadi panduan dan tuntunan bagi banyak masyarakat di Indonesia. *Lakon Semar Mbangun Kahyangan* adalah salah satu lakon carangan yang menuturkan nilai-nilai moral bagi penikmatnya. Melalui teori nilai Max Scheler, *lakon Semar Mbangun Kahyangan* mendapatkan pemaknaan nilai bukan dari segi simbolnya, namun dari segi fenomena yang dimunculkan. Max Scheler meyakini bahwa simbol justru menyembunyikan makna sebenarnya, sehingga makna justru akan ditemukan dengan melihat realita yang ada. Arjuna, Sri Kresna dan Bathara Guru ternyata dapat melakukan keburukan. Hal ini tentu bertolak belakang dengan makna simbol yang terkandung di dalamnya, yaitu kebaikan. Oleh karena itu, pemaknaan nilai dalam pewayangan tidak dapat hanya dilakukan dengan melihatnya secara simbolis, namun melihat dari sisi realitas yang ada. Dengan demikian akan terungkap makna, bahwa meskipun pembawa nilai berubah, hal itu tidak akan merubah makna kebaikan yang terdapat pada diri pembawa nilai.

**Kata-kata kunci:** Wayang, Nilai, Pembawa nilai.

## A. Pendahuluan

Wacana tentang aksiologi menyita cukup banyak perhatian dalam dunia filsafat, karena para filsuf hampir-hampir tidak luput untuk membicarakan tentang masalah aksiologi. Hal ini terjadi hampir dalam setiap ruang dan waktu. Itulah sebabnya aksiologi termasuk sebagai salah satu ide-ide agung.

Sejak zaman Yunani Kuno pun sudah banyak filsuf yang membicarakannya, sebut saja misalnya Sokrates, dengan *eudaimonia*-nya (nilai kebahagiaan) sebagai tujuan kehidupan manusia. Kebahagiaan itu dicapai melalui *arete* (nilai keutamaan).

Aksiologi sebagai salah satu cabang filsafat memang banyak dibicarakan oleh orang-orang, di dunia Barat maupun Timur, tetapi salah satu yang menjadi persoalan tersendiri adalah proses transformasinya yang dalam dunia Barat memang kebanyakan diuraikan dalam bahasa tulis sehingga inventarisasinya lebih mudah, namun di dunia Timur kebanyakan dituturkan dalam bahasa lisan sehingga menjadi masalah tersendiri dalam kehidupan masyarakat.

Di Indonesia sendiri, sisi aksiologi dituturkan lewat banyak media, diantaranya melalui mite-mite, legenda, wayang, dan sebagainya. Pada media terakhir inilah sisi aksiologi mendapat ruang khusus, karena di samping ia berfungsi sebagai alat hiburan bagi rakyat, juga secara implisit menyandang misi untuk menyampaikan kontrol sosial kepada masyarakat.

Wayang merupakan salah satu warisan budaya yang mempunyai kelangsungan hidup, khususnya di masyarakat Jawa. Wayang sebagai hasil kebudayaan mempunyai nilai hiburan yang mengandung cerita pokok dan juga berfungsi sebagai media komunikasi. Di samping itu, penyampaian ceritanya diselingi pesan-pesan yang menyentuh berbagai aspek kehidupan sehingga mempunyai nilai pendidikan.

Variasinya meliputi segi kepribadian, kepemimpinan, kebijaksanaan, dan kearifan dalam kehidupan berkeluarga, bermasyarakat, dan bernegara. Sesuai dengan *pakem* (kitab pedalangan) yang berlaku, masing-masing pesan disampaikan melalui adegan tertentu beserta tokoh-tokoh wayang yang terlibat, sedangkan mutu penampilannya bergantung kepada gaya dan persepsi dalang yang tidak terpisahkan dari daya absorpsi masyarakat pemirsanya.

Ada banyak nilai yang tersebar dalam berbagai lakon wayang dengan berbagai versi yang kesemuanya memuncak pada satu esensi, yakni transformasi nilai kepada para penikmat wayang. Tema yang berkenaan dengan nasionalisme dan dipadu dengan nilai-nilai dikaji melalui sisi pemikiran Barat (Max Scheler), adalah salah satu segmen yang dapat dielaborasi lebih mendalam dalam Lakon Semar Mbangun Kahyangan. Ini menjadi penting dalam rangka menginventarisasi berbagai nilai-nilai tersebut.

## B. Lakon Semar Mbangun Kahyangan

### 1. Wayang Sebagai Simbol

Setiap bangsa atau suku bangsa memiliki kebudayaan sendiri-sendiri yang berbeda dengan kebudayaan suku bangsa yang lainnya. Demikian pula suku bangsa Jawa. Ia

memiliki kebudayaan khas di mana dalam sistem atau metode budayanya digunakan simbol-simbol atau lambang-lambang sebagai sarana atau media untuk menitipkan pesan-pesan atau nasehat-nasehat bagi bangsanya.

Di dalam budaya Jawa, terdapat suatu kesatuan seni, yaitu seni pedalangan wayang purwa. Sri Mulyono<sup>1</sup> dalam bukunya *Wayang dan Karakter Manusia*, mengungkapkan bahwa masing-masing unsur seni tersebut pada penampilannya, dalam pagelaran wayang kulit purwa, tidak boleh menonjol lebih dari yang lain. Tetapi harus diolah, dirakit dengan sarana pentas yang lain, sampai sedemikian rupa sehingga merupakan satu kesatuan bulat. Wujud kesatuan inilah yang disebut nilai seni dalam pedalangan wayang kulit purwa tersebut.

Seni pedalangan wayang kulit purwa adalah suatu rangkuman tindakan-tindakan simbolis yang terpadu. Seperangkat wayang kulit purwa, seperangkat gending, sebuah pakem atau cerita wayang dan sekumpulan lagu, hanyalah merupakan sarana, benda atau hal yang tidak ada artinya tanpa campur tangannya tindakan manusia.<sup>2</sup>

Tindakan simbolis yang pertama dalam seni pedalangan wayang kulit purwa dilakukan oleh orang yang *nanggap wayang*, orang yang memiliki hajat untuk menyelenggarakan pertunjukan wayang. Penanggap wayang menyerahkan *purba* dan *wasesa*, kekuasaan dan kebebasannya, kepada dalang yang dimintanya untuk mempergelarkan wayang, dengan lakon, cerita yang telah dipilihnya, yang biasanya telah disesuaikan dengan maksud dari hajat yang diselenggarakan. Sebelum pagelaran wayang dilaksanakan si empunya hajat berkewajiban melaksanakan persiapan-persiapan pertunjukan wayang, seperti misalnya mengadakan selamatan atau kenduri, menyiapkan sesaji, menyiapkan tempat pagelaran dengan segala *ubarampe* atau peralatan yang diperlukan<sup>3</sup>.

Tindakan simbolis yang kedua dilakukan oleh dalang. Dalang adalah tokoh utama dalam pagelaran wayang. Dalanglah yang memainkan dan mewakili pembicaraan dari tokoh-tokoh wayang, serta menguasai jalan cerita yang telah ditetapkan dalam lakon atau cerita wayang, dan dalang pula yang memberikan aba-aba atau kode/pratanda bagi para penabuh gamelan agar memulai atau menghentikan gending, memperlambat atau mempercepat irama dan melemahkan ataupun meninggikan nada, untuk mengiringi adegan-adegan cerita wayang yang sedang digarap oleh dalang. “Dalang lambang hidup”, roh atau “jiwa manusia”, yaitu hisap yang menghidupi atau yang menggerak-gerakkan wayang –wayang di atas kelir. Dalang inilah yang menyebabkan wayang dapat berjalan, berbicara, dan menampakkan diri.<sup>4</sup>

Tindakan simbolis yang ketiga dilakukan oleh para penabuh gamelan dan sinden, yang mengumandangkan lagu-lagu dan iringan gending yang sesuai dengan situasi yang diperlukan oleh dalang untuk menghidupkan suasana pertunjukan wayang, dari satu adegan ke adegan berikutnya, sesuai dengan pertanda yang diberikan oleh dalang

<sup>1</sup>Sri Mulyono (1979: 20).

<sup>2</sup>Budiono Herusatoto, 1984: 112.

<sup>3</sup>Sri Mulyono, 1979: 46.

<sup>4</sup>Sri Mulyono, 1979: 129.

melalui pukulan-pukulan kotak dan kreceknya. Tindakan simbolis yang keempat telah dilakukan lebih dahulu oleh pencipta dan penyungging wayang. Wayang kulit purwa bukan diciptakan oleh satu orang, tetapi oleh banyak pencipta yang saling menyempurnakan dan menambah jumlah tokoh, serta corak yang berbeda-beda untuk tokoh yang sama untuk memunculkan dalam situasi adegan yang berbeda-beda pula. *Wanda* wayang yang terdiri dari bentuk, macam pakaian, bentuk muka, mata, telinga, mulut, tangan serta dedeg atau tinggi rendahnya ukuran wayang dan bahkan warna cat wayang merupakan simbol yang memiliki arti yang berbeda-beda untuk setiap wayang. Gaya, dedeg, sunggingan, luk atau liku-liku bentuk dan wanda juga berbeda-beda antara gaya kasunanan Kasultanan Yogyakarta, semuanya memiliki ciri yang khas sendiri-sendiri. Hal ini dapat dimaklumi dan sesuai dengan adanya perbedaan sistem sosial yang berlaku di ketiga tempat itu.<sup>5</sup>

Selain dari sisi pagelarannya simbol dalam wayang juga dapat dilihat dari segi perwatakan wayang. Dalam perwatakan wayang terkandung ajaran-ajaran atau piwulang tentang sopan santun. Hal ini misalnya digambarkan dalam diri Yudhistira, kakak tertua Pandawa, ia berwatak *ambeg paramarta* (senang menolong dan memberi). *Aweh pangan marang kang keluwen* (memberi makan orang yang kelaparan). *Paring sandhang marang kang kawudan* (memberi pakaian kepada yang telanjang). *Aweh teken marang kang kalunyon* (memberi tongkat kepada yang terpeleset di jalan yang licin). Ungkapan ini cocok untuk Yudhistira.<sup>6</sup>

Bima, sebagai lambang kekuatan. Arjuna, sebagai lambang kewibawaan dan terkenal sebagai *lelananging jagad*, karena mempunyai banyak istri. Nakula, sebagai lambang keadilan, dan Sadewa sebagai perlambang kesetiaan. Kelima sifat dari Pandawa ini adalah merupakan lambang kesempurnaan hidup manusia dalam wayang.

Namun kesempurnaan Pandawa ini dalam dunia pewayangan Jawa akan semakin lengkap jika dibarengi dengan perwatakan yang ada pada para Punakawan, yaitu Semar, Gareng, Petruk, dan Bagong. Semar yang bentuknya bulat, merupakan lambang kebulatan tekad dalam *karsa* atau kemauan dan kehendak. Dengan matanya yang *rembes* seperti orang sakit mata serta suaranya yang khas, menunjukkan bahwa Semar merupakan seorang idealis dan mempunyai kemauan serta tekad yang tidak pernah ragu-ragu.<sup>7</sup>

Gareng yang mempunyai mata jeli atau *kro* (juling) melambangkan cipta dalam memikirkan sesuatu atau mencari ilmu. Lengan yang *ceko* (cacat) serta berjalan dengan kaki timpang (pincang) menggambarkan jalan pikiran yang berliku-liku. Petruk yang melambangkan rasa dan banyak menyajikan kepandaiannya dalam bidang kesenian. Dalam adegan gara-gara Petruklah yang selalu menghibur dengan tari dan nyanyi kepada majikannya, dan bagi manusia yang sempurna berkreasi berdasarkan perasaannya. Sedang Bagong yang melambangkan karya merupakan Penakaw'n terakhir. Seseorang yang telah mempunyai *karsa*, kemudian melengkapinya dengan

---

<sup>5</sup>Soetrisno, 1977: 66-69.

<sup>6</sup>Samudi Abdullah, 2001: 93.

<sup>7</sup>Purwadi, 2004: 94.



cipta (ilmu) yang disertai rasa, maka pelaksanaannya adalah karya. Jadi jelaslah bahwa Punakawan tersebut adalah lambang karsa, rasa, cipta dan karya yang sangat relevan dengan masa pembangunan dewasa ini. Ide (gagasan) membangun yang dilambangkan dengan Semar, kemudian diikuti dengan penelitian ilmiah (lambang Gareng) dan diperkaya oleh kebudayaan (lambang Petruk) serta akhirnya dilaksanakan sebagai karya bangsa (lambang Bagong).<sup>8</sup>

Itulah sebagian dari simbol-simbol yang tergambar dalam pagelaran wayang kulit purwa. Wayang adalah salah satu wujud simbolisme yang terdapat dalam budaya Jawa. Melalui wayang, baik segi metafisik, etika, ataupun segi aksiologi, ajaran-ajaran budi pekerti Jawa disampaikan.

## 2. Cerita Lakon Semar Mbangun Kahyangan

Cerita Lakon Semar Mbangun Kahyangan yang akan diuraikan secara keseluruhan di bawah ini, adalah cerita yang diperoleh dari delapan volume kaset Lakon Semar Mbangun Kahyangan versi Ki Dalang Hadi Sugito. Sumber secara tertulis belum penulis temukan, karena termasuk dalam lakon carangan. Berdasarkan sumber yang diperoleh penulis, lakon ini dapat diuraikan secara tertulis sebagai berikut:

Ketika para Pandawa sedang berkumpul untuk membicarakan pemugaran Candi/Pertapaan/Pretanggan Giri Sarangan sebagai situs purba dari nenek moyang Pandawa, yang diyakini apabila raja berkunjung ke tempat itu diharapkan dapat hidup mewarisi kekuasaan adi kodrati mereka, datanglah Sri Kresna, Prabu Dharawati. Setelah saling menanyakan kabar, Pandawa meminta nasehat kepada Kresna tentang pemugaran tersebut dan kesulitan-kesulitan yang dialami.

Kesulitan-kesulitan yang terjadi adalah apabila pagi dibangun sorenya sudah rusak kembali, begitupun sebaliknya. Akhirnya dengan segala kebijaksanaannya Kresna berkata agar dalam pemugaran Pretanggan tersebut jangan sampai melupakan Semar, karena Semar adalah *pusaka jalma* rakyat Amarta. Semar adalah lambang dari rakyat Amarta. Selain itu, Kresna juga berbesan agar pusaka Amarta jangan sampai hilang dari Amarta.

Ternyata dari jawaban Pandawa diketahui bahwa sudah lama Kiai Lurah Semar tidak *sowan* ke Amarta. Oleh karena itu, Kresna segera mengutus Arjuna untuk pergi ke Padukuhan Karangaborotan untuk *nimbali* Semar agar datang ke Amarta. Tetapi sebelum Arjuna beranjak dari tempatnya, datanglah Petruk, anak ke-dua Semar.

Kedatangan Petruk ke Amarta atas suruhan Semar dan membawa misi Semar. Semar mengundang para Pandawa dan Sri Kresna ke Padukuhan Karangaborotan untuk mendukung rencana Semar dalam membangun Kahyangan, dan untuk meminjam tiga pusaka Amarta, yaitu Jamus Kalimasada, Tumbak Koro Welang, dan Payung Tunggal Naga.

Sebelum sempat Petruk menjelaskan lebih lanjut, Kresna sudah salah paham. Ia mengira Semar mau membangun Kahyangan tempat tinggalnya para dewa. Ia mengira

---

<sup>8</sup>Haryanto, dalam Purwadi, 2004: 94-95.



Semar akan membangun Kahyangan tandingan, sehingga serta merta ia melarang para Pandawa untuk datang apalagi mendukung dan membantu Semar. Kresna pun menyuruh Petruk pulang dan menganjurkan Semar untuk mengurungkan niatnya tersebut. Petruk menolak suruhan Kresna. Petruk hanya ingin mendengar jawaban bahwa Pandawa bersedia datang, mendukung dan mengizinkan Petruk untuk membawa pulang ketiga pusaka Amarta.

Karena hal tersebut berkaitan juga dengan Kresna, maka Petruk juga ingin menghadap Kresna di Dharawati bukan di Amarta, karena posisi Kresna di Amarta juga sebagai tamu, sehingga Petruk bersikeras untuk datang ke Dharawati saat itu juga. Dengan marah Kresna mengajak Arjuna yang saat itu juga terpengaruh oleh omongan Kresna, pulang ke Dharawati. Akhirnya Petruk ikut Kresna dan Arjuna pulang ke Dharawati.

Sepeninggal Kresna keempat Pandawa, yaitu Yudhistira, Bima, Nakula, dan Sadewa, membahas tentang hal yang dimaksudkan Petruk tentang niat Semar mau membangun Kahyangan.

Sadewa : Kalau menurut saya Kakang Semar Bodronoyo belum tentu salah.

Yudhistira : Apa alasannya kamu membela Kakang Semar?

Sadewa : Untuk membuktikannya, kita harus melihat pusaka Amarta di ruang pusaka. Jika ketiga pusaka itu masih ditempatnya maka Kakang Semar yang salah, tapi jika ketiga pusaka itu pergi dari tempatnya, maka Kakang Semarlah yang benar, dan kita harus segera datang ke Padukuhan Karangaborotan untuk mendukung dan membantu niat Kakang Semar tersebut.

Akhirnya keempat Pandawa segera menuju ruang pusaka untuk membuktikannya. Setelah sampai, tidak berapa lama kemudian, ketiga pusaka Amarta yang dimaksud bersinar dan dalam sekejap hilang, terbang meninggalkan Amarta.

Yudhistira : Kemana perginya ketiga pusaka tadi?

Bima : Entahlah.

Sadewa : Seperti perkataan saya tadi, ketiga pusaka tersebut tentulah pergi ke Padukuhan Karangaborotan. Ini membuktikan kalau Kakang Semarlah yang benar. Oleh karena itu, kita harus pergi ke Padukuhan Karangaborotan, kalau tidak kita bakal mendapat petaka.

Sementara itu di Dharawati, Kresna dan Arjuna merencanakan untuk naik ke Suralaya/Kahyangan, bermaksud akan mengadukan niat Semar itu kepada Bathara Guru. Sedang Petruk dengan setia tetap menunggu keputusan Kresna, walau pun sudah disuruh pulang oleh Kresna. Dalam penantiannya itu Petruk kedatangan Ontoseno.

Ontoseno : Ada perlu apa Petruk, kamu datang ke Dharawati?

Petruk : Untuk meminta kesediaan Sri Kresna untuk mendatangi dan mendukung maksud Semar untuk membangun Kahyangan.

Ontoseno : Semar itu lahirnya saja yang jelek, tapi batinnya sangat agung. Menurutku yang dimaksud Semar dengan Mbangun Kahyangan bukanlah berarti

kalau Semar ingin membangun Kahyangan para dewa, tetapi Semar ingin membangun “rasa” dari Pandawa sebagai sosok tauladan.

Ontoseno pun segera menyuruh Petruk untuk meninggalkan Dharawati, karena kalau tidak, maka Petruk akah dihajar oleh Gatotkaca, Ontorejo, dan Sentyaki. Namun Petruk tetap bersikeras tidak mau meninggalkan Dharawati sebelum mendapatkan kesediaan Kresna untuk datang ke Padukuhan Karangaborotan.

Seperti kata Ontoseno, Gatotkaca Ontorejo dan Sentyaki datang atas suruhan Kresna untuk menyuruh Petruk pulang, dan jika tidak mau, maka akan dipaksa dengan cara kekerasan. Karena Petruk tetap menolak untuk pergi, maka terjadilah perkelahian. Untunglah Petruk dibantu Ontoseno sehingga perlawanan dari Gatotkaca, Ontorejo dan Sentyaki dapat diatasi.

Di tengah-tengah perkelahian tersebut datanglah ketiga pusaka Amarta yang disertai pusaka Cakra milik Kresna, yang kemudian meleraikan perkelahian tersebut, serta menyuruh Petruk kembali ke Padukuhan Karangaborotan, karena keempat Pandawa sudah berangkat ke Padukuhan Karangaborotan.

\*\*\*

Setibanya Kresna dan Arjuna ke Suralaya.

Kresna : Perlu anda ketahui Bathara Guru, jika sekarang di dunia sedang ada kejadian yang luar biasa, karena Semar mau membangun Kahyangan. Apakah ini sudah dengan seizin Bathara Guru?

Bathara Guru : Saya sama sekali tidak tahu manahu tentang hal itu.

Dengan hanya bermodalkan keterangan Kresna, maka Bathara Guru segera menyuruh Kresna untuk meringkus Semar dan kemudian menjebloskannya ke Kawah Candra Dimuka. Sepeninggal Kresna dan Arjuna, Narada mencoba untuk membahasnya dengan Bathara Guru.

Narada menasehati Bathara Guru, bahwa sebenarnya Semar bukan mau membangun kahyangan sama seperti Suralaya, tapi hanya ingin membangun “rasa”-nya Pandawa. Semar hanya ingin mengisi keutamaan dan menyempurnakan ilmu/hidup para Pandawa.

Namun ternyata Bathara Guru malah semakin salah paham dan malah menuduh Narada bersekongkol dengan Semar. Tidak hanya itu, Bathara Guru juga mengutus Bathari Durga untuk mengerahkan para *bajubarat-bajubarat* (terdiri dari para *lelembut*, *banaspati*, *jin* dan *buto*) untuk menangkap siapa saja yang berpikah pada Semar.

\*\*\*

Selepas menghadap Bathara Guru, Kresna dan Arjuna berembung, menyusun siasat untuk meringkus Semar, namun dengan cara yang tidak diketahui oleh Semar. Akhirnya mereka sepakat untuk menyamar dengan cara mengubah diri. Kresna berubah menjadi *Gandarwa* yang besarnya se-anak gunung dan Arjuna berubah menjadi harimau yang besarnya se-besar kuda.

\*\*\*

Sementara itu Anoman mengeluarkan kemampuannya *matak aji pameling*, berhubungan dengan Semar lewat batin. Dalam komunikasinya tersebut Semar menyuruh Anoman untuk datang ke Padukuhan Karangaborotan.

Dalam perjalanan menuju Karangaborotan, Anoman bertemu dengan bajubarat-bajubarat utusan Bathari Durga, sehingga terjadi peperangan, dan kemenangan berada dipihak Anoman.

\*\*\*

Sesampainya Petruk di Padukuhan Karangaborotan, Petruk ditanyai oleh Semar tentang perintahnya agar mengundang Pandawa dan Sri Kresna ke Karangaborotan. Selain itu juga, Ontoseno yang ikut pergi ke Karangaborotan menyertai Petruk, menyarankan pada Gareng, Petruk dan Bagong untuk lebih menghormati Semar.

Seiring dengan itu, sampailah rombongan dari Amarta.

Semar : Yang saya suruh datang itu Pandawa, tetapi kenapa hanya empat orang saja, kemana Raden Arjuna?

Yudhistira : Arjuna seperti matahari tertutup awan mendung, apakah yang harus kamu lakukan? Bagaimana, di mana dan caranya Kakang Semar Bodronoyo mau membangun Kahyangan?

Semar : Yang harus kalian lakukan adalah bersatu dengan “rasa”ku, bisa bersatu dengan duniaku, dengan cara menjalani mati dalam hidup dan hidup dalam kematian, agar bisa tahu cara Mbangun Kahyangan.

Yudhistira : Baiklah kalau begitu.

Pandawa tanpa Arjuna seketika itu menghilang dan menyatu dengan diri Semar. Seketika sudah menyatu dengan diri Semar, Pandawa bertemu dengan Sang Hyang Wenang, penguasa dunia yang sedang menjelma dalam diri Semar. *Manunggaling kawula gusti*, antara Pandawa dan Sang Hyang Wenang melalui perantara diri Semar. Setelah Pandawa bertemu dan menyatu dengan Sang Hyang Wenang, Semar mengajak Anoman untuk mengheningkan cipta untuk ikut membuktikan cara mbangun Kahyangan.

Sepeninggal Semar dan Anoman, datang Gatotkaca, Ontorejo dan Sentyaki. Setelah kedatangan mereka disapa oleh Abimanyu dan para anak Semar, tiba-tiba Ontorejo “malik Sukma” dan menyerang Abimanyu hingga meninggal dan segera pergi. Sebagai kakak, Gatotkaca sedih dan marah terhadap kelakuan Ontorejo kepada Abimanyu, dan segera ingin meringkusnya.

Melihat hal tersebut, Bagong segera membangunkan Semar dari semadinya dan minta bantuannya. Setelah Abimanyu disentuh oleh Semar, ia pulih seperti sedia kala. Kemudian Semar menyuruh Petruk untuk meleraikan pertikaian antara Gatotkaca dan Ontorejo, untuk itu Petruk meminta bantuan Ontoseno. Ontorejopun akhirnya dapat disadarkan, karena menurut Ontoseno, sebenarnya Ontorejo sedang kerasukan.

Ontoseno berpesan kepada semua orang agar senantiasa waspada dan agar berjaga-jaga serta senantiasa terjaga, karena saat ini sedang banyak *dhemit* yang sedang berkeliaran. *Dhemit* itu tidak lain adalah utusan Bathara Guru.

Tidak lama kemudian Petruk pun berkelakuan seperti orang gila, ternyata Petruk juga kerasukan, dan segera disembuhkan oleh Ontoseno. Semua harus berhati-hati, karena kata Ontoseno *dhemit* (buto yang dikirim dari Kahyangan) akan senantiasa dapat masuk ke dalam diri manusia yang mentalnya bobrok.

*Dhemit-dhemit* yang dikirim dari Kahyangan itu tidak lain dan tidak bukan adalah mempunyai misi untuk membunuh Semar. Namun sebelum *malang suksmo* (dhemit) sempat mendekati Semar sudah dihadang dan dihalang-halangi, para *malang suksmo* mengamuk, sehingga terjadi adu kekuatan antar kedua belah pihak. Para *bajubarat* mengalami kekalahan melawan anak-anak Semar. Oleh karena itu, mereka segera mundur dari pertempuran dan kembali ke Kahyangan.

\*\*\*

Dalam pertemuan antara Pandawa dan Sang Hyang Wenang yang merasuk dalam diri Semar atau Ismaya, Sang Hyang Wenang menjelaskan bahwa ia disuruh oleh eyang Nur Cahya untuk memberikan pedoman atau pegangan hidup dalam wujud pusaka Jitab So Ngelmu Sejati. Hal ini diberikan dengan berdasarkan pada kelima sifat yang dimiliki oleh Pandawa, karena menurut Sang Hyang Wenang yang dapat menerimanya hanyalah Pandawa.

Hidup ini ditopang (*winengku*) oleh *Panca Driya* yang tergambar dalam diri Pandawa. Wujud dari *Panca Driya* itu adalah karna, *nipito*, *grono*, *lisan* dan *paningal* yang bertempat di *pangalenging rasa* yang terwujud dalam diri Yudhistira, sedang *panetra* terwujud dalam diri Arjuna yang bertempat di *grono* yang berarti berada di puncaknya gunung Tursina.

*Lisan* tergambar dalam diri Bratasena atau Bima, manembah marang *Sang Palenggahan*, untuk memuji Sang Khalik, Nakula ada dalam *karna* dan sebagai penghujung adalah Sadewa yang berkewajiban untuk mengerti dan mendengarkan segala perubahan yang terjadi di dunia. Jika dalam pengalamannya tidak secara lengkap, maka akan hilang dan berkurang kekuatan dari *Panca Driya* tersebut.

Adapun isi dari Pusaka Jitabsara tersebut adalah:

*Dalam pembukaannya diterangkan mengenai sangkan paran urip, asal-usul kehidupan, mulai dari gua garba (rahim), dwispa, eka chandra, hingga nawa candra. Diharapkan bisa menyatu dengan isi dari ngelmu sastra jendra wahyu ningrat pengruwating diyu yang berada dalam diri semua manusia.*

*Sastra* artinya tulis, *jendra* artinya mubeng (berputar). Manusia itu berjalan mengitari bumi. Hidup manusia itu terus berputar yang dilambangkan dengan *cakra manggilingan*. Manusia hanyalah menunggu sesuatu yang telah dituliskan atau ditakdirkan kepadanya oleh Tuhannya.

*Wahyu* artinya urip (hidup), *ningrat* artinya jagat (dunia). Manusia hidup di dunia harus tau asal-usulnya (*sangkan paraning urip*) lan *kasampurnaning dumadi* dengan cara *pengruwating diyu*. *Pangruwating* berarti melebur, *diyu* berarti buto. Manusia harus bisa *nglebur lakuning angkoro murko*, bisa menahan hawa nafsunya.



Untuk mencapai dan mengetahui pedoman hidup tersebut, ditandai dengan berpulangnya ke *alam kalanggengan* (keabadian) yaitu yang berada di dalam *kasampurnaning dumadi*. Hal tersebut ada dan bisa didapatkan oleh semua orang.

Setelah selesai menerangkan, Sang Hyang Wenang menyerahkan Pusaka Jitabsara kepada Pandawa dan menyuruh untuk menyebarkan semua ajaran-ajaran yang ada di dalamnya.

Sementara itu pertarungan antar keluarga Pandawa dan anak-anak Punakawan belum berakhir, karena mereka harus menghadapi *malihan* dari Kresna. Untuk menangkap Kresna, Ontoseno membagi anak-anak Semar dalam tiga arah mata angin dengan ucapan-ucapan yang berbeda. Bagong di bagian Barat mengucap *teguh rahayu wiyono slamet*, Petruk di bagian utara mengucap *slamet kersaning dewa*, Gareng di bagian selatan mengucap *kajade ora dadi*, sedangkan Ontoseno sendiri di bagian timur.

Cara tersebutlah yang akhirnya mengha;anginya dan wujud asli Kresna dapat diketahui, karena pusaka Cakra miliknya saat itu berada bersama-sama dengan pusaka Amarta. Karena identitasnya telah diketahui maka Kresna segera melarikan diri karena malu. Namun tak lama kemudian, ada seekor harimau yang berusaha menerkan Semar, yang tak lain adalah wujud samaran dari Arjuna, dan itupun dapat segera diketahui wujud aslinya. Setelah menyadari kesalahannya, Arjuna segera meminta maaf pada Semar.

\*\*\*

Kekalahan yang diperoleh Kresna segera dilaporkan kepada Bathara Guru, sehingga ia semakin marah dan berniat meringkus Semar sendiri. Walau pun sudah diingatkan oleh Narada, namun Bathara Guru tetap nekad turun ke bumi untuk menghajar Semar.

\*\*\*

Seperti yang terjadi pada Kresna dan Arjuna, niat Bathara Guru pun dapat digagalkan oleh Semar. Bathara Guru tidak kuasa melawan Semar. Karena hal tersebut Narada juga turun ke bumi untuk memintakan maaf atas kesalahpahaman Bathara Guru. Dan saat itu pula Sang Hyang Wenang menjelaskan yang dimaksud dengan Mbangun Kahyangan oleh Semar. Dan akhirnya, Bathara Guru menjadi sadar akan kekeliruannya dan mengakui kesalahpahamanya.

Demikianlah kronologis cerita dari Lakon Semar Mbangun Kahyangan versi dalam Ki Hadi Sugito dari Wates kulon Progo yang diperoleh penulis dari rekaman kasetnya yang terdiri dari delapan volume.

### C. Teori Aksiologis Max Scheller (Paulus Wahana, 2004)

#### 1. Pandangan Nilai

Menurut Max Scheller nilai berasal dari dunia nilai yang keberadaannya secara esensial tidak tergantung pada objek bernilai yang bersifat empiris. Max Scheller berpendapat bahwa nilai merupakan suatu kualitas yang tidak tergantung pada



pembawanya, merupakan kualitas apriori (yang telah dapat dirasakan manusia tanpa melalui pengalaman indrawi terlebih dahulu). Tidak tergantungnya kualitas tersebut tidak hanya pada objek yang ada di dunia ini, melainkan juga tidak tergantung pada reaksi kita terhadap kualitas tersebut.

Nilai merupakan kualitas yang tidak tergantung, dan tidak berubah seiring dengan perubahan barang. Sebagaimana warna biru tidak berubah menjadi merah ketika suatu objek berwarna biru dicat menjadi merah, demikian pula nilai tetap tidak berubah oleh perubahan yang terjadi pada objek yang memuat nilai bersangkutan. Tidak tergantungnya nilai mengandung arti juga bahwa nilai tidak dapat berubah. Nilai bersifat absolut, tidak dipersyaratkan oleh suatu tindakan, tidak memandang keberadaan alamiahnya, baik secara historis, sosial, biologis ataupun individu murni. Hanya pengetahuan kita tentang nilai bersifat relatif, sedangkan nilai itu sendiri tidak relatif.

Objektivisme aksiologis Max Scheler terkait sangat kuat dengan absolutismenya. Ia menolak segala teori “relatif”, mulai dari pandangan bahwa nilai memiliki keberadaannya berhubungan dengan manusia dan faktor psikis atau psikofisiknya. Max Scheler juga menolak ketergantungan nilai pada realitas kehidupan. Ia menyebutkan bahwa jika nilai tergantung pada kehidupan, hal ini akan meniadakan kemungkinan untuk dapat menambahkan nilai pada kehidupan itu sendiri. Kehidupan merupakan suatu fakta, yang tidak dengan sendirinya terkait dengan nilai. Nilai merupakan suatu yang ditambahkan untuk diwujudkan dalam kehidupan.

Max Scheler juga berpendapat bahwa suatu nilai tidak dapat direduksikan atau dikembalikan pada ungkapan suatu perasaan. Kita kerap memahami nilai sebagai yang tidak tergantung pada perasaan yang kita alami. Max Scheler tidak percaya bahwa nilai harus dicari dalam kenyataan objek ideal, sebagaimana bilangan dan gambar geometris berada. Benarlah bahwa *konsep* kebaikan hati, *konsep* keindahan, *konsep* kesenangan, dan *konsep* lainnya berada pada kenyataan ideal. Perbedaan harus dibuat antara konsep tentang suatu nilai dengan nilainya itu sendiri.

Hal atau barang yang baik pada hakikatnya adalah hal bernilai atau hal dari nilai. Hal bernilai harus dibedakan dengan nilai. Benda bernilai menurut Max Scheler, adalah pembawa nilai, seperti juga benda sebagai pembawa warna. Nilai merupakan kualitas yang dapat terwujud dalam benda, tetapi tidak identik dengan benda-benda tersebut. Kita dapat menangkap nilai tanpa mengacu pada pembawanya.

Kualitas nilai tidak berubah ketika pembawanya berubah, dan juga tidak rusak ketika pembawanya dimatikan atau dihancurkan. Ini menunjukkan lagi bahwa ada perbedaan jelas antara nilai dan pembawanya. Tidak tergantungnya keberadaan nilai pada barang serta keadaan tampak jelas pada sejumlah fakta. Dalam penangkapan nilai, nilai objek telah dengan jelas diberikan terpisah dari pembawanya.

Jelaslah bahwa kualitas nilai tidak berubah dengan adanya perubahan pada barang. Dan juga tidak benar bahwa nilai menjadi terpengaruh dalam susunannya ketika pembawanya berubah nilainya. Hanya dalam hal bernilai, nilai menjadi nyata. Nilai belum menjadi nyata, kecuali terwujud dalam hal yang dapat bernilai. Dalam suatu hal bernilai, nilai menjadi objektif dan sekaligus nyata. Terdapat perkembangan nilai dalam

dunia nyata ini dengan adanya kebaikan-kebaikan baru yang terwujud. Namun kualitas nilai merupakan objek ideal, yang bersifat tetap.

Semua nilai berada dalam dua kelompok, yaitu: yang positif dan yang negatif, nilai baik dan nilai jahat. Suatu nilai harus ada atau tidak ada; *nilai positif* merupakan suatu yang harus ada dan terwujud dalam realitas kehidupan, sedangkan *nilai negatif* harus tidak ada dan tidak terwujud dalam realitas kehidupan. Selain itu, nilai kebaikan adalah nilai yang tampak pada tindakan mewujudkan nilai yang tertinggi, dan nilai kejahatan adalah nilai yang tampak pada tindakan mewujudkan nilai yang rendah. *Nilai baik* adalah nilai yang melekat pada tindakan mewujudkan nilai positif, sedangkan *nilai jahat* adalah nilai yang melekat pada tindakan mewujudkan nilai negatif.

Hanya pribadi yang baik dapat secara moral baik atau jahat; sedangkan setiap barang lainnya dapat menjadi baik atau jahat sejauh mengacu pada pribadi baik langsung maupun tidak langsung. Nilai pribadi berkaitan dengan pribadi sendiri, tanpa perantara apapun, sedangkan *nilai barang* menyangkut kehadiran nilai dalam hal bernilai. Hal bernilai mungkin bersifat material, vital, atau spiritual. Dalam pengertian ini, nilai pribadi lebih tinggi daripada nilai-nilai barang karena nilai pribadi terletak dan membentuk hakikat atau esensi pribadi yang bersangkutan.

Masih ada pembawa nilai lainnya, yaitu *tindakan* (memahami, mencintai, membenci, dan menginginkan), *fungsi* (pendengaran, penglihatan), dan *tanggapan* atau reaksi (bergembira akan sesuatu). Ketiga pembawa nilai ini termasuk dalam nilai pribadi. Ketiganya memiliki hubungan hierarkhis (bertingkat). Nilai tindakan lebih tinggi daripada nilai fungsi, dan kedua nilai ini lebih tinggi daripada nilai tanggapan.

Menurut Max Scheler, kenyataan bahwa suatu nilai lebih tinggi daripada yang lain dipahami dalam suatu tindakan pemahaman khusus terhadap nilai, yaitu nilai tindakan preferensi, suatu pemahaman akan tingkat tinggi dan rendahnya suatu nilai. Tindakan preferensi tidak boleh disamakan dengan tindakan memilih. Tindakan memilih merupakan kecenderungan yang telah mencakup pengetahuan tentang keunggulan nilai; sedangkan tindakan preferensi merupakan tindakan mengunggulkan atau mengutamakan, yang diwujudkan tanpa menunjukkan adanya kecenderungan, pemilihan atau keinginan. Tindakan preferensi adalah apriori, terjadi di antara nilai-nilai itu sendiri yang berbeda tingkatannya, dan terlepas dari pengalaman akan hal yang bernilai.

Hierarki nilai terdiri dari empat tingkat, yaitu: *pertama*, adalah nilai kesenangan. Tingkatan nilai ini berkaitan dengan fungsi dari perasaan indrawi, yaitu rasa nikmat dan rasa sakit atau pedih. *Kedua*, adalah nilai vitalitas atau kehidupan, yang terdiri dari nilai-nilai rasa kehidupan, meliputi yang luhur, halus atau lembut hingga yang kasar atau biasa, dan juga mencakup yang bagus yang berlawanan dengan yang jelek. *Ketiga*, terdiri dari nilai-nilai spiritual, yang memiliki sifat tidak tergantung pada seluruh lingkungan badaniah serta lingkungan alam sekitar. Nilai *keempat* adalah nilai kesucian dan keprofanan. Nilai ini hanya tampak pada kita dalam objek tertentu yang dituju sebagai objek absolut. Tingkatan nilai kesucian ini tidak tergantung pada perbedaan waktu dan perbedaan orang yang membawanya. Keadaan perasaan yang berkaitan dengan nilai-nilai ini adalah rasa berberkat dan rasa putus harapan yang secara jelas harus dibedakan dengan sekadar rasa senang dan susah.

## 2. Peranan Nilai

Kodrat person manusia sukar dipahami, dan cara untuk memahaminya harus dilakukan dengan mempelajari tindakan manusia; dalam tindakannya person manusia mengungkapkan dirinya. Segala usaha untuk mereduksi semata-mata atau mengubahnya ke dalam peristiwa umum yang bersifat fisik adalah gagal. Dengan hanya melihatnya secara fisik, tidak cukup untuk membedakan secara jelas antara tindakan dengan kejadian atau peristiwa lainnya.

Jika suatu tindakan tidak pernah menjadi objek; dengan demikian, person yang hidup melaksanakan tindakan-tindakan tersebut juga tidak pernah dapat menjadi objek. Dan jika tidak ada kemungkinan untuk menghadirkan tindakan serta person sebagai objek, lalu bagaimana kita dapat memahaminya. Melalui pelaksanaan tindakannya, pada waktu yang sama person dapat mengalami dirinya.

Manusia, sejauh sebagai person, mampu mengatasi dirinya sebagai suatu organisme, serta mengubah dari pusat yang mengatasi dunia yang berada dalam ruang dan waktu, segala sesuatu (termasuk dirinya) menjadi objek pengetahuan. Jadi manusia, sebagai yang bersifat spiritual, adalah pengada yang mengatasi dirinya sendiri dalam dunia. Namun pusat, yang menjadi tempat asal manusia untuk melakukan tindakan mengobjektifkan tubuh, jiwa serta dunia yang berada dalam ruang dan waktu, tidak dapat membuat dirinya sendiri menjadi bagian dari dunia ini.

Dengan demikian kita memahami bahwa manusia sebagai person berkembang dan berubah secara terus menerus di dalam dan melalui tindakan-tindakannya. Secara konkret segala tindakan tersebut terarah untuk merespon nilai yang ditemukan dan dirasakannya, yang mengandung suatu keharusan untuk mewujudkannya (terhadap nilai positif) serta untuk menghilangkannya atau menghapuskannya (terhadap nilai negatif). Ini berarti bahwa nilai-nilai memiliki peran mengarahkan dan memberi daya tarik pada manusia dalam membentuk dirinya melalui tindakan-tindakannya.

Setiap kali Max Scheler menekankan bahwa cinta tidaklah diarahkan pada nilai yang demikian abstrak, melainkan pada person sebagai pembawa nilai. Tidak pernah kita mencintai nilai, tetapi selalu mencintai sesuatu yang memiliki nilai. Max Scheler mengembangkan personalisme nilai yang dengan maksud memberikan kedudukan yang konkret pada nilai yang abstrak. Perhatian terhadap apriori etis mengarahkannya pada konsep nilai yang abstrak. Ide personalisme dimaksudkan sebagai konkretisasi dari tatanan nilai material dengan mempertimbangkan pembawa nilai.

Dalam teori person bernilai, Max Scheler berusaha mengkonkretkan nilai. Nilai abstrak menyatakan dirinya pada kita sebagai yang terwujud dalam model person ideal. Hierarki tipe person bernilai berhubungan dengan hierarki nilai yang lebih tinggi dan lebih rendah. Dengan demikian, tidak ada yang sewenang-wenang dan subjektif dalam model pribadi yang ideal, melainkan berakar dan ditentukan oleh hierarki nilai objektif; dan hal ini memastikan sifatnya yang objektif.

Adapun nilai tipe person tersebut adalah:

- Nilai kesenangan artis
- Nilai kegunaan pemimpin

- Nilai kehidupan pahlawan
- Nilai spiritual jenius
- Nilai kekudusan santo

Di tengah seluruh perubahan historis, hierarki nilai serta hierarki person yang bersangkutan ini tetap tidak berubah dan merupakan pembimbing objektif yang tetap bagi kehidupan moral manusia. Max Scheler menyebutnya hierarki ini sebagai “bintang kutub bagi manusia.” Namun karena tipe person yang murni ini merupakan kodrat yang ideal, tipe-tipe tersebut harus terwujud secara empiris dalam model person historis agar menjadi sungguh efektif sebagai contoh. Dengan demikian, suatu contoh hidup selalu terdiri dari komponen yang apriori serta yang empiris.

Yang tertinggi diantara kelima person tersebut adalah santo. Objek utama dari usaha santo adalah kemajuan dan perkembangan dirinya sendiri. Santo membentuk dirinya sendiri sebagai person yang sesempurna mungkin berdasarkan gambaran nilai ideal yang telah diterimanya secara bertahap dalam proses mencintai dirinya hanya dalam Allah.

Tipe person yang kedua adalah tipe jenius. Tipe ini berhubungan dengan perasaan akan nilai spiritual. Max Scheler mendefinisikan jenius adalah orang yang sebelumnya tanpa aturan dan norma, menciptakan sesuatu yang baru dan asli serta merupakan suatu contoh.

Tipe person yang ketiga adalah manusia pahlawan. Ide tentang manusia pahlawan berhubungan dengan perasaan akan nilai vital. Max Scheler mencirikan manusia pahlawan sebagai tipe person yang memberikan perhatian terutama pada perwujudan keluhuran atau nilai vital murni, dan keutamaan dasarnya adalah keluhuran pikiran serta keagungan jiwa.

Tipe person yang keempat adalah yang memiliki jiwa pemimpin. Ilmuwan, insinyur, dan ekonom biasanya mewujudkan nilai dari tipe person ini. Sedangkan tingkatan terendah dalam hierarki tipe person diduduki oleh artis. Tipe person ini mengusahakan sebagai suatu karya seni tinggi, yaitu kenikmatan akan nilai kesenangan.

Perkembangan personalitas yang penuh tampak ketika setiap orang tidak hanya menemukan model person bernilai sebagai sesuatu yang boleh diterima, tetapi sebagai sesuatu yang harus diterima, sebagai sesuatu yang menuntut untuk dirasakan. Scheler menggambarkan personalisme spiritual seseorang melalui jawaban yang tepat terhadap nilai etis bukanlah sesuatu yang sekali diterima dan dengan demikian terpenuhi. Setiap situasi dalam kehidupan menghadirkan kita dengan nilai-nilai baru yang tersedia bagi kita. Dengan demikian, tugas bagi setiap person adalah mengembangkan persepsinya terhadap nilai dan merespon secara benar terhadap nilai yang secara terus menerus menyajikan dirinya pada setiap person melalui hidupnya.

#### **D. LakonSemarMbangunKahyangandalAMTeoriAksiologis Max Scheller**

##### **1. Lakon Semar *Mbangun Kahyangan* Sebagai Nilai**

Max Scheler berpendapat bahwa simbol dapat memiliki kecenderungan menggantikan dan menyembunyikan fenomena. Sehingga ia berusaha untuk meninggalkan simbol serta mengarah kembali ke “barang”. Namun melalui pandangan



Max Scheler juga saya akan memaparkan nilai dibalik kekuatan simbol yang ada pada budaya Jawa, dalam hal ini lakon wayang Semar Mbangun Kahyangan.

Sikap Arjuna yang tidak percaya dengan Semar, kemudian merubah dirinya menjadi harimau untuk meringkus Semar, tidak merubah nilai kewibawaan yang melekat pada sosok Arjuna. Selain itu juga yang tergambar dari sosok Sri Kresna yang juga mengubah dirinya menjadi rasaksa karena marah dengan Semar dan ingin meringkusnya. Yang kemudian, sikap Bathara Guru yang percaya begitu saja dengan aduan Arjuna dan Sri Kresna, kemudian menyuruh *bajubarat-bajubarat* untuk mengacaukan rencana Semar, serta agar meringkus Semar. Meskipun demikian Arjuna sebagai simbol kewibawaan, Sri Kresna sebagai simbol kebijaksanaan dan kecerdasan, serta Bathara Guru sebagai simbol penguasa alam semesta, yang sekaligus dala teori Max Scheler adalah sebagai pembawa nilai, sikap-sikap mereka tidak akan merubah nilai kewibawaan, keadilan, kecerdasan dan kepemimpinan yang telah disimbolkan kepadanya. Nilai merupakan suatu kualitas yang tidak tergantung pada pembawanya dan tidak berubah seiring dengan perubahan barang. Nilai bersifat absolut. Kualitas nilai tidak berubah ketika pembawanya berubah, dan juga tidak rusak ketika pembawanya dimatikan atau dihancurkan.

Selain manusia, benda bernilai adalah juga pembawa nilai. Nilai merupakan kualitas yang dapat terwujud dalam benda, tetapi tidak identik dengan benda-benda tersebut. Benda yang bernilai tersebut menggambarkan dari adanya pusaka-pusaka Amarta, yaitu Jamus Kalimasada, Tumbak Koro Welang, dan Payung Tunggal Naga, dan senjata Cakra milik Sri Kresna yang bergerak sendiri menuju ke Padukungan Karangaborotan untuk mendukung niat Semar.

Masih ada pembawa nilai lainnya, yaitu *tindakan* (memahami, mencintai, membenci, dan menginginkan), *fungsi* (pendengaran, penglihatan), dan *tanggapan* atau reaksi (bergembira akan sesuatu). Berdasarkan fungsi, Sri Kresna dan Arjuna memberikan tanggapan kepada Petruk dengan kemarahan, yang kemudian bertindak mengadu kepada Bathara Guru tentang niat Semar, mengubah diri untuk meringkus Semar, dan menyuruh Gatotkaca, Ontorejo dan Sentyaki untuk mengusir Petruk. Bathara Guru yang mendengar aduan Kresna langsung percaya dan menanggapi dengan kemarahannya, kemudian menyuruh para bajubarat untuk meringkus Semar. Keempat Pandawa menanggapi berita yang dibawa Petruk dengan baik dan segera pergi ke Padukuan Karangaborotan. Begitupun dengan Ontoseno, Anoman dan Narada

Melalui pembawa nilai, nilai dapat dikembangkan menjadi nilai-nilai baru. Terdapat perkembangan nilai dalam dunia nyata ini dengan adanya kebaikan-kebaikan baru yang terwujud. Namun kualitas nilai merupakan objek ideal, yang bersifat tetap. Seperti yang tercermin dalam penyatuan keempat Pandawa dengan diri Semar dan berjumpa dengan Sang Hyang Wenang maka mendapatkan wejangan-wejangan tentang kebajikan. Diharapkan Pandawa dapat menyebarkan dan menjalankan wejangan-wejangan tersebut.

Dengan kedatangan Petruk yang meminta Pandawa dan Sri Kresna datang ke Padukuan Karangaborotan, ada dua pemahaman, di mana Sri Kresna dan Arjuna



salah memahami maksud Semar yang kemudian mengadu kepada Bathara Guru yang menyebabkan kemarahannya. Selain itu pihak keempat Pandawa yang lainnya, diikuti Ontoseno, Anoman dan Narada yang percaya pada Semar akan niat baiknya. Dengan melihat realitas ini menegaskan bahwa semua nilai berada dalam dua kelompok, yaitu: yang positif dan yang negatif, nilai baik dan nilai jahat.

Hierarki nilai terdiri dari empat tingkat, yaitu: *pertama*, adalah nilai kesenangan. *Kedua*, adalah nilai vitalitas atau kehidupan. *Ketiga*, terdiri dari nilai-nilai spiritual. Nilai *keempat* adalah nilai kesucian dan keprofanan. Nilai kesenangan tercermin dari sikap-sikap para Pandawa, Sri Kresna dan yang lainnya dalam menanggapi kedatangan Petruk dan tujuannya menghadap. Nilai vitalitas atau kehidupan tercermin dalam tindakan yang dilakukan keempat Pandawa dengan segera menuju ke Padukuhan Karangkarotan untuk mendukung rencana Semar, juga tindakan Arjuna, Sri Kresna dan Bathara Guru yang ingin menggagalkan rencana Semar. Nilai spiritual, tercermin dalam tindakan keempat Pandawa dalam kerelaannya menjalankan perkataan Semar untuk menyatu dengan Semar. Nilai keprofanan terlihat dari bertemunya keempat Pandawa dengan Sang Hyang Wenang dan mendapatkan wejangan-wejangannya.

Selain berdasarkan hierarki nilai, nilai juga dibagi dalam lima tipe person, yaitu:

- Nilai kesenangan artis  
Nilai kesenangan artis tercermin dalam sikap Sri Kresna, Arjuna dan Bathara Guru yang menuruti kemarahannya tanpa mencari tahu terlebih dahulu akan kebenarannya.
- Nilai kegunaan pemimpin  
Nilai kegunaan pemimpin tercermin dalam rasa tanggungjawan keempat Pandawa dalam mendukung niat Semar, menyempurnakan mental para Pandawa sebagai sosok pemimpin.
- Nilai kehidupan pahlawan  
Nilai kehidupan pahlawan tercermin dalam sosok anak-anak Semar, Ontoseno, dan Anoman dalam usaha melindungi Semar, dan menjaga situasi agar upaya Semar dapat berjalan dengan lancar.
- Nilai spiritual jenius  
Nilai spiritual jenius tergambar dalam niat Semar dalam Mbangun Kahyangan, meskipun bukan dalam arti sebenarnya, namun dengan arti mbangun mental Pandawa agar semakin baik.
- Nilai kekudusan santo  
Nilai santo terdapat dalam bertemunya Pandawa dengan Sang Hyang Wenang dalam tujuan memberikan wejangan-wejangan agar mental Pandawa menjadi sempurna.

Lakon Semar Mbangun Kahyangan memberikan gambaran nilai yang seutuhnya, di mana seorang pembawa nilai bisa saja berubah, namun tidak akan merubah nilai itu sendiri. Realitas kehidupan juga begitu, tidak ada yang seutuhnya benar dan tidak ada yang seutuhnya salah. Keduanya saling melengkapi tanpa mengurangi atau mengubah nilai benar dan salah.

Terwujudnya suatu tujuan tidak hanya mengandalkan diri pribadi dan hubungan dengan Tuhan, namun keselarasan alam dan lingkungan sosial juga mendapat peran yang penting. Keselarasan alam bisa dalam wujud kebendaan ataupun kondisi batiniah. Sedangkan lingkungan sosial bisa dalam wujud dukungan dari komunitas ataupun masyarakat di sekitar kita. Hal ini mencerminkan falsafah hidup Jawa, bahwa manusia hendaknya menjaga keselarasan kosmos atau keselarasan alam dalam rangka mewujudkan tujuan hidupnya.

Bagaimana manusia harus *sepi ing pamrih, rame ing gawe*, dalam arti senantiasa memenuhi kewajiban-kewajiban hidupnya tanpa memikirkan balasannya. Manusia yang *memayu hayuning bawana*, menjaga keselarasan alam, keseimbangan alam. Manusia yang mencapai puncak hidupnya dengan manunggal dalam Gusti, *manunggaling kawula Gusti*. Maka dengan hal ini, selaraslah alam semesta dan terpenuhilah tujuan hidup manusia.

## 2. Relevansinya terhadap Pembangunan Mental Masyarakat

Indonesia adalah negara yang istimewa, tatanan, sejarah pembentukan, ditambah dengan variable jumlah penduduk, luas wilayah, kekayaan sumberdaya alam, kebinekaan agama, etnis, dan kultur. Komponen-komponen ini dapat menjadikan Indonesia sebagai negara yang besar. Indonesia adalah teks alami yang tidak ada habis-habisnya untuk dikaji, dipelajari, dan dimanfaatkan sumber dayanya.

Indonesia telah sejak lama mengusahakan pembangunan di berbagai sektor. Mulai dari pembanguna masyarakat di pedesaan atau kaum petani sampai kalangan penduduk kota atau kaum pegawai. Pembangunan itu sudah sejak masa kolonial direncanakan, sampai akhirnya terealisasi pada masa orde baru, masa revolusi, dan pascarevolusi saat ini. Pembangunan negeri ini turut menyisakan dampak mental yang saat ini masih dirasakan oleh banyak warga negaranya.

Orientasi dan sikap mental bangsa Indonesia yang belum sejatinya mencerminkan harapan dari pendiri negeri ini. Indonesia masih sangat tergantung kepada negara lain, baik dari segi perekonomian, ketahanan, maupun segi yang lainnya. Padahal negeri ini kaya akan sumber daya manusia dan sumber daya alamnya. Kita masih berbangga dengan mengimpor produk dari negara tetangga, padahal kita sebenarnya mampu untuk membuatnya sendiri. Kita masih malu untuk percaya dan menunjukkan pada dunia bahwa Indonesia bisa setara dengan negar super power maupun negara dengan keunggulan terknologinya. Namun pekerjaan rumah kita adalah sudah siapkah mental Indonesia untuk bangkit dari keterpurukan dan berjuang melawan krisis mental ini.

Pembangunan mental adalah hal terpenting bagi manusia. Manusia tidak akan dapat merasakan kebahagiaan dalam kehidupan tanpa danya mental yang bagus. Mental yang bagus dapat menata suasana jiwa yang nyaman dan mendamaikan. Dia adalah modal utama dalam menciptakan keadaan yang menyenangkan dalam diri manusia. Seberapa pun sempurnanya keperluan dan kemauan manusia tetap akan terasa kurang, hampa dan gersang tanpa terbenahnya jiwa dengan mental yang mantab. Sempurna, tapi terasa tidak sempurna.

Pembangunan mental juga merupakan awal dari segala macam pembangunan. Tidak ada makna sama sekali pembangunan bidang lain yang super sukses sekalipun tanpa didahulukan oleh pembangunan jiwa manusia. Segala jenis pembangunan akan mudah berdiri di atas bangunan jiwa yang baik. Jiwa manusia dapat membangunkan peradaban dan mendinamikan kehidupan. Akan nampak baik dan mendamaikan setiap apaun yang ada di kehidupan ini kalau yang menjadi kreator pembangunannya adalah manusia berjiwa baik.

Untuk mewujudkan tujuan negara, mustahil jika kita tidak punya mental yang kuat. Melalui gambaran dari Lakon Semar Mbangun Kahyangan ini dapat kita ketahui betapa pentingnya menyempurnakan mental pemimpin negara yang pada akhirnya mengajarkannya kepada semua rakyat, sehingga dapat tercapai tujuan negara kita. Kita perlu sosok Semar yang selalu memikirkan kebaikan negara dan menjadi penasihat para pemimpin. Kita perlu sosok Pandawa yang senantiasa ingin berbuat yang terbaik bagi rakyatnya. Kita butuh sosok anak-anak Semar, Ontoseno, dan Anoman yang senantiasa memikirkan keamanan bersama dan senantiasa percaya dengan negara.

Berdasarkan Lakon Semar Mbangun Kahyangan, dapat dirumuskan beberapa syarat-syarat terpenting bagi pembangunan mental adalah:

a. Pendidikan

Pendidikan utama dimulai dari rumah tangga. Lingkungan keluarga adalah lingkungan yang paling penting dalam membentuk mental anak. Pendidikan orang tua lah yang berperan, bahkan pendidikan anak dimulai sejak dalam kandungan. Kemudian dilanjutkan di sekolah. Peran guru dalam hal ini paling penting, bagaimana menciptakan suasana dan perilaku anak didik. Dan yang terakhir adalah dalam masyarakat.

b. Pembinaan moral.

Pembinaan moral harus dilakukan sejak kecil, tentunya disesuaikan dengan umurnya. Ada tahapan-tahapan yang harus dipahami, terutama oleh orangtua bagaimana tumbuh kembang anak yang seharusnya. Salah satu contoh dengan mengajarkan tata krama kepada anak melalui bahasa daerah, bahasa Jawa misalnya. Dalam bahasa Jawa terdapat tingkatan-tingkatan bahasa, *ngoko*, *kromo*, dan *kromoinggil*. Tingkatan tersebut mengajarkan anak bagaimana bersikap menghormati kepada oranglain sesuai dengan umur.

c. Pembinaan jiwa taqwa

Agama adalah ajaran yang harus dikenalkan kepada anak sejak dini. Melalui agama anak sejak dini diajarkan tentang moralitas keagamaan. Agama adalah pondasi penting yang harus diajarkan kepada anak. Karena jika seorang agamanya baik, diharapkan berkorelasi dengan mempunyai akhlak atau sikap yang baik pula.

Dengan terbentuknya mental yang kuat, diharapkan mempermudah kita dalam membangun negara yang kuat. Negara yang kuat akan mewujudkan masyarakat yang sejahtera, bahagia, seperti layaknya berada di kahyangan.

## E. Penutup

Salah satu bentuk karya seni yang dapat dipakai sebagai sumber pencarian nilai-nilai adalah seni wayang kulit purwa, karena di dalamnya terdapat berbagai agama serta sistem filsafat. Ajaran dan nilai-nilai itu telah memenuhi persyaratan, yakni secara objektif/kritis ajaran-ajaran dan nilai-nilai itu dapat dipakai oleh bangsa Indonesia untuk kelangsungan hidupnya, dan terbukti keluhurannya karena telah nyata lolos dari berbagai pengujian dengan tetap dipakainya ajaran-ajaran dan nilai-nilai oleh bangsa Indonesia dari zaman ke zaman.

Setelah melalui berbagai tahap pembelajaran akhirnya pengupasan tentang nilai-nilai dalam Lakon Semar Mbangun Kahyangan ini memiliki beberapa kesimpulan. Kesimpulan pertama, bahwa untuk mencapai kebahagiaan dan kesempurnaan dalam hidup manusia harus mendekatkan diri pada Tuhan Yang Maha Esa. Kesimpulan kedua, ditemukannya nilai-nilai sesuai dengan pandangan Max Scheler.

Dengan melihat dan mengetahui makna yang terdapat dalam Lakon Semar Mbangun Kahyangan dapat diperoleh berbagai nilai-nilai yang mengajarkan kepada manusia bagaimana hidup yang sempurna dan bagaimana cara untuk mendapatkannya. Seperti yang dikatakan oleh tokoh Ontoseno, bahwa manusia yang bobrok secara mental akan mudah tergoda dengan bujukan setan, yang nantinya akan menghambat proses penyempurnaan hidup. Oleh karena itu, manusia harus senantiasa waspada dan menyempurnakan mentalnya. Hal ini dapat dilakukan dengan memperkuat iman dan taqwa. Jika mental manusia kuat maka akan dapat mempengaruhi segala kehidupan disekelilingnya, termasuk negara.

## Daftar Pustaka

- Herusatoto, Budiono, *Simbolisme dalam Budaya Jawa*, Yogyakarta: PT Haninadita, 1984.
- Wahana, Paulus, *Nilai Etika Aksiologis Max Scheler*, Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Purwadi, *Semar "Jagad Mistik Jawa"*, Yogyakarta: Media Abadi, 2004.
- Abdullah, Samudi *Wayang Purwa dan Dakwah Islamiyah*. Bandung: PT Al Ma'arif, 2001.
- Soetrisno, *Falsafah Hidup Pancasila Sebagaimana Tercermin dalam Falsafah Hidup Orang Jawa*. Yogyakarta: Penerbit Pandawa, 1977.
- Mulyono, Sri, *Wayang dan Karakter Manusia*, Jakarta: PT Gunung Agung, 1979.
- 8 volume Kaset Lakon Semar Mbangun Kahyangan Versi Ki Dalang Hadi Sugito



STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
**SUNAN KALIJAGA**  
YOGYAKARTA



## SEHAMONGRAGA (TOKOH MISTIK JAWA DALAM SERAT CENTHINI)<sup>1</sup>

Fauzan Naif  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

### Abstract

In Javanese literature, *Serat Centhini* is an extraordinary work, in the term of quantities of its pages and the varieties of its content. *Serat Centhini* was written from January 1814 to 1823, by a team lead by Adipati Anom Amengkunagara III, Crown Prince of Surakarta Kingdom that crowned as Sunan Paku Buwana V (1820-1823) afterwards with the members such as: 1) Kiai Ngabehi Ranggasutrasno, 2) Kiai Ngabehi Yasadipura II, and 3) Kiai Sastradipura. The thickness of its manuscript is around 4200 folio pages (12 editions). The content of its text is varied; include all *ngelmu* and *kawruh* that exist in Java Island. As a *suluk* literature, *Serat Centhini* also has an Islamic soul and contains Tasawwuf or Islamic Mysticism thoughts that already blend with Javanese Mysticism, for example an explanation of Javanese “religion” that purpose is to achieve “life perfection”, i.e. the unity between slave and Master (*manunggaling kawula-Gusti*). Explanation and secret lessons are in the dialogue between Seh Amongraga, as a Javanese Mystic chief and other personalities in that book. Seh Amongraga, a.k.a Jayengresmi, is the elder of three sons of Sunan Giri. He has talent and potency towards a mystical life and practices, shown by its qualities and characters, the stages of his life, his sermons about the four ways towards God, *Martabat Tujuh*, and *manunggaling kawula-Gusti*. In the later stage of his life, Seh Amonraga is more noticeable to become a Javanese Mystic practitioner that teach the science of perfection, heterodox mysticism, that finally sentence to death by Sultan Agung, therefore could be seen as an inheritance of Syeh Siti Jenar tradition

**Key words:** *Serat Centhini*, Seh Amongraga, Javanese Mysticism

Dalam khazanah sastra Jawa, *Serat Centhini* termasuk salah satu karya yang istimewa, baik dari sisi ketebalan jumlah halamannya maupun keaneka-ragaman isinya. *Serat Centhini* ditulis dari bulan Januari tahun 1814 sampai selesai tahun 1823, oleh sebuah tim yang diprakarsai dan dipimpin oleh Adipati Anom Amengkunagara III, Putera Mahkota Kerajaan Surakarta, yang kemudian bertahta dengan gelar Sunan Paku

---

<sup>1</sup>Tulisan ini menggunakan dana penelitian dari LP2M UIN Sunan Kalijaga tahun 2015

Buwana V (1820-1823) dengan anggota: 1) Kiai Ngabehi Ranggasutrasno, 2) Kiai Ngabehi Yasadipura II, dan 3) Kiai Sastradipura. Ketebalan naskahnya mencapai sekitar 4200 halaman folio (12 jilid). Kandungan isi teksnya sangat bermacam-macam, mencakup semua *ngelmu* dan *kawruh* yang ada di Pulau Jawa. Sebagai sebuah karya sastra *suluk*, *Serat Centhini* juga bernafaskan Islam dan mengandung ajaran-ajaran Tasawwuf atau Mistik Islam, yang sudah berjaln berkelindan dengan Mistik Jawa, misalnya penjelasan tentang “agama” Jawa yang bertujuan untuk mencapai “kesempurnaan hidup”, yaitu bersatunya hamba dengan Tuhan (*manunggaling kawula-Gusti*). Penjelasan dan pengajaran rahasia itu berbentuk dialog antara Seh Amongraga, sebagai Tokoh Mistik Jawa, dengan tokoh-tokoh lainnya dalam buku tersebut. Seh Amongraga, bernama kecil Jayengresmi, adalah sulung dari tiga bersaudara putra Sunan Giri. Ia memang memiliki bakat dan potensi kearah kehidupan dan pelaku mistik, dilihat dari sifat dan karakternya, tahap-tahap kehidupannya, wejangan-wejangannya tentang susunan empat jalan menuju Tuhan, Martabat Tujuh dan *manunggaling kawula-Gusti*. Dalam tahap akhir dari kehidupannya Seh Amongraga lebih menonjol perannya sebagai pelaku mistik Jawa yang mengajarkan ilmu kesempurnaan, mistik heterodoks, yang akhirnya dihukum mati oleh Sultan Agung, sehingga terkesan sebagai penerus tradisi Syeh Siti Jenar.

**Kata-kata kunci:** *Serat Centhini*, Seh Amongraga, Mistik Jawa.

## A. Pendahuluan

Sastra dapat dipandang sebagai suatu perkembangan masyarakat yang menggunakan bahasa sebagai sarannya. Hasil sastra suatu bangsa dapat menggambarkan masyarakat yang menghasilkan sastra tersebut. Apa yang disajikan oleh sastra merupakan cermin yang dapat memantulkan kembali kehidupan masyarakatnya. Kajian suatu sastra akan membuka kehidupan tersebut, dan kehidupan adalah suatu perwujudan sosial yang merangkum berbagai masalah, seperti adat istiadat, agama, nilai-nilai kehidupan, kepercayaan, ketata-negaraan dan sebagainya. Bahwa sastra adalah khazanah intelektual dan spiritual suatu bangsa yang tidak ternilai harganya, telah dibuktikan oleh sejarah.<sup>2</sup> Dengan berbagai khazanah yang terkandung dalam sastra, maka hasil kajian sastra dapat dimanfaatkan oleh pelbagai disiplin keilmuan, seperti antropologi, arkeologi, sosiologi, filsafat dan sebagainya.

Bangsa Indonesiapun memiliki khazanah sastra yang kaya dan luas, yang meliputi kurun zaman yang relatif lama, yang merupakan sumber pengetahuan tentang kebudayaan Indonesia pada masa lampau. Adanya berbagai suku bangsa di Indonesia, yang masing-masing memiliki bahasa sendiri, maka terdapatlah berbagai sastra daerah, yang satu tidak kalah penting dari yang lain, bahkan dapat melukiskan variasi-variasi

<sup>2</sup>Siti Baroroh Baried, “Mengungkap Khazanah Sastra Indonesia, Kesusastraan Mistik”, dalam *Al-Jami'ah*, No. 5, XII, 1974, hlm. 5.

*Bhineka Tunggal Eka.*

Penggalian-penggalian dan studi sastra Indonesia akan memaparkan peradaban tinggi yang pernah tampil di wilayah Nusantara, yang dewasa ini sangat perlu dikaji dan diketahui dalam rangka *nation building*. Sebagai contoh di antara karya sastra daerah di Indonesia adalah karya sastra Jawa. Kenyataan membuktikan bahwa khazanah karya sastra Jawa sangat banyak jumlahnya dan beraneka ragam isinya.<sup>3</sup>

Khazanah sastra Jawa sebenarnya dapat diklasifikasikan menurut bahasa dan jenisnya. Dalam klasifikasi tersebut dikenal pembagian sastra Jawa yang berbahasa Jawa Kuno, Jawa Pertengahan dan Jawa Baru.<sup>4</sup> Menurut jenisnya, Pigeaud membagi jenis karya sastra Jawa menjadi 4 (empat) jenis, sebagai berikut: 1. Religi dan etika. 2. Sejarah dan mitologi. 3. Susastra. 4. Ilmu, seni, humaniora, hokum, folklore, adat istiadat dan bunga rampai.<sup>5</sup>

Perkembangan sastra Jawa dari abad ke 9 sampai sekarang dengan klasifikasi bahasa dan jenisnya itu ternyata baru diungkap oleh penelitian sastra yang dilakukan pada abad ke 19. Dalam sastra Jawa Baru, ada jenis karya sastra yang bercorak religi dan etika. Karya-karya tersebut dihasilkan pada periode peralihan ajaran Hindu Jawa ke ajaran Islam di Jawa, yaitu karya-karya sastra *suluk*.<sup>6</sup> Sastra *suluk* lebih sering dinamakan karya sastra baru yang bernaftaskan Islam dan berisi ajaran-ajaran tasawuf. Disebut demikian karena dalam sastra tersebut banyak memakai istilah-istilah Islam di samping menggunakan bahasa Jawa Baru sebagai bahasa utamanya.

Kata *suluk* itu sendiri berasal dari bahasa Arab, *salaka* – *yasluku* – *sulukan*, yang berarti perjalanan atau jalan kehidupan.<sup>7</sup> Arti tersebut dihubungkan dengan ajaran tasawuf sebagai aspek esoteris dari Islam.<sup>8</sup> Sastra *suluk* tersebut isinya berkisar ajaran persatuan manusia dengan Tuhan, teori penciptaan, moral dan manusia.

Naskah Jawa yang bernaftaskan tasawuf diketemukan pada abad ke 16, yaitu dengan ditemukannya buku ulasan mengenai ajaran Islam. Buku tersebut terangkat pada pelayaran pertama Belanda dan dihadiahkan kepada Universitas Leiden tahun 1597.<sup>9</sup> Buku ulasan tentang ajaran Islam tersebut terkenal dengan nama *Het Boek van Bonang*.<sup>10</sup>

Sebenarnya pada abad ke 16 di Jawa masih berkembang ajaran menuju Tuhan dari faham sebelum Islam di Jawa. Dari segi agama ini, suku Jawa sebelum menerima

<sup>3</sup>Darusuprpto dkk., *Ajaran Moral dalam Sastra Suluk* (Yogyakarta: Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada, 1986), hlm. iii.

<sup>4</sup>Zoetmulder, *Kalangwan Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*, terjemahan Dick Hartoko (Jakarta: Djambatan, 1983), hlm. 21-28.

<sup>5</sup>Pigeaud, *Literature of Java* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967), hlm. 2.

<sup>6</sup>Darusuprpto dkk., *op. cit.*, hlm. 1.

<sup>7</sup>Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: MacDonald & Evans Ltd., 1974), hlm. 423-424.

<sup>8</sup>Al-Djaili Yahya, "An Inquiry into the True Relationshp between Sufism and Islam", *Disertasi*, tidak diterbitkan (California: Institut of Asian Studies, 1974), hlm. 24.

<sup>9</sup>Zoetmulder, *op. cit.*, hlm. 34.

<sup>10</sup>Widji Saksono, "Islam Menurut Wejangan Wali Songo", *al-Jami'ah*, No. 3, Th. I, 1962, hlm. 40-69.

pengaruh agama dan kebudayaan Hindu, masih dalam taraf animistik dan dinamistik.<sup>11</sup> Dengan masuknya Islam di Jawa, maka menjadi lengkaplah percampuran berbagai kepercayaan dan agama di Jawa. Suatu yang sangat menarik ditinjau dari sudut agama, adalah *sinkritisme*,<sup>12</sup> yang menandai watak dari kebudayaan dan kesusastraan Jawa.

Pada sastra Jawa Baru banyak sekali naskah *suluk* yang dihasilkan, di antaranya *Suluk Tambangraras* atau *Centhini*. Di dalam *Serat Centhini*, banyak sekali dimuat ajaran tentang Tuhan dan menuju Tuhan, yang didasari oleh ajaran mistik Islam atau tasawuf. *Serat Centhini* memang termasuk sastra *suluk*, inti dari kajian tersebut adalah penjelasan dan ajaran “agama” Jawa yang bertujuan untuk mencapai “kesempurnaan hidup”,<sup>13</sup> yaitu bersatunya hamba dengan Tuhan (*Manunggaling Kawula Gusti*). Penjelasan dan pengajaran pengetahuan rahasia itu berbentuk dalam dialog antara Seh Amongraga dan tiga tokoh yang lain dalam buku tersebut, terutama istrinya yang bernama Tambangraras.

Mengingat bahwa pustaka seperti *Serat Centhini* adalah dokumen peninggalan kebudayaan yang bisa memberikan gambaran mengenai alam pikiran dan perasaan yang hidup dalam masyarakat yang bersangkutan, maka usaha untuk mengungkap dan mempopulerkannya dalam bentuk penelitian adalah suatu kegiatan dan usaha yang cukup mendesak. Tulisan ini akan berusaha untuk memberikan gambaran tentang Tokoh Mistik Jawa dalam *Serat Centhini*, yaitu Seh Amongraga.

## I. *Serat Centhini*

*Serat Centhini* adalah salah satu karya sastra Jawa yang ditulis, dari bulan Januari tahun 1814 sampai selesai tahun 1823, oleh sebuah tim yang diprakarsai dan dipimpin oleh Adipati Anom Amengkunagara III, Putera Mahkota Kerajaan Surakarta, yang kemudian bertahta dengan gelar Sunan Paku Buwana V (1820-1823), dengan anggota: 1) Kiai Ngabehi Ranggasutrasna, 2) Kiai Ngabehi Yasadipura II, dan 3) Kiai Ngabehi Sastradipura.<sup>14</sup>

Kiai Ngabehi Ranggasutrasna mendapat tugas menjelajahi separuh Pulau Jawa bagian Timur, Kiai Ngabehi Yasadipura II mendapat tugas menjelajahi separuh Pulau Jawa bagian Barat. Keduanya harus mencatat dan merekam dalam ingatan, apa yang mereka dengar dan lihat. Kiai Sastradipura mendapat tugas naik haji ke Mekah dan tinggal di sana beberapa lama untuk memperdalam pengetahuan agama Islam. Setelah selesai penjelajahan, mereka bertiga bertemu kembali di Kerajaan Surakarta dan mulai

<sup>11</sup>Simuh, *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Ronggowarsito* (Jakarta: Universitas Indonesia, 1988), hlm. 1.

<sup>12</sup>Sinkritisme berasal dari bahasa Yunani Synkrisis, artinya amaxing together, uniting. Bringing together of, or the attempt to bring together, concluding ideologies into a unity of thought and/or into a cooperating, harmonious social relationship. Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy* (London: Barnes & Nobles Book, 1981), hlm. 286.

<sup>13</sup>S. Soebardi, *The Book of Cabolek* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), hlm. 38-40.

<sup>14</sup>KGPA Amangkunagara III, *CENTHINI, Tambangraras-Amongraga*, jilid IX, Koordinator dan Penyunting: Marsono (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2006), hlm. 3.



menulis berdasarkan “rekaman” masing-masing, dengan dibantu oleh para nara sumber sesuai dengan keahlian masing-masing.<sup>15</sup>

*Serat Centhini* merupakan salah satu karya sastra Jawa yang paling istimewa. Ketebalan naskahnya mencapai sekitar 4.200 halaman folio (12 jilid). Kandungan isi teksnya sangat bermacam-macam, semua ilmu dan *kawruh* yang ada di Pulau Jawa. Karena kandungan isi teksnya yang demikian, *Serat Centhini* sering disebut sebagai “Ensiklopedi Kebudayaan Jawa”. Poerbatjaraka menulis:

“*Serat Centhini* itu memuat hal-hal yang amat berbagai-bagai macamnya, seperti hal agama Islam, hal ilmu, hal gending, hal tari, hal baik buruk hari, hal tembang (nyanyian), hal masakan Jawa, hal lawak, hal pelacuran dan cerita dari setempat-setempat. Adapun cara mengisahkan hal tersebut di atas sangatlah baiknya. Yang pelawak juga sangat lucunya, yang berkenaan dengan pelacuran dikisahkan dengan sepuas-puasnya. Yang berkenaan dengan ilmu kejiwaan juga sampai tandas. Pendek kata, diantara kitab-kitab Jawa, *Centhini* itulah yang paling mengagumkan”.<sup>16</sup>

*Serat Centhini* memiliki banyak versi. Tulisan ini menggunakan *Serat Centhini* Latin, 12 jilid, dilatinkan oleh Kamajaya, diterbitkan oleh Yayasan Centhini Yogyakarta. *Serat Centhini* Latin ini bisa disebut sebagai “versi terbaik dan terlengkap”, karena melatinkannya didasarkan pada *Serat Centhini Kadipaten*, naskah *Serat Centhini* yang baku dan paling lengkap, yaitu sebanyak 12 jilid, yang dapat disebut sebagai naskah induk bagi versi-versi yang lain. Di samping itu digunakan juga berbagai versi naskah *Serat Centhini* yang lain sebagai bahan dan perbandingan, sehingga perbedaan-perbedaan dan kekeliruan-kekeliruan lainnya dapat diperbaiki dan dimasukkan sebagai “catatan” dalam *Serat Centhini* Latin di atas.

## B. Sosok Seh Amongraga.<sup>17</sup>

Di sini akan diberikan uraian dan penggambaran mengenai sosok Seh Amongraga dalam *Serat Centhini*, yang dirujuk langsung dari *Serat Centhini* Latin, yang meliputi asal-usulnya, pendidikannya, sifat (keadaan) jasmaniah dan rohaniannya, kedudukannya, kemampuan (kualitas) intelektualnya, kehidupannya, kegiatannya dan lain sebagainya.

### 1. Asal-usulnya

Seh Amongraga, yang bernama kecil Jayengresmi, adalah sulung dari tiga bersaudara putra Sunan Giri. Ketiga bersaudara itu adalah Jayengresmi, Jayengsari dan Ni Ken Rancangapti. Ia berasal dari keluarga terhormat dan terpandang. Ini disebutkan dalam I/15:24; I/16:1-4; V/334:5; V/356:16,21,26-27; VI/361:1-4; VII/403:1-3; XI/683:17-18.

<sup>15</sup>Sumidi Adisasmita, *Pustaka Centhini Selayang Pandang* (Yogyakarta: UP Indonesia, 1974), hlm. 11-12.

<sup>16</sup>Poerbatjaraka dan Tardjan Hadidjaja, *Kepustakaan Djawa* (Djakarta: Djambatan, 1952), hlm. 183.

<sup>17</sup>Penulisan Seh dalam Seh Amomgraga, dalam tulisan ini, menyesuaikan dengan *Serat Centhini* Latin.



## 2. Pendidikannya

Setelah berjalan mengembara dari Jawa Timur (Kraton Majapahit), sampai di Jawa Barat (Gunung Salak), akhirnya diboyong dan menjadi santri Ki Ageng Karang (Seh Ibrahim).<sup>18</sup> Di Karang, ia menjadi murid kesayangan Ki Ageng dan diperlakukan seperti anak sendiri. Setiap hari ia mendapat pelajaran berbagai ilmu pengetahuan lahir dan batin. Semua ilmu Ki Ageng diberikan sampai habis tak ada yang tersisa lagi. Ia memiliki akal yang cerdas, sehingga penjelasan yang sedikit, sudah cukup baginya untuk mendalami sampai ke dasarnya. Setelah dianggap *mumpuni*, namanya diganti menjadi Amongraga atau Seh Amongraga.

Pada suatu hari Seh Amongraga menghadap Ki Ageng untuk mohon berkah, *sawab* dan do'a restu, berpamitan untuk mengembara mencari kedua adiknya. Oleh Ki Ageng, ia diminta berjalan ke arah timur ke Wanamarta untuk menemui Ki Bayi Panurta, yang memiliki seorang gadis cantik rupawan, bernama Tambangraras.<sup>19</sup>

## 3. Sifat-sifat dan Kepribadian Terpuji

Seh Amongraga memiliki sifat-sifat dan kepribadian terpuji, antara lain:

- a. Memiliki postur dan rupa yang bagus  
Hal ini disebutkan dalam: V/333:4-5; V/340:7-9; V/341:11-12; V/343:7; V/345:15-19; V/347:20-21; V/355:55-57; VI/359:70-71; VI/360:19; VI/361:1-4 dan 208-209; VII/396:27-28; VIII/405:13-14.
- b. Bersahaja, rendah hati, mulia, sopan dan santun  
Sifat-sifat di atas disebutkan dalam: V/337:3; V/354:29; V/351:64-66; V/354:5; V/356:16; VI/357:319-320; VI/361:1-4; VI/365:32; VI/366:1-2; VII/383:137, 185; VII/393:26; VII/403:1-3; XI/683:17-18; XI/684:21-22; XI/685:14-15.
- c. Berwibawa  
Hal ini disebutkan dalam: V/350:125-126, 197, 200; V/354:2-3; V/355:55-57; VI/357:319-321; VI/361:1-4; VI/366:1-2; VIII/436:3-5; VIII/445:14-16; XI/680:8-9; XI/683:17-18; XII/708:503.
- d. 'Alim, *lantip* dan *linuwih*  
Sifat di atas disebutkan dalam: V/333:7; V/337:7; V/343:8-10; V/345:18-20; V/351:5-7, 38-39, 64-65, 100-102, 104-107; V/354:1-3; V/356:16, 21; VI/361:205-210; VII/376:191-192; VII/383:5; VII/403:1-3.
- e. Bagus salatnya, bagus bacaannya, bagus suaranya  
Hal ini disebutkan dalam: V/339:1-4; V/351:1-18, 64-66; V/352:49-63; V/354:58-65; VI/360:67; VI/361:177-182, 187-189, 205-210, 213-215; VI/365:40-44; VII/376:190-192, 237-238; VII/382:81-84; VII/383:41-43, 63-66, 109, 143-145; XI/674:18-23; XII/691:204-205; XII/708:643-647.

<sup>18</sup>KGPAA Amengkunagara III, *Serat Centhini Latin*, jilid I, dilatinkan oleh Kamajaya, (Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1985), hlm. 203-205. (I/58:20-32)

<sup>19</sup>*Ibid.*, jilid V, hlm. 51-53. (V/333:1-20)

- f. Terpuji, menarik, mempesona dan *mberkahi*  
Hal ini disebutkan dalam: VI/361:208-210; VI/365:30-32,40-46; VI/368:19-21; VII/383:268-275; VII/431:14-16; VIII/436:3-4; VIII/445:14-16; VIII/446:64-65; XI/674:28,42-44; XI/675:31-32; XI/679:12-17,101-102; XII/691:63-70; XII/708:51-57.
- g. Rajin salat sunat ( malam ) dan berzikir  
Hal ini disebutkan dalam: V/335:10-13; V/342:1-2; V/344:14-15; V/348:7; V/350:229-230; V/351:4-12,15-19; VI/359:78-80; VI/360:1-4,11-12; VI/362:1-8,14-16; VI/366:31-43; VI/368:9-14; VII/376:25-26,44,55; VII/383:51-53,217-218; VII/387:17-18,80-81; VII/388:93-94; VII/391:23-25; VIII/407:3-5.

Dalam *pupuh* dan bait-bait di atas dijelaskan bahwa Seh Amongraga memiliki sifat dan kepribadian yang terpuji, antara lain: postur tubuh dan rupa yang bagus, bersahaja, rendah hati, mulia, sopan-santun, berwibawa, ‘alim, *lantip*, *linuwih*, bagus salatnya, bagus bacaannya, bagus suaranya, terpuji, menarik, mempesona, *mberkahi*, rajin salat sunat (malam) dan berzikir. Ini merupakan suatu pencitraan (penggambaran) yang ideal dan istimewa.

#### 4. Menuju Kehidupan Mistik

Seh Amongraga memiliki bakat, sifat dan perilaku yang bisa (akhirnya) membawanya ke arah kehidupan mistik. Di antara alamat atau indikasi yang menunjukkan hal tersebut ialah sedikit makan (*zuhud*); gemar ‘*uzlah*, *nenepi*, semedi atau manekung; dipandang sebagai (calon) wali, karena memiliki *karamah* dan *ma’unah*; memiliki kesaktian, karena bisa selamat di tempat-tempat anker dan *wingit*. Berikut ini kutipan-kutipan dari *Serat Centhini* Latin yang menunjukkan dan menguatkan hal tersebut di atas.

- a. Sedikit makan (*zuhud*)  
Hal ini disebutkan dalam: V/338:12-14; V/351:30-31,46-51,58; V/354:27-30,36-37,79-80; V/356:81-82,92-93; VI/359:74; VI/360:76; VI/361:37-38,173-174; VI/365:17-20; VI/368:20-21; VII/376:250-252; VII/381:20-23; VII/386:53,67-71; VII/397:22-25; VIII/424:8-10; VIII/430:24-27; VIII/434:1-3; X/634:26-27; XI/675:47-50.
- b. Menyepi, ‘*uzlah*, *nenepi*, semedi atau *manekung*  
Hal ini disebutkan dalam: V/342:1-2; VI/366:28-46; VI/367:305; VII/375:4-5; VII/376:178-179,223; VII/382:108; VII/383:37,75,84,116; VII/386:48-49,70-72,97,118-119; VII/387:15-18,21; VII/388:100-106; VII/390:16-18,24-25,31-34,38-39,41-45,48-50; VII/391:22-25,28-31; VII/392:26-29; VII/393:2-3,9-10,14,19-22,26-32; VII/394:1-2,8-15,23-24; VII/395:23,35-36; VII/397:11-12; VII/399:19-21; VII/400:5-11; VII/401:16-18; VII/402:1-7,15-17; VII/403:1-5; VIII/404:9; VIII/405:4-8; VIII/407:3-6; VIII/408:5-10; VIII/409:1,13-17; VIII/410:4; VIII/411:11-14; VIII/412:6-9; VIII/414:1; VIII/416:7-8; VIII/419:4-6; VIII/420:3,9; VIII/421:2-3; VIII/423:1-6; VIII/426:1-10; VIII/429:15-16; VIII/430:3-11; VIII/431:1; VIII/434:1; VIII/435:60-61;

- VIII/437:26,39,45-47; VIII/438:23-27; VIII/439:14-20; VIII/440:4-6; VIII/442:10-12; VIII/444:6-10,14-20; X/634:26-27; XI/675:51-52.
- c. Dipandang sebagai (calon) wali; memiliki *karamah* dan *ma'unah*  
Hal ini disebutkan dalam: I/38:10-12; V/351:89-91; V/355:46-49; V/356:16; VI/357:318-321; VI/360:1-4; VI/366:1; VII/383:4-5,184-186,268-276; VII/386:83-86; VIII/435:3-13; VIII/436:34-37; X/635:50-57; XI/679:26-27,37-39,51,66-67,101-102; XI/680:18,22-24; XI/683:17-20,23-24; XI/684:16-21; XI/685:13-15,33-38; XI/686:1-3; XII/709:13-15.
- d. Dipandang memiliki kesaktian  
Hal ini disebutkan dalam: VII/386:56-61; VII/388:103-106; VII/389:15-19 dan VII/390:1-6; VII/391:7-12; VII/396:4-16; VII/403:1-3; VIII/404:14-19 dan VIII/405:1-9; VIII/410:4-10; VIII/413:4-10; VIII/417:4-10; VIII/418:1-10 dan VIII/419:1-2; VIII/425:4-6; VIII/425:9-10 dan VIII/426:1-2; VIII/430:3-8; VIII/434:24-27; XI/648:12-19; XI/649:10-14; XI/679:39-51; XI/680:5-9; XI/680:34-43 dan XI/681:1-26; XI/681:50-63 dan XI/682:1-4; XI/684:11-29; XII/711:11-15 dan XII/712:1-13.

Dalam *pupuh* dan bait-bait di atas dijelaskan bahwa Seh Amongraga memiliki bekal dan potensi untuk menjadi seorang mistikus. Ia sedang meniti jalan menuju ke sana, dengan melalui tahapan atau indikasi antara lain: menjalani praktek zuhud (dengan sedikit makan-minum, hidup sederhana dan prihatin), menyepi menjauhi keramaian dengan *'uzlah*, bersemedi di gua-gua sepi, memiliki kesaktian dan selalu dalam lindungannya (selalu selamat di tempat-tempat yang angker), sampai akhirnya ia dipandang sebagai wali yang memiliki *karamah* dan *ma'unah*.

#### 5. Sebagai Ahli (Pelaku / Penganut) Mistik Jawa.

Pada bagian akhir kehidupannya, Seh Amongraga lebih banyak menjalankan dan mengamalkan amalan-amalan mistik daripada mengamalkan amalan-amalan syari'at, sehingga ia layak disebut sebagai ahli, atau bahkan tokoh, mistik Jawa. Kutipan-kutipan berikut ini berisi tentang sebagian amalan-amalan mistik yang ia lakukan, yaitu dalam: VI/360:3-11; VI/366:41-46; VII/376:25-32; VII/383:51-53; VII/391:23-25; VII/383:217-221; VII/402:1-7; VIII/407:3-6; VIII/437:4-6; XI/647:23-26.

### C. Wejangan-wejangan Seh Amongraga dalam Bidang Mistik

Seh Amongraga memberikan wejangan-wejangannya kepada beberapa orang terutama kepada istrinya, Tambangraras, terutama dalam bidang mistik. Di antara wejangan-wejangan tersebut adalah sebagai berikut.

Dalam khazanah sastra *suluk*, termasuk dalam *Serat Centhini* terdapat susunan empat jalan menuju kesempurnaan hidup, yaitu syari'at, tarekat, hakekat dan ma'rifat. Keempat jalan ini harus dijalani, tidak terpisahkan, bahkan bergantung, satu dengan yang lain. Tetapi kedua jalan terakhir, yaitu hakekat dan ma'rifat, adalah jalan yang

hanya bisa dilalui oleh orang-orang tertentu. Hakekat adalah tahap yang sempurna, bisa dicapai dengan mengenal Tuhan melalui pengetahuan yang sempurna, di antaranya dengan cara berdo'a terus menerus, selalu menyebut asma Tuhan dan mencintai-Nya, mengenali Tuhan sejauh mungkin.

Ma'rifat adalah jalan terakhir atau tertinggi, yaitu tahap manusia telah menyatukan dirinya dengan Tuhan, tahap manusia telah mencapai *manunggaling kawula Gusti*. Dalam tahap ini jiwa manusia bersatu dengan jiwa semesta, tindakan manusia menjadi *laku*. Ma'rifat berarti mengetahui Tuhan dari dekat, sehingga hati sanubari dapat melihat Tuhan. Ma'rifat bukanlah hasil atau buah dari proses mental, tetapi sepenuhnya sangat tergantung pada kehendak dan karunia Tuhan, yang Dia memang sudah menciptakan manusia dengan kemampuan untuk menerimanya. Inilah sinar ilahi yang menyinari ke dalam hati sanubari manusia dan melimpahi setiap bagian tubuh dengan berkas cahaya yang menenteramkan.

Dalam *Serat Centhini* wejangan Seh Amongraga yang berkaitan dengan hakekat dan ma'rifat merupakan kelanjutan dari wejangannya tentang syari'at dan tarekat, dan dijelaskan bahwa syari'at bersama tarekat merupakan *wadhah sakalir*, sedang hakekat dan ma'rifat merupakan *wiji nugraha*.<sup>20</sup> Dengan ini pula Seh Amongraga menekankan bahwa untuk mencapai hidup sempurna dan mati sempurna, orang harus memegang secara teguh prinsip-prinsip hidup yang terdiri dari empat jalan tersebut.<sup>21</sup>

Menurut Seh Amongraga apa yang disebut dengan sempurna, misalnya dalam ibadah, tidak hanya mengucapkan bunyi lafal lahiriahnya saja, akan tetapi disertai penghayatan maknanya yang terdalam. Wejangan ini terdapat dalam *Serat Centhini*, jilid 7, pupuh 47-48, sebagai berikut:

VII/376:47-48:

47. *Lamun sira anembah amuji, sajatining puji kawruhana, iku parlu makaripate, yen durung wruh ing ngriku, maksih tiron bae kang puji, puji tan paja-paja, sampurnaning kawruh, kang garwa matur nor raga, inggih mugi amba paduka jateni, ing puji kang sampurna.*

48. *Wruhanira sajatining puji, dudu lapal kang muni ing lesan, swara lawan kumandhange, pan unen-unen dudu, dene puji sajatineki, pan iya karepira, kang suci sumunu, pangidhaming kersa juga, ingkang datan kajeg-kajeg iku yayi, yen kajeg iku aral.*<sup>22</sup>

Di sini Seh Amongraga dalam memberikan wejangan kepada istrinya, Tambangraras, dalam tahap hakekat dan ma'rifat, lebih menekankan makna-makna yang esoteris dalam hubungannya dengan tanggapan batin. Seh Amongraga juga memberikan wejangan kepada istrinya tentang "mati dalam hidup" yang dikaitkan langsung dengan susunan empat jalan mistik, yaitu syari'at, tarekat, hakekat dan ma'rifat, yang harus dipahami secara baik dan tidak boleh salah menerimanya. Hal ini tercantum

<sup>20</sup>*Ibid.*, jilid II, hlm. 196-197.

<sup>21</sup>*Ibid.*, jilid IV, hlm. 83.

<sup>22</sup>*Ibid.*, jilid VII, hlm. 17.



dalam *Serat Centhini*, jilid 7 tembang 376 *Dhandhanggula* pupuh 4-10.<sup>23</sup> Berkenaan dengan ilmu tanpa papan tulis, Seh Amongraga menjelaskan bahwa sebelum ada sesuatu ketika keadaan masih sunyi sepi, yang ada hanya *la ta'ayun*, hanya *kun* yang ada. Wejangan ini tercantum dalam *Serat Centhini* jilid 5 tembang 351 *Gambuh* pupuh 70-102.<sup>24</sup> Seh Amongraga juga menguraikan makna simbolis tentang peleburan papan dan tulisan, dapat memuat tulisan pada papan, dapat juga memuat keduanya, atau salah satunya,, bisa meniadakan keduanya sehingga mengetahui tunggal sejati, kosong sejati, tak diciptakan, tak berawal dan tak berakhir, tak dapat dilihat, sebab adanya adalah dirinya sendiri dalam keadaan tenang, yaitu keadaan yang suci.

Seh Amongraga juga menjelaskan tentang Martabat Tujuh kepada istrinya dan pelayannya yang bernama Ni Centhini. Menurut Seh Amongraga bahwa tujuh martabat itu terbagi menjadi dua, yaitu martabat bathin yakni *Ahadiyat*, *Wahdat* dan *Wahidiyat*; serta empat martabat lahir, yaitu alam *Arwah*, alam *Mitsal*, alam *Ajsam* dan *Insan Kamil*. Selanjutnya diterangkan bahwa *Ahadiyat* adalah kesatuan yang bersifat mutlak, yaitu martabat *la ta'ayun*, belum nyata sifat dan asmaNya. Martabat *Wahdat*, yakni *Haqiqat Muhammadiyyah* yang juga disebut *ta'ayun awal*, atau kenyataan pertama. Disebut *Wahdat*, yakni kesatuan yang mengandung kejamakan dimana setiap bagian belum dapat dipisahkan dengan bagian-bagian yang lain. Karena *dzat* di dalam ilmu, alim dan ma'lum masih terkumpul dalam satu kesatuan, belum ada pemisahan. Ketiga *Wahidiyat*, yakni kesatuan yang mengandung kejamakan, pada setiap bagian telah ada gambaran secara jelas dalam ilmu Tuhan. Artinya, dalam *Wahidiyat*, telah jelas tergambar wujud bumi, langit yang tujuh, bumi seisinya, yang nyata batas-batasnya dalam ilmu Tuhan. *Wahidiyat* merupakan *ta'ayun tsani*, kenyataan kedua dan merupakan hakikat manusia. *Wahidiyat* sebagai hakekat manusia diterangkan sebagai *a'yan tsabitah*, kenyataan yang bersifat tetap dan *qadim* semenjak azali. *Ahadiyat* disebut juga *la ta'ayun*, *wahdat* disebut juga suku *dzat*, dan *wahidiyat* dinamakan *a'yan tsabitah*. Dari tiga martabat bathin itu muncullah empat martabat yang merupakan *a'yan kharijah*, yakni kenyataan lahiriyah, yaitu alam *arwah*, alam *mitsal*, alam *ajsam* dan *insan kamil*. Alam *arwah*, alam segala ruh, merupakan permulaan Tuhan menciptakan segala kenyataan yang ada dalam ilmuNya, dalam kenyataan lahiriyah.

Alam *mitsal*, diartikan alam perumpamaan, sifatnya dapat menjadi jelas dalam alam *ajsam* (tubuh). Alam *ajsam* adalah *jisim* yang telah terukur, dapat dipisah-pisahkan antara satu dengan yang lain, karena tersusun dari anasir; bumi, api, angin dan air. Alam *ajsam* bersifat *muhdats* (baru). *Insan Kamil* (manusia sempurna) merupakan perpaduan antara keenam martabat yang sebelumnya. Ia merupakan cerminan Tuhan, keadaannya tak dapat dipisahkan dari keadaan Tuhan. Konsep martabat tujuh juga digunakan untuk menjelaskan perkembangan janin dalam kandungan, yang kemudian disebut dengan *martabating manungsa*. Dalam *Serat Centhini* diuraikan tentang perkembangan kehidupan bayi dalam kandungan melalui tujuh martabat, sampai

<sup>23</sup>*Ibid.*, jilid VII, hlm. 10-11.

<sup>24</sup>*Ibid.*, jilid V, hlm. 129-132.



sempurna sebagai bayi yang akan lahir ke dunia. Sewaktu janin mencapai usia 40 hari dalam kandungan, dikatakan sebagai martabat *Ahadiyah*. Kemudian martabat *Wahdat* selama 40 hari, martabat *Wahidiyat* 40 hari. Seterusnya martabat dalam alam *arwah*, *mitsal*, *ajsam* dan *insan kamil*, masing-masing selama 40 hari. Jadi, menurut *Serat Centhini*, usia bayi dalam kandungan adalah 280 hari, atau sembilan bulan sepuluh hari.

Martabat tujuh sebagai suatu tingkatan stratifikasi ontologis, bermakna bahwa martabat yang ketujuh sebagai martabat terakhir adalah *insan kamil*. *Insan kamil* merupakan cerminan manusia ideal, juga merupakan cerminan Tuhan, yang keadaannya setara dan menyatu dengan keadaan Tuhan. *Insan kamil* dalam pandangan Ibn ‘Arabi lebih menampakkan aspek filosofisnya daripada aspek tasawwufnya, yaitu hampir mirip dengan logos dalam dunia filsafat. Ibn ‘Arabi menggunakan istilah ‘sempurna’ dalam pengertian yang unik dan bermakna ganda, yaitu dalam arti positif (termasuk dalam etika) dan negatif (tidak sempurna). Sesuatu disebut sempurna dalam proposisi tingkat wujud positifnya yang berproses terhadap sifat-sifat Tuhan yang menampakkanNya. Sedangkan wujud yang paling sempurna dalam arti yang sesungguhnya adalah Tuhan sendiri, dan manifestasinya yang paling sempurna adalah *insan kamil*, dengan demikian ia berhak disebut dengan “mikro kosmos” atau “miniatur Realitas”.

Dalam *Serat Centhini*, sebutan Allah, Rasul dan Muhammad diterapkan dalam usaha manusia untuk *manunggal* dengan *Gustinya*, seperti dilukiskan dalam kesatuan antara pria dengan wanita. Hal ini disebutkan dalam *Serat Centhini* jilid 7, tembang 383 *Dhandhanggula* pupuh 229-233.<sup>25</sup> Dalam bait-bait tersebut Allah, Rasul dan Muhammad diterapkan dalam kesatuan antara pria dengan wanita, sebagai simbol kesatuan antara Tuhan dengan manusia. Rasul adalah pria dan ia adalah sama dengan rasa dan Nur Muhammad. Rasul kedudukannya adalah *a’yan tsabitah* yang derajatnya lebih tinggi daripada sabda *kun*, sedang Muhammad adalah wanita, sama dengan *a’yan khorija*, yang derajatnya lebih rendah dari sabda *kun*. Allah adalah kesatuan dari keduanya itu, kesatuan yang mempersatukan kedua *a’yan* di atas, yang disimbolkan dalam kesatuan antara pria dan wanita dalam persetubuhan, yang diterangkan dengan huruf yang membentuk kata “Allah”, yaitu *alif*, *lam* dan *ha*.

Dari wejangan-wejangan Seh Amongraga seperti itulah Harun Hadiwijono memberi komentar:

Sebagai kesimpulan dapat dikatakan bahwa menurut *Serat Centhini*, manusia pada hakekatnya adalah Allah sendiri. Bagian manusia yang terdalam, atmanya, bertindih tepat dengan Allah sendiri. Hal itu terjadi sedemikian rupa, sehingga Allah melihat, mendengar, bersabda dan sebagainya, hanya melalui manusia.

Dengan menjelma berpangkat-pangkat manusia menyembunyikan diri di dalam tubuh yang halus dan kasar, yang pada hakekatnya sama dengan Allah. Karena penjelmaan Allah meliputi seluruh manusia.<sup>26</sup>

<sup>25</sup>*Ibid.*, jilid VII, hlm. 122.

<sup>26</sup>Harun Hadiwijono, *Kebatinan Jawa Abad Sembilan Belas*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1983), hlm.

Ungkapan bahwa Tuhan melihat, mendengar, bersabda dan sebagainya, yang digambarkan dalam *Serat Centhini*, merupakan gubahan ajaran tasawwuf tentang penghayatan *fi Allah (filLah)*, yakni tenggelamnya kesadaran manusia dalam lautan serba Tuhan, *fana bilLah, filLah* dan *lilLah*. Berkaitan dengan *fana* ini dijelaskan bahwa penghayatan *manunggaling kawula Gusti* merupakan hasil dari penghayatan *fana filLah*. Kesatuan manusia dengan Tuhan, dalam konsep *manunggaling kawula-Gusti*, memang sulit diterangkan dengan rumusan kata-kata yang tepat, dan yang muncul hanya kata-kata yang paradok, seperti ungkapan dalam *Serat Centhini*, “*nora siji, nora loro*”, yang dijelaskan oleh Simuh:

Hal itu merupakan wujud mokal. Kata mokal itu yayi, yakni pertemuan kawula-Gusti. Dinamakan mokal, tiada Gusti tiada kawula, ya Gusti ya kawula, Gusti yang bersifat kawula. Yayi itulah mokal, roroning tunggal yang gaib, tiada tunggal tiada pisah, tiada dua tiada satu, tiada sulit juga tiada mudah dimengerti, loro-loroning atunggal (dua menjadi satu), bisa sulit bisa mudah dimengerti, wujud Tuhan juga wujud kita.<sup>27</sup>

Ungkapan seperti tersebut di atas menggambarkan bahwa konsep *manunggaling kawula-Gusti* bisa mudah dimengerti dan juga bisa sulit dimengerti. Karena kalau manusia dikatakan Tuhan juga bukan Tuhan, dikatakan bukan Tuhan juga kelihatan setara dengan Tuhan, *ya ewuh ya gampang, gampang angel*. Ungkapan *roroning atunggal, nora siji nora loro, tunggal tan tunggal, loro pan tan loro*, merupakan rumusan mengenai transendensi dan imanensi menurut *Serat Centhini*, yang hakekatnya juga bersifat tunggal tetapi juga tidak tunggal.

Meskipun demikian, yang nampak dalam *Serat Centhini* paham ketuhanan dan konsep *manunggaling kawula-Gusti* lebih menonjol sifat antropomorpisme (*tasybih*) daripada *tanzih* yang sebenarnya, yakni Tuhan yang digambarkan memiliki karakteristik dan sifat-sifat seperti manusia, dan sebaliknya manusia dilukiskan menyerupai Tuhan. Dengan demikian uraian tentang Tuhan menjadi campur-baur dan tumpang tindih dengan uraian mengenai manusia.

#### **D. Peran Seh Amongraga sebagai Tokoh Mistik Jawa**

Pada tahap terakhir dari perjalanannya, Seh Amongraga tidak digambarkan sebagai seorang ulama yang saleh dan taat, rajin membaca al-Qur'an dan berdo'a, mengajarkan kepatuhan kepada syari'at Islam, sebaliknya ia digambarkan sebagai seorang pertapa Jawa yang sedang mencari kekuatan gaib dan merencanakan untuk membalas dendam kepada raja Mataram, Sultan Agung, atas kekalahan ayahnya dan atas kekalahan Giri. Selanjutnya Seh Amongraga menjadi seorang tokoh Jawa yang menyimpang, yang melanggar syari'at dan agama Nabi Muhammad. Dia digambarkan sebagai seorang pantheist yang menyatakan dirinya sebagai Tuhan dan selanjutnya dihukum mati dengan dilemparkan ke Laut Selatan, yang dilakukan oleh Tumenggung Wiraguna atas perintah Sultan Agung.

<sup>27</sup>Simuh, *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Ranggawarsito*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1988), hlm. 299.

Dengan demikian, di bagian akhir *Serat Centhini*, Seh Amongraga diberi peranan yang berbeda dan berlawanan dengan peranannya yang digambarkan di bagian depan perjalanannya. Peranan Seh Amongraga sebagai seorang mistik yang menyebarkan *ngelmu sejati* dan akhirnya dihukum mati, adalah sangat mirip dengan ceritera Syeh Siti Jenar dan Sunan Panggung, dua tokoh terkenal dalam tradisi mistik Jawa. Seperti halnya Seh Amongraga, mereka berdua juga dihukum mati karena menyebarkan ajaran mistik heterodoks kepada masyarakat awam. Syeh Siti Jenar, yang dalam hikayat Syeh Siti Jenar dihubungkan dengan kerajaan lama dari Giri, menyebarkan ajaran mistik heterodoks yang dipusatkan pada pengenalan identitas (diri) manusia dengan Tuhan, sebagai kenyataan mutlak. Ketika dia hadir dalam pertemuan para wali, dia ditanya oleh Sunan Giri kenapa dia tidak pernah pergi sembahyang Jum'at seperti diperintahkan oleh syari'at Nabi Muhammad. Dia menjawab dengan mengatakan bahwa dalam kenyataannya tidak ada sesuatu seperti Jum'at, tidak ada masjid, kecuali Tuhan ada. Tidak ada sesuatu kecuali Tuhan. Syeh Siti Jenar dihukum mati dengan pedang, karena dia membuka tabir rahasia ilmu bathin kepada masyarakat awam.

Jika pelaksanaan hukuman mati Syeh Siti Jenar dilaksanakan pada masa kerajaan Giri, Sunan Panggung, yang dibakar sampai mati karena melanggar syari'at, dihubungkan dan dilaksanakan pada masa kerajaan Demak.

Peranan Seh Amongraga sebagai seorang mistikus Jawa yang digambarkan pada bagian akhir *Serat Centhini*, dimaksudkan untuk menggambarkan Seh Amongraga sebagai pengikut tradisi Syeh Siti Jenar. Seh Amongraga dihubungkan dengan Kerajaan Mataram. Dengan menempatkan cerita Seh Amongraga pada masa Kerajaan Mataram, terdapatlah kesinambungan dengan tradisi Syeh Siti Jenar dan Sunan Panggung, yang kesemuanya dihukum mati atas perintah raja, karena mereka berdosa telah meninggalkan syari'at Nabi Muhammad.

Dalam beberapa versi dari cerita tentang Syeh Siti Jenar, orang dapat merasakan simpati para penulisnya terhadap Syeh Siti Jenar dan ajaran-ajarannya. Memang, Syeh Siti Jenar dipandang sebagai seorang syahid oleh banyak pengikut mistik Jawa. Sunan Panggung, yang menurut ilmu tentang orang-orang suci (hagiology) Jawa, adalah pengarang *Suluk Malang Sumirang*, yang dipuji-puji secara diam-diam sebagai pengikut mistik yang tidak mematuhi hukum apapun. Dalam *Serat Centhini*, peranan Seh Amongraga sama dengan peranan Syeh Siti Jenar, yang berani mati untuk membela dan mempertahankan kepercayaannya, dan hal ini disebabkan oleh tradisi Syeh Siti Jenar yang dihormati dalam waktu yang lama, sehingga buku tersebut terkenal di Indonesia karena anti Islam murni (ortodoks).

Para sarjana yang mengkaji *Serat Centhini* cenderung untuk memusatkan perhatiannya pada pengkajian ajaran-ajaran heterodoks Seh Amongraga. Oleh karenanya tidak mengherankan dan cukup bisa dimengerti bahwa Pigeaud dan Drewes sampai pada kesimpulan bahwa ruh dan semangat *Swsrat Centhini* bertentangan dengan pandangan Islam yang benar. Kesimpulan ini nampaknya hanya didasarkan pada satu interpretasi dari peranan Seh Amongraga sebagai seorang mistikus yang menyimpang. Sebenarnya, dalam *Serat Centhini*, Seh Amongraga diberi peranan

rangkap. Dalam tahap pertama dia diperankan sebagai seorang pelindung syari'at yang gigih, yang kehidupan lahiriahnya benar-benar sesuai dengan syari'at. Hal ini jelas merupakan indikasi bahwa penulis *Serat Centhini* ingin menunjukkan rasa simpatinya terhadap Islam yang murni dan mementingkan syari'at. Hal ini juga bisa diartikan sebagai rasa simpati dari pihak istana terhadap Islam yang murni dan mementingkan syari'at. Tetapi sikap istana terhadap syari'at ini harus dimengerti dalam konteks tradisi Jawa, yaitu syari'at dipandang sebagai satu *wadhah* yang tetap, merupakan bungkus sistem kepercayaan dan bukan merupakan intinya.

## E. Penutup

Dalam bab penutup ini akan diberikan kesimpulan dari seluruh paparan pembahasan sebelumnya yang berkaitan dengan penelitian ini. *Seh Amongraga*, yang bernama kecil Jayengresmi, adalah sulung dari tiga bersaudara putra Sunan Giri. Ketiga bersaudara itu adalah Jayengresmi, Jayengsari dan Ni Ken Rancangapti. Ia memiliki sifat-sifat dan kepribadian terpuji, baik jasmaniah maupun rohaniah, antara lain: berasal dari keluarga terhormat dan terpandang, memiliki postur tubuh dan rupa yang bagus, bersahaja, rendah hati, mulia sopan dan santun, '*alim, lantip, linuwih, linuhung*, berwibawa, bagus salatnya, bagus bacaannya dan bagus suaranya, terpuji, disanjung, menarik, mempesona, *mberkahi*, rajin salat sunat (terutama malam) dan berzikir.

Wejangan-wejangan *Seh Amongraga* dalam bidang mistik diberikan kepada tokoh-tokoh lain dalam *Serat Centhini*, antara lain tentang empat jalan menuju Tuhan, syari'at, tarekat, hakekat dan ma'rifat, tentang martabat tujuh dan tentang *manunggaling kawula-Gusti*.

Peran yang dimainkan oleh *Seh Amongraga*, yaitu sebagai seorang mistikus Jawa terlihat dari sifat pribadinya, tahap-tahap kehidupannya, wejangan-wejangannya, terutama kepada istrinya, menyebarkan ilmu kesempurnaan yaitu mistik heterodoks, kemudian dihukum mati oleh Sultan Agung, sehingga terkesan sebagai penerus tradisi Syeh Siti Jenar.

## Daftar Pustaka

- Adisasmita, Sumidi, *Pustaka Tjentini Selayang Pandang*, Yogyakarta: UP Indonesia, 1974.
- Amengkunagara III, KGPA, *Serat Centhini Latin*, jilid I, dilatinkan oleh Kamajaya, Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1985.
- , *Serat Centhini Latin*, jilid II, dilatinkan oleh Kamajaya, Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1986.
- , *Serat Centhini Latin*, jilid III, dilatinkan oleh Kamajaya, Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1986.
- , *Serat Centhini Latin*, jilid IV, dilatinkan oleh Kamajaya, Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1988.
- , *Serat Centhini Latin*, jilid V, dilatinkan oleh Kamajaya, Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1988.



- , *Serat Centhini Latin*, jilid VI, dilatinkan oleh Kamajaya, Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1988.
- , *Serat Centhini Latin*, jilid VII, dilatinkan oleh Kamajaya, Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1989.
- , *Serat Centhini Latin*, jilid VIII, dilatinkan oleh Kamajaya, Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1989.
- , *Serat Centhini Latin*, jilid IX, dilatinkan oleh Kamajaya, Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1990.
- , *Serat Centhini Latin*, jilid X, dilatinkan oleh Kamajaya, Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1990.
- , *Serat Centhini Latin*, jilid XI, dilatinkan oleh Kamajaya, Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1991.
- , *Serat Centhini Latin*, jilid XII, dilatinkan oleh Kamajaya, Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1991.
- Amengkunagara III, KGPA, *CENTHINI, Tambangraras-Amongraga*, jilid IX, Koordinator Penyunting: Marsono, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2005.
- Angeles, Peter A, *Dictionary of Philosophy*, London: Barnes & Noble Book, 1981.
- Baried, Siti Baroroh, “Mengungkap Khazanah Sastra Indonesia, Kesusastraan Mistik”, dalam *al-Jami'ah*, No.5, XII, 1974.
- Darusuprpto dkk., *Ajaran Moral dalam Sastra Suluk*, Yogyakarta: Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada, 1986.
- Hadiwijono, Harun, *Kebatinan Jawa Abad Sembilan Belas*, Jakarta: Sinar Harapan, 1983.
- Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, London: MacDonald & Evans Ltd., 1974.
- Pigeaud, *Literature of Java*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.
- Poerbatjaraka dan Tardjan Hadidjaja, *Kepustakaan Djawa*, Djakarta: Djambatan, 1952.
- Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ronggowarsito*, Jakarta: Universitas Indonesia, 1988.
- Soebardi, S, *The Book of Cabolek*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- Wiji Saksono, “Islam menurut Wejangan Wali Songo”, *al-Jami'ah*, No.3, Th.I, 1962.
- Yahya, al-Djaili, “An Inquiry into the True Relationshp between Sufism and Islam”, *Disertasi*, tidak diterbitkan, California: Institut for Asian Studies, 1974.
- Zoetmulder, *Kalangwan Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*, terjemahan Dick Hartoko, Jakarta: Djambatan, 1983.





STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
**SUNAN KALIJAGA**  
YOGYAKARTA

## KEPEMIMPINAN POLITIK PEREMPUAN DALAM PANDANGAN ISLAM

Mashuri

*UIN Sultan Syarif Qasim Pekanbaru*

### Abstract

The discussions and discourses about women leadership are never ending to be observed, both in common people as well as in the elites. There is a view that woman could be a leader with argument that woman leadership is possible as long as for the goodness of people. Islamic thought recognizes men's and women's "equality". Women have the same role as men in their leadership and actively encourage in that leadership. In other side, the refusal towards women's leadership also came from religious understanding. Women are supposed to be the guard of tradition and their responsibility is to preserve common believes to the next generation. Women are persuaded to stay at home, stay away from the public space. They criticize the women role outside of the domestic space. Women's carrier creates social disturbance. In their view, the women who work in public sector created unemployment among men because they should compete with women in work's market. The extreme view said that it is haram (forbidden) for women to become a public leader. This writing tries to explain Islamic view toward the women leadership.

**Keywoyds:** Women, Politics, Leadership

Diskusi dan perdebatan tentang isu kepemimpinan perempuan tidak pernah usang untuk dikaji, baik di kalangan masyarakat awam maupun kalangan terpelajar. Ada pandangan menyatakan pula bahwa pemimpin boleh saja dari perempuan, dengan argumentasi bahwa untuk kepemimpinan perempuan dibolehkan sejauh itu dimungkinkan dan demi kemaslahatan. Ajaran Islam mengakui "kesetaraan" laki-laki dan perempuan. Perempuan punya peran yang sama dengan laki-laki dalam kepemimpinan dan didorong untuk aktif dalam kepemimpinan tersebut. Di sisi lain, penolakan terhadap kepemimpinan perempuan juga muncul dari pemahaman keagamaan. Perempuan dipandang pewaris budaya yang utama dan tanggung jawab mereka adalah menjaga dan meneruskan keyakinan bersama kepada generasi berikutnya. Perempuan didorong agar tetap di rumah, menjauh dari ruang publik. Mereka mencela peran perempuan di luar ruang domestik. Perempuan karir menciptakan ketidaktertiban sosial. Dalam pandangan mereka, para perempuan yang bekerja di luar rumah menambah pengangguran di kalangan laki-laki karena terpaksa bersaing dengan para perempuan di bursa kerja. Ekstrimnya adalah haram hukumnya

bagi perempuan menjadi pemimpin publik. Tulisan ini mencoba menjelaskan pandangan Islam tentang bagaimana sesungguhnya kepemimpinan perempuan.

**Kata-kata kunci:** Perempuan, Politik, Kepemimpinan

## A. Pendahuluan

Salah satu nilai-nilai agama yang menjadi diskusi perdebatan sampai hari ini adalah isu kepemimpinan perempuan. Banyak buku, tulisan, selebaran, diskusi dan bahkan ceramah agama yang membicarakan tentang kepemimpinan perempuan, baik yang mendukung maupun yang tidak mendukung.

Yang tidak mendukung berdalil dengan firman Allah dalam surat an-Nisa' yang berbunyi:<sup>1</sup>

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ  
فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ

Ayat ini menurut mereka menjadi dalil tentang larangan perempuan menjadi pemimpin khususnya menjadi walikota Pekanbaru. Laki-lakilah yang harus menjadi pemimpin, dan haram bagi perempuan menjadi pemimpin.<sup>2</sup>

Sebagian menyatakan pula bahwa pemimpin boleh-boleh saja dari kaum perempuan. Caleg, Bupati, Gubernur dan Presiden boleh saja dari perempuan. Mereka berargumentasi bahwa ayat tersebut hanya untuk kepemimpinan rumah tangga, sedangkan kepemimpinan pada umumnya perempuan dibolehkan.

Menurut sebagian perempuan yang bergabung dalam pendukung kepemimpinan perempuan, ajaran Islam mengakui “kesetaraan” laki-laki dan perempuan. Mereka berpendapat bahwa sebagai sesama khalifah Tuhan, perempuan harus bekerja bahu-membahu dengan laki-laki, dan bahwa membangun masyarakat Muslim membutuhkan partisipasi yang setara. Perempuan punya peran yang sama dengan laki-laki dalam kepemimpinan dan didorong untuk aktif dalam kepemimpinan tersebut.

Karena itu, mereka merasa bahwa keterlibatan perempuan secara sosial dan politik adalah sebuah kewajiban agama. Mereka menerima konsep kepemimpinan laki-laki dan peran perempuan dalam ranah domestik tapi, pada saat yang sama, mereka

<sup>1</sup>Yang artinya: *Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka perempuan yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka).* (QS An Nisaa' ayat 34)

<sup>2</sup>Dari berbagai penelitian dan evaluasi yang dilakukan oleh berbagai komponen masyarakat, yang menyebabkan terjadinya peminggiran dan larangan perempuan menjadi pemimpin tersebut adalah masih kuatnya budaya patriarki ditengah masyarakat.

memandang diri mereka sebagai para khalifah Tuhan. Mereka merasa wajib terlibat dalam kehidupan publik dan bekerja bersama laki-laki membangun masyarakat yang lebih baik.

Di sisi lain, mungkin cukup mengejutkan, penolakan terhadap kepemimpinan perempuan ini telah menjadi prioritas utama dalam agenda politik dan keagamaan dan organisasi Muslim di Indonesia. Mereka memandang bahwa perempuan adalah pewaris budaya yang utama dan tanggung jawab mereka adalah menjaga dan meneruskan keyakinan-bersama kepada generasi berikutnya. Mereka mendorong perempuan agar tetap di rumah, menjauh dari mata publik. Mereka mencela peran perempuan di luar ruang domestik. Perempuan karir menciptakan ketidaktertiban sosial. Dalam pandangannya, para perempuan yang bekerja di luar rumah menambah pengangguran di kalangan laki-laki karena terpaksa bersaing dengan para perempuan di bursa kerja. Ekstrimnya adalah haram hukumnya bagi perempuan menjadi pemimpin publik.

Hal ini sebenarnya menggambarkan perselingkuhan antara isu ajaran Islam dan politik seperti itu tampaknya juga masih menjadi pemandangan umum di beberapa pilkada di Indonesia. Bahkan Amerika Serikat yang dikenal sebagai pelopor sekularisme tak ayal juga mengalami apa yang oleh Talal Asad, antropolog Amerika, disebut sebagai *politicized religions* (agama-agama yang dipolitikkan).<sup>3</sup>

Masalahnya, bagaimana para ulama memandang kontroversi tentang kepemimpinan perempuan. Ulama merupakan sentral estafet pemahaman ke generasi selanjutnya. Ulama yang menyampaikan dan menanamkan nilai-nilai agama ke umat. Pemahaman yang benar atas kepemimpinan perempuan akan mewariskan pemahaman yang benar pula ke umat. Sebaliknya, jika Ulama memiliki pemahaman yang salah, maka akan berkelanjutan pemahaman kepemimpinan yang salah tersebut ke umat berikutnya.

Ulama seringkali pula dipolitisasi oleh politisi untuk mendukung calon-calon pemimpin yang mereka jagokan. Seringkali pula Ulama terjebak dalam pemahaman yang keliru akibat ulama terlibat dukung-mendukung calon pemimpin. Bila calonnya adalah laki-laki, maka mereka mengharamkan calon pemimpin perempuan. Sebaliknya, bila calon mereka adalah perempuan, maka mereka membolehkan kepemimpinan perempuan.

## **B. Perempuan dalam Pandangan Islam**

Salah satu tema utama sekaligus prinsip pokok dalam ajaran Islam adalah persamaan antara manusia, baik antara laki-laki dan perempuan maupun antar bangsa, suku dan keturunan. Perbedaan yang digarisbawahi dan yang kemudian meninggalkan atau merendahkan seseorang hanyalah nilai pengabdian dan ketakwaannya kepada Tuhan Yang Mahaesa. Allah berfirman dalam surat al-Hujurat ayat 13 yang berbunyi:

---

<sup>3</sup>Politik gerakan keagamaan yang muncul di beberapa negara ini menandai bangkitnya gerakan fundamentalisme Yahudi di Israel dan Amerika, fundamentalisme Hindu di India, dan fundamentalisme Islam di banyak tempat.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ<sup>4</sup>

Kedudukan perempuan dalam pandangan ajaran Islam tidak sebagaimana diduga atau dipraktekkan sementara masyarakat. Ajaran Islam pada hakikatnya memberikan perhatian yang sangat besar serta kedudukan terhormat kepada perempuan.

Muhammad Al-Ghazali, salah seorang ulama besar Islam kontemporer, menulis: “Kalau kita mengembalikan pandangan ke masa sebelum seribu tahun, maka kita akan menemukan perempuan menikmati keistimewaan dalam bidang materi dan sosial yang tidak dikenal oleh perempuan-perempuan di kelima benua. Keadaan mereka ketika itu lebih baik dibandingkan dengan keadaan perempuan-perempuan Barat dewasa ini, asal saja kebebasan dalam berpakaian serta pergaulan tidak dijadikan bahan perbandingan.”<sup>5</sup>

Banyak faktor yang telah mengaburkan keistimewaan serta memerosotkan kedudukan tersebut. Salah satu di antaranya adalah kedangkalan pengetahuan keagamaan, sehingga tidak jarang agama (Islam) diatasnamakan untuk pandangan dan tujuan yang tidak dibenarkan itu.

Berikut ini akan dikemukakan pandangan sekilas yang bersumber dari pemahaman ajaran Islam menyangkut perempuan, dari segi asal kejadiannya, dan hak-haknya dalam berbagai bidang.

#### a. Asal kejadian perempuan

Al-Quran secara tegas membantah pandangan-pandangan negatif tentang penciptaan perempuan, antara lain melalui ayat pertama surah an-Nisa’:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا<sup>6</sup>

Demikian al-Quran menolak pandangan-pandangan yang membedakan (laki-laki dan perempuan) dengan menegaskan bahwa keduanya berasal dari satu jenis yang sama dan bahwa dari keduanya secara bersama-sama Tuhan mengembangkan keturunannya baik yang laki-laki maupun yang perempuan.

<sup>4</sup>Artinya: Wahai seluruh manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu (terdiri) dari laki-laki dan perempuan dan Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal, sesungguhnya yang termulia di antara kamu adalah yang paling bertakwa (QS 49: 13).

<sup>5</sup>Muhammad al-Ghazali, *Al-Islam wa Al-Thaqat Al-Mu'attalat*, (Kairo: Dar Al-Kutub Al-Haditsah, 1964), h. 138.

<sup>6</sup>Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari jenis yang sama dan darinya Allah menciptakan pasangannya dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak.



Benar ada hadis yang dipahami secara keliru bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam, yang kemudian mengesankan kerendahan derajat kemanusiaannya dibandingkan dengan laki-laki. Namun, cukup banyak ulama yang telah menjelaskan makna sesungguhnya dari hadis tersebut.

Muhammad Rasyid Ridha, dalam Tafsir al-Manar, menulis: “Seandainya tidak tercantum kisah kejadian Adam dan Hawa dalam Kitab Perjanjian Lama dengan redaksi yang mengarah kepada pemahaman di atas, niscaya pendapat yang keliru itu tidak pernah akan terlintas dalam benak seorang Muslim.”<sup>7</sup>

Tulang rusuk yang bengkok harus dipahami dalam pengertian *majazi* (kiasan), dalam arti bahwa hadis tersebut memperingatkan para laki-laki agar menghadapi perempuan dengan bijaksana. Karena ada sifat, karakter, dan kecenderungan mereka yang tidak sama dengan laki-laki, bila tidak disadari akan dapat mengantar kaum laki-laki untuk bersikap tidak wajar. Mereka tidak akan mampu mengubah karakter dan sifat bawaan perempuan. Kalaupun mereka berusaha akibatnya akan fatal, sebagaimana fatalnya meluruskan tulang rusuk yang bengkok.

Memahami hadis di atas seperti yang telah dikemukakan di atas, justru mengakui kepribadian perempuan yang telah menjadi kodrat (bawaan)-nya sejak lahir. Dalam Surat al-Isra’ ayat 70, Allah menegaskan bahwa:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا<sup>8</sup>

Kalimat anak-anak Adam mencakup laki-laki dan perempuan, demikian pula penghormatan Tuhan yang diberikan mencakup anak-anak Adam seluruhnya, baik perempuan maupun laki-laki. Pemahaman ini dipertegas oleh ayat 195 surah Al-Imran yang menyatakan: Sebagian kamu adalah bagian dari sebagian yang lain, dalam arti bahwa “sebagian kamu (hai umat manusia yakni laki-laki) berasal dari pertemuan ovum perempuan dan sperma laki-laki dan sebagian yang lain (yakni perempuan) demikian juga halnya.” Kedua jenis kelamin ini sama-sama manusia. Tidak ada perbedaan antara mereka dari segi asal kejadian dan kemanusiaannya. Dengan konsideran ini, Allah mempertegas bahwa Sesungguhnya Allah tidak menyia-nyiaikan amal orang-orang yang beriman, baik laki-laki maupun perempuan (QS 3:1)

### C. Hak-hak Perempuan

Al-Quran berbicara tentang perempuan dalam berbagai ayatnya. Pembicaraan tersebut menyangkut berbagai sisi kehidupan. Ada ayat yang berbicara tentang hak

<sup>7</sup>Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manar*, (Kairo: Dar al-Manar, 1367 H), jilid IV, h. 330.

<sup>8</sup>Artinya: “Sesungguhnya Kami telah memuliakan anak-anak Adam. Kami angkut mereka di daratan dan di lautan (untuk memudahkan mencari kehidupan). Kami beri mereka rezeki yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk-makhluk yang Kami ciptakan.”

dan kewajibannya, ada pula yang menguraikan keistimewaan-keistimewaan tokoh-tokoh perempuan dalam sejarah agama atau kemanusiaan. Berikut ini akan dikemukakan beberapa hak yang dimiliki oleh kaum perempuan menurut pandangan ajaran Islam.

### *Hak-hak Perempuan dalam Bidang Politik*

Salah satu ayat yang seringkali dikemukakan oleh para pemikir Islam dalam kaitan dengan hak-hak politik kaum perempuan adalah yang tertera dalam surah Al-Taubah ayat 71 yang berbunyi:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ  
وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ  
عَزِيزٌ حَكِيمٌ<sup>9</sup>

Secara umum, ayat di atas dipahami sebagai gambaran tentang kewajiban melakukan kerja sama antarlaki-laki dan perempuan dalam berbagai bidang kehidupan yang dilukiskan dengan kalimat menyuruh mengerjakan yang ma'ruf dan mencegah yang munkar.

Kata *auliya'*, dalam pengertiannya, mencakup kerja sama, bantuan dan penguasaan, sedang pengertian yang dikandung oleh "menyuruh mengerjakan yang ma'ruf" mencakup segala segi kebaikan atau perbaikan kehidupan, termasuk memberi nasihat (kritik) kepada penguasa. Dengan demikian, setiap laki-laki dan perempuan Muslimah hendaknya mampu mengikuti perkembangan masyarakat agar masing-masing mereka mampu melihat dan memberi saran (nasihat) dalam berbagai bidang kehidupan.<sup>10</sup>

Keikutsertaan perempuan bersama dengan laki-laki dalam kandungan ayat di atas tidak dapat disangkal, sebagaimana tidak pula dapat dipisahkan kepentingan perempuan dari kandungan sabda Nabi Muhammad SAW yang berbunyi: "Barangsiapa yang tidak memperhatikan kepentingan kaum Muslim, maka ia tidak termasuk golongan mereka."

Kepentingan kaum Muslim mencakup banyak sisi yang dapat menyempit atau meluas sesuai dengan latar belakang pendidikan seseorang, tingkat pendidikannya. Dengan demikian, kalimat ini mencakup segala bidang kehidupan termasuk bidang kehidupan politik.<sup>11</sup>

<sup>9</sup>Artinya: "Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka adalah awliya' bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh untuk mengerjakan yang ma'ruf, mencegah yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana."

<sup>10</sup>Amin Al-Khuli, *Al-Mar'at baina Al-Bayt wa Al-Muitama'*, dalam *Al-Mar'at Al-Muslimah fi Al-'Ashr Al-Mu'ashir*, (Baqhdad, t.t.), h. 13.

<sup>11</sup>*Ibid.*

#### D. Hak-hak Perempuan dalam Memilih Pekerjaan

Kalau kita kembali menelaah keterlibatan perempuan dalam pekerjaan pada masa awal Islam, maka tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa Islam membenarkan mereka aktif dalam berbagai aktivitas. Para perempuan boleh bekerja dalam berbagai bidang, di dalam ataupun di luar rumahnya, baik secara mandiri atau bersama orang lain, dengan lembaga pemerintah maupun swasta, selama pekerjaan tersebut dilakukannya dalam suasana terhormat, sopan, serta selama mereka dapat memelihara agamanya, serta dapat pula menghindari dampak-dampak negatif dari pekerjaan tersebut terhadap diri dan lingkungannya. Secara singkat, dapat dikemukakan rumusan menyangkut pekerjaan perempuan yaitu bahwa “perempuan mempunyai hak untuk bekerja, selama pekerjaan tersebut membutuhkannya dan atau selama mereka membutuhkan pekerjaan tersebut”.

Pekerjaan dan aktivitas yang dilakukan oleh perempuan pada masa Nabi cukup beraneka ragam, sampai-sampai mereka terlibat secara langsung dalam peperangan-peperangan, bahu-membahu dengan kaum laki-laki. Nama-nama seperti Ummu Salamah (istri Nabi), Shafiyah, Laila Al-Ghaffariyah, Ummu Sinan al-Aslamiyah, dan lain-lain, tercatat sebagai tokoh-tokoh yang terlibat dalam peperangan. Ahli hadis, Imam Bukhari, membukukan bab-bab dalam kitab Shahih-nya, yang menginformasikan kegiatan-kegiatan kaum perempuan, seperti Bab Keterlibatan Perempuan dalam Jihad, Bab Peperangan Perempuan di Lautan, Bab Keterlibatan Perempuan Merawat Korban, dan lain-lain.

Di samping itu, para perempuan pada masa Nabi aktif pula dalam berbagai bidang pekerjaan. Ada yang bekerja sebagai perias pengantin, seperti Ummu Salim binti Malhan yang merias, antara lain, Shafiyah bin Huyay<sup>12</sup>, istri Nabi. Ada juga yang menjadi perawat atau bidan, dan sebagainya.

Dalam bidang perdagangan, nama istri Nabi yang pertama, Khadijah binti Khuwailid, tercatat sebagai seorang yang sangat sukses. Demikian juga Qilat Ummi Bani Anmar yang tercatat sebagai seorang perempuan yang pernah datang kepada Nabi untuk meminta petunjuk-petunjuk dalam bidang jual-beli. Dalam kitab *Thabaqat* Ibnu Sa’ad, kisah perempuan tersebut diuraikan, di mana ditemukan antara lain pesan Nabi kepadanya menyangkut penetapan harga jual-beli.

Istri Nabi yakni Zainab binti Jahsy, juga aktif bekerja sampai pada menyamak kulit binatang, dan hasil usahanya itu beliau sedekahkan. Raithah, istri sahabat Nabi Abdullah ibn Mas’ud, sangat aktif bekerja, karena suami dan anaknya ketika itu tidak mampu mencukupi kebutuhan hidup keluarga ini.<sup>13</sup> Al-Syifa’, seorang perempuan yang pandai menulis, ditugaskan oleh Khalifah Umar bin al-Khattab sebagai petugas yang menangani pasar kota Madinah.<sup>14</sup>

<sup>12</sup>Ibrahim bin Ali Al-Wazir, *‘Ala Masyarif Al-Qarn, Al-Khamis ‘Asyar*, (Kairo, Dar Al-Syuruq 1979), h. 76.

<sup>13</sup>Lihat biografi para sahabat tersebut dalam *Al-Ishabat fi Asma’ Al-Shahabat*, karya Ibnu Hajar, jilid IV.

<sup>14</sup>Muhammad Al-Ghazali, *Al-Islam wa Al-Thaqat Al-Mu’attalat*, h. 134.

Demikian sedikit dari banyak contoh yang terjadi pada masa Nabi dan sahabat menyangkut keikutsertaan perempuan dalam berbagai bidang usaha dan pekerjaan. Di samping yang disebutkan di atas, perlu juga digarisbawahi bahwa Nabi banyak memberi perhatian serta pengarahan kepada perempuan agar menggunakan waktu sebaik-baiknya dan mengisinya dengan pekerjaan-pekerjaan yang bermanfaat.

Tentu saja tidak semua bentuk dan ragam pekerjaan yang terdapat pada masa kini telah ada pada masa Nabi. Namun, sebagaimana telah diuraikan di atas, ulama pada akhirnya menyimpulkan bahwa perempuan dapat melakukan pekerjaan apa pun selama ia membutuhkannya atau pekerjaan itu membutuhkannya dan selama norma-norma agama dan susila tetap terpelihara.

### *Hak dan Kewajiban Belajar*

Terlalu banyak ayat Al-Quran dan hadis Nabi saw. yang berbicara tentang kewajiban belajar, baik kewajiban tersebut ditujukan kepada laki-laki maupun perempuan. Wahyu pertama dari Al-Quran adalah perintah membaca atau belajar, yang berbunyi:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ<sup>15</sup>

Baik laki-laki maupun perempuan diperintahkan untuk menimba ilmu sebanyak mungkin, mereka semua dituntut untuk belajar. Para perempuan di zaman Nabi saw. menyadari benar kewajiban ini, sehingga mereka memohon kepada Nabi agar beliau bersedia menyisihkan waktu tertentu dan khusus untuk mereka dalam rangka menuntut ilmu pengetahuan. Permohonan ini tentu saja dikabulkan oleh Nabi saw.

Al-Quran memberikan pujian kepada *ulu al-albab*, yang berzikir dan memikirkan tentang kejadian langit dan bumi. Zikir dan pemikiran menyangkut hal tersebut akan mengantar manusia untuk mengetahui rahasia-rahasia alam raya ini, dan hal tersebut tidak lain dari pengetahuan. Mereka yang dinamai *ulu al-albab* tidak terbatas pada kaum laki-laki saja, tetapi juga kaum perempuan. Hal ini terbukti dari ayat yang berbicara tentang *ulu al-albab* yang dikemukakan di atas. Setelah Al-Quran menguraikan tentang sifat-sifat mereka, ditegaskannya bahwa:

أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ يَعْزُكُم مِّنْ بَعْضٍ<sup>16</sup>

Ini berarti bahwa kaum perempuan dapat berpikir, mempelajari dan kemudian mengamalkan apa yang mereka hayati dari zikir kepada Allah serta apa yang mereka ketahui dari alam raya ini. Pengetahuan menyangkut alam raya tentunya berkaitan dengan berbagai disiplin ilmu, sehingga dari ayat ini dapat dipahami bahwa perempuan bebas untuk mempelajari apa saja, sesuai dengan keinginan dan kecenderungan mereka masing-masing.

Banyak perempuan yang sangat menonjol pengetahuannya dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan dan yang menjadi rujukan sekian banyak tokoh laki-laki. Istri Nabi,

<sup>15</sup>Artinya “Bacalah demi Tuhanmu yang telah menciptakan (QS 2:31-34).”

<sup>16</sup>Artinya “Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki maupun perempuan...” (QS 3:195).

Aisyah r.a., adalah seorang yang sangat dalam pengetahuannya serta dikenal pula sebagai kritikus. Demikian juga Sayyidah Sakinah putri Al-Husain bin Ali bin Abi Thalib. Kemudian Al-Syaikhah Syuhrah yang digelar Fakhr Al-Nisa' (Kebanggaan Perempuan) adalah salah seorang Ulama Imam Syafi'i<sup>17</sup> (tokoh mazhab yang pandangan-pandangannya menjadi anutan banyak umat Islam di seluruh dunia), dan masih banyak lagi lainnya.

Rasul saw. tidak membatasi anjuran atau kewajiban belajar hanya terhadap perempuan-perempuan merdeka (yang memiliki status sosial yang tinggi), tetapi juga para budak belian dan mereka yang berstatus sosial rendah. Karena itu, sejarah mencatat sekian banyak perempuan yang tadinya budak belian mencapai tingkat pendidikan yang sangat tinggi.

Harus diakui bahwa pembedaan ilmu pada masa awal Islam belum lagi sebanyak dan seluas masa kita dewasa ini. Namun, Islam tidak membedakan antara satu disiplin ilmu dengan disiplin ilmu lainnya, sehingga seandainya mereka yang disebut namanya di atas hidup pada masa kita ini, maka tidak mustahil mereka akan tekun pula mempelajari disiplin-disiplin ilmu yang berkembang dewasa ini.

Tentunya masih banyak lagi yang dapat dikemukakan menyangkut hak-hak kaum perempuan dalam berbagai bidang. Namun, kesimpulan akhir yang dapat ditarik adalah bahwa mereka, sebagaimana sabda Rasul saw., adalah *Syaqa'iq Al-Rijal* (saudara-saudara sekandung kaum laki-laki) sehingga kedudukannya serta hak-haknya hampir dapat dikatakan sama. Walaupun ada yang membedakan, maka itu hanyalah akibat fungsi dan tugas-tugas utama yang dibebankan Tuhan kepada masing-masing jenis kelamin itu, sehingga perbedaan yang ada tidak mengakibatkan yang satu merasa memiliki kelebihan atas yang lain.

## E. Kepemimpinan Politik

Kepemimpinan politik mengandung pengertian yang amat luas. Di antaranya, segala hal yang berkaitan dengan penyelenggaraan negara dan pemerintahan; atau segala kegiatan yang diarahkan untuk mencari dan mempertahankan kekuasaan dalam masyarakat.<sup>18</sup>

Masyarakat yang menjadi objek ilmu-ilmu sosial terdiri dari beberapa segi; ada segi ekonomi yang antara lain bersangkutan dengan produksi, distribusi, dan penggunaan barang-barang dan jasa; ada pula segi kehidupan politik yang antara lain berhubungan dengan penggunaan kekuasaan dalam masyarakat. Masyarakat yang dikaji oleh ilmu politik adalah masyarakat yang berhubungan dengan masalah kekuasaan, seperti daya upaya untuk memperoleh kekuasaan, usaha mempertahankan kekuasaan, penggunaan kekuasaan dan menumbangkan kekuasaan. Politik seringkali pula disebut sebagai pembinaan kekuasaan negara.

Kata politik berasal dari kata *politics* (Inggris) yang menunjukkan sifat pribadi atau perbuatan. Secara leksikal, kata asal tersebut berarti *acting or judging wisely*,

<sup>17</sup>Ibid., h. 77.

<sup>18</sup>Ramlan Surbakti, *Memahami Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 1992), p. 2.



*well judged, prudent*. Kata ini terambil dari kata Latin, *politicus* dan bahasa Yunani (Greek), *politicos* yang berarti *relating to a citizen*. Kedua kata tersebut juga berasal dari kata *polis* yang bermakna *city* atau kota. Politik kemudian diserap ke dalam bahasa Indonesia dengan tiga arti, yaitu: “Segala urusan dan tindakan (kebijaksanaan, siasat, dan sebagainya) mengenai pemerintahan sesuatu negara atau terhadap negara lain, tipu muslihat atau kelicikan, dan juga dipergunakan sebagai nama bagi sebuah disiplin pengetahuan, yaitu ilmu politik.”

Sebagai istilah, politik pertama kali dikenal melalui buku Plato yang berjudul *Politeia* yang juga dikenal dengan *Republik*. Kemudian muncul karya Aristoteles yang berjudul *Politeia* juga. Kedua karya ini dipandang sebagai pangkal pemikiran politik yang berkembang kemudian. Dari dua karya tersebut dapat diketahui bahwa politik merupakan istilah yang dipergunakan untuk konsep pengaturan masyarakat, sebab yang dibahas dalam kedua kitab tersebut adalah soal-soal yang berkenaan dengan masalah bagaimana pemerintahan dijalankan agar terwujud sebuah masyarakat politik atau negara yang paling baik. Dengan demikian, dalam konsep tersebut, terkandung berbagai unsur, seperti lembaga yang menjalankan aktivitas pemerintahan, masyarakat sebagai pihak yang berkepentingan, kebijaksanaan dan hukum-hukum yang menjadi sarana pengaturan masyarakat, dan cita-cita yang hendak dicapai.

Dari berbagai definisi yang ada ditemukan dua kecenderungan pendefinisian politik. Pertama, pandangan yang mengaitkan politik dengan negara. Kedua, pandangan yang mengaitkan politik dengan masalah kekuasaan, otoritas atau dengan konflik. Perbedaan kecenderungan ini erat kaitannya dengan pendekatan yang dipergunakan, yaitu pendekatan tradisional dan pendekatan perilaku.

Dari dua pendekatan politik, pendekatan tradisional dan pendekatan perilaku, arah pembicaraan politik tertuju pada dua hal, yaitu kekuasaan politik dan perilaku politik. Penjelasan di bawah ini adalah upaya untuk memahami dua arah pemikiran politik tersebut.

## 1. Kekuasaan Politik

Istilah “kekuasaan” terbentuk dari kata *kuasa*. Kekuasaan diartikan dengan kuasa untuk menUlamas, memerintah dan sebagainya, kemampuan, kesanggupan, kekuatan. Menurut Robert A. Dahl, istilah kekuasaan mencakup kategori hubungan kemanusiaan yang luas, misalnya hubungan yang berisi pengaruh, otoritas, persuasi, dorongan, kekerasan, tekanan dan kekuatan fisik.<sup>19</sup> Di dalam bukunya ini juga, *Modern Political Analysis*, ia mengemukakan bahwa kekuasaan adalah sejenis pengaruh yang disertai dorongan berupa sanksi bagi yang melanggar.<sup>20</sup> Dua pernyataan ini terlihat tidak konsisten, karena dalam pernyataan pertama konsep kekuasaan bersifat umum mencakup segala jenis hubungan kemanusiaan dan dalam pernyataan terakhir, konsep tersebut dibatasi pada hubungan yang disertai pengaruh dan sanksi. Namun inkonsistensi pendapat ini dapat

<sup>19</sup>Robert A. Dahl, *Modern Political Analysis* (New Delhi: Prentice Hall of India Private limited, 1974), p.407.

<sup>20</sup>*Ibid.*, p. 47.

dipahami karena menurut Dahl sendiri, politik mempunyai konotasi *control, power, authority, and influence* yang mempunyai arti yang sukar dipahami dan kompleks.

## 2. Perilaku Politik

Perilaku politik dapat dirumuskan sebagai kegiatan yang berkenaan dengan proses pembuatan dan pelaksanaan keputusan politik.<sup>21</sup> Interaksi antara penguasa dengan masyarakat, antar lembaga kekuasaan dan antara kelompok dan individu dalam masyarakat dalam proses pembuatan, pelaksanaan, dan penegakan keputusan politik pada dasarnya merupakan perilaku politik.

Perilaku politik dapat dijumpai dalam berbagai bentuk. Dalam suatu negara, misalnya, ada pihak yang memerintah, dan pihak lain sebagai yang diperintah. Terhadap kebijakan yang dikeluarkan oleh pemerintah ada yang setuju dan ada yang tidak setuju. Yang selalu melakukan kegiatan politik adalah pemerintah dan partai politik karena fungsi mereka dalam bidang politik. Individu yang melakukan berbagai kegiatan, termasuk ke dalamnya adalah kegiatan politik. Memberikan dukungan terhadap partai atau pemerintah, menolak kebijakan pemerintah, ikut memberikan suara dalam pemilu, dan lain-lain adalah perilaku politik.

Dalam kehidupan politik sering muncul berbagai macam gejala. Terhadap suatu kebijakan yang dikeluarkan oleh penguasa sering menimbulkan reaksi yang bermacam-macam. Ada yang menerima sebagaimana adanya, ada yang menyatakan penolakan, ada yang melakukan protes secara halus, ada yang melakukan unjuk rasa, dan ada pula yang lebih suka diam tanpa memberikan reaksi apa-apa.

Perilaku politik seseorang dipengaruhi oleh berbagai faktor dan latar belakang. Faktor-faktor yang mempengaruhi keterlibatan seseorang terhadap politik tersebut dapat diidentifikasi menjadi empat.

Pertama adalah lingkungan sosial politik tak langsung, seperti sistem politik, sistem ekonomi, sistem budaya dan media massa. **Kedua** adalah lingkungan sosial politik langsung yang mempengaruhi dan membentuk kepribadian aktor politik seperti keluarga, agama, sekolah dan kelompok pergaulan. Lingkungan sosial politik langsung itu memberikan bentuk-bentuk sosialisasi dan internalisasi nilai dan norma masyarakat pada aktor politik, serta memberikan pengalaman pengalaman hidup. **Ketiga** adalah struktur kepribadian yang tercermin dalam sikap individu. Paling tidak terdapat tiga basis fungsional sikap dalam memahami struktur kepribadian tersebut. Basis pertama didasarkan kepada kepentingan, yaitu penilaian seseorang terhadap suatu objek didasarkan pada minat dan kebutuhan seseorang terhadap objek itu. Basis kedua didasarkan pada penyesuaian diri, yaitu penilaian seseorang terhadap objek dipengaruhi oleh keinginan untuk menjaga keharmonisan dengan objek itu. Basis ketiga adalah sikap yang didasarkan pada fungsi eksternalisasi diri dan pertahanan diri. Dengan basis itu penilaian seseorang terhadap suatu objek dipengaruhi oleh keinginan untuk mengatasi konflik batin atau tekanan psikis yang mungkin berwujud mekanisme

---

<sup>21</sup>Lihat Ramlan Surbakti, *Memahami Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia Widya Sarana, 1992), p. 131.

pertahanan diri dan eksternalisasi diri. Faktor *keempat* adalah faktor sosial politik langsung yang berupa situasi, yaitu keadaan yang mempengaruhi aktor secara langsung ketika akan melakukan suatu kegiatan seperti cuaca, keadaan keluarga, kehadiran seseorang, keadaan ruangan, suasana kelompok, dan ancaman dengan segala bentuknya.<sup>22</sup>

Di samping itu, untuk memahami faktor-faktor yang mempengaruhi perilaku politik, pertama-tama perlu dipahami dalam konteks latar belakang historis. Perilaku politik masyarakat dipengaruhi oleh proses-proses dan peristiwa historis pada masa lalu dan sekaligus merupakan kesinambungan yang dinamis. Hal itu disebabkan bahwa budaya politik tidak merupakan kenyataan yang statis dan tidak berkembang, tetapi justru sebaliknya merupakan sesuatu yang berubah dan berkembang sepanjang masa.<sup>23</sup>

Faktor lain yang memiliki pengaruh dalam perilaku politik masyarakat adalah budaya politik. Budaya politik suatu bangsa merupakan distribusi pola-pola orientasi khusus menuju tujuan politik di antara masyarakat bangsa itu. Berfungsinya budaya politik itu pada prinsipnya ditentukan oleh tingkat keserasian antara kebudayaan bangsa itu dan struktur politiknya.

### 3. Fungsi-fungsi dan Struktur Politik

Dalam kaitan dengan kegiatan-kegiatan politik di atas, Gabriel Almond telah menjelaskan bahwa kegiatan-kegiatan politik sebagai fungsi-fungsi politik terbagi ke dalam dua kategori, yaitu *input functions* dan *output functions*. Fungsi-fungsi *input* yang dimaksud adalah:

- a. Sosialisasi politik. Sosialisasi antara lain berarti proses sosial yang memungkinkan seseorang menjadi anggota kelompoknya. Dalam hal ini ia harus mempelajari kebudayaan kelompoknya dan peranannya dalam kelompok. Dari makna ini maka sosialisasi politik adalah proses sosial yang menjadikan seseorang anggota masyarakat memiliki budaya politik kelompoknya dan bersikap serta bertindak sesuai dengan budaya politik tersebut. Sosialisasi politik dilaksanakan oleh berbagai unsur dalam masyarakat, misalnya, keluarga, sekolah, lingkungan pergaulan dan pekerjaan, media massa, dan juga lembaga-lembaga resmi.
- b. Rekrutmen politik. Maksudnya adalah proses seleksi masyarakat untuk menduduki jabatan politik. Menurut Almond, setiap sistem politik mempunyai cara tersendiri dalam merekrut masyarakat untuk menduduki posisi tertentu dalam dunia politik. Dalam sistem politik modern, rekrutmen dipengaruhi oleh kriteria kemampuan alami dan prestasi dan juga terbuka untuk semua orang, sebaliknya dalam sistem politik tradisional, prestasi kurang berpengaruh karena seorang pemimpin diangkat berdasarkan keutamaan silsilah keturunan.<sup>24</sup>

<sup>22</sup>*Ibid.*, p. 131-132.

<sup>23</sup>Lihat Zainuddin A. Rahman, "Islam dan Budaya Politik di Indonesia" dalam Alfian dan Nazaruddin Syamsuddin (ed.), *Profil Budaya Politik Indonesia* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1990), p. 285.

#### 4. Konstitusi dan Ideologi

Hakikat politik sebagai aktivitas tersebut di atas tidak dapat dipisahkan dari aspek konstitusional. Konstitusi adalah hukum dasar, baik yang tertulis atau pun tidak, yang mengatur penyelenggaraan pemerintahan sebuah negara. Ia memuat pengorganisasian jabatan-jabatan kenegaraan, lembaga yang memerintah dan tujuan yang hendak dicapai.<sup>25</sup> Dengan makna seperti ini, konstitusi merupakan hukum dasar yang menjadi norma sekaligus sebagai sumber hukum, dan juga berfungsi sebagai dasar struktural bagi sistem politik serta dasar keabsahan kekuasaan yang dimiliki lembaga-lembaga politik sehingga mereka dapat menyelenggarakan fungsi-fungsi yang dimilikinya. Kedudukan konstitusi yang terakhir ini penting. Sebab tanpa keabsahan, kekuasaan dan aktivitas politik tidak mempunyai kekuasaan mengikat. Karena itu dapat disimpulkan bahwa konstitusi dapat merupakan sebuah unsur dalam konsep politik. Pada sisi lain, ia juga menetapkan lembaga-lembaga yang membangun struktur dari sistem politik dan menetapkan fungsi-fungsinya serta melengkapinya dengan otoritas yang diperlukan dalam penyelenggaraan fungsinya.

Ideologi negara atau cita-cita politik dapat ditelusuri dari nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat. Meskipun begitu tidak semua nilai yang hidup dalam masyarakat dapat diserap dan ditingkatkan menjadi cita-cita politik. Hal itu terlihat dari pengertian ideologi yang telah dijelaskan yang mengungkapkan adanya ciri-ciri khusus ideologi. Berdasarkan obyek yang hendak dipenuhi, nilai-nilai dapat dibedakan atas nilai-nilai material dan nilai-nilai spiritual. Nilai-nilai dapat pula bersifat individual jika ia berkenaan dengan kebutuhan perorangan, atau bersifat kolektif jika ia merupakan kebutuhan sekelompok manusia atau masyarakat, dan bersifat universal jika kebutuhan yang dipenuhinya bersifat menyeluruh tanpa terbatas oleh waktu dan ruang. Nilai-nilai juga dapat bersifat instrumental jika ia merupakan perantara untuk mencapai nilai-nilai yang lebih utama.<sup>26</sup>

Ideologi dapat dibedakan atas tiga kelompok utama. Pertama, ideologi kebudayaan (*cultural ideology*) yang bersumber dari pemikiran manusia dan dipengaruhi oleh faktor-faktor lain seperti kepentingan, lingkungan dan tradisi atau pun kebudayaan dari luar. Kedua, ideologi keagamaan (*religious ideology*) yang merupakan penjabaran dari ajaran agama. Ketiga, ideologi campuran (*mixed ideology*) yang merupakan gabungan pemikiran manusia dan ajaran agama.<sup>27</sup>

Penjelasan secara teoretis mengenai konsep sosial politik di atas, dapat disimpulkan bahwa, sebagai suatu bidang kajian, sosial politik adalah studi tentang perilaku politik masyarakat. Sebab, yang dimaksud oleh politik dalam penelitian ini adalah bermacam-macam aktivitas yang dilakukan oleh masyarakat dalam suatu sistem politik,

<sup>24</sup>Lihat Gabriel A. Almond & James S. Coleman, *The Politics*, p. 31-33.

<sup>25</sup>Lihat Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar*, p. 96, dan lihat juga Smith & Zurcher, *Dictionary of American Politics* (New York: Barnes and Nobles Inc., 1966), p. 90-91.

<sup>26</sup>Lihat Deliar Noer, *Ideologi*, p. 17-18.

<sup>27</sup>Ideologi ini kemudian menjadi dasar paham komunis. Lihat A Heuken SJ. *Ensiklopedia*, p. 142. Ideologi keagamaan, misalnya, terdapat dalam tujuan partai-partai Islam seperti Masyumi Anggaran Dasar Tahun 1954. Lihat Deliar Noer, *Partai Islam*, p. 458-460.



negara atau kerajaan. Hal ini didasarkan pendekatan perilaku. Karena menurut pendekatan perilaku, politik adalah perilaku manusia, baik berupa aktivitas atau pun sikap, yang bertujuan mempengaruhi atau pun mempertahankan tatanan sebuah masyarakat dengan menggunakan berbagai cara. Perilaku politik dapat dijumpai dalam berbagai bentuk. Dalam suatu negara, misalnya, ada pihak yang menjadi raja, dan pihak lain sebagai rakyat. Terhadap kebijakan yang dikeluarkan oleh penguasa atau raja ada yang setuju dan ada yang tidak setuju. Yang selalu melakukan kegiatan politik adalah pemerintah dan, pada masa modern, juga ada partai politik. Individu yang melakukan berbagai kegiatan, termasuk ke dalamnya adalah kegiatan sosial politik. Memberikan dukungan terhadap partai atau pemerintah, menolak kebijakan pemerintah, ikut memberikan suara dalam pemilu, dan lain-lain adalah perilaku sosial politik. Perilaku sosial politik dapat pula berupa kesiapan untuk bereaksi terhadap objek tertentu yang bersifat politik, sebagai hasil penghayatan terhadap objek tertentu. Dengan munculnya perilaku politik tertentu dari penguasa akan dapat diperkirakan perilaku politik apa sekiranya akan muncul. Ketidaksetujuan terhadap kebijakan pemerintah menaikkan pajak, contohnya, merupakan perilaku politik. Dengan adanya ketidaksetujuan tersebut, perilaku yang diperkirakan akan muncul adalah meminta peninjauan, pernyataan keberatan, protes, atau unjuk rasa.

## F. Penutup

Indonesia berada di masa demokrasi liberal dengan sistem multipartai. Era ini dimulai pasca Presiden B.J. Habibie pada 1999. Perizinan pendirian partai-partai politik baru kala itu disambut bak jamur dimusim penghujan. Pemilu dipercepat, dan dilangsungkan. Keputusan ini menjadikan euphoria demokrasi bagi rakyat yang masa Orde Baru dipasung oleh rezim yang berkuasa. Pola sistem kepartaian berubah, dari satu-dua partai menjadi banyak partai.

Disisi lain masih terdapat perbedaan pendapat ulama tentang keterlibatan perempuan dalam politik dan juga melarang perempuan untuk menjadi pemimpin.. Perempuan oleh partai hanya digunakan sebagai kendaraan untuk sekadar memenuhi peraturan. Perempuan dijadikan komoditas politik dan tetap menjadi kaum mayoritas yang bungkam. Akhirnya proses-proses politik yang berjalan ini masih menyisakan banyak luka bagi perempuan. Partai politik sebagai salah satu pilar demokrasi yang harus ada secara perlahan menuai erosi kepercayaan dari para konstituen. Partai politik yang mestinya berfungsi sebagai sebagai penyambung lidah dan aspirasi rakyat, makin jauh dari harapan. Hal ini mewujudkan dalam rendahnya partisipasi politik warga, yang akhirnya memunculkan masalah baru dalam sistem politik kita.

## Daftar Pustaka

- SJ., A. Heuken, (et. Al), *Ensiklopedia Populer Politik Pembangunan Pancasila*, Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, t.th.  
 Al-Khuli, Amin, *Al-Mar'at Al-Muslimah fi Al-'Ashr Al-Mu'ashir*, Baqhdad, t.t.



- Hornby, A.P. Cowic A.S., ed. *Oxford Advanced Dictionary of Current English*, London: Oxford University Press, 1996.
- Sills, David L., *International of the Sosial Sciences*, New York: The MacMillan Company & The Free Press, 1972.
- Noer, Deliar, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, Jakarta: Rajawali Pers, 1982.
- , *Ideologi, Politik, dan Pembangunan*, t.t.: Yayasan Perkhidmatan, 1983.
- Almond, Gabriel A. Almond & James S. Coleman ed., *The Politics of the Developing Areas*, New Jersey: Princeton, 1970.
- Gibb, H.A.R., dalam Widian W Asmin, *Muhammadinisme*, New York: Oxpord, 1962.
- ash-Shiddieqy, Hasbi, *Filsafat Hukum Islam*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2001.
- Shadilly, Hassan, *Ensiklopedi Indonesia V*, Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, 1983.
- <http://id.wikipedia.org/wiki/Fiqih>
- Al-wazir, Ibrahim bin Ali, *'Ala Masyarif Al-Qarn, Al-Khamis 'Asyar*, Kairo, Dar Al-Syuruq 1979.
- Budiardjo, Miriam, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia, 1982.
- Mas'oed, Moechtar dan MacAndrews ed., *Perbandingan Sistem Politik*, Yogyakarta: Gadjah Mada Press University, 1982.
- Al-Ghazali, Muhammad, *Al-Islam wa Al-Thaqat Al-Mu'attalat*, Kairo: Dar Al-Kutub Al-Haditsah, 1964.
- Ridha, Muhammad Rasyid, *Tafsir Al-Manar*, Kairo, Dar Al-Manar, 1367 H.
- Syamsuddin, Nazaruddin (ed.), *Profil Budaya Politik Indonesia*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1990.
- Noah Webster's, *Webster's New Twentieth Century Dictionary*, USA: William Collins Publishers, 1980.
- Surbakti, Ramlan, *Memahami Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 1992.
- Bogdan, Robert & Steven J. Tylor, *Introduction to Qualitative Methods Research, A Phenomenological Appoarch to Social Science*, New York: John Willey & Son, 1975.
- Dahl, Robert A., *Modern Political Analysis*, New Delhi: Prentice Hall of India Private limited, 1974.
- Smith & Zurcher, *Dictionary of American Politics*, New York: Barnes and Nobles Inc., 1966.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Hamidah, Tutik, *Fiqh Perempuan Berwawasan Keadilan Gender*, Malang: UIN Maliki Press, 2011.
- Poerwadarminta, W.J.S, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1983.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
**SUNAN KALIJAGA**  
YOGYAKARTA

# GLOBALISASI, NEO-LIBERALISME DAN KRISIS KEMANUSIAAN

Dr. Mutiullah, M. Hum  
*UIN Suka Yogyakarta*

## Abstract

It is an interesting thing to explore globalization as an era of trade growth between nations and a massive single economic system that is universal today. The single system is called neo-liberalism, which is a system that promotes increasing profits by the way of the free market. This system is expected to eliminate economic disparities between continents, nations, races, ethnics and languages in shared prosperity. The negative effects of globalization and neo-liberalism are not local or regional issues, on the other hand, globalization and neo-liberalism 'monster' that are ready to exterminate anyone who gets in his desire. Nevertheless, the analysis of class conflict for today is increasingly unclear; however, the class war is shifted increasingly wider into State class. This is the urgency of the studies in this paper tries to analyse globalization, neo-liberalism and the threat of dehumanization of human life in this modern era.

**Key words:** globalization, Neo-Liberalism, Dehumanization

Suatu hal menarik untuk mengeksplorasi globalisasi sebagai era pertumbuhan perdagangan antar bangsa dan masifitas sistem ekonomi tunggal yang bersifat universal dewasa ini. Sistem tunggal ini disebut neo-liberalisme, yaitu sebuah sistem yang mempromosikan peningkatan keuntungan dengan satu jalan yakni pasar bebas, sistem ini diharapkan mampu menghilangkan kesenjangan ekonomi antar benua, bangsa, ras, negara, suku dan bahasa dalam kemakmuran bersama. Persoalannya efek negatif globalisasi dan neoliberalisme bukanlah isu lokal ataupun regional sebuah kawasan, tapi globalisasi dan neoliberalisme adalah 'monster' yang siap menghabisi siapapun yang menghalangi keinginannya. Sekalipun, analisa benturan antar kelas untuk saat ini semakin kabur, tapi perang kelas bergeser semakin luas menjadi kelas Negara. Di sinilah urgensi kajian dalam tulisan ini yang mencoba mengupas sejauhmana globalisasi, neo-liberalisme dan ancaman dehumanisasi dalam kehidupan manusia di zaman yang serba modern ini.

**Kata-kata kunci:** Globalisasi, Neoliberalisme, Dehumanisasi

## A. Latar Belakang Masalah

Kegelisahan dalam makalah ini terinspirasi oleh hasil konferensi Para Uskup di kota Bonn German pada tahun 2000, yang kemudian dibukukan dengan judul “*The Many Face of Globalization: Perspective for a Humane World Order*”. Konferensi yang diselenggarakan oleh para pemuka agama Katolik ini menyoroti dua sisi globalisasi; *pertama*, globalisasi memberi harapan besar untuk meningkatkan solidaritas, kesejahteraan dan perdamaian. Artinya, globalisasi akan memberi manfaat kepada semua orang dengan peningkatan ekonomi yang merata di semua benua dan negara. *Kedua*, globalisasi menjadi teror yang sangat menakutkan karena globalisasi meradikalkan Darwinisme dan menyeragamkan kebudayaan seluruh dunia. Lebih tragis lagi, globalisasi bagi negara-negara korban industrilisasi akan berdampak kepada peningkatan pengangguran dan kehancuran lingkungan. Lebih lanjut, Globalisasi memaksa negara-negara berkembang mengikuti irama ekonomi global yang sudah dikuasai oleh negara-negara Eropa Barat. Artinya, globalisasi alih-alih menciptakan kesejahteraan bersama, justru sebaliknya menciptakan ketergantungan sistemik negara-negara miskin kepada negara-negara kaya.<sup>1</sup>

Ekplorasi kritis di atas selaras dengan tulisan Doris R. Brodeur yang berjudul *The Ethics of Globalization*,<sup>2</sup> yang mengeksplorasi arah dan gerak globalisasi sebagai era pertumbuhan perdagangan antar bangsa dan masifitas sistem ekonomi tunggal yang bersifat universal. Globalisasi benar-benar merubah kesadaran tentang manusia khususnya tentang upaya manusia untuk meraih kekayaan, yang prinsip utamanya adalah “menjadi kaya dengan waktu yang sesingkat-singkatnya”. pandangan ini menegaskan bahwa ekonomi dunia harus berbasis pada peningkatan perdagangan antar bangsa dengan sistem ekonomi tunggal, yang diwakilkan oleh kemandirian perusahaan-perusahaan dan minimnya peran negara.

Globalisasi tak bisa lagi dihalangi atau dibendung dengan cara-cara lama, yang mendengung-dengungkan dikotomi Barat-Timur, atau membanggakan identitas berdasarkan nasionalisme atau agama. Siapa pun yang tak mampu ikut dalam proses globalisasi, dia akan tersingkir, apa pun nasionalismenya, agamanya atau budayanya.

Globalisasi melahirkan sistem tunggal yang disebut neoliberalisme, sebuah sistem yang mempromosikan peningkatan keuntungan dengan satu jalan yakni pasar bebas, sistem ini diharapkan mampu menghilangkan kesenjangan ekonomi antar benua, bangsa, ras, negara, suku dan bahasa dalam kemakmuran bersama. Alhasil, dunia serentak menjadi satu. Tak ada ideologi yang bisa membatasi atau menghalangi gerak pasar yang dikendalikan oleh kapitalisme, dan gerak politik yang dituntut oleh demokrasi.

Penulis menghadapi kegalauan tingkat tinggi, mengapa globalisasi dan neoliberalisme begitu menjadi “hantu” yang menakutkan bahkan lebih berbahaya

<sup>1</sup> German Bishops' Conference Research Group on the Universal Tasks of the Church, “*The Many Face of Globalization: Perspective for a Humane World Order*”, (Bonn: 2000), Hlm. 1.

<sup>2</sup> Brodeur, Doris R., *The Ethics of Globalization*, Proceeding of the 8<sup>th</sup> International CDIO Conference, Queensland University of Technology, (Brisbane, July 1-4, 2012), Hlm. 4.

daripada terorisme? Terorisme korbannya mungkin bisa dihitung, tapi gelombang globalisasi dan neo-liberalisme ibarat asap racun yang menyebar kemana-mana dan kita tidak sadar telah menghirupnya dan tiba-tiba mati, dan dampak globalisasi dan neoliberalisme bisa menghancurkan dan membunuh penduduk satu negara.<sup>3</sup>

Globalisasi adalah persoalan kemanusiaan dan kebohongan publik yang dihembuskan oleh pelaku-pelaku profesional, globalisasi dan neoliberalisme masuk kewilayah diskursif. Artikel ini tidak berpretensi untuk bersikap sinis kepada globalisasi dan neoliberalisme, tapi kenyataanlah yang mengharuskan penulis menjustifikasi eforia globalisasi dan neoliberalisme sebagai simbol kemodernan ada persoalan besar yakni dehumanisasi dan ambruknya pilar-pilar sosialitas manusia. Di tangan globalisasi dan neoliberalisme, manusia ibarat dagangan yang berhak di apa-apakan asal menghasilkan uang, bahkan memiskinkan orang adalah perbuatan yang seharusnya dilakukan, demi meningkatnya ekonomi dan pembangunan.

Dengan melihat persoalan-persoalan diatas, apa yang harus dilakukan oleh filsafat? Nampaknya, selain kegelisahan yang terinspirasi dari para pemuka agama Katolik, penulis juga gelisah atas semakin berkurangnya semangat untuk melawan gelombang dan neoliberalisme yang tidak humanis. Di sinilah peran filsafat semakin dibutuhkan.

## B. Wajah Buram Globalisasi dan Neoliberalisme

Gelombang globalisasi ditandai oleh “keluasan (*extensity*), kekuatan (*intensity*), kecepatan (*velocity*), dan dampak (*impact*) yang luar biasa dan belum pernah dibayangkan sebelumnya.<sup>4</sup> Globalisasi saat ini menjadi mantra ajaib yang menghipnotis semua orang dan negara. Globalisasi ibarat bunga mawar, cantik tapi berduri. Globalisasi sungguh cantik dan menawan karena globalisasi memadatkan dunia yang maha luas menjadi sempit. Sebaliknya, globalisasi juga berduri karena ia memiskin jutaan manusia di belahan dunia manapun dengan alasan efisiensi ekonomi. “Racun” globalisasi juga berimbas pada tatanan politik, tidak ada negara di dunia yang tidak tersentuh tangan-tangan serakah globalisasi, dari kemiskinan total Afrika sampai kemiskinan struktural Asia terutama Indonesia.

Tanda-tanda kerapuhan dunia terlihat dari semangat reformasi politik di beberapa negara yang dianggap tidak demokratis, ternyata berada dalam mulut globalisasi. Anehnya, semangat kemanusiaan ini bersamaan dengan gelombang globalisasi yang bisa menyusup ke urusan negara, terjadinya pergolakan politik di negara dunia ketiga juga tidak lepas dari seting globalisasi yang membikin *chaos* dimana-mana. Dengan kata lain, globalisasi adalah proses yang amat brutal terhadap mereka yang lemah. Dalam kamus globalisasi; siapa yang lemah, tidak lincah, tidak pandai, akan begitu saja dipojokkan, ditinggalkan, dan tidak dibutuhkan lagi. Memang globalisasi ibarat kereta yang tak berhenti lama, siapa terlambat sedikit saja, ia akan ditinggalkan begitu

<sup>3</sup> Priyono, Herry, *Marginalisasi Ala Neoliberalisme*, (Yogyakarta: Basis), 2004, Hlm. 12-15.

<sup>4</sup> Magnis, Frans, Suseno, *75 Tahun Jurgen Habermas*, (Yogyakarta: Basis), 2004, Hlm. 24-26.



saja. Tidak hanya itu, cita-cita demokrasi secara total di banyak negara, juga berada dalam bayang-bayang globalisasi, yang tak mungkin hanya dihadapi dengan strategi yang berdasarkan kepicikan nasionalisme.

Pokok dan kunci politik bumi hangus globalisasi di abad global ini hanyalah satu: siapa yang akan lolos dari kehancuran, dan siapa yang akan survive? Itulah tabiat globalisasi. Globalisasi memang skandal terhadap mereka yang lemah, bagi globalisasi kaum marjinal dan buruh adalah segerombolan manusia yang tak berguna dan layak dimusnahkan.<sup>5</sup>

Globalisasi adalah realitas yang bisa mengurus suka-duka orang banyak. Globalisasi bermata ganda. Ia membawa berkah sekaligus kutuk. Sebagai berkah, globalisasi menjadi kata kunci di mulut para birokrat negara yang kerap mendengungkan pentingnya menarik investor asing di zaman globalisasi. Menurut versi pejabat negara, globalisasi membawa berkah berupa modal asing yang kemudian menjelma menjadi lapangan pekerjaan. Sebagai kutuk, globalisasi sering dikambinghitamkan oleh para pemuka agama yang mengeluhkan merosotnya moral kaum muda setelah mengenal internet dan gaya hidup barat.

Jika melihat makna dan arti globalisasi dari bahasa dan semangatnya. Tidaklah aneh kalau kita menganggap globalisasi sebagai predator, karena cita-cita yang ada di pundak globalisasi adalah pemadatan dunia dan intensifikasi kesadaran dunia sebagai satu keseluruhan atau intensifikasi relasi-relasi sosial seluas dunia yang menghubungkan lokalitas-lokalitas berjauhan sedemikian rupa sehingga peristiwa di satu tempat ditentukan oleh peristiwa lain yang terjadi bermil-mil jaraknya dari situ dan sebaliknya atau meningkatnya jejaring interdependensi antarumat manusia pada benua-benua.<sup>6</sup>

Era globalisasi dicirikan oleh ramainya proses produksi, pertukaran, distribusi dan konsumsi tanah, kapital, barang, dan tenaga kerja yang menerobos batas-batas waktu dan ruang konvensional seperti siang malam dan negara bangsa. Kerangka globalisasi adalah perdagangan lintas negara dan benua, dan tujuan utamanya adalah mencari untung sebanyak mungkin, tidak peduli siapa yang akan jatuh miskin atau mati, yang terpenting bagi globalisasi adalah melipatgandanya keuntungan. Anehnya, pemain utama globalisasi adalah pemerintah negara sekaligus perusahaan-perusahaan multinasional.<sup>7</sup>

Globalisasi telah mengubah cara hidup banyak orang, menentukan suka duka, selera, dan pilihan-pilihan orang di mana pun, bahkan di tempat paling jorok yakni di toilet. Kecukupan sandang, pangan, dan papan – meskipun sederhana – tidak cukup lagi setelah kenal Coca-Cola, Mcdonal dan MTV.<sup>8</sup>

Globalisasi menyangkut beragam aspek: kultural, politis, psikologis, ekonomi, hukum, dan sebagainya. Globalisasi adalah proses penghapusan berbagai kendali negara

<sup>5</sup> Shindunata, Tanda-Tanda Zaman, (Yogyakarta: Basis, 2004), Hlm. 3

<sup>6</sup> Robinson, William, *Hantu Neoliberalisme*, (Yogyakarta: Lentera), 2003, Hlm. 100-104.

<sup>7</sup> Hoogvelt, Ankie, *Globalisation and the Postcolonial World*, (London: Macmillan Press Ltd), 1997, Hlm. 29-32.

<sup>8</sup> I. Wibowo, & Francis Wahono, *Neoliberalisme*, (Yogyakarta: Cinderalas), 2003, Hlm. 265-267.

yang menghalangi gerak kinerja perdagangan dan modal untuk merentang jangkauan seluas bola dunia.

Leslie Sklair sosiologi-ekonomi pada London School of Economics, memiliki definisi lain tentang globalisasi. *Pertama*, globalisasi berisi berbagai praktik terutama transaksi ekonomi lintas negara. *Kedua*, sebagai penggerak utama adalah para praktisi bisnis transnasional dan badan-badan yang terkait dengan praktik-praktik bisnis transnasional. *Ketiga*, dalam coraknya dewasa ini globalisasi disangga oleh kultur-ideologi konsumerisme.<sup>9</sup>

Dampak yang paling nyata globalisasi adalah semakin sempit ruang bagi kaum marginal untuk menegosiasikan dirinya. Saat ini, siapa yang tidak kenal kata marginal, kosa kata ini menjadi kata kunci dalam era globalisasi. Globalisasi sebagaimana digambarkan diatas adalah predator yang memangsa segala makhluk hidup. Akibatnya, kaum marginal nama sinonem bagi mereka yang kalah, tersingkir, terpinggirkan atau dirugikan oleh suatu aktivitas masal, tinggal menunggu waktu kapan mereka akan mati. Globalisasi memang memutus ruang negosiasi dengan orang-orang marginal, ibarat rumput ia mati sebelum diinjak.<sup>10</sup>

Bukti autentik dari ganasnya globalisasi adalah perusahaan-perusahaan farmasi dunia yang menyumbang ketertinggalan Afrika dengan pilihanya untuk memproduksi kosmetik daripada menyediakan vaksin AIDS dan obat TBC, alasannya karena produk kosmetik lebih komersil. Bagi globalisasi, manusia sudah tidak berharga jika ia tidak bernilai ekonomis. Pandangan ini sungguh naif, yang seharusnya manusia menjadi pusat dalam proses pembangunan dan pemakmuran telah diabaikan dan digantikan oleh kepentingan material saja.

Anehnya, gerakan idealis yang ingin membebaskan manusia dari kebohongan globalisasi oleh beberapa pengagum globalisasi dituduh sebagai gerakan anti globalisasi yang harus dibrangus. Buktinya, *The Economist* edisi 13 maret 2004 menurunkan serangkain tulisan bahwa kemiskinan yang terjadi di sub-sahara Afrika-Asia bukan karena globalisasi, melainkan karena kurang globalisasi. Karena itu, kemiskinan dan ketersingkiran di banyak belahan dunia terjadi bukan karena negara-negara maju makin kaya. Dengan demikian, soal kemiskinan dewasa ini bukanlah soal ketidakadilan sebagai akibat globalisasi. Sekali lagi, justru karena menutup diri dari globalisasi ekonomi, negara-negara miskin akan makin miskin.<sup>11</sup>

Laporan ini sungguh mengejutkan, karena dalam laporan ini membalikkan fakta yang sesungguhnya. Globalisasi yang rakus digambarkan sebagai penolong orang yang miskin dan tertinggal, padahal kita semua tahu bahwa IMF, IDB dan UNDP adalah buah tangan globalisasi yang menyeret negara-negara Asia hancur.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Sklair, Leslie, *Sociology of the Global System*, (New York: Harvester Wheatsheaf), 1991, Hlm. 23-24.

<sup>10</sup> Khudori, *Neoliberalisme Menumpas Petani, Menyingkap Kejahatan Industri Pangan*, (Yogyakarta: Resist) 2004, Hlm. 22-24.

<sup>11</sup> *The Economist* edisi 13 maret 2004.

<sup>12</sup> Rahardjo, Dawam, *Kapitalisme Dulu dan Sekarang*, (Jakarta: LP3ES), 1987, Hlm. 131-233.

Globalisasi menjadi sebab sekaligus akibat dari perdagangan global. Perdagangan global tersebut dipandu oleh suatu prinsip yang menuntut liberalisasi pasar di seluruh pelosok dunia. Pasar harus dibebaskan dari segala bentuk proteksi dan kepentingan selain maksimal keuntungan. Prinsip maksimalisasi keuntungan ini begitu dipercaya sampai-sampai bukan hanya produksi, distribusi, dan konsumsi yang harus tunduk pada hukum pasar, melainkan seluruh kehidupan. Inilah yang disebut dengan neoliberalisme, suatu ideologi pemujaan pasar yang bukan hanya mengenai pasar, melainkan mengenai seluruh kehidupan.

Penulis memetakan dua ciri neoliberalisme. *Pertama*, neoliberalisme adalah paham agenda pengaturan masyarakat yang didasarkan pada dominasi *homo economicus*. *Kedua*, neoliberalisme sebagai dominasi sektor finansial atas sektor riil dalam tata ekonomi-politik. Inilah pergeseran *social welfare* dan diganti *selfcare*.

Hal yang paling dramatis dalam globalisasi dan neoliberalisme adalah dominasi ekonomi maya atas ekonomi riil. Pada tahun 1971, 90% transaksi finansial global terkait dengan kinerja ekonomi riil, sementara pada tahun 1990 sekitar 95% transaksi global berbalik dipakai untuk spekulasi alias ekonomi maya. Ekonomi maya tidak lagi punya kaitan langsung dengan suka duka komunitas setempat. Kinerja ekonomi macam ini potensial atau malah mengoyak perekat persatuan bangsa. Kinerja uang telah menggeser pusat-pusat kekuasaan tradisional, baik secara brutal maupun secara diam-diam.

### C. Indonesia di antara Trauma Imperialisme Lama dan Ancaman Imperialisme Baru

Indonesia, negeri yang terdiri dari ribuan pulau dan ratusan suku – bahasa, adalah negeri kaya raya dengan sumber daya alam yang melimpah. Bumi Indonesia mengandung butiran emas dan permata, tanah air Indonesia menyimpan minyak bumi yang tiada tara, namun, anugerah yang melimpah ini berkebalikan dengan kondisi sosial ekonomi rakyat Indonesia. Hampir separuh penduduk Indonesia miskin dan minim akses publik, kemiskinan yang melanda Indonesia bukan karena rakyat Indonesia malas, tetapi dimiskinkan oleh lembaga-lembaga dunia yang ingin Indonesia tetap terbelakang, sebagaimana dijelaskan oleh Pramoeđa Ananta Toer dalam film “Globalisasi” yang dipublikasikan oleh Lembaga Swadaya Masyarakat *Institute of Global Justice* tahun 2002, menjelaskan bahwa Indonesia, negeri yang begitu kaya dijadikan negeri pengemis oleh lembaga-lembaga dunia seperti IMF, WTO dan World Bank.<sup>13</sup>

Pemerintah Indonesia di bawah kendali lembaga-lembaga donor ini dipaksa membuat kebijakan yang tidak berpihak kepada rakyat sebaliknya kebijakannya berpihak kepada perusahaan-perusahaan asing. Pandangan kritis Pramoeđa dibenarkan John Pilger, seorang aktivis Lembaga Swadaya Masyarakat *Institute of Global Justice* dan pengagas film “Globalisasi”, menjelaskan bahwa Indonesia adalah

<sup>13</sup> Toer, Pramoeđa Ananta, *Film Dokumenter Globalisasi*, Institute of Global Justice, 2002.

negara di mana imperialisme lama bertemu dengan imperialisme baru. Model imperialisme lama adalah negara impereal mengontrol penuh kedaulatan satu negara, bukti nyata, bumi nusantara, 350 tahun silih berganti dijajah oleh Spanyol, Portugis, Inggris, Belanda dan Jepang. Sederetan negara-negara penjajah ini mengontrol bumi nusantara di semua aspek; teritorial, politik, hukum dan ekonomi. Adapun model imprealisme baru tidak mengontrol suatu negara secara fisik tetapi secara modal, buktinya, Indonesia negara yang memiliki sumber daya alam melimpah; tembaga, emas dan minyak tetap miskin. Kemiskinan ini bukan karena orang-orang Indonesia malas dan bodoh tetapi ada mekanisme kapitalisme yang menjadikan negara hanya sebagai pasar sementara pelaku-pelakunya adalah para pemilik modal.<sup>14</sup>

Perubahan dari model imperialisme lama menuju imprealisme baru ini dimulai sejak berakhirnya Perang Dunia II, peristiwa ini bersamaan dengan banyaknya negara-negara di Asia, Afrika dan Amerika Selatan yang memproklamasikan kemerdekaan. Fenomena bangkitnya bangsa-bangsa terjajah mendorong negara-negara penjajah untuk mengubah gaya penjajahan secara teritorial menjadi modal. Bentuk penjajah ini ditandai dengan terbitnya Undang – Undang yang berpihak kepada asing. Puncaknya, pada era 1980-an, dunia menyaksikan pergeseran peranan negara atau sektor publik dalam ekonomi. Pergeseran ini berpusat pada mekanisme pasar sebagai dasar pengambilan keputusan pemerintah, kebijakan ini mengurangi peranan sektor publik dan memperbesar kapasitas pasar. Implikasi dari pergeseran ini adalah Pemerintah Indonesia dipaksa IMF, WTO dan World Bank untuk menjual aset-aset Badan Usaha Milik Negara kepada swasta, padahal, maksud dan tujuan para pendiri negara Indonesia membangun BUMN adalah untuk menyejahterakan rakyat karena semua bidang garapan BUMN termasuk *public utilities* yang merupakan kewajiban negara untuk mengelola demi kemakmuran rakyat. Gelombang privatisasi ini didorong oleh investasi besar-besaran di sektor riil maupun keuangan yang semakin memperkecil peran sektor publik dan menciptakan kue ekonomi. Implikasi dari privatisasi ini adalah perusahaan-perusahaan asing menjelma menjadi negara dalam negara, bahkan korporasi-korporasi tersebut melebihi kekuasaan politik manapun yang bisa melintasi batas-batas geografis suatu negara, korporasi dengan segala kekuasaannya memiliki konstitusi sendiri, kabinet dan struktur pemerintahan sampai tingkat terbawah, warga negara sendiri dengan kartu identitas tersendiri, semisal perusahaan pertambangan Rio Tinto yang berasal dari Australia beroperasi lintas negara. Operasinya di Indonesia berada di berbagai daerah, bahkan PT Kaltim Prima Coal, salah satu anak perusahaannya menjadi motor penggerak pembangunan Kutai Timur. Gelombang privatisasi ini mengecilkan peran penting negara yang semula mengelola kekayaan alam untuk kesejahteraan bersama menjadi sebatas agen penyedia lahan eksploitasi, penyediaan peraturan, infrastruktur ekonomi dan fisik, keamanan dan perdamaian. Pada sisi yang lain, tugas seperti penyediaan lapangan kerja, pengadaan barang dan jasa bagi masyarakat, dan pemasukan negara diambil alih oleh perusahaan. Rakyat sendiri mendapat tugas yang

---

<sup>14</sup> Pilger, John, *Film Dokumenter Globalisasi*, Institut of Global Justice, 2002.



paling kecil dan naif yakni sebagai penyedia tenaga kerja bagi pasar dan pemasukan negara.<sup>15</sup>

Fakta ironis selanjutnya adalah Pemerintah Indonesia melaksanakan pembangunan dengan tidak berorientasi pada nilai dan martabat manusia, akibatnya, kerap melahirkan praktek-praktek korupsi, kolusi, manipulasi dan nepotisme. Rencana dan program pembangunan *ipso facto* menjadi terbengkalai, dan yang terjadi kemudian adalah kebangkrutan sumberdaya ekonomi dan politik, segala keterbelakangan ini muaranya adalah krisis pembangunan. Pembangunan – yang kerap dimaknai secara tidak akurat sebagai modernisasi – sejatinya adalah untuk kesejahteraan hidup seluruh bangsa. Namun, ternyata pembangunan hanya berfungsi untuk memperkaya sekelompok orang dan dikuasai secara serakah oleh pihak-pihak tertentu saja, sehingga mayoritas rakyat Indonesia hanya menerima sedikit hasil melimpah pembangunan, karena yang paling menikmati hasil pembangunan dimonopoli oleh para konglomerat, pemilik modal dan oknum-oknum penguasa yang korup. Segala penyalahgunaan wewenang ini berakibat pada ketidakadilan ekonomi, ketiadaan demokrasi ekonomi dan semakin menguatnya kapitalisme. Bukti autentik pembangunan Indonesia melakukan plagiasi model pembangunan negara-negara maju yang menerapkan liberalisme dan kapitalisme, padahal Pancasila sangat tegas berpijak kepada prinsip keadilan, kesejahteraan, kebersamaan dan pemerataan. Kapitalisme pembangunan di Indonesia melahirkan roda pembangunan yang identik dengan penggusuran hak-hak milik dan sumber kehidupan rakyat, bahkan kapitalisme pembangunan menjadi agen pemelaran kehidupan ekonomi lapisan bawah yang mayoritas. Kapitalisme melahirkan ketidakadilan yang satu sisi menciptakan sentralisasi kekuasaan politik serta konsentrasi dan monopoli aset ekonomi di tangan sedikit orang, pada sisi lain kapitalisme melahirkan proletarisasi dan povertisasi masyarakat banyak.<sup>16</sup>

Faktor struktural yang menjadi penyebab krisis yang tidak berkesudahan dapat dikelompokkan tiga faktor: *pertama*, sejak tahun 1969, Indonesia menerapkan pembangunan neoliberal yang pro pertumbuhan. Implikasi kebijakan ini adalah penerapan strategi pembangunan yang memfasilitasi pengembangan usaha-usaha ekonomi berskala besar sebagai lokomotif pembangunan, sedangkan ekonomi rakyat hanya diperlukan sebagai pengaman penyediaan peluang kerja. Logika yang mendasari strategi pembangunan neoliberal yang pro pertumbuhan adalah bahwa untuk memperbesar hasil pembangunan, pertumbuhan harus dilakukan mendahului pemerataan karena pemerataan yang tidak didahului dengan pertumbuhan dianggap sama saja dengan pemerataan keterbelakangan. Hasil dari kebijakan ini adalah ekonomi rakyat sengaja diminta untuk bersabar sampai kue pembangunan dipandang cukup besar untuk siap dibagi. *Kedua*, Undang-Undang (UU) 22/1999 tentang Pemerintahan di Daerah dan Undang-Undang (UU) 25/1999 tentang Perimbangan Keuangan antara

<sup>15</sup> Agam, Fatchurrochman, *Shareholder Activism: Menyeimbangkan Kekuasaan Antara Pasar dan Masyarakat*, (Yogyakarta: Jurnal Inovasi), 2003, Hlm. 70-71.

<sup>16</sup> Bahtiar, Asep Purnama, *Kapitalisme Pembangunan dan Demokrasi Ekonomi*, (Yogyakarta: Jurnal Inovasi), 2003, Hlm. 76-77.



Pusat dan Daerah. Undang-Undang ini mengamanahkan kepada pemerintah untuk melaksanakan desentralisasi atau otonomi daerah, tujuan kebijakan ini adalah untuk memberi peran lebih kepada kepala daerah atau Bupati untuk mengatur daerah tanpa intervensi Pusat, semula kebijakan ini memberi harapan besar bagi rakyat Indonesia yang selama 32 tahun hidup di bawah bayang-bayang sentralisasi ekonomi dan politik. Fakta sebaliknya terjadi, Otonomi Daerah membawa bencana baru bagi rakyat Indonesia, karena para Kepala Daerah atau Bupati lebih berperan sebagai penguasa ketimbang pemimpin rakyat sehingga kebijakan-kebijakan yang diambil cenderung kontra produktif dengan aspirasi rakyat dan cenderung memihak kepada perusahaan-perusahaan transnasional. *Ketiga*, aparatus negara bekerjasama dengan pelaku usaha besar merampas hak-hak asasi ekonomi rakyat dengan menggunakan cara-cara kekerasan. Kasus-kasus seperti perampasan tanah, eksplorasi sumberdaya hutan yang menyubordinasi hak-hak masyarakat adat, renovasi pasar yang menggusur pedagang kecil adalah bukti nyata kerjasama antara pemerintah dan pemilik modal untuk memiskin rakyat.

Pembacaan kritis terhadap tiga faktor di atas membangkitkan semangat untuk mendorong penyelenggaraan sistem ekonomi kerakyatan sebagai alternatif terhadap sistem ekonomi pasar neoliberal merupakan syarat mutlak bagi pengembangan ekonomi rakyat, sebagaimana dikemukakan oleh penjelasan Pasal 33 UUD 1945, yang dimaksud dengan ekonomi kerakyatan atau demokrasi ekonomi adalah suatu sistem perekonomian yang menjamin dilakukannya “produksi oleh semua, untuk semua, di bawah pimpinan atau pemilikan anggota-anggota masyarakat”, untuk mewujudkan sasaran tersebut, perekonomian harus disusun sebagai usaha bersama berdasar atas kekeluargaan.

Sistem ekonomi kerakyatan bertujuan untuk mendorong kemakmuran masyarakat lebih diutamakan daripada kemakmuran orang perorang. Sistem ini mensyaratkan, cabang-cabang produksi yang penting bagi negara dan menguasai hajat hidup orang banyak, serta bumi, air dan segala kekayaan yang terkandung di dalamnya, harus dikuasai oleh negara dan dipergunakan bagi sebesar-besarnya kemakmuran rakyat.<sup>17</sup>

Penulis berpendapat bahwa kondisi Indonesia terjebak kepada jaring-jaring kapitalisme global karena konsep besar pembangunan Indonesia tidak untuk menyejahterakan rakyat tetapi untuk menambah kekayaan lembaga-lembaga internasional, kondisi ini semakin menguatkan asumsi penulis bahwa Indonesia mengalami krisis kemanusiaan. Pendapat penulis ini berdasarkan analisis Ali Syari’ati tentang kapitalisme, Ali Syari’ati dengan tegas mengatakan bahwa kapitalisme sebagai malapetaka modern yang menempatkan manusia sebagai binatang ekonomi (*economic animal*). Spirit kapitalisme adalah pemenuhan kebutuhan-kebutuhan material dengan cara apapun yang penting menguntungkan, dalam prakteknya, kapitalisme tidak menggunakan moralitas dan kemanusiaan dalam pembangunan karena yang terpenting bagi kapitalisme adalah akumulasi kekayaan. Kapitalisme mendorong manusia modern

---

<sup>17</sup> Baswir, Revisirond, *Sistem Perbangkan Kerakyatan*, (Yogyakarta: Jurnal Inovasi), 2003, Hlm. 21-22.

bekerja untuk mengonsumsi dan mengonsumsi untuk kerja, akibatnya, kapitalisme mengubah manusia menjadi penyembah konsumsi.<sup>18</sup>

Penulis berpendapat, di masa depan, Indonesia harus menerapkan pembangunan sebagai kekuatan sejarah bagi pembebasan dan pemberdayaan masyarakat dari bahaya kemiskinan dan keterbelakangan. Model pembangunan yang humanis dan *civilized* ini, maka keberadaan manusia akan memperoleh tempat yang layak sesuai dengan harkat dan martabat manusia. Demokrasi ekonomi harus diarahkan pada penguatan potensi rakyat dan khazanah lokal agar muncul partisipasi masyarakat secara luas.

Mohammad Hatta, salah satu proklamator Indonesia sering mengutip sebuah ucapan yang sungguh manusiawi dari Charles Fourier, seorang sosialis Perancis: *Nous voulons batir un monde ou tout le monde soit heureux – kami ingin membangun sebuah dunia di mana setiap orang berbahagia*. Pandangan ini memiliki pesan dan cita-cita untuk membangun hidup bersama yang kondusif bagi perkembangan setiap warga sehingga merasakan tidak hanya *to have more* tetapi juga *to be more*. Bung Hatta menambahkan bahwa demokrasi akan mati, jika tidak dibarengi dengan keadilan sosial, karena itu Bung Hatta tidak bosan-bosannya berpesan agar pasal 33 UUD 45 benar-benar diperjuangkan, sebab dalam pasal tersebut tertuang azas keadilan sosial. Prinsip-prinsip utama yang Bung Hatta ajarkan adalah pembangunan harus digariskan tidak menurut ajaran ekonomi eksklusif dan tertutup yang mengabaikan prinsip-prinsip manusiawi dan sosial. Pembangunan harus dirumuskan dan diterapkan *in terms of social space*. Gagasan brilian ini bukanlah ruang yang abstrak atau metaforis tetapi sebuah ruang hidup manusiawi yang konkret yang diciptakan dalam konteks pembangunan suatu komunitas khusus, nasional dan lokal. Muatan filosofis pembangunan dalam artian ruang sosial ini diformulasikan sebagai suatu “gerakan dari komunitas” (lokal atau nasional), termasuk sub-komunitas (politik, bisnis, religius, artistik, keilmuan, *civil society*) yang tidak berkesudahan, selama proses dimana komunikasi atau sub-komunitas yang bersangkutan menjadi terasa lebih adil, lebih manusiawi dan lebih akseptable bagi semua warga.<sup>19</sup>

Mohammad Hatta dalam pidato penerimaan gelar Doctor Honoris Causa dari UGM 27 November 1956 yang berjudul “lampau dan datang” sangat tegas menjelaskan bagaimana seharusnya demokrasi politik dan demokrasi ekonomi dibangun untuk bangsa Indonesia. Secara lengkap dan tanpa dibahasakan ulang penulis kutip pernyataannya:

“....Kedaulatan Rakyat yang dipahamkan dan dipropagandakan dalam kalangan pergerakan nasional berbeda dengan konsep Rousseau yang bersifat individualisme. Kedaulatan Rakyat tjiptaan Indonesia harus berakar dalam pergaulan hidup sendiri yang bertjorak kolektivisme. Demokrasi Indonesia harus pula perkembangan dari pada demokrasi Indonesia yang asli. Semangat kebangsaan yang tumbuh sebagai reaksi terhadap imperialisme dan kapitalisme Barat, memperkuat pula keinginan untuk menjari sendiri-sendiri bagi negara nasional yang akan dibangun kedalam masyarakat sendiri.

<sup>18</sup> Syari’ati, *Marxism and Other Western Fallacies*, (Berkeley), 1990, Hlm. 77-78.

<sup>19</sup> Joesof, Daoed, *Pembahuan Pendidikan dan Pikiran*, dalam buku “Masyarakat Warga dan Pergulatan Demokrasi Menyambut 70 Tahun Jakob Oetomo, (Jakarta: Kompas), 2001, Hlm. 201.

.... Demokrasi politik sadja tidak dapat melaksanakan persamaan dan persaudaraan. Di sebelah demokrasi politik harus pula berlaku demokrasi ekonomi. Kalau tidak, manusia belum merdeka, persamaan dan persaudaraan tidak ada. Sebab itu tjita-tjita demokrasi Indonesia ialah demokrasi sosial, meliputi seluruh lingkungan hidup jang menentukan nasib manusia”<sup>20</sup>

Mohammad Hatta sangat tegas mengatakan bahwa demokrasi politik dan demokrasi ekonomi menjadi cita-cita dasar bagi terciptanya pembangunan yang sejalan dengan semangat pergerakan dan cita-cita proklamasi kemerdekaan. Mohammad Hatta sangat *concern* untuk menerapkan demokrasi yang berpijak kepada budaya lokal dan kearifan yang *indigenous* Indonesia – karena bukan saja memiliki pijakan historis, tetapi juga mempunyai argumentasi ideologis yang sarat dengan nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan. Mohammad Hatta sangat sadar bahwa kapitalisme dan demokrasi liberal yang memiliki corak individualistik berpotensi menjadikan rakyat sebagai korban pembangunan karena dasar-dasar kerja kapitalisme berpijak kepada rasionalitas instrumental. Rasionalitas instrumental ini mendudukkan nalar atau akal budi menjadi sekedar alat, sarana dan instrumen yang digunakan untuk mencapai tujuan secara efisien. Rasionalitas instrumental dalam kapitalisme sangat fanatik dengan kalkulasi ekonomi yang penuh perhitungan untung dan rugi tetapi tidak peduli dengan implikasi buruk dan efek negatif dalam ruang lingkup kehidupan umat manusia. Rasionalitas instrumental dalam kapitalisme pembangunan kemudian menciptakan manusia untuk mengabaikan pertimbangan moral, nalar dan nilai-nilai agama dengan alasan efisiensi dan kalkulasi keuntungan secara materi. Akibatnya, manusia menjadi sekumpulan binatang ekonomi yang merasa tidak puas dan cukup dengan kekayaan materi yang dimilikinya.

Eksplorasi kritis tentang fakta objektif dan cita-cita masa depan Indonesia membawa penulis kepada pemikiran Ali Syari’ati tentang bahaya kapitalisme dan liberalisme Barat. Ali Syari’ati menegaskan bahwa kapitalisme dan liberalisme adalah arena kemerdekaan bagi kaum *bourgeois* yang saling berlomba dalam menyerang dan merampok, sementara rakyat miskin menjadi tumbal tanpa daya yang dikorbankan demi kekuasaan dan kekayaan. Kapitalisme dan liberalisme merupakan simbol keserakahan dan pencarian keuntungan yang tidak terbatas. Kapitalisme dan liberalisme menghancurkan visi kemanusiaan universal karena manusia dilihat hanya sebagai makhluk biologis yang didorong oleh kebutuhan-kebutuhan dasar yakni makan dan minum. Kapitalisme dan liberalisme merusak spirit kebersamaan dan menggantikannya dengan persaingan bebas tanpa mempertimbangkan keadilan dan moral. Buktinya, lembaga-lembaga internasional IMF, World Bank dan WTO menjadi lembaga-lembaga predator ketimbang penolong.<sup>21</sup>

Penjelasan Ali Syari’ati tentang ancaman kapitalisme dan liberalisme ini menegaskan bahwa Indonesia harus kembali kepada spirit dasar yakni persamaan,

<sup>20</sup> Hatta, Mohammad, Pidato Penerimaan Gelar Doctor Honoris Causa dari UGM 27 November 1956.

<sup>21</sup> Ali Syari’ati, *Ibid*, 172.

keadilan dan kemerdekaan umat manusia. Undang-Undang 1945 dan Pancasila menegaskan bahwa hal-hal yang berkaitan dengan kepentingan bersama harus dikelola oleh negara untuk kesejahteraan bersama, Undang-Undang 1945 dan Pancasila menegaskan bahwa Bhineka Tunggal Ika adalah ruh peradaban manusia, semua manusia yang hidup Indonesia harus diperlakukan sebagai manusia merdeka, jangan ada lagi pemiskinan rakyat secara sistemik yang dilakukan negara, negara Indonesia harus bangkit dari keterpurukan menjadi bangsa yang berdaulat lahir dan batin.

#### **D. Tugas Intelektual; Membumikan Teori dan Meradikalkan Gerakan Sosial**

Upaya melawan globalisasi ibarat lalat melawan api, alih-alih kemenangan yang diharap malah kekalahan yang kita dapat. Ketika semua gerakan sudah merasa jenuh untuk melawan globalisasi dan neo-liberalisme, maka satu-satunya harapan kita adalah gerakan yang diusung oleh kaum intelektual. Mengapa harus kaum intelektual? Atau apa hubungannya antara kaum intelektual dan keinginan untuk membumikan teori dan meradikalkan gerakan sosial? Mungkin, karena para politikus dan ilmuwan instrumental (bahasa Gramsci) sudah tidak bisa diharapkan lagi perannya. Namun, ada alasan yang paling pokok bahwa kaum intelektual adalah hati nurani bangsa.

Kaum intelektual yang memiliki kesadaran tentu ia punya tanggung jawab sosial atas dekadensi kemanusiaan yang diakibatkan oleh gerusan globalisasi dan neo-liberalisme. Sebagai aktor perubahan kaum intelektual punya peran untuk meradikalkan teori dan gerakan sosial, tidak sebatas wacana tapi juga bermain di wilayah praktis adalah “jihad suci” yang harus dibangun.

Gagasan meradikalkan teori dan gerakan sosial adalah bagian “jihad suci” untuk melawan raksasa globalisasi dan neo-liberalisme. Pemikiran ini dilandasi oleh masifnya globalisasi dan neo-liberalisme yang tidak cukup hanya memakai strategi kooperatif sebagaimana yang pernah dilakukan oleh banyak kalangan LSM. Gerakan meradikalkan teori dan gerakan sosial tidak diartikan sebagai gerakan “anarkhis” sebagaimana yang diusulkan Marx dengan ide revolusi proletariat, tapi gerakan ini lebih pada bentuk partisipatoris dan emansipasi korban kekejaman globalisasi dan neo-liberalisme. Artinya, melawan tidak harus dengan kekerasan, untuk konteks saat ini melawan bisa lewat wacana dan penguasaan media. Inilah peran intelektual dalam meradikalkan teori dan gerakan sosial.

Adapun langkah-langkah taktis menurut asumsi penulis ada tiga yang mungkin bisa kita lakukan saat ini. *Pertama*, pentingnya menyadari dan menyadarkan banyak manusia di muka bumi. Para penentang globalisasi neoliberalisme jauh lebih besar dibandingkan dengan mereka yang beruntung dalam permainan neo-liberal. Kelompok ini memang dicap fakir miskin, padahal sebenarnya mereka tidak miskin dan lemah, melainkan dimiskinkan dan dilemahkan, bahkan dimarginalkan. Pemiskinan dan pelemahan itu terjadi lewat sistem dan mekanisme politik yang tersembunyi pada kebijakan ekonomi dan politik yang tersembunyi pada kebijakan ekonomi dan politik yang diskriminatif dan meminggirkan. Dan jangan lupa, kelompok penentang globalisasi neoliberal juga punya ide, yang dengan usaha terus-menerus – untuk mempreteli pelbagai



bentuk kesadaran palsu, menggembleng semangat dan jiwa yang lembek, mengasah nalar dan kesadaran yang tumpul, dan meng-animasi kerja-kerja pembebasan di akar rumput – dalam kesempatan yang tersedia, akan menemukan solusi bagi masalah mereka sendiri. Di sisi lain, ide-ide neoliberal semakin dipertanyakan karena menyebabkan krisis yang semakin mendalam.<sup>22</sup>

*Kedua*, globalisasi ekonomi berakibat pada de-lokalisasi (*de-localisation*) dan pengibirian (*disempowerment*) masyarakat dan perekonomian lokal. Oleh karenanya, penting untuk memutar/membalikkan arah dan menciptakan pelbagai aturan berserta struktur yang baru. Dengan ini ada harapan adalah mampu memperlakukan masyarakat lokal secara lebih baik, dan mematuhi prinsip subsidiaritas. Yakni suatu prinsip bahwa segala keputusan dan aktivitas apa pun yang bersifat lokal seharusnya ditangani secara lokal pula. Pembalikan tersebut pada intinya merupakan suatu proses pemulihan kembali (*reinvigoration*) kondisi pelbagai komunitas lokal, sehingga mereka mendapatkan kembali kekuasaannya untuk menentukan dan mengontrol jalur-jalur (*path*) ekonomi dan politiknya sendiri.

Prinsip kerja yang dijalankan adalah konsep subsidiaritas, yaitu prinsip-prinsip tentang upaya memprioritaskan masyarakat lokal, bilamana saja pilihan itu ada. Dalam praktiknya, hal itu berarti bahwa semua keputusan mesti dihasilkan oleh otoritas kekuasaan di tingkat terendah yang berkompeten dalam persoalan tersebut. Lebih dari itu, sistem-sistem ekonomi juga seharusnya memperlakukan secara lebih baik pelbagai produksi dan pasar lokal ketimbang hanya dirancang demi melayani perdagangan jarak jauh (*long distance trade*). Cara itu akan memperpendek jalur-jalur aktifitas ekonomi.<sup>23</sup>

Pemikiran yang kedua ini nampaknya memiliki corak yang unik ketimbang teori pertama, teori kedua lebih berpijak pada wilayah praktis yang bergerak cepat menghadang globalisasi dengan cara dan metode radikalisme lokal untuk melawan hegemoni global yang berusaha menyeragamkan segala kepentingan menjadi kepentingan global.

*Ketiga*, meminjam bahasa Habermas, bahwa kemelut manusia saat ini adalah cermin dari patologi modernitas. Habermas membaca modernitas dengan terbentuknya dua subsistem yang semakin tidak terkuasai dan semakin mengkolonialisasikan dunia kehidupan: subsistem rasionalitas ekonomi pasar (uang) dan subsistem itu semakin merasuk ke dalam dunia kehidupan sehingga rasionalitas komunikatif diganti oleh rasionalitas sasaran. Secara sederhana: warga masyarakat modern semakin mengarahkan tindakanya pada pertimbangan ekonomis dan penyesuaian pragmatis dengan peraturan-peraturan birokrasi Negara. Itulah yang oleh Lukacs disebut "*reifikasi*". Hubungan antar manusia menjadi komoditi yang bisa dijualbelikan. Begitu juga, apa pun yang ditata oleh Negara diikuti begitu saja (misalnya abortus diizinkan

<sup>22</sup> Khudori, *Neoliberalisme Menumpas Petani, Menyingkap Kejahatan Industri Pangan*, Ibid, Hlm. 286.

<sup>23</sup> Khudori, *Neoliberalisme Menumpas Petani, Menyingkap Kejahatan Industri Pangan*, Ibid, Hlm. 291.



dalam undang-undang, banyak orang yang sebelumnya menganggap abortus sebagai dosa, akan menganggap bukan apa-apa karena “Negara sudah mengizinkan”.<sup>24</sup>

Membaca pikiran Habermas mengingatkan kita pada analisa Marxian yang sangat kritis menelanjangi kapitalisme yang sangat arogan dan tidak berprikemanusiaan memperlakukan buruh dan kaum tertindas, dan Marxisme menawarkan revolusi sebagai solusi. Nampaknya, pemikiran ini untuk sementara tepat memotong gerakan kapitalisme yang berlanjut dengan gerakan globalisasi dan neoliberalisme. Namun, ini kemudian juga dikritik oleh Habermas bahwa cara-cara Marxian sangat tidak efektif lagi untuk dijadikan alat baca karena marxisme secara ideologis mati, ditambah lagi kapitalisme dan anak turunnanya globalisasi –neoliberalisme juga busuk. Maka Habermas menawarkan solusi dengan meradikalkan rasionalitas, pemikiran ini mungkin menjadi hal yang menarik jika dijadikan sebagai strategi melawan globalisasi dan neoliberalisme.

#### E. Kesimpulan

Persoalan efek negatif globalisasi dan neoliberalisme bukanlah isu lokal ataupun regional sebuah kawasan, tapi globalisasi dan neoliberalisme adalah hantu yang siap menghabisi siapapun yang menghalangi keinginannya. Sekalipun, analisa benturan antar kelas untuk saat ini semakin kabur, tapi perang kelas bergeser semakin luas menjadi kelas Negara. Saat ini dikenal istilah Negara selatan dan Negara utara, Negara selatan dominan miskin dan Negara utara dominan kaya, inilah potret kelas Negara yang tidak hanya melibatkan bourgeois lokal yang menghisap proletar. Tapi medan konflik semakin luas, dengan demikian dampak paling nyata dari globalisasi adalah semakin tidak berkuasanya Negara atas percepatan ekonomi dan semakin liarnya perusahaan transnasional menerobos batas-batas Negara.

Kiranya tidak salah kalau gelombang besar ini dilawan dengan gerakan radikalisme teori dan gerakan sosial. Gerakan ini berdiri diatas tiga kaki, *pertama*, melakukan penyadaran kolektif dengan menyebarkan virus-virus rasional atas semua tatanan social dan politik. *Kedua*, membangun negosiasi budaya lokal untuk melawan hegemoni global, ini dimaksudkan sebagai agenda untuk memakmurkan tingkat lokal dan meminimalisir kekuasaan global. *Ketiga*, meminjam bahasa Habermas, perlu meradikalkan rasionalitas sebagai jawaban atas matinya marxisme dan busuknya kapitalisme. Pemikiran ini dimaksudkan sebagai tanggapan atas kebuntuan teori sosial kontemporer.

#### Daftar Pustaka

- Agam, Fatchurrochman, *Shareholder Activism: Menyeimbangkan Kekuasaan Antara Pasar dan Masyarakat*, (Yogyakarta: Jurnal Inovasi), 2003.
- Bahtiar, Asep Purnama, *Kapitalisme Pembangunan dan Demokrasi Ekonomi*, (Yogyakarta: Jurnal Inovasi), 2003.
- Baswir, Revisrond, *Sistem Perbangkan Kerakyatan*, (Yogyakarta: Jurnal Inovasi), 2003.

<sup>24</sup> Magnis, Frans, Suseno, *Mereka Yang ditinggalkan*, (Yogyakarta: Basis), 2004, Hlm. 9.

- Boudieu, Pierre, 2003, *Kritik terhadap Neoliberalisme*, Yogyakarta, Basis.
- Brodeur, Doris R., *The Ethics of Globalization*, Proceeding of the 8<sup>th</sup> International CDIO Conference, Queensland University of Technology, Brisbane, July 1-4, 2012.
- Finlayson, Alan, 2003, *Contemporary Political Thought, A Reader and Guide*, London, Edinburgh University Press.
- German Bishops' Conference Research Group on the Universal Tasks of the Church, "*The Many Face of Globalization: Perspective for a Humane World Order*", (Bonn: 2000).
- Hardiman, F., Budi, 2004, *Demokrasi Deliberatif, Model untuk Indonesia Pasca Soeharto*, Yogyakarta, Basis.
- Hatta, Mohammad, Pidato Penerimaan Gelar Doctor Honoris Causa dari UGM 27 November 1956.
- Hoogvelt, Ankie, *Globalisation and the Postcolonial World*, (London: Macmillan Press Ltd), 1997.
- I. Wibowo, & Francis Wahono, *Neoliberalisme*, (Yogyakarta: Cinderalas), 2003.
- Joesof, Daoed, *Pembaharuan Pendidikan dan Pikiran*, dalam buku "Masyarakat Warga dan Pergulatan Demokrasi Menyambut 70 Tahun Jakob Oetomo", (Jakarta: Kompas), 2001.
- Khudori, *Neoliberalisme Menumpas Petani, Menyingkap Kejahatan Industri Pangan*, (Yogyakarta: Resist) 2004.
- Lechte, John, 2001, *50 Filsuf Kontemporer, Dari Strukturalisme Sampai Postmodernitas*, terj., Yogyakarta, Kanisius.
- Magnis, Frans, Suseno, 2004, *75 Tahun Jurgen Habermas*, Yogyakarta, Basis.
- Magnis, Frans, Suseno, 2004, *Mereka Yang Ditinggalkan*, Yogyakarta, Basis.
- Pilger, John, *Film Dokumenter Globalisasi*, Institute of Global Justice, 2002.
- Priyono, Herry, *Marginalisasi Ala Neoliberalisme*, (Yogyakarta: Basis), 2004.
- Rahardjo, Dawam, *Kapitalisme Dulu dan Sekarang*, (Jakarta: LP3ES), 1987.
- Robinson, William, *Hantu Neoliberalisme*, (Yogyakarta: Lentera), 2003.
- Shindunata, Tanda-Tanda Zaman, (Yogyakarta: Basis, 2004)
- Sklair, Leslie, *Sociology of the Global System*, (New York: Harvester Wheatsheaf), 1991.
- Syari'ati, *Marxism and Other Western Fallacies*, (Berkeley), 1990.
- The Economist* edisi 13 maret 2004.
- Toer, Pramodya Ananta, *Film Dokumenter Globalisasi*, Institute of Global Justice, 2002.
- Wibowo, I & Wahono, Francis, ed., 2003, *Neoliberalisme*, Yogyakarta, Cinderalas.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
**SUNAN KALIJAGA**  
YOGYAKARTA

## PROBLEMATIKA PRIVASI DALAM MEDIA (KAJIAN PRIVASI SEBAGAI NILAI MORAL)<sup>1</sup>

Muhamad Taufik dan Muzairi  
*UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*

Afriadi Putra  
*Alumni Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*

### Abstract

Discussion and research on media as a discourse could not be separated from the connection between the language that used in it, the knowledge that underlying, as well as other forms of interests and power that operating behind the language. That means, the conversation about media inevitably cannot be separated from the ideology that formed it, which is finally affects the language (style, expression, vocabulary, signs) that used and the knowledge (justice, truth, reality) that generated it. We are aware the discussion of media and communication order cannot be separated from the interests behind the media, especially the interests of the information that conveyed. Eviction of privacy in communication practices indeed became serious problem because it involves self-esteem, which ultimately creates many prolonged polemic. Privacy as a right or a right to control unwanted publicity, become someone's personal affairs personal because our problem has occurred mistakenly believe that a public figure by itself does not have privacy in the public. For this reason, this research is conducted, namely the attempt to try to analyse the privacy and moral value in media that eligible to be criticized.

**Keywords:** Privacy, Media, Moral value

Perbincangan dan penelitian tentang media sebagai sebuah *discourse*, tidak dapat dipisahkan dari kesalingberkaitan antara bahasa yang digunakan di dalamnya, pengetahuan (*knowledge*) yang melandasinya, serta bentuk-bentuk kepentingan dan kekuasaan (*power*) yang beroperasi di balik bahasa dan pengetahuan tersebut. Artinya, perbincangan mengenai media mau tidak mau tidak dapat dipisahkan dari ideologi yang membentuknya, yang pada akhirnya mempengaruhi bahasa (gaya, ungkapan, kosakata, tanda) yang digunakan dan pengetahuan (keadilan, kebenaran, realitas) yang dihasilkannya. Kita sadar sepenuhnya bahwa perbincangan mengenai media dan tatanan komunikasi tidak dapat dipisahkan dari kepentingan yang ada di balik media

<sup>1</sup> Tulisan ini menggunakan dana penelitian dari LP2M UIN Sunan Kalijaga tahun 2015.

tersebut, khususnya kepentingan terhadap informasi yang disampaikan. Penggusuran privasi dalam praktik komunikasi memang menjadi persoalan serius karena menyangkut harga diri, yang pada akhirnya banyak menimbulkan polemik yang berkepanjangan. Privasi sebagai hak untuk dibiarkan atau hak untuk mengontrol publikasi yang tidak diinginkan, menjadi urusan personal seseorang karena urusan personal dalam masalah kita telah terjadi salah kaprah dengan meyakini bahwa seorang publik figur dengan sendirinya tidak memiliki privasi di mata publik. Untuk itulah penelitian ini dilakukan, yaitu berusaha untuk mencoba menganalisis privasi dan nilai moral dalam media yang layak untuk dikritisi.

**Kata-kata kunci:** Privacy, Media, Nilai Moral

### A. Latar Belakang Masalah

Perbincangan mengenai media komunikasi tidak dapat dipisahkan dari kepentingan yang ada di balik media tersebut, khususnya kepentingan terhadap informasi yang disampaikan. Di dalam perkembangan media mutakhir, setidaknya-tidaknya ada dua kepentingan utama di balik media, yaitu kepentingan ekonomi (*economic interest*) dan kepentingan kekuasaan (*power interest*), yang membentuk isi media (*media content*), informasi yang disajikan, dan makna yang ditawarkannya. Di antara dua kepentingan utama tersebut, ada kepentingan lebih besar yang justru terabaikan, yaitu kepentingan publik. Media yang seharusnya berperan sebagai *ruang publik* (*public sphere*), disebabkan oleh kepentingan-kepentingan diatas, justru mengabaikan kepentingan publik itu sendiri.

Kuatnya kepentingan ekonomi dan kekuasaan politik inilah yang sesungguhnya menjadikan media tidak dapat netral, jujur, adil, objektif, dan terbuka. Akibatnya, informasi yang disuguhkan oleh media telah menimbulkan persoalan objektivitas pengetahuan yang serius pada media itu sendiri. Kepentingan-kepentingan ekonomi dan kekuasaan politik akan menentukan apakah informasi yang disampaikan oleh sebuah media mengandung kebenaran (*truth*) atau kebenaran palsu (*pseudo-truth*); menyampaikan objektivitas atau subjektivitas; bersifat netral atau berpihak; merepresentasikan fakta atau memelintirkan fakta; menggambarkan realitas (*reality*) atau menyimulasi realitas (*simulacrum*).

Publik dan masyarakat pada umumnya, berada di antara dua kepentingan utama media ini, yang menjadikan mereka sebagai *mayoritas yang diam*, yang tidak mempunyai kekuasaan dalam membangun dan menentukan informasi di ranah publik (*public sphere*) milik mereka sendiri. Di satu pihak, ketika ranah publik dikuasai oleh *politik informasi* (*politics of information*) atau *politisasi informasi*, yang menjadikan informasi sebagai alat kekuasaan politik, media menjelma menjadi *perpanjangan tangan penguasa* dengan menguasai ruang publik tersebut (seperti pers Orde Baru); di pihak lain, ketika ia dikuasai oleh *ekonomi politik informasi* (*political-economy of information*), informasi menjadi alat kepentingan mencari keuntungan yang sebesar-



besarnya, dengan cara mengeksploitasi publik, sebagai satu prinsip dasar dari kapitalisme.

Perbincangan mengenai media sebagai sebuah *discourse*, dengan demikian, tidak dapat dipisahkan dari kesalingberkaitan antara *bahasa* yang digunakan di dalamnya, *pengetahuan* (*knowledge*) yang melandasinya, serta bentuk-bentuk *kepentingan* dan *kekuasaan* (*power*) yang beroperasi di balik bahasa dan pengetahuan tersebut. Artinya, perbincangan mengenai media tidak dapat dipisahkan dari *ideologi* yang membentuknya, yang pada akhirnya mempengaruhi bahasa (gaya, ungkapan, kosakata, tanda) yang digunakan dan pengetahuan (keadilan, kebenaran, realitas) yang dihasilkannya.

Joachim Wach dalam bukunya yang berjudul *The Comparative Study of Religious*, mengatakan bahwa ada empat bentuk *pseudo religion* (agama semu), yaitu *marxisme*, *biologisme*, *racisme* dan *statism*. Keempat tersebut mempunyai credo dan sangat mapan, yang pertama credonya adalah *materialism*, yang kedua *sexual drive*, yang ketiga penyembahan *ethnic*, *political*, dan yang keempat *glorification of the state*.

Pandangan Joachim Wach tersebut kemudian ditambah oleh George Gerbner, seorang pakar di bidang media massa yang mengatakan bahwa media massa telah menjadi “agama resmi” masyarakat industri. Karena itu, muncul asumsi bahwa *news as ideology* (Judilatif dan Idi Subnudy: 1944, 21-22) dan sebagai konsekuensinya lahirnya upaya penafsiran sepihak dalam tingkah yang ekstrim juga pemisahan makna. Apalagi kalau ia membawa beban-beban ideologi yang akan mendistorsi bahasa media, dan ini menjadi persoalan yang cukup serius.

Persoalan ideologis pada media muncul ketika apa yang disampaikan media (dunia representasi), tatkal dikaitkan dengan kenyataan sosial (dunia Nyata), memunculkan berbagai problematika ideologis di dalam kehidupan sosial dan budaya. Pertanyaan-pertanyaan ideologis yang sering muncul mengenai politik media adalah, misalnya: apakah media merupakan cermin atau refleksi dari realitas? Atau, apakah ia sebaliknya menjadi cermin dari separuh realitas, dan menjadi topeng separuh realitas lainnya? Apakah media melukiskan realitas atau sebaliknya mendistorsi realitas.

Penyusupan ideologi dalam media memang cukup strategis karena bisa merubah pandangan manusia untuk menganut ideologi tertentu. Persoalan ideologi dan kepentingan dalam media keduanya tidak akan pernah selesai, justru terus berkembang ditambah dengan persoalan privasi dan nilainya dalam media.

Pengusuran nilai privasi dalam praktik komunikasi seperti yang dilakukan media tidak hanya terjadi di dalam negeri. 2 Februari 2007 lalu, pemberitaan media tentang penangkapan aktor tiga zaman, Wicaksono Abdul Salam (56) yang lebih dikenal dengan nama Roy Marten dalam kasus narkoba justru melebar ke persoalan pribadi yakni ketidakharmonisan Roy Marten dengan Ketua Persatuan Artis Film Indonesia (Parfi) Anwar Fuadi dan pengacara terkenal Ruhut Sitompul.

Di Amerika Serikat, beberapa kasus pernah mencuat soal eksploitasi nilai privat oleh media. Tahun 2000, televisi NBC menyiarkan secara detail proses screening test

kanker payudara. Juga pada tahun yang sama, televisi ABC menyiarkan secara langsung seorang wanita menjalani proses persalinan. Media cetak pun tak mau ketinggalan, pada saat kasus Clinton mencuat, media di AS bahkan menjelaskan secara detail pengakuan sumber tentang penggambaran penis sang presiden, bahkan dalam bentuknya ketika organ tersebut “*in action*”.

Pengusuran privasi dalam praktik komunikasi memang menjadi persoalan serius karena menyangkut harga diri. Privasi sebagai hak untuk dibiarkan atau hak untuk mengontrol publikasi yang tidak diinginkan urusan personal seseorang karena urusan personal dalam masalah kita telah terjadi salah kaprah dengan meyakini bahwa seorang publik figur dengan sendirinya tidak memiliki privasi. Untuk itulah penelitian ini berusaha untuk mencoba menganalisis privasi dan nilai moral dalam media.

## **B. Media Komunikasi**

McLuhan memahami setiap media sebagai perluasan manusia (*the extensions of man*), yang meliputi aspek psikis maupun fisik yakni seluruh indera dan organ manusia. Roda adalah perluasan dari kaki, radio perluasan dari mulut dan telinga, tulisan perluasan dari mata, komputer perluasan dari sistem saraf, dan sebagainya.

Mengenai komunikasi, McLuhan menunjukkan sekaligus pengertian umum dan pengertian khusus. Dari pengertian umum ditunjukkan bahwa komunikasi adalah usaha dari perluasan manusia itu sendiri. Jadi manusia menempati posisi baik sebagai subyek maupun objek komunikasi. Dari pengertian khusus, ditunjukkan bahwa media komunikasi adalah hasil dari usaha perluasan manusia. Dengan demikian media komunikasi merupakan objek budaya. Juga usaha perluasan manusia itu bisa dikatakan merupakan upaya teknologis manusia untuk mewujudkan kemampuan komunikasinya.

Lewat pemahaman ini ditunjukkan adanya keterkaitan yang tak mungkin dilepaskan antara keberadaan manusia dan media di dalam memahami perkembangan kebudayaan. McLuhan dalam *The Gutenberg Galaxy* dan *Understanding Media* menunjukkan bahwa kemajuan kebudayaan Barat sangat ditentukan oleh perluasan manusia dalam tatanan komunikasi.

Karena itu perbincangan mengenai media dan tatanan komunikasi tidak dapat dipisahkan dari kepentingan yang ada di balik media tersebut, khususnya kepentingan terhadap informasi yang disampaikan. Di dalam perkembangan media mutakhir, setidaknya-tidaknya ada dua kepentingan umum di balik media, yaitu kepentingan ekonomi (*economic interest*) dan kepentingan kekuasaan (*power interest*), yang membentuk isi media (*media content*), informasi yang disajikan, dan makna yang ditawarkan. Di antara dua kepentingan utama tersebut, ada kepentingan lebih dasar yang justru terabaikan, yaitu *kepentingan publik*. Media yang seharusnya berperan sebagai ruang publik (*public sphere*), disebabkan oleh kepentingan-kepentingan di atas, justru mengabaikan kepentingan publik itu sendiri.

Kuatnya kepentingan ekonomi dan kekuasaan publik inilah yang sesungguhnya menjadikan media tidak dapat netral, jujur, adil, objektif, dan terbuka. Akibatnya, informasi yang disuguhkan oleh media telah menimbulkan persoalan objektivitas pengetahuan yang

serius pada media itu sendiri. Kepentingan-kepentingan ekonomi dan kekuasaan politik akan menentukan apakah informasi yang disampaikan oleh sebuah media mengandung kebenaran (*truth*) atau kepenasaran palsu (*pseudo-truth*), menyampaikan objektivitas atau subjektivitas; bersifat netral atau berpihak; merepresentasikan fakta atau memelintir fakta; menggambarkan realias (*reality*) atau menyimulasi realitas (*simulacrum*).

Publik dan masyarakat umumnya, berada diantara dua kepentingan utama media ini, yang menjadikan mereka sebagai mayoritas yang diam, yang tidak mempunyai kekuasaan dalam membangun dan menentukan informasi di ranah publik (*public sphere*) milik mereka sendiri. Di satu pihak, ketika ranah publik dikuasai oleh politik informasi (*politics of information*) atau politisasi informasi, yang menjadikan informasi sebagai alat kekuasaan politik, media menjelma menjadi perpanjangan tangan penguasa dengan menguasai ruang publik tersebut, di pihak lain, ketika ia dikuasai oleh ekonomi politik informasi (*political economy of information*), informasi menjadi alat kepentingan mencari keuntungan yang sebesar-besarnya, dengan cara mengeksploitasi publik, sebagai satu prinsip dasar dari kapitalisme.

Di samping itu prinsip-prinsip tersebut memunculkan hegemoni dan politik media, sebab kuatnya kepentingan politik dan kekuasaan politik (*will to power*). Kalau Nietzsche mengatakan bahwa hakekat manusia intinya ingin berkuasa (*will to power*), maka Marxisme menyatakan bahwa kekuasaan entah dalam politik atau media adalah *ineffability economic* yang diterjemahkan oleh Marx dengan *social being*. Istilah yang menentukan daripada ideologi atau cita-cita.

Akan tetapi *imperative economy* sudah bergeser walaupun tidak sepenuhnya dengan hegemoni dan politik media dan permainan bahasa (*language game*, gaya, lingkungan kata, kosa kata, simbol dan tanda) serta pengetahuan (keadilan, kebenaran, realitas) yang dihasilkan. Pergeseran ini bukan faktor alamiah, akan tetapi berkaitan dengan komputerisasi dan digitalisasi.

### C. Komunikasi Sebagai Proses Interaksi Simbolis

Pemahaman komunikasi dengan segala praksisnya merupakan proses keseharian manusia. Dapat dikatakan bahwa proses komunikasi merupakan proses kehidupan itu sendiri. Komunikasi tidak bisa dipisahkan dari seluruh proses kehidupan konkret manusiawi. Aktivitas komunikasi merupakan aktivitas manusiawi.

Joel M. Charon dalam bukunya "*Symbolic Interactionism*" mendefinisikan interaksi sebagai "aksi sosial bersama; individu-individu berkomunikasi satu sama lain mengenai apa yang mereka lakukan dengan mengorientasikan kegiatannya kepada dirinya masing-masing".

Interaksionisme merupakan pandangan-pandangan terhadap realitas sosial yang muncul pada akhir dekade 1960-an dan awal dekade 1970, tetapi para pakar beranggapan bahwa pandangan tersebut tidak bisa dikatakan baru. Stephen W. Littlejohn dalam bukunya yang berjudul "*Theories of Human Communication*" mengatakan bahwa, yang memberikan dasar adalah George Herbert Mead yang diteruskan oleh George Herbert Blumer.

Joachim Wach dalam bukunya yang berjudul *The Comparative Study of Religious*, mengatakan bahwa ada empat bentuk *pseudo religion* (agama semu), yaitu *marxisme*, *biologisme*, *racisme* dan *statism*. Keempat tersebut mempunyai credo dan sangat mapan, yang pertama credonya adalah *materialism*, yang kedua *sexual drive*, yang ketiga penyembahan *ethnic, political*, dan yang keempat *glorification of the state*.

Pandangan Joachim Wach tersebut kemudian ditambah oleh George Gerbner, seorang pakar di bidang media massa yang mengatakan bahwa media massa telah menjadi “agama resmi” masyarakat industri. Karena itu, muncul asumsi bahwa *news as ideology* (Yudi Latif dan Idi Subnedy: 1944, 21-22) dan sebagai konsekuensinya lahirnya upaya penafsiran sepihak dalam tingkah yang ekstrim juga pemisahan makna. Apalagi kalau ia membawa beban-beban ideologi yang akan mendistorsi bahasa media, dan ini menjadi persoalan yang cukup serius.

Persoalan ideologis pada media muncul ketika apa yang disampaikan media (dunia representasi), tat kala dikaitkan dengan kenyataan sosial (dunia Nyata), memunculkan berbagai problematika ideologis di dalam kehidupan sosial dan budaya. Pertanyaan-pertanyaan ideologis yang sering muncul mengenai politik media adalah, misalnya: apakah media merupakan cermin atau refleksi dari realitas? Atau, apakah ia sebaliknya menjadi cermin dari separuh realitas, dan menjadi topeng separuh realitas lainnya? Apakah media melukiskan realitas atau sebaliknya mendistorsi realitas.

Ketika media dikendalikan oleh berbagai kepentingan ideologis di baliknya – maka, ketimbang menjadi cermin realitas (*mirror of reality*), media sering dituduh sebagai perumus realitas (*definer of reality*) sesuai dengan ideologi yang melandasinya. Beroperasinya ideologi di balik media, tidak dapat dipisahkan dari mekanisme ketersembunyian (*invisibility*) dan ketidaksadaran (*unconsciousness*), yang merupakan kondisi dari keberhasilan sebuah ideologi. Artinya, sebuah ideologi itu menyusup dan menanamkan pengaruhnya lewat media secara tersembunyi (tidak terlihat dan halus), dan ia merubah pandangan setiap orang secara tidak sadar. Menurut Yasraf Amir Piliang ada berbagai mekanisme beroperasinya ideologi di dalam media yang diantaranya adalah sebagai berikut.

*Pertama*, mekanisme oposisi biner (*binary opposition*), yaitu mekanisme penciptaan distribusi makna simbolik berdasarkan sistem kategori pasangan (*binary*) yang bersifat polaristik dan kaku. Setiap hal digeneralisir dan direduksi sedemikian rupa, sehingga ia hanya dapat berada pada satu kutub (makna simbolik) yang ekstrim, kalau tidak pada kutub ekstrim di seberangnya.

*Kedua*, kecenderungan pembenaran diri sendiri semacam ini pada penguasa ketika diartikulasikan di dalam media, menciptakan sebuah media yang di dalamnya beroperasi apa yang di dalam teori politik informasi disebut sebagai kekerasan simbolik (*symbolic violence*), yaitu sebuah bentuk kekerasan yang halus dan tak tampak, yang menyembunyikan dibalikny a pemaksaan dominasi.

*Ketiga*, mekanisme *de re/de dicto*. *De re* berarti tentang suatu hal, sedangkan *de dicto* berarti tentang apa yang dikatakan yang dikatakan (mengenai sesuatu hal). *De re* mengandung transparansi serta kejelasan fakta dan referensi, sedangkan *de*



*dicto* mengandung kekaburan dan ambiguitas fakta dan referensi. Media misalnya, menciptakan *de dicto*, ketika ia menulis sebagai judul *headline*-nya, *Presiden Mengeluarkan Dekrit*. Padahal, yang sesungguhnya terjadi adalah presiden akan mengeluarkan dekrit bila situasi dianggap darurat. Tindakan yang akan dilakukan direduksi oleh media, seolah-olah tindakan tersebut telah dilakukan, semata untuk menciptakan daya tarik dan provokasi terhadap pembaca. Distorsi dan pengaburan makna semacam itu merupakan bagian yang tak terpisahkan dari media dewasa ini, yang terperangkap di dalam paradigma provokasi (kapitalistik), semata untuk mempertahankan rating atau oplah.

*Keempat*, disfemisme di dalam bahasa dipers dikenal istilah disfemisme, yaitu peningkatan efek simbolik (juga psikologis) sebuah fakta, lewat tanda atau bahasa hiperbolis, sehingga efek tanda jauh lebih besar dari fakta yang sebenarnya. Meskipun demikian, ada perbedaan antara tanda superlatif dan disfemisme. Bila disfemisme melebih-lebihkan fakta pada batas tertentu, tanda superlatif menarik fakta ke arah titik terjauh yang melampaui batas, atau titik paling ekstrim, lewat penggunaan tanda dan unsur visual lainnya yang melewati batas, yang dibantu oleh kemampuan teknologi pencitraan dan imagologi dalam merekayasa citraan, sehingga makna sebuah peristiwa menjadi sangat ekstrim. Tanda-tanda superlatif semacam ini dengan mudah dapat ditemukan di dalam film-film perang atau action Hollywood, yang di dalamnya hasrat kekerasan, gairah seks, efek ketakutan, dan rona kematian ditarik ke arah perwujudan simbolik yang paling ekstrim, sehingga semuanya melampaui apa yang dibayangkan akal sehat atau yang mungkin ada di dunia realitas. Tanda superlatif, berdasarkan pemikiran Baudrillard, adalah tanda yang murni *hyper-pure hyper-signs*.

*Kelima*, tanda ekstrim (*superlative sign*). Tanda ekstrim adalah tanda yang ditampilkan dalam sebuah model pertandaan yang ekstrim (*hyper-signification*), khususnya lewat efek-efek modulasi pertandaan dan makna (*modulation effect*) yang jauh lebih besar ketimbang apa yang ada di dalam realitas sendiri, semacam intensifikasi realitas, peningkatan efek, ekstrimitas makna (*extremity*). Tanda [A'] digunakan untuk menjelaskan realitas yang sesungguhnya tak lebih dari [A]. Ada efek pelipatgandaan (*multiplicity*) pada sebuah tanda – semacam multiplikasi efek – yang menghasilkan sebuah ungkapan hiperbolis atau superlatif.

Bertolak dari itu, akhirnya perlu kita telaah bersama mengenai asumsi *news as ideology*, dan sebagai konsekuensinya lahirlah upaya penafsiran sepihak – dalam tingkat yang ekstrem juga pemiskinan makna – pada realitas sosial. Dengan makna baru tadi ada upaya untuk mengkonsepsikan realitas secara simplitis lewat kehadiran media (tidak hanya berupa media massa dalam pengertian yang konvensional tapi justru merembes ke seluruh ekspresi manusia).

Maka, tidak jarang, “wajah” yang kita saksikan sesungguhnya hanyalah *surface* bukan *substance*. Ini kelemahan ketika sesuatu dimediasikan, apalagi kalau ia membawa beban-beban ideologis yang akan mendistorsi bahasa media.

Ketika Marshall McLuhan melontarkan ide spektakulernya, *medium is the message*, ia disinyalir telah menyulut pemahaman radikal menyoroti kehadiran media.



Dalam pengertian yang sering bersifat ideologis ini, media hadir tidak hanya sebagai penyalir ampuh muatan-muatan ideologis. Dengan kata lain, media tidak hanya menjadi transmitter ideologi, tapi sekaligus telah menjelma menjadi ideologi itu sendiri (*medium means ideology*).

Karena media akan dianggap sebagai ancaman, bilamana logika pesan media mesti tunduk kepada sekelompok orang yang disinyalir akan mengendalikan pikiran orang dalam memahami realitas. Singkatnya, dengan beban-beban ideologis tadi, realitas yang tampil di media acapkali bukan menggambarkan otentisitas dunia, tapi justru kepalsuan. Padahal kita tahu, atmosfer budaya yang memuat realitas yang palsu ini seringkali membawa luka sejarah sepanjang generasi.

Konsekuensi selanjutnya, pikiran manusia mengenai realitas yang telah terdistorsi tadi tidak pernah menyentuh alam bawah sadar mereka. Pesan-pesan media yang mereka konsumsi telah mengalami “sterilisasi” melalui konvensi-konvensi kognitif yang mentransformasikan seluruh ide ambisius pemilik atau pengendali media dalam kemasan paket industrialisasi media. Logika tekno-rasionalitas mulai meresapi pikiran orang-orang yang mungkin sehari-hari kurang memiliki saluran komunikasi alternatif yang dapat mengartikulasikan pikirannya dalam memahami realitas yang telah terdistorsi tadi.

Logika industrialisasi itulah – menurut istilah yang dilontarkan penyair dan filosof Jerman yang mewakili tradisi kritis, Hans Magnus Enzensberger (1962) – yang menandakan era “industrialisasi pikiran”. Media akhirnya tidak lebih sebagai *tools of the mind-making industry*, suatu gerakan berdas-muka yang ditandai meningkatnya cara hidup yang diawasi dengan amat ketat (*regimentation*) dan eksploitasi pikiran manusia atau yang disebut Enzensberger sebagai *immaterial exploitation*. *Immaterial exploitation* telah menciptakan realitas-realitas artifisial di dalam media yang disebut hiperealitas.

Istilah hiperealitas media (*hyper-reality of media*) digunakan oleh Jean Baudrillard untuk menjelaskan perekrayaan (dalam pengertian distorsi) makna di dalam media. Hiperealitas media menciptakan satu kondisi sedemikian rupa, sehingga di dalamnya kesemuan dianggap lebih nyata daripada kenyataan; kepalsuan dianggap lebih benar daripada kebenaran; isu lebih dipercaya ketimbang informasi, rumor dianggap lebih benar ketimbang kebenaran. Kita tidak dapat lagi membedakan antara kebenaran dan kepalsuan, antara isu dan realitas. Munculnya hiperealitas media menurut Yasraf Amir Piliang menimbulkan masalah sosiokultural antara lain secara singkat sebagai berikut:

Disinformasi. Simulakrum informasi yang berlangsung secara terus menerus pada satu titik akan menimbulkan kondisi ketidak-percayaan pada informasi itu sendiri, bahkan pada setiap informasi. Simulakrum menggiring informasi ke arah ketidakpastian dan chaos, yang menimbulkan berbagai persoalan dalam pencarian kebenaran. Simulakrum menciptakan krisis kepercayaan terhadap informasi itu sendiri. Informasi kehilangan kredibilitas disebabkan dia dianggap tidak lagi mengungkapkan kebenaran, tidak lagi merepresentasikan realitas.

Depolitisasi. Hiperealitas media, menciptakan model komunikasi (stau arah), yang di dalamnya terbentuk massa sebagai mayoritas yang diam (*the silent majorities*),

yaitu massa yang tidak mempunyai daya resistensi dan daya kritis terhadap tanda-tanda yang dikomunikasikan kepada mereka, oleh karena telah berbaurnya realitas/simulakrum, kebenaran/kepaluan, fakta/rekayasa. Wacana politik berkembang ke arah citra (*politics of image*) atau politik simulakrum.

Banalitas Informasi. Berbagai informasi yang disajikan tanpa interupsi oleh berbagai media kontemporer – apakah video, televisi, produk seni, audio visual, atau internet – adalah informasi remeh-remeh, informasi yang tidak ada yang dapat diambil hikmah darinya – *banality of information*. Akan tetapi, ironisnya, informasi itu terus saja diproduksi, berita terus saja disampaikan; diskusi, dialog, dan talk show terus saja berlangsung, meskipun setiap orang tahu bahwa informasi tersebut tidak berguna, oleh karena tidak mempunyai kredibilitas.

Fatalitas Informasi. Informasi yang membiak tanpa henti dan tanpa kendali di dalam media telah menciptakan kondisi fatalitas informasi (*fatality of information*), yaitu kecenderungan pembiakan informasi ke arah titik ekstrim, yaitu ke arah yang melampaui nilai guna, fungsi, dan maknanya, yang menggiring ke arah bencana (*catastrophe*), berupa kehancuran sistem komunikasi (bermakna) itu sendiri. Di dalam kondisi fatalitas tersebut, informasi kehilangan logikanya sendiri. Informasi tidak lagi mempunyai tujuan, fungsi, dan makna. Informasi di dalam media berkembang ke arah sifat superlatif, yaitu diproduksi dalam wujudnya yang berlebihan – wujud hiperbola.

Skizofrenia. Skizofrenia, dalam kaitannya dengan media dan bahasa, didefinisikan oleh Jacques Lacan sebagai "... putusnya rantai pertandaan, yaitu, sintagmatris penanda yang bertautan dan membentuk satu ungkapan atau makna. Ketika rantai pertandaan (*signification chain*) terputus, yaitu ketika penanda (*signifier*) tidak lagi berkaitan dengan petanda (*signified*) dengan ikatan yang pasti, maka yang kemudian tercipta adalah ungkapan skizofrenik, berupa serangkaian penanda yang satu sama lainnya tidak berkaitan, yang tidak mampu menghasilkan makna.

Hiperealitas. Salah satu konsekuensi dari wacana kecepatan dan keharusan informasi adalah kecenderungan dekonstruksi terhadap berbagai kode-kode sosial, moral, atau kultural. Hiperealitas media adalah sebuah ajang pembongkaran berbagai batas (sosial, moral, kultural, seksual) sedemikian rupa, sehingga menciptakan semacam kekaburan batas atau ketidakpastian kategori. Yang kemudian terbentuk adalah sebuah dunia ketelanjangan (*transparency*) – *ketelanjangan komunikasi* dan *informasi*, yaitu sebuah wacana komunikasi, yang di dalamnya tidak ada lagi rahasia, tidak ada lagi yang disembunyikan – semuanya serba tersingkap, serba diekspos.

#### **D. Problema Privasi dalam Media**

Kata-kata seperti "etika", "etis", dan "moral" tidak terdengar dalam ruang kuliah saja dan menjadi monopoli kaum cendekiawan. Di luar kalangan intelektual pun sering disinggung tentang hal-hal seperti itu. Memang benar, dalam obrolan di pasar atau di tengah penumpang-penumpang oplet kata-kata itu jarang sekali muncul. Tapi jika kita membuka surat kabar atau majalah, hampir setiap hari kita menemui kata-kata tersebut. Berulang kali kita membaca kalimat-kalimat semacam ini: "Dalam dunia

bisnis etika merosot terus”, “Etika dan moral perlu ditegaskan kembali”, “Adalah tidak etis, jika ...”, “Di televisi akhir-akhir ini banyak iklan yang kurang etis”, dan sebagainya. Kita mendengar tentang “moral Pancasila” dan “etika pembangunan”. Juga dalam pidato-pidato para pejabat pemerintah kata “etika” dan “moral” banyak dipergunakan. Pendeknya, kata-kata seperti ini mewarnai kehidupan kita sehari-hari. Dan dapat ditambah lagi, kata-kata ini tidak berfungsi dalam suasana iseng dan remeh, tapi sebaliknya dalam suatu konteks yang serius dan kadang-kadang malah amat prinsipil. Jika kita berbicara tentang “etika” dan “moral”, ternyata kita memaksudkan sesuatu yang penting.

Buku ini membahas tentang etika dan dalam hal ini “etika” dimengerti sebagai filsafat moral. Tetapi kata “etika” tidak selalu dipakai dalam arti itu saja. Karena itu ada baiknya kita mulai dengan mempelajari terlebih dahulu cara-cara kata itu dipakai, bersama dengan beberapa istilah lain yang dekat dengannya.

### **E. Etika dan Moral**

Seperti halnya dengan banyak istilah yang menyangkut konteks ilmiah, istilah “etika” pun berasal dari bahasa Yunani kuno. Kata Yunani *ethos* dalam bentuk tunggal mempunyai banyak arti: tempat tinggal yang biasa; padang rumput, kandang; kebiasaan, adat; akhlak, watak; perasaan, sikap, cara berpikir. Dalam bentuk jamak (*ta etha*) artinya adalah adat kebiasaan. Dari arti terakhir inilah menjadi latar belakang bagi terbentuknya istilah “etika” yang oleh filsuf Yunani besar Aristoteles (384-322 SM) sudah dipakai untuk menunjukkan filsafat moral. Jadi, jika kita membatasi diri pada asal usul kata ini, maka “etika” berarti ilmu tentang apa yang biasa dilakukan atau ilmu tentang adat kebiasaan. Tapi menelusuri arti etimologis saja belum cukup untuk mengerti apa yang dalam buku ini dimaksudkan dengan istilah “etika”.

Mendengar keterangan etimologis ini, mungkin kita teringat bahwa dalam bahasa Indonesia pun kata “ethos” cukup banyak dipakai, misalnya dalam kombinasi “ethos kerja”, “ethos profesi”, dan sebagainya. Memang ini suatu kata yang diterima dalam bahasa Indonesia dari bahasa Yunani (dan karena itu sebaiknya dipertahankan ejaan aslinya “ethos”), tapi tidak langsung melainkan melalui bahasa Inggris, dimana – seperti dalam banyak bahasa modern lain – kata itu termasuk kosa kata yang baku.

Kata yang cukup dekat dengan “etika” adalah “moral”. Kata terakhir ini berasal dari bahasa Latin *mos* (jamak: *mores*) yang berarti juga: kebiasaan, adat. Dalam bahasa Inggris dan banyak bahasa lain, termasuk bahasa Indonesia (pertama kali dimuat dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 1988), kata *mores* masih dipakai dalam arti yang sama. Jadi, etimologi kata “etika” sama dengan etimologi kata “moral”, karena keduanya berasal dari kata yang berarti adat kebiasaan. Hanya bahasa asalnya berbeda: yang pertama berasal dari bahasa Yunani, sedang yang kedua dari bahasa Latin.

Sekarang kita kembali ke istilah “etika”. Setelah mempelajari dulu asal-usulnya, sekarang kita berusaha menyimak artinya. Salah satu cara terbaik untuk mencari arti sebuah kata adalah melihat dalam kamus. Mengenai kata “etika” ada perbedaan yang mencolok, jika kita membandingkan apa yang dikatakan dalam kamus yang lama dengan

kamus yang baru. Dalam *Kamus Umum Bahasa Indonesia* yang lama (Poerwadarminta, sejak 1953) “etika” dijelaskan sebagai: “ilmu pengetahuan tentang asas-asas akhlak (moral)”. Jadi, kamus lama hanya mengenal satu arti, yaitu etika sebagai ilmu. Seandainya penjelasan ini benar dan kita membaca dalam koran “Dalam dunia bisnis etika merosot terus”, maka kata “etika” di sini hanya bisa berarti “etika sebagai ilmu”. Tapi yang dimaksudkan dalam kalimat seperti itu ternyata bukan etika sebagai ilmu. Kita bisa menyimpulkan bahwa kamus lama dalam penjelasannya tidak lengkap. Jika kita melihat dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* yang baru (Depatimen Pendidikan dan Kebudayaan, 1988), di situ “etika” dijelaskan dengan membedakan tiga arti: (1) Ilmu tentang apa yang baik dan apa yang buruk dan tentang hak dan kewajiban moral (akhlak); (2) kumpulan asas atau nilai yang berkenaan dengan akhlak; (3) nilai mengenai benar dan salah yang dianut suatu golongan atau masyarakat. Kamus baru ini memang lebih lengkap. Dengan penjelasan ini dapat kita mengerti kalimat seperti “dalam dunia bisnis etika merosot terus”, karena di sini “etika” ternyata dipakai dalam arti yang ketiga.

Setelah mempelajari penjelasan kamus, kami memilih tetap membedakan tiga arti mengenai kata “etika” ini. Tetapi urutannya mungkin lebih baik terbalik, karena arti ke-3 dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* edisi 1998 lebih mendasar daripada arti pertama, sehingga sebaiknya ditempatkan di depan. Perumusannya juga bisa dipertajam lagi. Dengan demikian kita sampai pada tiga arti berikut ini. Pertama, kata “etika” bisa dipakai dalam arti: nilai-nilai dan norma-norma moral yang menjadi pegangan bagi seseorang atau suatu kelompok dalam mengatur tingkah lakunya. Misalnya, jika orang berbicara tentang “etika suku-suku Indian”, “etika agama Budha”, “etika Protestan” (ingat akan buku btermasyurMax Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*), maka tidak dimaksudkan “ilmu”, melainkan arti pertama tadi.

Secara singkat, arti ini bisa dirumuskan juga sebagai “sistem nilai”. Dan boleh dicatat lagi, sistem nilai itu bisa berfungsi dalam hidup manusia perorangan maupun pada taraf sosial. Kedua, “etika” berarti juga: kumpulan asas atau nilai moral. Yang dimaksud di sini adalah kode etik. Beberapa tahun yang lalu oleh Departemen Kesehatan Republik Indonesia diterbitkan sebuah kode etik untuk rumah sakit yang diberi judul “Etika Rumah Sakit Indonesia” (1986), disingkat sebagai ERSI. Di sini dengan “etika” jelas dimaksudkan kode etik. Ketiga, “etika” mempunyai arti lagi: ilmu tentang yang baik atau buruk. Etika baru menjadi ilmu, bila kemungkinan-kemungkinan etis (asas-asas dan nilai-nilai tentang yang dianggap baik dan buruk) yang begitu saja diterima dalam suatu masyarakat – sering kali tanpa disadari – menjadi bahan refleksi bagi suatu penelitian sistematis dan metodelis. Etika di sini sama artinya dengan filsafat moral.

Tentang kata “moral” sudah kita lihat bahwa etimologinya sama dengan “etika” sekalipun bahasa asalnya berbeda. Jika sekarang kita memandang arti kata “moral”, perlu kita simpulkan bahwa artinya (sekurang-kurangnya arti yang relevan untuk kita, di samping arti lain yang tidak perlu disinggung disini) sama dengan “etika” menurut



arti pertama tadi, yaitu nilai-nilai dan norma-norma yang menjadi pegangan bagi seseorang atau suatu kelompok dalam mengatur tingkah lakunya. Kita mengatakan, misalnya, bahwa perbuatan seseorang tidak bermoral. Dengan itu dimaksud bahwa kita menganggap perbuatan orang itu melanggar nilai-nilai dan norma-norma etis yang berlaku dalam masyarakat. Atau kita mengatakan bahwa kelompok pemakai narkoba mempunyai moral yang bejat, artinya mereka berpegang pada nilai dan norma yang tidak baik.

“Moralitas” (dari kata sifat Latin *moralis*) mempunyai arti yang pada dasarnya sama dengan “moral”, hanya ada nada lebih abstrak. Kita berbicara tentang “moralitas suatu perbuatan”, artinya segi moral suatu perbuatan atau baik buruknya. Moralitas adalah sifat moral atau keseluruhan asas dan nilai yang berkenaan dengan baik dan buruk.

Pengusuran nilai privasi dalam praktik komunikasi seperti yang dilakukan media tidak hanya terjadi di dalam negeri. 2 Februari 2007 lalu, pemberitaan media tentang penangkapan aktor tiga zaman, Wicaksono Abdul Salam (56) yang lebih dikenal dengan nama Roy Marten dalam kasus narkoba justru melebar ke persoalan pribadi, yakni ketidakharmonisan Roy Merten dengan Ketua Persatuan Artis Film Indonesia (Parfi) Anwar Fuadi dan pengacara beken Ruhut Sitompul.

Di Amerika Serikat, beberapa kasus pernah mencuat soal eksploitasi nilai privat oleh media. Tahun 2000, televisi NBC menyiarkan secara detail proses *screening test* kanker payudara. Juga pada tahun yang sama, televisi ABC menyiarkan secara langsung seorang wanita menjalani proses persalinan. Media cetak pun tak mau ketinggalan, pada saat kasus Clinton mencuat, media di AS bahkan menjelaskan secara detail pengakuan sumber tentang penggambaran penis sang presiden, bahkan dalam bentuknya ketika organ tersebut “in action”.

Supermodel Inggris, Naomi Campbell, menang kasus naik bandingnya beberapa waktu lalu dalam gugat pelanggaran privasi terhadap sebuah harian setempat yang memuat foto-foto sang supermodel meninggalkan pertemuan ketergantungan obat-obatan, demikian dikutip dari *AP (Associated Press)*.

Dengan membatalkan keputusan pengadilan tingkat lebih rendah, pengadilan tertinggi Inggris The Law Lords mengambil keputusan tiga lawan dua bahwa harian *The Daily Mirror* telah melanggar privasi Campbell. Mereka juga membatalkan perintah agar Campbell membayar ganti rugi biaya penasehat hukum pihak harian ini senilai US\$ 630.000.

Campbell menggugat *The Daily Mirror* atas klaim bahwa harian ini melanggar haknya atas kerahasiaan dan telah melanggar privasinya dengan memuat foto-foto Februari 2001 dan berita yang menyebut detail-detail perawatannya dari ketergantungan obat-obatan. Campbell memberikan kesaksian dengan mengatakan ia merasa “shock, marah, dikhianati, dan diperkosa” oleh berita itu.

Pada bulan April 2002, pengadilan tinggi berpihak pada Campbell dan memerintahkan *The Daily Mirror* membayar ganti rugi berupa biaya penasehat hukum dan kerugian US\$ 6300. Keputusan itu kemudian dibalikkan pada naik banding enam



bulan kemudian dan pengadilan memerintahkan Campbell membayar biaya penasehat hukum US\$ 6300 kepada harian ini.

Menurut Louis Alvin Day dalam bukunya berjudul *Ethics in Media Communication* (2006:132) mengatakan bahwa Invasi privasi oleh media meliputi spektrum yang luas, mulai dari reporter, hingga pengiklan. Pengiklan mengubah persoalan etik menjadi persoalan ekonomi. Dalam kondisi persaingan media yang makin ketat, proses invasi tersebut merupakan hal yang tak dapat dihindari. Namun demikian, tetap saja hal tersebut menimbulkan dilema antara media dan audiensinya. Day sendiri mendefinisikan privasi sebagai “hak untuk dibiarkan atau hal untuk mengontrol publikasi yang tidak diinginkan tentang urusan personal seseorang”. Urusan personal perlu mendapat perhatian khusus karena di masyarakat kita telah terjadi salah kaprah dengan meyakini bahwa seorang *public figure* (seperti pejabat atau artis), maka dengan sendirinya ia tidak memiliki hak privasi. Masyarakat kita bahkan *public figure* sendiri selalu mengatakan bahwa sudah menjadi resiko bagi *public figure* untuk tidak memiliki privasi. Tentu pandangan ini tidak benar, karena semua orang termasuk *public figure* mempunyai privasi sebagai hak menyangkut urusan personal. Bila menyangkut urusan publik barulah seorang *public figure* tidak bisa menghindar upaya publikasi sebagai bagian dari transparansi tanggung jawab.

Masalah mendasar terjadi pada sifat dari praktik komunikasi itu sendiri. Praktik komunikasi termasuk media tidak akan membiarkan seorang dengan kesendiriannya. Tendensi praktik komunikasi dan juga media adalah pengungkapan (*revelation*), sedangkan tendensi dari privasi adalah penyembunyian (*concealment*).

Privasi sebagai terminologi tidaklah berasal dari akar budaya masyarakat Indonesia. Samuel D. Warren Louis D. Brandeis menulis artikel berjudul “Right to Privacy” di *Harvard Law Review* tahun 1890. Mereka seperti halnya Thomas Cooley di tahun 1888 menggambarkan *Right to Privacy* sebagai “*Right to be Let Alone*” atau secara sederhana dapat diterjemahkan sebagai “hak untuk tidak diusik dalam kehidupan pribadi”.

Hak atas privasi dapat diterjemahkan sebagai hak dari setiap orang untuk melindungi aspek-aspek pribadi kehidupannya untuk dimasuki dan digunakan oleh orang lain. Di Amerika Serikat, setiap orang yang merasa privasinya dilanggar memiliki hak untuk mengajukan gugatan yang dikenal dengan istilah *Privacy Tort*.

Sebagai acuan guna mengetahui bentuk-bentuk pelanggaran privasi dapat digunakan catatan dari William Prosser yang pada tahun 1960 memaparkan hasil penelitiannya terhadap 300-an gugatan privasi yang terjadi. Pembagian yang dilakukan Prosser atas bentuk umum peristiwa yang sering dijadikan dasar gugatan privasi yaitu dapat kita jadikan petunjuk untuk memahami privasi terkait dengan media. Adapun peristiwa-peristiwa itu, yakni:

1. *Intrusion*, yaitu tindakan mendatangi atau mengintervensi wilayah personal seseorang tanpa diundang atau tanpa izin yang bersangkutan. Tindakan mendatangi dimaksud dapat berlangsung baik di properti pribadi maupun diluarnya. Kasus terkait hal ini pernah diajukan oleh Michael Douglas dan istrinya Catherine Zeta

jones yang mempermasalahkan foto presta perkawinan mereka yang diambil tanpa ijin oleh seorang paparazi. Kegusaran Douglas timbul karena sebenarnya hak eksklusif pengambilan dan publikasi photo dimaksud telah diserahkan kepada sebuah majalah ternama.

2. *Public disclosure of embarrassing private facts*, yaitu penyebarluasan informasi atau fakta-fakta yang memalukan tentang diri seseorang. Penyebarluasan ini dapat dilakukan dengan tulisan atau narasi maupun dengan gambar. Contohnya, dalam kasus penyanyi terkenal Prince vs Out Magazine, Prince menggugat karena Out Magazine mempublikasikan foto setengah telanjang Prince dalam sebuah pesta dansa. Out Magazine selamat dari gugatan ini karena pengadilan berpendapat bahwa pesta itu sendiri dihadiri sekitar 1000 orang sehingga Prince dianggap cukup menyadari tingkah polahnya dalam pesta tersebut diketahui oleh banyak orang.
3. *Publicity which places someone false light in the public eye*, yaitu publikasi yang mengelirukan pandangan orang banyak terhadap seseorang. Clint Eastwood telah menggugat majalah *The National Enquirer* karena mempublikasikan photo Eastwood bersama Tanya Tucker dilengkapi berita "Clint Eastwood in love triangle with Tanya Tucker". Eastwood beranggapan bahwa berita dan photo tersebut dapat menimbulkan pandangan keliru terhadap dirinya.
4. *Appropriation of name or likeness*, yaitu penyalahgunaan nama atau kemiripan seseorang untuk kepentingan tertentu. Peristiwa ini lebih terkait pada tindakan pengambilan keuntungan sepihak atas ketenaran seorang selebritis. Nama dan kemiripan si selebritis dipublikasi tanpa ijin.

Nilai etika mesti dikedepankan. Pada saat yang sama kita menolak pengusuran ruang privat oleh penguasa, namun pada saat yang sama pula kita bersuka cita ketika ruang privat kita diobok-obok oleh praktik komunikasi. Dengan kata lain, kita cenderung menjadi toleran ketika praktek komunikasi menginvasi privasi kita.

Semakin lama media jurnalisme semakin kreatif, variatif dan melek teknologi. Persaingan di dunia media semakin keras dan tajam dan masyarakat semakin mudah dan dimanjakan dengan hadirnya informasi yang disuguhkan setiap hari bahkan setiap menit baik di TV, radio, majalah, surat kabar, tabloid, dan internet. Bagi masyarakat, informasi tersebut sangat membantu kebutuhan rutinitas mereka. Seperti media internet, awalnya internet diciptakan untuk kepentingan intelijen Amerika Serikat namun seiring dengan perkembangan zaman akhirnya internet terbuka luas sehingga dapat diakses oleh siapa saja.

## **F. Nilai Privasi**

Ada sejumlah jawaban mengapa privasi penting bagi kita, yakni:

1. Privasi memberikan kemampuan untuk menjaga informasi pribadi yang bersifat rahasia sebagai dasar pembentukan otonomi individu. Otonomi individu merujuk pada kemampuan seseorang untuk mengontrol apa yang akan terjadi pada dirinya. Pelanggaran privasi dapat menyebabkan seseorang tidak dapat mengontrol apa

- yang terjadi pada dirinya. Karier yang ia bangun misalnya, akan rontok mendadak bila privasi yang bersangkutan dilanggar.
2. Privasi dapat melindungi dari cacian dan ejekan orang lain, khususnya dalam masyarakat dimana toleransi masih rendah, dimana gaya hidup dan tingkah laku aneh tidak diperkenankan. Pecandu alkohol, kaum homoseksualitas, penderita AIDS adalah contoh nyata. Bahwa homoseksualitas dan penyalahgunaan alkohol merupakan pilihan di luar *mainstream* masyarakat Indonesia dan karenanya dinilai sebagai kejahatan itu tidak menjadikan pembenaran bagi pelanggaran hak privasi.
  3. Privasi merupakan mekanisme untuk mengontrol reputasi seseorang. Semakin banyak orang tahu tentang diri kita semakin berkurang kekuatan kita untuk menentukan nasib kita sendiri. Contoh peredaran video mesum Yahya Zaini dan Maria Eva beberapa waktu lalu, dimana rekaman tersebut sejatinya merupakan privasi dari keduanya. Begitu privasi tersebut dilanggar, maka keduanya pun lantas tidak dapat lagi mengontrol reputasi keduanya.
  4. Privasi merupakan perangkat bagi berlangsungnya interaksi sosial. Berbagai regulasi yang mengatur penyusupan membuktikan bahwa privasi penting bagi interaksi sosial. Begitu juga regulasi yang mengatur soal pemakaian lensa tele.
  5. Privasi merupakan benteng dari kekuasaan pemerintah. Sebagaimana slogan yang berbunyi “pengetahuan adalah kekuatan”, maka privasi menjaga agar kekuasaan tidak disalahgunakan. Pada satu sisi pemerintah memiliki privasi berupa rahasia negara yang tidak boleh dibuka dalam kondisi tertentu, pada sisi lain masyarakat juga memiliki privasi sehingga penguasa tidak berlaku semena-mena.

## G Problematika Privasi dalam Media

Sebagian besar media pers nasional, tidak terkecuali media arus utama (*mainstream*) yang bergengsi, melanggar privasi dalam penyajian beritanya. Media pers semata mencari sensasional dan tidak disadarinya telah merugikan publik. Permasalahannya ini dinilai bentuk pelanggaran kode etik jurnalistik wartawan Indonesia yang baru, menuntut wartawan menempuh cara yang profesional termasuk menghormati hak privasi atau masalah kehidupan pribadi orang.

Demikian terungkap dalam Seminar Sehari “Etika Privasi dan Pengaduan Publik” diadakan oleh Lembaga Pers Dr. Sutomo bekerja sama dengan Exxon Mobil di Madani Hotel Medan, Rabu (lihat *Waspada Online*, 5 Desember 2007), dengan pembicara antara lain pengajar LPDS Atmakusumah Astraatmadja.

Atmakusumah yang juga Ketua Dewan Pengurus Voice of Human Right (VHR) News Centre di Jakarta, dalam seminar itu, mengatakan bentuk pelanggaran etika privasi yang kerap dilakukan media pers antara lain pers membuat nama lengkap, identitas dan foto anak di bawah umur (di bawah 16 tahun) yang melakukan tindak pidana, pasangan bukan suami istri yang berkencan terkena hukuman cambuk seperti terjadi di Nanggroe Aceh Darussalam (NAD) dan pelaku tindak kejahatan serta aborsi.

Menurut Atmakusumah, hubungan intim dan aborsi termasuk masalah privasi sepanjang peristiwa itu tidak terjadi tindak kekerasan karena dalam etika pers, aborsi

juga termasuk dalam kategori perawatan kesehatan dan pengobatan.

Kategori privasi lainnya adalah kelahiran, kematian, dan perkawinan yang pemberitaannya harus memperoleh izin dari subyek berita yang bersangkutan dari keluarganya. Atmakusumah menyayangkan, pelanggaran kode etik ini banyak dilakukan media arus utama yang telah merugikan publik.

Contoh kasus, katanya, di Institut Pemeritahan Dalam Negeri (IPDN) secara sesasional media pers membuat foto, nama lengkap dosen, dan mahasiswa yang melakukan hubungan intim termasuk mahasiswa yang melakukan aborsi. Selain itu, hukum cambuk bagi bukan suami istri berkencan di NAD disiarkan foto dan identitasnya. Sangat sedikit media berusaha menghindari pelanggaran etika dalam pemberitaan itu.

Terdapat sejumlah dilema dalam praktik komunikasi untuk menerapkan prinsip privasi dalam konten media terutama menyangkut isu-isu, antara lain:

### 1. Penyakit Menular

Alvin Day (2003: 141), menceritakan bahwa pada tahun 1939 majalah *Time* kena denda 3.000 dollar karena mempublikasikan tanpa izin jenis penyakit yang diderita Dorothy Barber ketika ia tengah berobat di RS Kansas. Dorothy mengajukan tuntutan pelanggaran privasi, dan pengadilanpun memenangkannya.

Kasus penyakit menular seperti AIDS memang memiliki nilai berita (*newsworthiness*) yang tinggi, namun menurut Day hal tersebut tidak menjadikannya sebagai nilai kebenaran untuk melanggar privasi.

Di Indonesia sendiri, pelanggaran privasi oleh media nampak di mana-mana. Ketika kasus flu burung merebak misalnya, media massa sangat detail meliput identitas sang korban yang sudah pasti dilakukan tanpa izin.

### 2. Homoseksual

Saat ini gay dan juga lesbi lebih sering muncul di berbagai produk media, seperti berita, drama, dan film. Gejala tersebut menunjukkan bahwa masyarakat sekarang ini lebih bersikap moderat terhadap kehadiran golongan dengan orientasi seksual himo (gay atau lesbi). Namun demikian, persoalan etis tetap saja tidak boleh dikesampingkan.

Orientasi seksual seseorang menurut Alvin Day tetap merupakan urusan privat. Kata kunci untuk menghormati privasi orang dengan orientasi seksual homo adalah dengan mengukur relevansi penyebutan homo dengan keseluruhan produk media tersebut. Penyebutan homo dalam berita pembunuhan misalnya, meski dikaji relevansinya apakah seorang membunuh karena ia homo atau persoalan lain. Sama ketika media massa menyebutkan unsur ras dalam tampilan media. Apakah penyebutan ras tertentu bersifat relevan dengan keseluruhan cerita atau tidak. Jika tidak, maka penyebutan ras (dan juga homo seksual) adalah bagian pelanggaran privasi.

### 3. Korban Kejahatan Seksual

Dalam masyarakat dimana kelompok laki-laki bersifat dominan (*a male-dominated society*) seperti Indonesia, telah berkembang tendensi untuk menyalahkan korban kejahatan sosial yang notabene adalah perempuan.



Pada kondisi ini, praktek komunikasi dituntut untuk menjaga privasi korban kejahatan seksual, karena akan menambah derita korban berupa stigma sebagai perempuan yang tidak baik. Di Amerika Serikat sendiri korban kejahatan seksual selalu dikaitkan dengan ras kulit hitam, dimana penggambaran tersebut selain melanggar privasi juga memunculkan stigma dominasi kulit putih terhadap ras kulit hitam.

Maka tak heran, kelompok gerakan perempuan memasukkan stigmatisasi tersebut sebagai salah satu isu untuk mengangkat privasi, harkat, dan martabat perempuan. Menurut mereka isu kejahatan seksual terhadap perempuan hendaknya dilihat sebagai kejahatan biasa, yang tak perlu dikaitkan dengan dominasi laki-laki atas perempuan atau dominasi ras tertentu atas ras yang lainnya.

Menurut Alvin Day (2003: 144), pelanggaran privasi korban kejahatan seksual sering kali dilakukan oleh media massa. Media seringkali mengangkat isu kekerasan seksual sebagai komoditas yang layak untuk dijadikan sebagai urusan publik. Walaupun tidak menyebutkan nama korban, media kadang kala terjerumus untuk menceritakan hal ihwal kejahatan seksual secara detail mulai dari kronologis, hubungan sebab-akibat, hingga gambaran fisik perempuan yang menjadi korban. Hal terakhir tentu sangat mudah dilakukan oleh media televisi karena cukup dengan tayangan visual, aka sudah diketahui identitas dan gambaran fisik si korban. Dalam hal ini media malah mengajak publik untuk menjadi “maklum” mengapa kejahatan seksual tersebut kemudian terjadi.

Namun demikian, di AS berkembang paham bahwa menyembunyikan identitas korban kejahatan seksual sejalan dengan prinsip keadilan dan keseimbangan (*fairness and balance*), karena pada saat yang sama media justru membeberkan identitas tersangka pelaku kejahatan seksual. Sekilas hal ini masuk akal, akan tetapi secara filosofis, tuntutan keadilan dan keseimbangan sejatinya bertujuan untuk memenuhi kredibilitas suatu cerita. Dalam hal ini kredibilitas jangan digali dari korban yang memang sudah menderita. Sebaliknya, kredibilitas bisa didapat melalui unsur lain, seperti tersangka pelaku, pihak berwajib, saksi mata, bukti, dan seterusnya.

#### 4. Tersangka di Bawah Umur

Pelanggaran hukum di bawah umur perlu dilindungi privasinya, karena sistem hukum pidana bagi anak di bawah umur sendiri tidak bertujuan sebagai hukuman (*punishment*), tapi lebih sebagai rehabilitasi. Hal ini didasarkan pada asumsi bahwa sifat dan perilaku kejahatan yang dilakukan anak di bawah umur belumlah berakar tetap (*anchored*). Sudah semestinya praktik komunikasi, termasuk media massa, menghormati sekaligus mendukung pelaksanaan prinsip ini. Pelanggaran terhadap privasi ini akan menyebabkan stigmatisasi terhadap si anak, yang pada gilirannya justru dapat semakin meneguhkan sikap dan perilaku jahatnya.

#### 5. Bunuh Diri

Kajian privasi pada bunuh diri didasarkan bahwa tiap orang memiliki hak untuk meninggal secara terhormat. Tentu saja dalam pandangan masyarakat kita, bunuh diri merupakan salah satu cara meninggal yang tidak terhormat. Karena itulah peristiwa bunuh diri merupakan bagian dari privasi seseorang, karena begitu peristiwa itu



terpublikasi, maka yang bersangkutan beserta segenap keluarganya akan kehilangan rasa hormat dari orang lain.

Alvin Day secara khusus menyoroti tahangan televisi tentang bunuh diri atau percobaan bunuh diri. Atas nama persaingan, kadangkala stasiun televisi mengenyampingkan faktor moral dengan menayangkan identitas pelaku.

#### 6. Kamera dan Rekaman Tersembunyi

Pada poin ini, Alvin Day lebih menyoroti peran jurnalis dalam mencari dan mengumpulkan informasi. Day mengatakan bahwa, era persaingan menuntut jurnalis untuk bisa bekerja layaknya detektif. Pada sisi lain, publik juga cenderung menyukai laporan investigatif, baik dalam bentuk audio maupun visual.

Alvin Day mendukung upaya investigatif seperti demikian namun dengan catatan bahwa muara dari upaya tersebut adalah demi kepentingan publik. Maka, peraturan tentang privasi atas hal ini adalah bahwa baik jurnalis maupun sumber harus berada pada wilayah publik, bukan dalam hubungan privat dalam kapasitas sebagai manusia.

Isu-isu tersebut mengandung nilai-nilai yang sensitif untuk dipublikasikan. Bahkan sebagian dari kita misalnya akan sensitif ketika ditanya soal usia. Namun demikian, keenam isu tersebut tentunya juga memiliki nilai berita dan nilai jual untuk dapat diangkat sebagai produk media, selain tentunya memberi informasi dan pemahaman bagi audiensnya.

Terhadap dilema tersebut, Day mengatakan bahwa sejumlah prinsip mesti dipegang dalam mengangkat tema-tema tersebut, sehingga akan terjadi keseimbangan antara menghormati privasi seseorang dan kebutuhan untuk memberi informasi kepada masyarakat. Prinsip tersebut adalah:

1. Hormat terhadap pribadi dan tujuan peliputan.  
Tujuan peliputan tidak boleh digeser menjadi komersial atau tujuan tendensius lainnya. Tujuan peliputan mestilah didasarkan atas pemenuhan hak masyarakat untuk mendapat informasi.
2. Kegunaan sosial. Apakah pelanggaran privasi dalam memberi manfaat kepada masyarakat.  
Prinsip kegunaan sosial didasarkan atas asumsi bahwa insan media sejatinya adalah agen moral yang dapat memilah informasi mana yang berguna bagi audiensnya. Sehingga informasi yang disampaikan tidaklah menonjol sisi sensasionalitas yang berujung pada invasi privasi.
3. Keadilan, yakni berkaitan dengan pertanyaan setelah sejauh mana privasi subjek layak untuk diangkat.
4. Minimalisasi hal yang bisa menyakitkan bagi orang lain.  
Bila invasi privasi tidak dapat dihindari karena ada kepentingan yang lebih luas bagi masyarakat, maka peliputan mesti mempertimbangkan, apakah suatu detail memang diperlukan atau tidak.

Prinsip kegunaan sosial banyak dipertanyakan pada produk media *infotainment*. “*Junk Food News*”, adalah berita yang tidak ada relevansinya dengan kepentingan publi. Dan ini sering kali terjadi dalam berita *infotainment*. *Infotainment* merupakan

fenomena global. Ini merupakan konsekuensi dan komersialisasi media yang makin meluas dan makin mengglobal. Dalam konteks persaingan industri media, mendorong tayangan *infotainment* dan pekerjaannya menempati posisi yang cukup penting dalam *landscape media* saat ini. Di rezim industri hiburan saat ini adalah benar bahwa tayangan seperti ini menarik. Tetapi apakah ia berguna atau tidak menjadi suatu perkara lain.

## H. Penutup

Dari penelitian mengenai problematika privasi dalam media (kajian privasi sebagai nilai moral) dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. McLuhan memahami setiap media sebagai perluasan manusia (*the extensions of man*), yang meliputi aspek psikis maupun fisik yakni seluruh indera dan organ manusia. Roda adalah perluasan dari kaki, radio perluasan dari mulut dan telinga, tulisan perluasan dari mata, komputer perluasan dari sistem saraf, dan sebagainya.
2. Mengenai komunikasi, McLuhan menunjukkan sekaligus pengertian umum dan pengertian khusus. Dari pengertian umum ditunjukkan bahwa komunikasi adalah usaha dari perluasan manusia itu sendiri. Jadi manusia menempati posisi baik sebagai subyek maupun objek komunikasi. Dari pengertian khusus, ditunjukkan bahwa media komunikasi adalah hasil dari usaha perluasan manusia. Dengan demikian media komunikasi merupakan objek budaya. Juga usaha perluasan manusia itu bisa dikatakan merupakan upaya teknologis manusia untuk mewujudkan kemampuan komunikasinya.
3. Karena itu perbincangan mengenai media dan tatanan komunikasi tidak dapat dipisahkan dari kepentingan yang ada di balik media tersebut, khususnya kepentingan terhadap informasi yang disampaikan. Di dalam perkembangan media mutakhir, setidaknya-tidaknya ada dua kepentingan umum di balik media, yaitu kepentingan ekonomi (*economic interest*) dan kepentingan kekuasaan (*power interest*), yang membentuk isi media (*media content*), informasi yang disajikan, dan makna yang ditawarkan. Di antara dua kepentingan utama tersebut, ada kepentingan lebih dasar yang justru terabaikan, yaitu *kepentingan publik*. Media yang seharusnya berperan sebagai ruang publik (*public sphere*), disebabkan oleh kepentingan-kepentingan di atas, justru mengabaikan kepentingan publik itu sendiri.
4. Persoalan ideologis pada media muncul ketika apa yang disampaikan media (dunia representasi), tatkala dikaitkan dengan kenyataan sosial (dunia Nyata), memunculkan berbagai problematika ideologis di dalam kehidupan sosial dan budaya. Pertanyaan-pertanyaan ideologis yang sering muncul mengenai politik media adalah, misalnya: apakah media merupakan cermin atau refleksi dari realitas? Atau, apakah ia sebaliknya menjadi cermin dari separuh realitas, dan menjadi topeng separuh realitas lainnya? Apakah media melukiskan realitas atau sebaliknya mendistorsi realitas.

5. Maka, tidak jarang, “wajah” yang kita saksikan sesungguhnya hanyalah *surface* bukan *substance*. Ini kelemahan ketika sesuatu dimediasikan, apalagi kalau ia membawa beban-beban ideologis yang akan mendistorsi bahasa media.
6. Munculnya komunikasi media yang begitu kompleks dan cepat serta berbagai ragam informasi yang cukup tak terkendalikan memunculkan apa yang disebut dengan hiperealitas. Salah satu konsekuensi dari wacana kecepatan dan keharusan informasi adalah kecenderungan dekonstruksi terhadap berbagai kode-kode sosial, moral, atau kultural. Hiperealitas media adalah sebuah ajang pembongkaran berbagai batas (sosial, moral, kultural, seksual) sedemikian rupa, sehingga menciptakan semacam kekaburan batas atau ketidakpastian kategori. Yang kemudian terbentuk adalah sebuah dunia ketelanjangan (*transparency*) – *ketelanjangan komunikasi* dan *informasi*, yaitu sebuah wacana komunikasi, yang di dalamnya tidak ada lagi rahasia, tidak ada lagi yang disembunyikan – semuanya serba tersingkap, serba diekspos termasuk didalamnya masalah privasi, dan privasi hubungannya dengan etika atau privasi sebagai nilai moral.
7. Sebagian besar media pers nasional, tidak terkecuali media arus utama (*mainstream*) yang bergengsi, melanggar privasi dalam penyajian beritanya. Media pers semata mencari sensasional dan tidak disadarinya telah merugikan publik. Permasalahannya ini dinilai bentuk pelanggaran kode etik jurnalistik wartawan Indonesia yang baru, menuntut wartawan menempuh cara yang profesional termasuk menghormati hak privasi atau masalah kehidupan pribadi orang.

### Daftar Pustaka

- Abdulgani, Ruslan, *Penggunaan Ilmu Sejarah*, Bandung: Prapanca, tt.
- Action, HB., “*Historical Materialism*”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3-4, London: Macmillan Publisher, 1972.
- Angeles, Peter A. *Dictionary of Philosophy*, London: Barnes & Noble Books, 1981.
- Barthes, Roland, *Element of Semiology*, Hill & Wang, 1967.
- Binatama, Puspo, Revolusi Media Komunikasi, *Majalah Filsafat Dwiwarkara*, Vol. XIX, No 2, tahun 1992/1993.
- Danny, Ida, *Manusia dan Media Dalam Refleksi Budaya Marshal McLuhan*, Jakarta: Lembaga Studi Filsafat, 1992.
- Delgaaww, Bernard, *Filsafat Abad 20*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1988.
- Eco, Umberto, *A Theory of Semiotic*, Indiana University Press, 1976.
- Ewing, Alfred Cyril, *The Fundamental Questions of Philosophy*, New York: Collier Books, 1962.
- Gramsci, Antonio, *Selections from Prison Notebooks*, London: Lawrence & Wishart, 1991.
- Hasan, Fuad, *Berkenalan Dengan Eksistensialisme*, Jakarta: Pustaka Pelajar, tt.
- Kaufman, Walter, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, New York: New American Library, 1976.

- Keanney, Richard (ed), *Continental Philosophy Reader*, London: Routledge, 1996.
- Mc. Innes, Neil, "Gramsci Antonio", *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3-4, London: Macmillan Publisher, 1972.
- \_\_\_\_\_, "Marxist Philosophy", *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5-6, London: Macmillan Publisher, 1972.
- Mouffe, Chantal (ed), *Gramsci and Marxist Theory*, London: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Mudhofir, Ali, *Kamus Filsafat Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Mufid, Muhammad, *Etika dan Filsafat Komunikasi*, Jakarta: Kencana, 2009.
- Piliang, Yasraf Amir, *Hipersemiotika, Tafsir Cultural dan Studies Atas Matinya Makna*, Yogyakarta: Jalasutra, 2003
- \_\_\_\_\_, *Post Realitas, Realitas Kebudayaan Dalam Era Postmetafisika*, Yogyakarta: Jalasutra, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Sebuah Dunia yang Dilipat*, Bandung: Penerbit Mizan, 1998.
- R.R. Siti Murtiningsih (ed.), *Pengantar Filsafat Komunikasi*, Yogyakarta: Lintang Pustaka Grafika, 2001.
- Runes, Dagobert D., ed. *Treasure of Philosophy*, New York: Philosophical Library, 1955.
- Sibri, Muhammad, "Mistisisme dan Hal-hal tak terucapkan: Menimbang Epistemologi Hudhori", dalam *Kanz Philosophia, A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, Volume II, Number 1, June 2012.
- Simons, Herbert W., *After Post-modernism: Reconstructing Ideology Critique*, London: Sage Publication, 1994.
- Sontag, Frederick, *Problem of Metaphysics*, Pennsylvania: Chandler Publishing Company, Scranton, 1970.
- St. Nauman Jr., *The New Dictionary of Existentialism*, New Jersey: The Citadel Press, 1972.
- Suseno, Fran Magnis, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Titus, Harold H., dkk., *Persoalan-persoalan Filsafat*, alih bahasa Prof. DR. H.M. Rasyidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Vattimo, Gianni, *The End of Modernity, Nihilisme dan Hermeneutika dalam Budaya Postmodern*, Yogyakarta: Sadasiva, 2003.
- Wach, Joachim, *The Comparative of Religious*, New York: Columbia University Press, 1966.
- Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Yudilatif dan Isi Subandy, "Media Massa dan Pemiskinan Imajinasi Sosial", *Republika*, 21-22 April 1994.
- [http://en.wikipedia.org/wiki/Antonio\\_Gramsci](http://en.wikipedia.org/wiki/Antonio_Gramsci)
- <http://id.shvoong.com/humanities/theory-criticism/2227008-teori-hegemoni-antonio-gramsci/#ixzz2PlesJaGb>
- <http://narendradewadjikristy.blogspot.com/2009/05/rangkuman-buku-antonio-gramsci-negara.html>



STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
**SUNAN KALIJAGA**  
YOGYAKARTA



## Resensi Buku

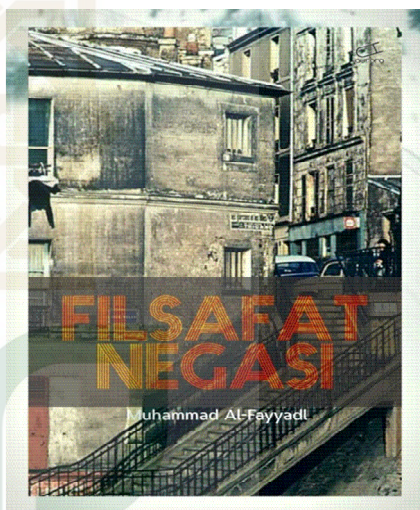
Judul Buku	: Filsafat Negasi
Penulis	: Muhammad Al-Fayyadl
Penerbit	: Aurora (CV. Cantrik Pustaka)
Ukuran Buku	: 13 x 20 cm
Cetakan	: Pertama, 2016
Tebal	: 158 halaman
Oleh	: Muhammad Najihun Ainal Yakin

Perkembangan filsafat di Barat berjalan paling tidak melalui empat periode yakni filsafat Yunani Kuno, Filsafat Barat Abad Pertengahan, Filsafat Barat Modern, dan Filsafat Barat Kontemporer. Masing-masing dari periode tersebut mempunyai karakter pemikiran filsafat yang berbeda satu dengan yang lain. Pembagian filsafat di Barat itu juga mengindikasikan bahwa pemikiran filsafat ini terjadi dinamika yang kuat yang mengarah kepada produktivitas pemikiran filsafat sebagai upaya dari para filosof untuk berkontribusi dalam memberikan solusi persoalan yang dihadapi oleh manusia dalam kehidupannya.

Dari hal tersebut kita bisa melihat bahwa pada prinsipnya filsafat suatu usaha pemikiran manusia yang sangat mempunyai relasi dengan kehidupan manusia itu sendiri.

Karakter filsafat di Barat seperti disebutkan di atas mengalami pergeseran sejalan dengan periodisasi filsafat itu sendiri. Hal ini bisa dilihat paling tidak ketika kita membandingkan antara karakter filsafat Barat modern dengan filsafat Barat kontemporer di antaranya yakni jika filsafat Barat modern lebih terobsesi pada konstruksi ideal-final tentang sesuatu misalnya konstruk manusia ideal dan universalisme. Sedangkan filsafat Barat kontemporer cenderung kritikal terhadap konstruksi-konstruksi ideal-final (misalnya: lebih melihat manusia secara konkret) dan partikularisme. Perbedaan yang paling mendasar ketika membandingkan dalam periodisasi filsafat Barat adalah pada saat dihadapkan bagaimana masing-masing pemikiran filsafat pada masing-masing periode tersebut menyikapi persoalan ontologis dalam filsafat yakni tentang “ada”. Dari situ sangat jelas terlihat perbedaannya sejalan dengan periode filsafat itu sendiri.

Pada era filsafat Barat kontemporer, melahirkan cukup banyak pemikiran-pemikiran yang orientasi pemikiran yang dihasilkan oleh para filosof pada masa tersebut syarat dengan karakteristik yang tadi sudah digambarkan di samping juga yang paling



utama ingin menempatkan posisi manusia sebagai suatu subjek yang dinamis. Misalnya Edmund Husserl dengan fenomenologinya, Jean-Paul Sarte dengan eksistensialismenya, Derrida dengan Dekonstruksinya, Michel Foucault dengan teori wacana dan kekuasaannya, dan lain sebagainya.

Bertolak dari karakter pemikiran filsafat Barat pada era kontemporer yang sudah disinggung di atas, Muhammad Al-Fayyald, mencoba mengembangkan pemikiran filosof Barat kontemporer yang ia lakukan melalui karya tulisnya yakni tentang Filsafat Negasi. Pertama-tama, penulis (Muhammad Al-Fayyald) mencoba melakukan radikalisis terhadap fenomenologi Husserlian. Subjek yang dalam fenomenologi Husserl berhadapan secara korelasional dengan Objek, akan diajak secara sopan untuk bersanding, bertumpang lembut, bertungkus lumus di dalam hubungan ganjil namun sangat ontologis: sebab realitas, tegas Muhammad Al-Fayyald, tidak objektif, tidak juga subjektif. Bukan tugas filsafat untuk mempromosikan ke-objektif-an atau ke-subjektif-an realitas. Tugas filsafat adalah menemukan sejauh mana yang subjektif dapat dikristalisasi menjadi sesuatu yang objektif, dan karenanya mengubah struktur pengetahuan dan aksi, dan, di sisi lain namun dengan gestur yang sama menjadikan yang objektif bahan material bagi temuan subjektif yang terarah terus-menerus untuk mempertanyakan hal-hal objektif.

Tampak jelas bahwa Muhammad Al-Fayyald berusaha mengatasi realisme dan representasionalise yang berkecendrungan membatasi filsafat hanya sebagai redeskripsi atas *yang telah ada*. Filsafat negasi merupakan usaha hati-hati untuk melarikan diri dari sana, berusaha menghindari penghampiran total atas *yang telah ada, terberi, dan stabil di sana*. Filsafat negasi hendak menegaskan *yang telah ada*, yang karena *ketelah-ada-annya*, ia tak lagi memadai untuk mengaktualkan dirinya. Filsafat negasi berada dalam tegangan rigor *ke-mungkin-ada-an* dengan cara mendorong dan mengantarkan fenomenologi ke filsafat Subjek. Dengan lain perkataan, filsafat negasi merupakan refleksi filosofis atas sikap kita tentang dunia; cara kita memikirkan dunia, menyikapi dunia, mengubah dunia. Di dalam “memikirkan dunia”, filsafat negasi ini berusaha lepas dari jerat kategori (Kantian), tanpa harus jatuh pada lubang gelap negativitas murni (teologi negatif).

Dengan memakai prinsip-prinsip fenomenologi Husserlian – intensi, empati dan asosiasi, sebagaimana jejaknya yang dapat kita temukan pada Derrida (2005) dan *Teologi Negatif Ibn ‘Arabi* (2012) – Muhammad Al-Fayyald di penghujung karya tulis filsafat negasinya juga ingin merefleksikan dunia-kehidupan, sebagai imperatif menghadapi dunia. Persis di titik ini, filsafat negasi menemukan relevansinya yang paling nyata: suatu jangkauan basis teoritik yang menusuk jantung dunia-kehidupan umat manusia dalam sosialitasnya hari ini.

Manusia yang – dalam bahasa Muhammad Al-Fayyald – disebut “Tubuh-Berjiwa” menjadi subjek negasi. Subjek negasi ini (Tubuh-Berjiwa) selalu *ada-bersama* (*Mit-Sein*), membentuk keterhubungan-keterhubungan intersubjektif dengan “Tubuh-Berjiwa” lainnya. Ini adalah bentuk *sosialitas*-dunia social “Tubuh-Berjiwa”. Dalam *sosialitas*-nya, “Tubuh-Berjiwa” saling ber-*intensi* satu sama lain, saling ber-*empati*,

dan kemudian membentuk asosiasi – “berhimpun dan berkerjasama, berinteraksi dalam memproduksi formasi makna bersama.” Sebuah kehendak untuk “hadir bersama dalam keadaan ber-makna”.

*Asosiasi* adalah bentuk asali dari sosialitas “Tubuh-Berjiwa”. Dalam *asosiasi*, “Tubuh-Berjiwa” membangun formasi makna dengan spontan, tanpa ada pembatasan dari luar dirinya. Ia menemukan kebermaknaan dalam keterhubungan intersubjektif lewat kemampuan-kemampuan alamiah dirinya. Namun, *asosiasi* itu dapat berubah menjadi *sosialitas* fiksional yang tidak lagi asali, yang disebut *institusi*.

Dalam *institusi*, “Tubuh-Berjiwa” menemui pembatasan-pembatasan oleh norma, pranata. Norma dibuat semata untuk mebatasi tindak pembermaknaan dan mengostitusi makna ke dalam tatanan yang ajek dan mapan. Representasi nyata dari *institusi* ini dapat kita lihat dalam bentuk *negara*. *Negara* dengan perangkat institusionalnya dapat membatasi dan bahkan merepresi sebuah makna. Sebuah makna dapat diterima hanya sejauh makna itu dapat mendukung kemapanan dan keberlanjutan eksistensi *negara*. Dengan begitu, makna atau kebenaran yang berada di luar atau menentang “makna” atau “kebenaran” yang telah dipatenkan oleh *negara*, mesti siap-siap tercampakan selamanya.

Filsafat negasi berada dalam posisi “pasang badan” terhadap setiap (pe)makna(an) yang diandaikan hadir dalam ke-*telah-ada-an*, yang terus-menerus dipertahankan keajekanya dalam sebuah tatanan. Filsafat negasi juga menghasrati kebenaran, namun bukan dalam ke-*telah-ada-annya* yang ajek dan mapan, melainkan dalam “horizon peristiwa” yang memungkinkan kebenaran terus-menerus mengalami pembaharuan.

Teks *Filsafat Negasi* berupaya meretas jalan baru untuk filsafat, dengan menghadirkan interpretasi baru atas konsep negasi. Meski di sekujur teks tersebut masih menyimpan aroma Derridean, dan juga sarat dengan istilah-istilah teknis yang rumit, namun teks ini tetap mengandung daya estetikanya sendiri, yang bagi pembaca, mungkin tidak mudah tetapi indah.