

**DINAMIKA KEBUDAYAAN
DAN PROBLEM KEBANGSAAN**

Kado 60 Tahun Musa Asy'arie

Andy Dermawan (ed.)

DINAMIKA KEBUDAYAAN DAN PROBLEM KEBANGSAAN

Kado 60 Tahun Musa Asy'arie

Penulis:

- ❑ Prof. Dr. H. Abdul Munir Mulkhan
- ❑ Dr. Haryatmoko
- ❑ Prof. Dr. H. Koeswinarno
- ❑ Dr. St. Sunardi
- ❑ Agus Nuryatno, MA, Ph. D
- ❑ Dr. Muhammad
- ❑ Moch. Nur Ichwan, MA, Ph. D
- ❑ Dr. Sidik Jatmika
- ❑ Dr. Zuly Qodir

Lesfi

Dinamika Kebudayaan dan Problem Kebangsaan

Kado 60 Tahun Musa Asy'arie

Penulis:

- ☐ Prof. Dr. H. Abdul Munir Mul Khan
- ☐ Dr. Haryatmoko
- ☐ Prof. Dr. H. Koeswinarno
- ☐ Dr. St. Sunardi
- ☐ Agus Nuryatno, MA, Ph. D
- ☐ Dr. Muhammad
- ☐ Moch. Nur Ichwan, MA, Ph. D
- ☐ Dr. Sidik Jatmika
- ☐ Dr. Zuly Qodir

Editor:

Andy Dermawan

Penerbit:

Lembaga Studi Filsafat Islam (Lesfi)
Jl. Solo Km.8 Nayan, No. 108A Yogyakarta

ISBN: 978-979-567-038-4

Buku ini diterbitkan dalam rangka 60 Tahun Musa Asy'arie

Terima kasih atas bantuan untuk penerbitan buku ini disampaikan pada:

- PT. Bukaka Teknik Utama, Jakarta
- PT. Agrindo, Surabaya
- CV. Rayo Abadi, Jakarta

Pengantar Editor

Alhamdulillah, segala pujian dan panjat syukur semata Allah-lah yng berhak memilikinya. Tuhan memiliki segala kemuliaan telah melimpahkan keselamatan dan kesejahteraan kepada para utusan-Nya, kepada umat manusia yang menyatakan patuh kepadan-Nya secara tulus dan mewujudkannya dalam komitmen yang kuat pada pemberdayaan umat manusia dan kemanusiaan.

Buku yang ada di tangan pembaca, sesungguhnya merupakan suatu bentuk syukur persembahan Prof. Dr. H. Musa Asy'arie diusia yang ke-60 tahun di tahun 2011, dengan mengajak para intelektual dan praktisi yang memiliki kegelisahan mendalam atas persoalan-persoalan kebudayaan dan kebangsaan berkontribusi memberikan jawaban-jawaban atas persoalan-persoalan tersebut yang diekspresikannya dalam wujud karya. Komitmen tinggi bang Musa (red. nama panggilan kesayangan para murid dan kolega Beliau) terhadap persoalan-persoalan tersebut, meliputi persoalan pendidikan, filsafat, agama, ekonomi, politik, kemiskinan, dan kebudayaan selama

ini mewujudkan dalam karya nyata sebagai seorang Akademisi, Pengusaha dan Birokrat.

Percikan-percikan pemikiran dalam buku ini merupakan rangkaian pemikiran yang terbagi menjadi tiga bagian. Bagian pertama: Agama, Radikalisme dan problem Kebudayaan, meliputi kajian agama yang ditulis oleh Abdul Munir Mulkhan yang membicarakan tentang dialektika agama dan kebudayaan bagi pembebasan. Kontekstualisasinya dengan pemikiran Musa Asy'arie terletak pada semangat dan ruh atas keprihatinannya pada bangsa. Menurut Musa, sebagaimana dijelaskan dalam buku *Dialektika Agama untuk Pembebasan Spiritual* (2002), menegaskan bahwa sejarah agama pada hakikatnya lahir untuk pembebasan dari penderitaan, penindasan kekuasaan sang tiran untuk kedamaian hidup. Agama Islam dan juga agama-agama yang berpusat pada Ibrahim lainnya (*Abrahamic Religions*) seperti Kristen dan Yahudi, bahkan juga Budha, Hindhu dan Konghucu, semuanya untuk manusia, agar dapat berdiri bebas di hadapan Tuhannya secara benar, yang diaktualisasikan dengan taat kepada hukum-Nya, saling menyayangi dengan sesama, bertindak adil dan menjaga diri, dari perbuatan yang tidak baik serta perintah taqwa. Semua pesan sentral dari adanya pembebasan itu, disampaikan secara jelas dalam kitab suci masing-masing agama, baik Alquran, Injil, Taurat bahkan juga Wedha dan kitab suci yang lainnya lagi, yang sarat dengan ajaran ketuhanan, moralitas dari kemanusiaan yang universal.

Musa Asy'arie meyakini, bahwa “berpikir itu mengandung perbuatan”. Kaitannya dengan pikiran Haryatmoko tentang

kapitalisme baru memacu radikalisme, Musa menegaskan, sebagaimana dijelaskan dalam buku *Islam, Etos Kerja dan Pemberdayaan Ekonomi Umat* (1997), bahwa ekonomi yang berkeadilan mampu menutup kantung-kantung konflik pada masyarakat kalangan bawah khususnya, sehingga penting kiranya menjadikan etos kerja merupakan semangat bekerja atau berkarya yang tinggi. Bekerja pada hakikatnya merupakan proses membangun suatu kepribadian. Melalui bekerja seseorang membangun pribadinya, untuk memperkokoh peran kemanusiaannya dalam realitas kehidupan sosial. Dalam tahap ini bekerja menjadi proses pembebasan dan peneguhan kemanusiaan, yaitu untuk mengembangkan pribadinya secara optimal, menjelajahi medan pengembangan kreatif yang tidak pernah kering, dengan membuka usaha terus-menerus untuk menciptakan dan memperluas lapangan pekerjaan, sebagai pancaran kekayaan spiritualitas dari etos kerjanya, dalam kedalaman penguasaan dirinya yang bermuatan cahaya Ilahi. Jika seseorang memiliki etos kerja tinggi di dalam mengerjakan sesuatu, terlebih tidak terjebak dalam arus permainan kapitalisme, maka radikalisme cenderung kesulitan menemukan pola-pola rekrutmen di dalam memanfaatkan titik lemah. Bagaimanapun, kapitalisme dan radikalisme telah menjadi kebudayaan tersendiri. Di sini menjadi penting memperhatikan entitas minoritas masyarakat kita di *display* di wilayah publik, agar diketahui pokok permasalahannya. Sebab, menurut Koeswinarno yang menulis tentang dekonstruksi dan representasi kebudayaan pada entitas minoritas, bahwa kebudayaan adalah menafsirkan simbol-simbol yang hidup

dalam masyarakat.

Bagian kedua: Filsafat, Pendidikan dan Kesejahteraan Rakyat, diawali tulisan St. Sunardi yang mendiskusikan tentang dua jalan sosialisme dan reformasi moral-intelektual: Gramsci dan Musollini. Sejatinya, moral-intelektual merupakan suatu pra-syarat yang mesti diperjuangkan dalam ranah apapun, terlebih dalam dunia pendidikan. Konteksnya dengan pemikiran Musa Asy'arie tentang pendidikan kita anti realitas (*Kompas*, 2002), pada hakikatnya, ilmu merupakan obyektivikasi intelek terhadap realitas yang ditangkap dalam suatu momen kehidupan tertentu, baik ruang maupun waktu, yang di-abstraksikan melalui logika dan diformulasikan menjadi rumusan dalil atau teori. Pada tahap ini harus dipahami, realitas yang ditangkap intelek itu berubah terus, dinamis dan bersifat terbatas, baik dari sudut waktu, ruang, maupun bidangnya. Suatu teori bersifat sementara, sebab realitas yang dicerapnya selalu dalam keadaan berubah, sehingga validitasnya bersifat sementara pula. Karena itu, yang lebih diperlukan bukan menghafal teori-teori, tetapi pemahaman yang tepat terhadap realitas itu sendiri, agar tidak terjadi kecenderungan menghafal teori-teori tentang realitas, sementara realitasnya sendiri sudah berubah, sehingga tidak memadai untuk mengatasi realitas yang ada.

Pada umumnya kita masih melihat kenyataan bahwa dunia pendidikan sekolah kita masih mengajarkan teori-teori belaka, tanpa memberi kesempatan kreatif untuk bergumul dan memahami realitas secara intensif. Celakanya, ketika teori itu diajarkan ternyata sudah tertinggal, karena realitasnya telah

berubah. Akibatnya, ketika mereka menyelesaikan pendidikan-nya, mereka sama sekali tidak mengenali realitas yang ada di sekitarnya. Dalam keadaan demikian, respons mereka terhadap realitas pasti menjadi kosong, karena hakikat realitas itu tak pernah masuk dalam alam sadar pikirannya. Tidak heran bila kita melihat seseorang yang telah menyelesaikan studinya, maka habislah ilmu yang dihapalkan, sebab ilmunya tidak terkait sama sekali dengan realitas yang dihadapinya. Mereka hanya mendapatkan secarik kertas berupa ijazah atau sertifikat tanda tamat tanpa penguasaan terhadap ilmunya itu sendiri.

Pendidikan kita sebenarnya kurang memberi ilmu sebagai suatu proses, tetapi hanya ilmu sebagai produk, dengan memindahkan teori-teori para ilmuwan ke pikiran anak didik untuk dihapalkan. Masalah, bagaimana ilmuwan itu melahirkan teori-teorinya, tidak pernah dapat dimengerti secara benar. Kegagalan intelektual yang mendorong seorang ilmuwan melakukan pergumulan dengan realitas melalui berbagai pendekatan, metodologi, dan pengujian untuk dapat mengungkapkan fakta dan kebenaran di balik suatu realitas, tidak pernah menggugah kesadaran pikiran anak didik. Kaitan dengan konteks tersebut di atas, Agus Nuryatno menulis pendidikan emansipatif-pluralis: mengkaji pemikiran pendidikan Musa Asy'arie, yang memiliki spirit dan ruh yang sama sebagai suatu kegelisahan atas realita dunia pendidikan dewasa ini. Bagian kedua ini diakhiri tulisan Muhammad tentang tatanan ekonomi kesejahteraan di Indonesia perspektif Ekonomi Islam. Berbicara soal ekonomi kesejahteraan, buku berjudul *Islam, Etos Kerja dan Pemberdayaan Ekonomi Umat* (1997) menjelaskan

bahwa dalam ekonomi Islam dikenal beberapa prinsip, yaitu *pertama*, pemilikan yang terbatas dan tidak mutlak. Artinya, pemilikan harta dan kekayaan oleh setiap individu adalah pemilikan yang bersifat relatif, terbatas dan sementara sepanjang kehidupannya di dunia saja, sebab pemilik mutlak adalah Tuhan sendiri, dan kekayaan yang diperoleh setiap individu pada dasarnya tidak pernah dapat dilepaskan dari keterlibatan orang lain di dalamnya, seperti untuk menjadi pintar, diperlukan proses belajar yang melibatkan orang lain, yaitu guru dan teman belajar. Untuk menciptakan sesuatu, diperlukan bantuan orang lain untuk menyediakan sarana yang diperlukan, seperti peralatan dan teknologi, dan untuk membangun perusahaan yang maju, diperlukan karyawan yang kreatif, jujur dan berpengalaman. Kesuksesan yang diraih seseorang pada dasarnya bukan kesuksesan sendiri saja, sebab di dalamnya melibatkan banyak orang yang ikut andil dalam membantu mewujudkan kesuksesan itu, baik secara langsung ataupun tidak langsung. *Kedua*, ekonomi Islam adalah ekonomi yang berbasis pada prinsip keadilan, baik dalam hal pemilikan, pembagian keuntungan, maupun tanggung jawab sosial. Prinsip keadilan itu tampak pada penjelasan Alquran surat Al-An'am ayat 152 yang mengatakan: "Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Dan apabila mereka berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun dia adalah kerabatmu, dan penuhilah janji Allah yang diperintahkan Allah kepadamu, agar kamu selalu ingat."

Bagian Ketiga: Politik dan Problem Kebangsaan, diawali tulisan Moch. Nur Ichwan tentang rethinking *al-Amr bi l-Ma'ruf wa n-Nahy 'an al-Munkar*: etika politik dalam bingkai post-Islamisme. Kontekstualisasinya dengan pikiran Musa Asy'arie dapat kita temukan dalam buku *Dialektika Agama untuk Pembebasan Spiritual* (2002), yang menjelaskan bahwa dalam bahasa Arab, *al-ma'ruf* artinya yang sudah dikenal semua orang sebagai hal yang baik dan semua orang menerimanya, seperti menghormati orang tua atau gurunya, sedangkan *al-munkar* adalah sesuatu yang semua orang menolaknya, seperti menyakiti ibunya atau anaknya. Tidak pandang agamanya, suku dan ideologi politiknya, semua akan menolak *al-munkar*. Dengan kata lain, kebaikan dan kemungkaran yang ditegaskan al-Qur'an sebagai bagian dari komitmen rakyat yang berada di jalan yang benar, yaitu komitmen untuk mengajak dan melakukan kebaikan, *al-ma'ruf* dan mencegah dan menolak kejahatan, *al-munkar* yang semuanya itu bersifat universal. Oleh karena itu, ungkapan "suara rakyat adalah suara Tuhan" harus dipahami dalam konteks moralitas. artinya sepanjang rakyat itu berada dalam komitmen dan koridor moral atau akhlakul-karimah. Sebaliknya jika rakyat berada di jalan yang tak benar yaitu melawan *al-ma'ruf* dan melakukan *al-munkar*, maka rakyat yang demikian berlawanan dengan moralitas universal, dan karenanya bukan suara Tuhan. Dalam tahap ini, maka harus ada kekuatan dari dalam rakyat itu sendiri yang selalu mengingatkan dan menyadarkan terhadap nilai-nilai moralitas universal itu, sehingga kekuatan rakyat dapat diarahkan untuk tujuan-tujuan yang sesuai dengan moralitas universal itu. Jika tidak, rakyat itu sendiri yang secara

keseluruhan akan rugi dan jatuh.

Berbeda halnya dengan yang terjadi di Timur Tengah, soal moralitas dan kekuatan rakyat. Menurut tulisan Sidik jarmika tentang kepemimpinan Arab, ada apa denganmu? Bahwa penghujung akhir tahun 2011 ini merupakan tahun buram bagi rakyat Timur Tengah di bawah kepemimpinan Arab. Lihat saja, bagaimana seorang presiden mempertahankan kekuasaannya sampai berdarah-darah meski sudah diambil alih rakyat secara berdarah-darah pula. Lihat Muammar Khaddafi, Pemimpin Besar Revolusi Rakyat yang telah memimpin Libya selama 42 tahun (1969-2011) akhirnya tewas dengan cara tragis setelah ditembak kepala dan kedua kakinya. Saat ditemukan hidup-hidup oleh pasukan oleh pasukan pemberontak yang tergabung dalam Dewan Transisi Nasional (NTC), ia tengah bersembunyi di sebuah lubang di bawah tanah dan sempat memohon, "Jangan tembak! Jangan tembak!". Penembakan terhadap Khaddafi terjadi tidak lama setelah kejatuhan Sirte ke tangan tentara revolusioner. Nasib Khaddafi kian tragis, karena jenazahnya pun tidak diperlakukan dengan layak. Dalam kondisi yang hampir membusuk setelah hampir sepekan dipamerkan di sebuah pasar di Sirte, akhirnya jenazah mantan pemimpin Libya Muammar Khaddafy dimakamkan dalam sebuah upacara sederhana di padang gurun yang dirahasiakan. Tragedi Khaddafi telah memperpanjang deretan kisah tragis yang menimpa beberapa pemimpin Arab pada abad ke-21. Sebelumnya, nasib serupa menimpa Presiden Tunisia Zine Al-Abidine Ben Ali. Pemimpin yang telah berkuasa 23 tahun itu, akibat Revolusi Yasmin akhirnya

melarikan diri ke luar negeri pada tanggal 14 Januari 2010. Hal serupa juga terjadi pada Presiden Mesir Husni Mubarak. Setelah kuwalahan menghadapi demonstrasi rakyat selama 18 hari, akhirnya Presiden Mubarak mundur pada tanggal 11 Februari 2011 dan kemudian diadili.

Memahami konteks tulisan tersebut, penting kiranya melihat tulisan Musa Asy'arie dalam buku *Keluar dari Krisis Multi Dimensi* (2001). Menurutnya, kekuasaan yang menanggung masalah kemanusiaan berdarah-darah, diakibatkan oleh banyaknya permasalahan yang melanda negeri. Bagi Musa, langkah teknis penyelesaiannya adalah memahami masalah dari multi dimensional. Artinya, melihat dan memahami masalah dari berbagai sudut pandang. Dengan demikian, maka masalah dapat diurai dan persoalan pun dapat diselesaikan.

Bagian ini diakhiri tulisan Zuly Qodir tentang kemiskinan sebagai problem struktural, membangun keberpihakan pada kaum *mustad'afien*. Masalah kemiskinan, Musa Asy'arie memahami dari sisi berbeda. Baginya, sesungguhnya masalah kemiskinan bukanlah masalah ekonomi semata-mata, tapi bersifat multidimensi, bersentuhan dengan berbagai dimensi kehidupan manusia, baik sosial, politik, budaya maupun agama. Oleh karena itu, masalah kemiskinan tak mungkin dapat diselesaikan hanya dengan menggunakan pendekatan tunggal (ekonomi), melainkan harus memperhatikan berbagai aspek lainnya tersebut. Nabi Muhammad saw. dalam sebuah hadisnya menyatakan, *kada al-faqr an-yakuna kufran*, hampir-hampir kemiskinan menjadikan kekufuran. Kiranya hadis ini dapat

dimaklumi, karena dalam banyak fenomena kehidupan sosial, kemiskinan sering kali mendorong seseorang untuk melakukan kejahatan. Seorang pencuri melakukan tindakan pencurian tidak jarang karena tidak lagi pekerjaan produktif yang tidak dapat dilakukan, sementara beban hidup yang dia tanggung semakin berat saja. Pun seorang pelacur, dia melacurkan diri tidak jarang karena alasan ekonomi, lagi-lagi masalah kemiskinan.

Nabi Muhammad saw., juga menegaskan, *yadu al-ulya khairun min-yadi al-suffa*, tangan di atas lebih baik daripada tangan di bawah. Dengan kata lain memberi lebih baik daripada meminta. Dalam konteks ekonomi, hadis ini menyiratkan bahwa untuk dapat memberikan sesuatu, maka ia harus mempunyai kemampuan dan memiliki sesuatu itu, yang akan diberikan pada orang lain, baik berupa kekayaan maupun yang lainnya. Dengan demikian,kekayaan sesungguhnya dapat dipandang sebagai sesuatu yang lebih baik daripada kemiskinan. Pada dasarnya, etika berkaitan dengan perbuatan sadar manusia. Sehingga, pandangan etika itu tidak dapat menggeser keabsahan pernyataan bahwa kekayaan lebih baik daripada kemiskinan, karena etika selamanya hanya berkaitan dengan perbuatan manusia yang dilakukan dengan sadar.

Terima kasih kami sampaikan kepada seluruh Tim-Kreatif yang telah tulus ikhlas menyukseskan acara mensyukuri kelahiran Prof. Dr. H. Musa Asy'arie yang ke-60 tahun, Padepokan Musa Asy'arie, para penulis, para guru, dan kolega serta seluruh relasi yang tak dapat kami sebutkan satu persatu. Hanya satu kata terucap tulus *Jazakallah khairan katsira*. Semoga Allah Swt membalas kebaikan kita semua. Amien.

Semoga kehidupan bang Musa Asy'arie dan keluarga senantiasa diberkati Allah swt. Perjalanannya senantiasa diiringi gemuruh orkestra takbir dan tahmid di alam 'Arsy. *Barakallu lakum.*

Potorono, 14 Desember 2011

Andy Dermawan

Daftar Isi

Halaman Judul — *i*

Pengantar Editor — *v*

Daftar Isi — *xvii*

Bagian Pertama:

- **Agama, Radikalisme dan Problem Kebudayaan**

- A. Dialektika Agama dan Kebudayaan bagi Pembebasan
Prof. Dr. H. Abdul Munir Mulkhan — 3

Agama Untuk Pembebasan
Musa Asy'arie — 33

- B. Budaya Kapitalisme Baru Semakin Memacu
Radikalisme
Dr. Haryatmoko — 39

Radikalisme dan Demokrasi Kapital
Musa Asy'arie — 61

C. Dekonstruksi dan Representasi Kebudayaan pada
Entitas Minoritas

Prof. Dr. H. Koeswinarno — 67

Memaknai Pluralitas

Musa Asy'arie — 91

Bagian Kedua:

- **Filsafat, Pendidikan dan Kesejahteraan Rakyat**

A. Dua Jalan Sosialisme dan Reformasi Moral-Intelektual:
Gramsci dan Mussolini

Dr. St. Sunardi — 99

Politik, Kekuasaan, dan Hati Nurani

Musa Asy'arie — 121

B. Pendidikan Emansipatif-Pluralis: Mengkaji Pemikiran
Pendidikan Musa Asy'arie

Agus Nuryatno, MA, Ph. D — 129

Pendidikan Sekolah Kita Antirealitas

Musa Asy'arie — 155

C. Tatahan Ekonomi Kesejahteraan di Indonesia:
Perspektif Ekonomi Islam

Dr. Muhammad — 161

Islam dan Pemberdayaan Ekonomi Umat

Musa Asy'arie — 231

Bagian Ketiga:

- Politik dan Problem Kebangsaan

- A. Rethinking al-Amr bi I-Ma'ruf wa n-Nahy 'an al-Munkar: Etika politik dalam Bingkai Post-Islamisme
Moch. Nur Ichwan, MA., Ph. D — 239

Berpolitik Yang Islami
Musa Asy'arie — 299

- B. Kepeimpinan Arab: Ada Apa Denganmu?
Dr. Sidik Jatmika — 305

Islam, Kejawen, Desakralisasi Kekuasaan
Musa Asy'arie — 333

- C. Kemiskinan sebagai Problem Struktural: Membangun Keberpihakan pada kaum Mustad'afien
Dr. Zuly Qodir — 339

Islam dan Pengentasan Kemiskinan
Musa Asy'arie — 365

Bagian Pertama

Agama, Radikalisme dan Problem Kebudayaan

Dialektika Agama dan Kebudayaan Bagi Pembebasan

Abdul Munir Mulkhan

(Guru Besar Fakultas Tarbiyah & Keguruan
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta,
Komisioner Komnas HAM RI-2007-2012)

Pendahuluan

Saat mencari bahan menulis naskah penerbitan buku menyambut ulang tahun ke-60 Prof. Dr. H. Musa Asy'arie saya temukan artikel berjudul "Dialektika Agama; Dari Pembebasan Spiritual ke Praksis Pembebasan". Artikel ini ditulis tahun 2002 disusun dalam rangka bedah buku karya Prof. Dr. Musa Asy'arie berjudul "Dialektika Agama Untuk Pembebasan Spiritual" diterbitkan LESFI tahun 2002 dengan editor Andy Dermawan. Tulisan bedah buku itu menarik ditempatkan di awal naskah yang dipersiapkan untuk menyambut ulang tahun

ke-60 Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta periode 2011-2015 ini. Dalam usaha menjaga suasana kultural masa 9 tahun lalu itu, artikel bedah buku kumpulan tulisan Musa Asy'arie tersebut di atas dimuat utuh seperti saat ditulis, kecuali bagi penyesuaian dengan maksud tulisan ini.

Penempatan artikel tersebut di bagian awal sebelum membahas pokok kajian yang menjadi focus kajian ini dianggap tepat. Alasan utamanya ialah saat sampai hari ini persoalan hubungan antara agama dan kebudayaan belum terjawab tuntas dalam pemikiran cendekiawan Muslim, juga di tubuh perguruan tinggi seperti Universitas Islam Negeri (UIN) atau swasta lainnya. Di satu sisi agama diyakini sebagai wahyu (firman Tuhan) dari langit itu hadir dalam belantara kebudayaan yang terus berubah dan berkembang. Di sisi lain, daya kreatif manusia dipicu problem kehidupan terus menantang untuk dipecahkan itu mendorong pemeluk agama terus menafsir, mengubah, mengembangkan ajaran yang di masa lalu dipandang sacral dan baku. Apa yang dimasa lalu dipandang haram, kini dibiarkan merasuk ke jantung kehidupan komunitas pemeluk. Ilmu-ilmu ke-alaman, sosial, dan humaniora yang di masa lalu diletakkan sebagai ilmu sekuler atau setengah kafir, kini menjadi primadona di UIN, juga di perguruan tinggi swasta Islam lain tanpa fatwa apakah ilmu-ilmu tersebut halal atau *musytabihat*. Fenomena tersebut tampak perarel dengan tesis Gustav Mensching saat komunitas pemeluk terus menafsir ajaran agama yang diyakini sesuai problem dan kepentingannya saat itu. Mensching melukiskan kepercayaan petani:

"... they do not understand the ideas of high religion, ... they create a reli-gi-on on their own which we call folk belief. ...In that case, high religion is what it is supposed to be in its purity, a matter of conscious personal decision. ... Primitive magi-cal religion, again, is the most important factor in folk belief."

Artinya: "... para petani tidak memahami gagasan-gagasan agama universal (tinggi), ... mereka menciptakan agamanya sendiri yang kita sebut kepercayaan rakyat. ... Dalam hal itu, agama tinggi adalah apa yang dianggap sebagai kesucian kesadaran personal. ... Sekali lagi, agama magis primitif adalah faktor penting kepercayaan rakyat"¹

Dalam hubungan itu, Max Weber selanjutnya menyatakan:

"As general rule the pea-santry remained primar-ily in-volved with weather magic and animistic magic or ritualism; insofar as it de-veloped any ethical religion, the focus was on a purely forma-listic ethic of do ut des in relation to both god and priests."

Artinya: "Pada umumnya, kaum petani diliputi cuaca magis dan magis anismistik atau upacara ritual; sejauh itu mengembangkan agama etik, fokusnya adalah pada etika murni formalistik yang, dalam satu dan lain hal, terkait dengan tuhan dan pendeta"².

¹ Gustav Mensching, "The Masses, Folk Belief and Universal Religion" dalam Louis Scheider (ed), *Religion, Culture and Society*, (New York-London-Sidney: John Wiley & Sons Inc., 1964), hal. 269-270.

² Max Weber, 1972, *The Sociology of Religion*, (Boston: Beacon Press, 1972), hal. 82.

Sementara itu terus berlangsung hubungan dialektik antara agama atau keberagamaan dengan dinamika kehidupan social pemeluk agama bersangkutan pada sisi lain seperti tesis Peter L. Berger.³ Alih-alih membebaskan pemeluknya dari berbagai tragedi sosial, agama kemudian seringkali terjebak sebagai opium yang meninabobokan pemeluknya agar menerima penderitaan yang dihadapi sepanjang sejarah social-budaya umat.⁴ Dalam hubungan itulah kritik George Frederich Nietzsche tentang kematian Tuhan saat lembaga keagamaan melakukan pembiaran tidak peduli pada penderitaan umat pemeluk agama perlu dicermati secara jernih.⁵

Wahyu Tuhan yang termaktub di dalam Alquran Mushaf Usman oleh pemeluk Islam diyakini sebagai mengandung kebenaran mutlak sempurna. Namun kodifikasi Kitab Alquran itu di sisi lain merupakan suatu bentuk kehadiran kitab suci tersebut dalam sejarah yang antara lain melibatkan berbagai kepentingan pemabngkunya. Salah satu bentuk kepentingan itu ialah dihancurkannya berbagai model mushaf lainnya atas pertimbangan guna menghindari perpecahan. Muncul kemudian pemikiran yang meletakkan bahwa hanya wahyu yang berada dalam lauhil mahfudz yang berkadar kebenaran mutlak.

Kitab Alquran yang berada di posisi lauhil mahfudz itulah yang dijamin Allah tidak akan mengalami perubahan. Dari sini

³ Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, (Jakarta: LP3ES, 1991).

⁴ D.W. Hamlyn, *The Penguin History of Western Philosophy*, (London: Penguin Books, 1987).

⁵ Laurence Gane & Kitty Chan, *Introducing Nietzsche*, (Cambridge: Icon Books Ltd, 2001).

orang mulai menyusun kategori antara agama sebagai wahyu Tuhan yang mutlak benar tanpa membutuhkan tafsir atau diskusi di satu sisi. Pada sisi lain orang meletakkan agama sebagai bagian dari tafsir manusia dan pemeluk agama tertentu itu atas wahyu dalam arti sebagai produksi kebudayaan. Tafsir atas wahyu inilah yang menempatkan agama sebagai kebudayaan yang lahir dari tindakan budaya yaitu penafsiran. Dan, karena itu agama pada posisi keduanya bersifat terbuka untuk diperdebatkan didialogkan, dan dinegosiasikan. Agama dalam arti seperti itulah sebenarnya yang selama ini kita perbincangkan, kita perdebatkan, dan dipelajari melalui berbagai lembaga pendidikan dan dakwah. Di sini pulalah sebenarnya terletak fungsi dan peran perguruan tinggi seperti UIN dan perguruan tinggi swasta Islam lainnya.

Dalam kaitan kebudayaan tersebut Musa Asy'arie menulis: "Dulu orang berpendapat (dan kini pun banyak orang masih berpendapat demikian) bahwa kebudayaan meliputi segala perwujudan dari kehidupan manusia yang berbudi luhur dan yang bersifat rohani, seperti misalnya: agama, kesenian, filsafat, ilmu pengetahuan dan tata Negara. ...kebudayaan di sini akan dilihat sebagai bagian dari konsep antropologi, yang meletakkan kebudayaan sebagai kegiatan hidup manusia, kegiatan yang melibatkan idea dan perbuatan nyata."⁶

Dalam hubungan agama sebagai tafsir yang berarti sebagai kebudayaan itu kemudian dikenai nilai historis dan

⁶ Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Alquran*, (Yogyakarta: Lesfi, 1992), hlm. 96-97.

sosiologis yang berubah dan berkembang sesuai kondisi social-budaya pengampunya. Dari sini bisa dipahami lahirnya berbagai aliran pemikiran seperti model empat madhzhah di bidang fikih atau syariah. Demikian pula dengan perbedaan pandangan dalam bidang ketuhanan seperti model pemikiran yang dikenal dengan muktazilah atau qadariyah, jabariah dan ahli sunnah wal jamaah.

Selanjutnya Musa Asy'arie menyatakan: "Gerak manusia yang direalisasikan dalam bentuk-bentuk kongkret itu kita sebut gerak dialektis. Ini perlu diingat ketika memandang eksistensi dalam hubungannya dengan kebudayaan, untuk dapat mengerti mengapa bentuk-bentuk kebudayaan selalu tumbuh dan ditinggalkan. Oleh karena kehidupan masyarakat adalah berubah terus-menerus, maka kebudayaan sebagai proses eksistensi diri juga akan mengalami perubahan sejalan dengan perubahan-perubahan yang terjadi dalam kehidupan masyarakat."⁷

Dialektika Agama dan Praksis Pembebasan⁸

Bedah buku Musa Asy'arie itu dilakukan tidak lama sesudah penulisnya lulus pendidikan tertinggi S3 di Kampus

⁷ Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Alquran*, (Yogyakarta: Lesfi, 1992), hlm 98. Lihat juga Diyarkara, *Driyarkara tentang Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1980), hlm. 56-57.

⁸ Abdul Munir Mulkhan, *Dialektika Agama dari Pembebasan Spiritual ke Praksis Pembebasan*, semula disusun dan disampaikan dalam acara Bedah Buku Dialektika Agama Untuk Pembebasan Spiritual karya tulis Prof. Dr. Musa Asy'arie diselenggarakan oleh HMI Fak Dakwah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal 9 Oktober 2002.

almamaternya saat belum banyak dosen pada kampus yang berdiri sejak awal kemerdekaan itu bergelar doktor. Buku yang di bedah saat itu menunjukkan bagaimana multi faset seorang Musa Asy'arie (Prof, Dr.) yang pengusaha sukses, yang saat acara bedah buku itu diselenggarakan juga memiliki jabatan sebagai staf ahli Memperindag. Sang pengusaha yang kini menjabat Rektor UIN, saat itu sekaligus intelektual dengan jabatan Direktur Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga (waktu itu masih menjadi wacana tentang kemungkinan berubah menjadi Universitas Sunan Kalijaga. Penulis sendiri saat itu mengusulkan nama baru tanpa label negeri dan Islam, cukup Sunan Kalijaga). Belakangan kang Musa ini juga mulai merambah sebagai kolumnis yang seperti kumpulan artikelnya sekarang ini (saat buku itu dibedah). Dalam beberapa momen, penulis buku ini juga dikenal sebagai budayawan seperti tema sentral disertasinya.

“Dialektika Agama untuk Pembebasan Spiritual” judul buku karya tulis Prof. Dr. Musa Asy'arie ini merupakan kumpulan artikel yang seluruhnya pernah dimuat dalam harian Solopos dalam rentang waktu 2000-2001. Artikel yang terserak di koran tersebut berhasil dikumpulkan dan disusun menjadi sebuah buku oleh Sdr. Andy Dermawan dan diterbitkan LESFI Yogyakarta di mana editornya sekaligus sebagai direktur eksekutif lembaga tersebut. Boleh jadi sebentar lagi akan terbit kumpulan tulisan Prof. Dr. Musa Asy'arie yang belakangan ini rajin menulis di harian Kompas. Suatu hal yang menarik disarankan kepada editor buku ini untuk bisa segera dilakukan.

Dari pengantar editor buku kumpulan artikel tersebut mungkin kita bisa mencermati beberapa masalah yang menarik. Pertama, penegasan ketidak-pernah-salahan agama, melainkan pemahaman pemeluknya yang bisa salah atau kurang tepat. Kedua, kemampuan manusia mengubah potensi fitrah (potensi dasar atau kesucian) menjadi daya cipta. Ketiga, keberhasilan manusia memiliki dan menguasai iptek sebagai dasar evolusi ruhaniah.

Setelah membaca sekilas ke-35 artikel yang tersebar di harian Solopos, kita akan dapati dialektika ruhaniah yang seperti tangkapan editor buku ini tentang kemampuan manusia memahami dirinya sebagai awal pemahaman penciptanya. Sayangnya dialektika ini masih merupakan gaya pemikiran Islam yang oleh Kuntowijoyo disebut era ideologis yang belum beranjak ke era baru yaitu era ilmu (tampaknya hingga saat naskah untuk menyambut 60 tahun Prof. Musa ini ditulis pun tahun itu belum juga berubah). Bahasan tentang doktrin zakat, infak, sodaqah yang sekurangnya di dua artikel di bawah judul "Kemiskinan dan Keberimanan" dan "Membangun Etos Kerja Islam" pada halaman 69-80 dan artikel sejenis lainnya belum memberi arah pada era yang ditunjuk Kuntowijoyo, yaitu era ilmu kecuali model perbankan syariah.

Melihat keberhasilan penulis buku yang pengusaha ini, sebenarnya kita bisa berharap sentuhan tulisan tentang pembebasan spiritual itu ke arah yang lebih riel tentang bagaimana memecahkan problem umat yang pragmatis melalui praksis sosial. Penulis buku sudah menunjuk pengertian khalifah yang bukan sekedar makna politik, melainkan makna sosial-ekonomi,

namun belum menyentuh wilayah praksis tersebut. Karena itu kita boleh berharap penulis buku ini yang selain bisa memaparkan pengalaman pribadinya juga membingkai secara lebih konseptual sebuah praksis sosial-ekonomi yang bukan sekedar landasan filosofis seperti yang ditulis dalam buku Filsafat Islam.⁹

Karena itu prinsip ekonomi Islam tidak cukup hanya dikatakan sebagai adil dan terbatas sepanjang sejarah dunia, melainkan bagaimana keadilan itu berfungsi dalam seluruh proses produksi. Bukan sekedar zakat bagi aksi-aksi sosial yang diambil dari hasil produksi, melainkan bagaimana prinsip zakat itu dipakai untuk memecahkan ketidakadilan struktural. Penulis menyatakan "Dalam ekonomi Islam dikenal beberapa prinsip, yaitu *pertama*, pemilikan yang terbatas dan tidak mutlak. Artinya, pemilikan harta dan harta kekayaan oleh setiap individu adalah pemilikan yang bersifat relatif, terbatas dan sementara sepanjang kehidupannya di dunia saja, ..."¹⁰ yang tak beda jauh dengan prinsip dari pemilikan mutlak hasil produksi dari kapitalisme yang oleh Schumacher disebut sebagai biang kebangkrutan peradaban modern.

Sayangnya buku ini memang beroperasi pada wilayah pembebasan spiritual yang belum dijelaskan hubungannya dengan pembebasan sosial-ekonomi. Islam yang menyejarah

⁹ Musa Asy'arie, "Filsafat Islam, Suatu Tinjauan Ontologis" dalam Irma Fatimah, *Filsafat Islam, Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif*, (Yogyakarta: Lesfi, 1992), hlm 12-27.

¹⁰ Musa Asy'arie, *Dialektika Agama untuk Pembebasan Spiritual*, (Yogyakarta: Lesfi, 2002), hlm 79.

yang banyak disebut penulis, akan lebih fungsional jika diletakkan pada dataran praksis seperti penafsiran khalifah yang bukan sekedar arti politik kekuasaan. Permasalahan ini bisa dielaborasi lebih lanjut dari topik yang dibahas pada halaman 81 di bawah judul "Ukhuwah, Pemberdayaan Umat dan Transformasi Sosial".¹¹ Sayang apa yang dimaksud dengan transformasi sosial belum dikemukakan yang sebenarnya merupakan wilayah yang digeluti penulis dalam keseharian hidupnya.

Dengan maksud seperti di atas, bedah bukunya kang Musa ini diberi judul "Dialektika Agama dari Pembebasan Spiritual ke Praksis Pembebasan" Judul bedah buku Musa Asy'arie itu memang bermaksud provokatif agar sang penyunting berminat melakukan suntingan bagi artikel lain yang mengarah kepada tujuan-tujuan praksis yang jika belum ditulis bisa dicari melalui wawancara dan observasi keseharian kerja ekonomi dan sosial penulisnya. Kerja seperti itu bukan sesuatu yang sulit dilakukan, apalagi jika penulis dan penyunting buku ini berada di dalam lembaga penelitian sekaligus penerbitan yang sama, LESFI.

Kerja seperti itu mungkin punya arti lebih fungsional bagi pengembangan keilmuan di IAIN yang sedang akan menjalani transformasi sosio-kultural. Namun demikian, ke arah mana transformasi sosio-kultural IAIN Sunan Kalijaga itu nanti masih akan tergantung pada komunitas lembaga ini apakah bersedia mengubah ilmu-ilmu dalam gugus Islamic Studies dari era ideologis ke era ilmu menurut versi Kuntowijoyo atau

¹¹ *Ibid.* hlm. 81.

mengubah ilmu akhirat menjadi ilmu duniawi yang praksis dengan kebenaran yang terbuka, dialogis dan sekaligus kritis.

Jalan Kebudayaan dalam Beragama¹²

Banyak orang semakin ragu apakah hubungan antar agama dalam arti sempit atau luas, antara pemeluk beda agama dan beda paham keagamaan bisa menciptakan dunia yang lebih damai dan manusiawi pasca September Hitam 2001 lalu. Walaupun demikian, fundamentalisme tetap merupakan gejala yang muncul saat seseorang kehilangan identitas di dalam situasi krisis. Soalnya, bagaimana manusia yang merasa saleh itu menjadikan persoalan duniawi sebagai persoalan dirinya, tidak dengan gampang mempermainkan Tuhan bagi kepentingan ekonomi dan politik di saat tidak ada harapan dan kekuatan lain yang bisa dipakai untuk itu.

Bagi orang Amerika penghormatan pada bendera nasional, membela presiden dan bangsa adalah suatu ritual yang sama makna dan fungsinya dengan menghormat masjid bagi muslim.¹³ Sementara orang-orang kristiani dan muslim atau yahudi yang saleh juga gampang mengubah yang profan sebagai ritus yang sakral setiap saat jika itu dipandang perlu. Soalnya ialah bagaimana menafsir agamanya bagi kepentingan

¹² Abdul Munir Mulkhan, *Sebuah Refleksi Hubungan Antar Agama; Jalan Tuhan dan Jalan Kemanusiaan*, disusun dan disampaikan dalam acara Dialog Interaktif Hubungan Antar Agama Pascasarjana UKSW tanggal 5 Juli 2002 di Salatiga.

¹³ George M. Marsden, *Agama dan Budaya Amerika*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1996).

kemanusiaan yang sebenarnya terbuka bagi semua kemungkinan bagi radikalitas eksklusif atau akomodasi inklusif.

Konflik dan kekerasan atas nama agama atau Tuhan lebih disebabkan oleh karena pemeluk semua agama tidak konsisten dengan keyakinannya sendiri. Hubungan antar pemeluk berbeda agama atau berbeda paham keagamaan, akan bisa dikembangkan lebih manusiawi, dialogis dan konstruktif jika bisa dibedakan dengan jelas yang sakral dari yang profan atau sekuler. Dalam wilayah yang disebut profan dan sekuler, pemeluk semua agama bisa bekerjasama saling menguntungkan, baik bagi kepentingan setiap agama itu sendiri atau bagi kepentingan kemanusiaan dalam arti luas.

Sayangnya pemeluk setiap agama hampir selalu berbeda dalam menempatkan dan merumuskan apa saja yang disebut sekuler dan yang sakral. Keduanya bahkan sering saling mengambil peran partisipatif, selain bisa diubah setiap saat oleh pemeluk semua agama. Batas antara yang sakral dan yang profan tidak pernah jelas dan hampir mustahil dibuat. Dengan gampang kita mengubah tindakan politik atau ekonomi sebagai tindakan atas nama Tuhan. Dan atas nama-Nya pula orang-orang yang merasa saleh terpanggil oleh suatu kewajiban menghancurkan orang lain berbeda agama.

Tindakan jahat dan sadis sekali pun akan berubah menjadi mulia bagai malaikat yang nanti akan diganjar surga jika dilakukan atas nama Tuhan untuk membela agama-Nya yang sebenarnya kita buat sendiri menurut tafsir kita sendiri. Bukankah gampang bagi kita untuk mengubah membela mereka yang teraniaya yang miskin dan tertindas yang

agamanya berbeda dengan agama yang kita yakini sebagai tindakan malaikat? Soalnya ialah siapa yang mau, berani dan bersedia untuk itu tanpa dicurigai komunitas seagamanya dan dituduh telah melanggar perintah Tuhan, merusak agama-Nya dan melakukan dosa yang boleh jadi kita pun akan segera dihabisi?

Tuhan dan agama-Nya lebih sering kita pakai untuk memenuhi hasrat kerakusan kita sendiri bagaikan seorang firau yang ingin menjadi tuhan itu sendiri. Jika itu bisa kita capai, ketika semua orang tunduk menyerah pada kekuasaan kita dan semua orang di seluruh dunia ini mati kelaparan karena kemelaratan, kita pun kesepian seperti firau karena semua kekayaan dan kekuasaannya menjadi tidak berarti. Andai kita sendirilah yang nanti masuk surga, boleh jadi kita pun tidak betah karena kesepian yang senyap tanpa seorang pun teman bercakap. Inikah yang dikehendaki Tuhan dengan agama-Nya bagi manusia atau inikah yang kita cari dengan agama Tuhan?

Kita pun menjadi ragu apakah pemeluk semua agama memang dengan sungguh dan senyatanya berkehendak menjalin hubungan saling menguntungkan dan dialogis? Bukankah doktrin agama yang kita yakini mengajarkan bahwa membuat sesuatu yang mengutungkan pemeluk agama lain bisa berarti sebuah tindakan dosa. Sama halnya dengan tindakan membuat seseorang yang memeluk agama berbeda sukses dalam banyak hal dari menjadi lebih sehat, lebih makmur, atau bergembira. Kita sendiri yang telah menciptakan dunia penuh dengan setan, padahal kita bisa membuat dunia kehidupan ini dipenuhi malaikat.

Karena itu penting bagi pemeluk dan elite setiap agama untuk bebas dari perangkap kategori akademik tentang yang

sakral dan profan atau sekuler. Tak kalah penting meletakkan apa pun tentang agama, yang sakral dan profan atau sekuler, sebagai konstruksi kemanusiaan yang bersifat kultural dan kebenarannya pun relatif. Melalui jalan metodik seperti itu, maka semua persoalan keagamaan bisa dinegosiasikan secara dialogis dan induktif serta demokratis. Bukankah pemeluk dari semua agama meyakini bahwa hanya Tuhan di dalam diri-Nya sendiri yang sakral dan mutlak dengan segala kesempurnaan dan kesucian-Nya?

Perdebatan tentang pemikiran dan praktik keagamaan apakah antroposentris atau teosentris, menandai dilema manusia yang ingin menjadi saleh, sekaligus partisipasi atas kesakralan, kemutlakan, dan kesucian Tuhan. Akibatnya mereka yang merasa saleh harus berlawanan dengan konsistensi pemikiran, sikap dan di dalam hubungan sosial. Hubungan sosial pemeluk berbeda agama menjadi sulit dikembangkan ketika pemeluk semua agama meyakini ajaran agama yang dipeluk dan disusun dari firman atau wahyu Tuhan itu semutlak kemutlakan Tuhan.

Dalam dunia global yang membuat segala batas geografis, budaya, dan ideologis mencair, model keagamaan klasik-skolastik dengan model ketuhanan partisipatif di atas, hanya akan membuat pemeluk semua agama yang ingin menjadi saleh tersingkir dari peta sosial dunia global. Di saat demikian pemeluk agama yang ingin menjadi saleh itu harus mengubah sejarah dengan segala kekuatan atas nama Tuhan yang kemungkinan besar akan kalah oleh kehebatan ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek). Padahal iptek dan kebudayaan itu sendiri

tidak lain sebagai transformasi kreatif manusia dari segala hal yang diciptakan Tuhan. Hal ini menimbulkan gejala yang disebut Karen Amstrong sebagai “fundamentalisme” agama-agama besar di dunia yang cenderung melakukan pembersihan semua orang beda agama dan beda paham keagamaan.¹⁴

Karena itu, tidak ada jalan lain bagi pemeluk agama yang ingin menjadi saleh yang sekaligus manusiawi dan pembuat sejarah duiniawi, kecuali jika kita berani melakukan tafsir ulang atas semua produk keagamaan tanpa harus takut bersalah. Bukankah Tuhan akan selalu menjadi cahaya penerang bagi hamba-Nya yang tulus berkreasi memahami ajaran-Nya dengan segala kemampuan yang diberikan Tuhan kepada manusia. Tuhan pun dengan sungguh bersabda agar manusia mengerahkan segala kemampuan (kebudayaan) yang disertakan saat penciptaannya untuk memahami dan memenuhi ajaran-Nya.

Tuhan sungguh bersabda bahwa Dia Maha Kuasa untuk mentakdirkan manusia memeluk suatu agama, lahir dimana dan kapan akan mati. Jika kita dulu lahir di Rusia atau Cina, besar kemungkinan kita bukanlah seorang Kristen, Katolik, atau Muslim. Jika demikian, siapa yang salah ketika seseorang menjadi Kristen, Katolik, Muslim, atau Budha, Hindu dan Konghucu? Mengapa kita tidak ikhlas menerima takdir Tuhan karena pada akhirnya Tuhan sendiri yang akan menentukan siapa yang akan masuk surga atau neraka. Mengapa kita merasa lebih hebat dari Tuhan lalu menjadi tuhan-tuhan kecil, membagi jatah surga dan neraka bagi orang lain hanya karena beda agama

¹⁴ Karen Amstrong, *Berperang Demi Tuhan; Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, (Bandung: Serambi Ilmu Semesta & Mizan, 2001).

dan beda aliran paham keagamanya?

Doktrin partisipasi ketuhanan ini menyebabkan pemeluk agama yang merasa saleh cenderung menjadi tidak manusiawi. Kesalehan bagai sebuah kepertapaan yang bebas dari segala kemanusiawian dan keduniawian karena yang kedua dianggap mengotori kesucian Tuhan dan ajaran-Nya. Praktik-praktik ritual yang bisa meluas merambah ke semua aspek keduniawian menjadi sebuah kesibukan manusia “ngurusi” Tuhan. Kita jadi heran ketika manusia menjadi salah letak dimana semua ritual merupakan sebuah pesta kesibukan memanjakan Tuhan yang menciptakan dirinya.

Patut kita bertanya; *apakah Tuhan menurunkan rasul, nabi dan agama-Nya untuk diri Tuhan sendiri atau bagi manusia dengan segala sifat keduniawiannya?* Di dalam ajaran Islam dengan tegas dinyatakan bahwa Tuhan menurunkan agama-Nya ialah untuk manusia. Seperti dengan tegas dinyatakan bahwa Tuhan hanya akan menjadi pelindung manusia jika manusia itu melindungi manusia sesamanya. Untuk manusia pula Tuhan mencipta semua makhluk dan dunia dengan segala isinya. Karena manusia pula Tuhan menurunkan agama-Nya dengan bahasa yang dikenal manusia dan bahkan dengan mengutus rasul dan nabi dari dan di antara manusia.

Di satu sisi masalah sosial, politik, dan ekonomi yang dihadapi pemeluk agama itu diyakini sebagai wilayah sekuler. Pada saat yang sama mereka meyakini bahwa ajaran agama yang dipeluknya telah lengkap mengandung semua *guidance* atau petunjuk bagi pemeluk untuk memecahkan semua persoalan sekuler tersebut. Dalam wilayah sekuler pemeluk semua agama

yang saleh bekerjasama dan berteman laiknya saudara kandung. Namun begitu wilayah itu di-agama-kan atau diletakkan dalam wilayah agama, maka hubungan keduanya segera berubah bagaikan hubungan setan dan malaikat.

Sementara itu pemeluk semua agama percaya bahwa tidak ada Tuhan lain di dalam alam kehidupan yang ditinggali dan sesudah kematian nanti. Namun juga sekaligus mereka menolak Tuhan yang diyakini oleh pemeluk agama selain yang mereka peluk. Pemeluk semua agama juga percaya bahwa Tuhan yang diyakini dan diimani itu Maha Kuasa, Maha Tahu dengan segala Maha Takdir yang lain. Di saat yang sama, semua pemeluk agama memandang bersalah dan berdosa jika membiarkan orang lain memeluk agama berbeda dengan agama yang dipeluknya.

Berdasar kepercayaan dan keyakinan tunggal tentang Tuhan dan ajaran-Nya di atas seharusnya bisa dikembangkan bahwa semua Tuhan dan ajaran-Nya yang diyakini oleh pemeluk semua agama adalah Tuhan dan ajaran-Nya yang satu dan tunggal tersebut. Boleh jadi kita sendiri yang ingkar jika menyatakan bahwa konstruksi ajaran yang kita susun itu mutlak benar di saat kita yakin hanya Tuhan yang Maha Mutlak yang tidak mungkin dikenal persis sama dengan objek mutlak tersebut (*laista kamistlihi syaiun*). Jika demikian, itu berarti kita telah meletakkan Tuhan tidak lagi Maha Mutlak dan firman-Nya tidak lagi Maha Benar karena disamping itu ada kemutlakan dan kebenaran lain yang kita buat sendiri.

Soalnya, tujuan kemanusiaan apa sebenarnya yang ingin kita capai dengan menjadi seorang yang saleh dan taat terhadap ajaran Tuhan? Tanpa disadari, Tuhan yang kita yakini itu telah

seringkali kita jadikan topeng bagi kerakusan duniawi dan kerakusan surgawi kita sendiri. Melalui kecerdasannya, manusia dengan mudah memoles dan membungkus niat jahatnya dengan simbol-simbol kesakralan apa yang disebut Tuhan dan ketuhanan. Pemutlakan pandangan atau tafsir atas ajaran Tuhan bisa berakibat apa yang diyakini dan dilakukan manusia dengan Tuhan dan agama-Nya tidak dapat disentuh, tidak dapat dikritik dan tidak dapat diganggu gugat. Di sinilah keberagamaan menjadi benda mati yang tidak bisa bergerak, sehingga setiap problem yang muncul menjadi seolah beku tanpa jalan keluar.

Karena itu penting menjadikan semua persoalan keagamaan sebagai suatu wilayah kemanusiaan yang profan dan sekuler, sehingga setiap orang terbuka dan berpeluang melakukan kritik dan mengubah sesuatu kebutuhan hidup sosialnya. Tuhan dan yang sakral bukan berubah menjadi profan dan sekuler, tapi membuatnya tetap asli di dalam wilayah ketuhanan sendiri. Sementara semua yang disentuh manusia segera berubah menjadi sekuler, kultural dan profan, karena memang demikianlah seharusnya.

Profanisasi dan pembudayaan tentang apa yang dilakukan manusia walaupun sumbernya dari Tuhan dan wahyu-Nya adalah sebuah keniscayaan. Keingkaran manusia terhadap Tuhan dan agama-Nya bukanlah hanya karena menolak kebenaran agama itu. Lebih sering keingkaran manusia karena menjadikan semua dari manusia sama mutlak dan sakralnya dengan segala yang dari Tuhan. Jika demikian, hubungan antar agama agaknya mustahil bisa melahirkan hubungan dialogis dan manusiawi bagi perdamaian seperti mustahilnya setan dan malaikat bersekutu.

Kebudayaan Jalan Mencapai Tuhan¹⁵

Islam kebudayaan ialah Islam yang berada dalam ruang-waktu yang terus dalam proses berubah dan berkembang, yaitu Islam dalam proses menjadi. Di sini kita bisa memahami konstruksi Taufik Abdullah atas tiga ranah Islam yaitu Islam universal, Islam regional, dan Islam lokal. Islam pada tataran pertama itu bisa berupa satuan tunggal yang menyebar menjadi banyak dalam setiap wilayah yang seterusnya setiap wilayah akan menyebar lagi dan seterusnya lagi, sehingga Islam dalam praktek kehidupan seseorang terbykja berbeda dengan Islam dalam praktek seseorang yang lain.

Dari sana pula Islam dikenal ketika bersentuhan dengan sejarah dalam ruang dan waktu yang terus berbeda. Pengertian atas fakta sejarah demikian itu ialah ketidakmungkinan Islam dikenal dan dimengerti tanpa kebudayaan yang menyejarah. Namun disini pula persoalan muncul yang mengundang debat panjang dan melelahkan.

Tidak mudah disadari bahwa tanpa kebudayaan hampir mustahil ajaran Islam diamalkan. Allah sendiri menyatakan para rasul diutus hanya dengan kebudayaan itu sendiri (*wama- arsalna-min rasu-lin illa bilisa-ni qaumihi liyubayyina lahum, faydhillulla-hu man yasya-u wa yahdi- man yasya-u wa huwa al-'azi-zulhakim-mu* (Ibrahim ayat 4). Kebudayaan mulai ditempatkan sebagai lawan

¹⁵ Abdul Munir Mulkhan, "Muhammadiyah dan Jalan Kebudayaan Mencapai Tuhan", dalam *Harian Republika*, tanggal 7 dn 8 Juli 2000. Lihat juga Abdul Munir Mulkhan, *Manusia Alquran; Jalan Ketiga Keagamaan di Indonesia*, (Yogyakarta: Impulse-Kanisius, 2007), hlm. 191-192.

Islam saat ajaran ini dikonstruksi dalam semangat perang di masa skolastik dan mengeras dalam penolakan terhadap apa yang disebut sebagai etos sekularisasi dalam modernisme.

Pemahaman yang tidak jujur atau tidak jelas tentang kebudayaan membuat hidup duniawi kemudian dilawankan dari yang ukhrowi di mana yang pertama penuh tipu daya dalam kekuasaan setan, yang kedua dipandang serba benar di mana yang salah-seleh yang benar-unggul dalam serba kendali malaikat. Hidup duniawi digambarkan sebagai hiasan dan hiasan yang baik ialah wanita (*al dunya mata-'u wa khoiru mata-'iha al mar'atus sho-lihah*) di dalam pesona seksual, kekayaan, dan keindahan (*zuyyina linna-si hubbus syahawa-t minannisa-i wal bani-n wal qona-thiril muqonthoroti min al-dzahabi wal fidzdzati wal khoilil musawwati wal an'a-mi walharts, dza-lika mata'ul haya-tiddunya- wallahu 'indah husnul ma'a-bi*, lihat surat Ali 'Imran ayat 14).

Kehidupan kesalehan di dunia ini seringkali dipahami bagai hidup tanpa lagu, tanpa nyanyian, tanpa lukisan dan keindahan, penuh derita dan nada sumbang. Setan dilukiskan sebagai keindahan penuh pesona, hasrat kemaksiatan yang memabukkan, sedangkan hidup saleh bagai cara malaikat yang tak mudah dan tak menyenangkan (*hujibatil na-ru bis syahawa-ti, wa hujibatil jannah bil maka-rih*).

Dalam stereotipe kebudayaan seperti di atas menjadi sulit dipahami bahwa wahyu hadir ke dalam hidup manusia dengan kebudayaan, kitab Al Quran hanya bisa kita baca jika ia berwujud kebudayaan. Tuhan memang digambarkan sebagai subyek maha indah dan penuh pesona yang suka keindahan, namun sulit diterima bahwa Tuhan lebih mudah menerima

manusia dengan perangkat serba wah, indah, merdu dan pesona.

Suatu tradisi atau perilaku ditolak Islam bukanlah karena ia datang dari negeri asing, tapi apakah sunnah, bid'ah, alatul malahi (pemuas nafsu)? Di sini pemahaman kebudayaan sering berwajah ganda akibat tidak jelasnya konsep bid'ah, alatul malahi, dan sunnah. Suatu produk budaya yang netral bisa ditarik ke haram atau halal, setan atau malaikat, sunnah atau bid'ah.

Asas manfaat berdasar doktrin *rahmatan lil alami-n* itu diperlukan di dalam pengembangan kebudayaan. Suatu produk kebudayaan yang manfaat bagi umat manusia bukanlah bid'ah atau *alatul malahi*. Dari sini selanjutnya disusun strategi kebudayaan sebagai *Jalan Tuhan* atau *sabilillah* itu sendiri. Tanpa langkah seperti itu akan membuat agama sebagai berhala mati yang membuat kehidupan menjadi beku.

Sikap serupa tercermin dalam pengembangan kehidupan sosial-politik saat partai-partai Islam dipandang harus menang karena mayoritas pemilih adalah Muslim. Hanya jika ada rekayasa kekuatan anti Islam atau konspirasi jahat, partai Islam dan kegiatan organisasi Islam akan gagal dan kalah. Sulit diterima dan reaksi menolak segera muncul jika ada tuduhan berlaku jahat dan teror hanya karena ia seorang santri. Sikap ini lebih sebagai akibat salah dalam memandang kebudayaan yang sering dilawan dengan kesalehan yang bukan sebagai proses sosial-historis. Dari sinilah mengapa bangsa religius Indonesia ini sulit keluar dari multi krisis.

Kurang disadari bahwa kebudayaanlah yang memperterang wujud Tuhan dan membuat kehadiran-Nya dikenal

manusia dalam sejarah. Ironinya kebudayaan justru dipandang sebagai lawan Islam diletakkan sebagai bagian dari strategi setan yang bisa membuatnya mati. Cara pandang demikian itu membuat gerakan Islam sulit peduli pada penderitaan seseorang hanya karena tidak tercatat sebagai seorang muslim yang saleh. Kesalehan seseorang kemudian diletakkan di luar peta kebudayaan karena hanya diukur berdasar ukuran baku disusun di masa skolastik dalam etos perang. Dari sini, gerakan Islam sulit dan partai Islam gagal melihat secara jernih mengapa sulit memperoleh dukungan sosial yang signifikan dari umatnya sendiri.

Sesungguhnya, keyakinan agama sebagai ajaran hidup dari Tuhan atau wahyu absolut benar dan universal tidaklah terganggu ketika kebudayaan itu dipahami sebagai wujud empirik dan rasional dari ajaran Tuhan. Manusia saleh atau manusia kafir sekali pun, tidak bisa hidup tanpa kebudayaan. Sayangnya agama ditempatkan dalam posisi berlawanan dengan kebudayaan yang terlanjur dipandang sebagai penyebab kesengsaraan duniawi dan sesudah kematian saat kesalehan diukur dari standar baku skolastik. Kebudayaan ditempatkan anti-tesis kesalehan keagamaan, walaupun mayoritas penduduk di dunia yang miskin adalah pemeluk Islam yang taat. Sementara pengamalan ajaran Islam tak bisa dipenuhi tanpa kebudayaan, kaum muslimin hanya bisa mengetahui Al Quran dan Sunnah Rasul-Nya hanya dengan kebudayaan.

Pandangan di atas mengandaikan adanya salah paham atas kebudayaan dan atas wahyu sendiri. Kurang disadari bahwa Tuhan sendiri hadir dengan wahyu-Nya melalui kebudayaan

(bahasa Arab) dan hanya dengan kebudayaan itu pula manusia bisa memahami Tuhan dan ajaran-Nya. Bukankah manusia memahami wahyu Tuhan juga dengan bahasa? Juga dalam mengajarkan apa yang ia pahami kepada orang lain? Dari sini harus secara jujur diakui bahwa “kebudayaan adalah titian dan jalan Tuhan itu sendiri”.

Soalnya, “apakah semua kebudayaan adalah jalan Tuhan di saat yang sama kebudayaan bisa menjadi jalan setan?” Karena itu perlu dibuat klarifikasi dan peta kebudayaan; kapan agama itu dari Tuhan dan kapan agama dari Tuhan itu menjadi mewujudkan dalam kebudayaan. “Strategi kebudayaan Islam” hanya mungkin bisa disusun berdasar pemahaman bahwa ajaran Tuhan itu tidak pernah bisa disentuh manusia kecuali dengan kebudayaan dan kecuali dalam wujud kebudayaan.

Kemanusiaan dalam Islam¹⁶

Perkembangan masyarakat yang dalam beberapa dekade terakhir tumbuh semakin terbuka, demokratis, dan mendunia, menimbulkan banyak persoalan, antara lain benturan-benturan antar kelompok akibat perebutan dominasi dan kepentingan. Perebutan demikian menjadi semakin sengit saat melibatkan nilai-nilai yang bersumber keyakinan keagamaan absolut yang tidak jarang disertai kekerasan. Tanpa sistem nilai yang diakui

¹⁶ Abdul Munir Mulkhan, “Kemanusiaan Dalam Islam”, semula disusun dan disampaikan acara *Religious Summit Tolerance Between Religions; A Blessing for all Creation*, diselenggarakan under the Patronage of President Abdurrahman Wahid Sponsored by The Wahid Institute, LibForAll Foundation and the Museum of Tolerance di Ritz-Carlton Hotel, Jimbaran Bali 12 Juni 2007.

bersama, perebutan dominasi dan kepentingan berbasis keagamaan bisa menimbulkan persoalan serius dan tragedi kemanusiaan seperti yang baru-baru ini terjadi di Ambon, Cikeusik, dan bom di Gereja Bethel Sepenuh Kepunton Solo.

Dalam masyarakat yang semakin terbuka demikian itu diperlukan kesediaan untuk hidup bersama dengan banyak pihak yang berbeda ras, etnis, suku bangsa, dan keberagaman (berbeda kepelemukan agama dan paham agama dalam satu agama yang sama).¹⁷ Hanya jika ada regulasi yang dipahami oleh semua kelompok – melalui semacam consensus dari bawah – ketentraman bisa dijamin, konflik yang disertai kekerasan bisa dicegah.¹⁸

Karena itu kehadiran undang-undang kebebasan beragama dan berkeyakinan merupakan kebutuhan sebuah bangsa yang hidup di tengah pergaulan dunia yang semakin demokratis dengan keragaman suku-bangsa, kepelemukan agama, dan paham keagamaan seperti negeri ini, Indonesia.

Hanya dengan dan dalam kebebasan beragama dan berkeyakinan, manusia bisa mencapai posisi terdekat Tuhan yang diyakininya. Bersamaan itu, seorang manusia bisa tumbuh dan berkembang pada posisi sebagai manusia pada tataran universal yang berguna bagi semua orang di luar batas-batas keagamaan dan keyakinan. Di sini, keagamaan dan kebudayaan berada dalam ruang dialog yang terus-menerus hingga

¹⁷ Lihat Ferdinand De Saussure dan Derrida dalam Ben Agger, *Critical Social Theories; An Introduction*, 2003.

¹⁸ Lihat Robert W. Hefner, *The Politics of Multiculturalism, Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*, 2001.

mencapai titik puncak ketuhanan untuk kemudian dikaji dan dikritik kembali mengikuti jalan Tuhan yang absolut.¹⁹

Jika saja Tuhan berkehendak, maka seluruh manusia akan dijadikan satu umat (satu bangsa satu aturan). Tetapi sekali-kali tidak, Tuhan tidak berkehendak demikian, untuk menguji di antara manusia atas apa yang telah diberikan Tuhan kepada mereka. Semua itu dimaksudkan agar setiap kelompok manusia saling berkompetisi, saling berlomba, saling belajar dan berbuat kebaikan satu sama lain di antara mereka. Karena itu segeralah berbuat kebajikan kepada sesama, jangan ditunda-tunda lagi dengan alasan apa pun.²⁰

Adalah kewajiban seorang Muslim yang saleh untuk berbuat baik kepada sesama (manusia) apa pun agamanya sehingga mereka merasa nyaman hidupnya, aman dan bahagia-sejahtera. Ajaran paling hakiki dari semua agama di dunia ini ialah bagaimana mencapai tingkat kesalehan tertinggi. Kesalehan itu tidak hanya cukup dicapai dengan ritual memuja Tuhan tapi perlu dilengkapi dengan perjuangan menegakkan keamaman, ketentraman, kenyamanan, kesejahteraan dan keadilan di dunia sehingga bisa membuat orang lain tersenyum apa pun agamanya atau tidak beragama, dan berbangsa apa saja. Inilah jihad fi sabilillah yang lebih hakiki daripada perang yang membuat orang lain ketakutan dan merasa tidak nyaman dan tentram.

¹⁹ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory*, 2008.

²⁰ Alquran Surat Almaidah ayat 48.

Gagasan di atas tercemin dalam nasehat Nabi Khidzir kepada Nabi Musa tentang bagaimana memperoleh reward (balasan) langsung dari Tuhan. Khidzir berkata bahwa dengan memberi pakaian orang yang telanjang karena tidak bisa membeli baju, memberi makan orang yang kelaparan karena tidak bisa bekerja memperoleh sesuap nasi, membuat tentram orang yang ketakutan karena terancam dan tertindas, Tuhan akan memberi balasan langsung dari-Nya. Adapun ritual formal pergi ke Masjid, ke Gereja, ke Vihara, ke Sinagog itu ajaran yang penting tapi bukan sesuatu merupakan pekerjaan yang istimewa karena hal itu sudah merupakan kewajiban manusia.²¹

Sebagai seorang aktivis dalam gerakan Muhammadiyah saya membaca bahwa kekuatan utama gerakan Muhammadiyah pada periode awal, ketika pertama kali didirikan Kiai Ahmad Dahlan, ialah etika dan semangat ke-*welas-asih*-an atas sesama, sikap terbuka dan toleransi. Awal mula pendukung gerakan ini bukanlah semata-mata datang dari kaum Muslim yang taat, tapi juga datang dari orang-orang Belanda, Cina dan priyayi Jawa. Ketika Kiai Dahlan gencar menggerakkan masyarakat untuk membela mereka yang tertindas, yang terlantar, gelandangan, dukungan datang dari berbagai penjurur. Semua itu dilakukan Kiai bukan dengan maksud mengubah keyakinan keagamaan mereka dengan Islam, tapi semata-mata hendak menunjukkan ke-*welas-asih*-an yang ia ambil dari kitab Suci dan Sunnah Nabi.

²¹ Abdul Munir Mulkhan, *Makrifat Burung Surga dan Ajaran Kasampurnan Syekh Siti Jenar*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006).

Sikap terbuka, toleran dan membela mereka yang menderita dari Kiai Dahlan itulah yang membuat dokter Soetomo, elite priyayi Jawa, salah seorang pemimpin Budi Otomo (berdiri 1908), kepincut pada gerakan Muhammadiyah. Dokter ini menyebut fokus dan asas utama gerakan Muhammadiyah itu ialah ke-*welas-asih*-an kepada sesama, terutama kepada rakyat kecil yang terancam dan tertindas. Soetomo kemudian bersedia menjadi advisor HB (Hoofd Bestuur) Muhammadiyah bidang kesehatan.²²

Dalam zaman yang terbuka ketika agama-agama besar saling berebut pengaruh mencari anggota sebanyak-banyaknya, tidak jarang memicu konflik disertai kekerasan fisik dan psikis, bisakah pemimpin-pemimpin agama itu lebih mengedepankan ke-*welas-asih*-an pada sesama tanpa melihat agama dan bangsanya? Jika kita semua bisa melakukan itu maka agama-agama besar dunia boleh jadi sedang memasuki era baru pencerahan kemanusiaan.

Tuhan sendiri menurunkan agamaNya karena kasihNya kepada manusia agar bisa hidup tentram dan bahagia di dunia. Sampai-sampai Tuhan sendiri turun ke bumi bercakap dengan bahasa manusia atau mengutus malaikatNya. Sayangnya manusia tidak jarang menjadi congkak dan berlaku sombong, padahal sesungguhnya yang benar hanya Tuhan sendirilah yang berhak sombong (akbar) karena Dia Maha Kuasa dan Maha Mutlak KuasaNya.

²² Abdul Munir Mulkhan, *Jejak Pembaruan Sosial dan Kemanusiaan Kiai Ahmad Dahlan*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, Jakarta, 2010).

Karena itu perlu ditegaskan tentang keyakinan pada ke-Maha-Kuasa-an Tuhan dengan menyerahkan soal kepemelukan seseorang atau sekelompok orang atas suatu agama kepada kehendak Tuhan sendiri. Apakah pemimpin agama masih percaya pada kehendak mutlak Tuhan? Atau, sebenarnya kita sedang memakai nama Tuhan sebagai topeng pembungkus keserakahan duniawi?! Jika begitulah adanya, boleh jadi Tuhan sedang mentertawakan para pemimpin agama yang sedang berebut penderitaan. Gagal masuk surga sementara nasibnya di masa depan juga tidak jelas tergantung pada rekayasa orang lain.

DAFTAR PUSTAKA

- Agger, Ben, 2003, *Critical Social Theories; An Introduction*, terjemahan, Kreasi Wacana, Yogyakarta.
- Amstrong, Karen, 2001, *Berperang Demi Tuhan; Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, Serambi Ilmu Semesta & Mizan, Jakarta-Bandung.
- Asy'arie, Musa, 1992, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Alquran*, LESFI, Yogyakarta.
- , 1992, "Filsafat Islam, Suatu Tinjauan Ontologis" dalam Irma Fatimah, *Filsafat Islam, Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif*, LESFI, Yogyakarta.
- , 2002, *Dialektika Agama untuk Pembebasan Spiritual*, LESFI, Yogyakarta, 2002, hlm 81.
- Berger, Peter L., 1991, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, LP3ES, Jakarta.

- Gane, Laurence & Kitty Chan, 2001, *Introducing Nietzsche*, Icon Books Ltd, Cambridge.
- Gellner, Ernest, 1994, *Membangun Masyarakat Sipil; Prasyarat Menuju Kebebasan*, Mizan, Bandung.
- Hamlyn, D.W., 1987, *The Penguin History of Western Philosophy*, Penguin Books, London.
- Hefner, Robert W. Hefner, 2007, *The Politics of Multiculturalism, Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*, terjemahan, Kanisius, Yogyakarta.
- Marsden, George M., 1996, *Agama dan Budaya Amerika*, Sinar Harapan, Jakarta.
- Mensching, Gustav, 1964, "The Masses, Folk Belief and Universal Religion" in Louis Scheider (ed), *Religion, Culture and Society*, John Wiley & Sons Inc., New York-London-Sidney, p. 269-273.
- Mulkhan, Abdul Munir, "Kemanusiaan Dalam Islam", semula disusun dan disampaikan acara *Religious Summit Tolerance Between Religions; A Blessing for all Creation*, diselenggarakan under the Patronage of President Abdurrahman Wahid Sponsored by The Wahid Intitute, LibForAll Foundation and the Museum of Tolerance di Ritz-Carlon Hotel, Jimbaran Bali 12 Juni 2007.
- , 2006, *Makrifat Burung Surga dan Ajaran Kasampurnan Syekh Siti Jenar*, Kreasi Wacana, Yogyakarta.
- , 2000, *Muhammadiyah dan Jalan Kebudayaan Mencapai Tuhan*, Harian Republika, 7 dan 8 Juli 2000.

- , 2007, *Manusia Alquran; Jalan Ketiga Keagamaan di Indonesia*, Impulse-Kanisius.
- , 2002, *Sebuah Refleksi Hubungan Antar Agama; Jalan Tuhan dan Jalan Kemanusiaan*, disusun dan disampaikan dalam acara Dialog Interaktif Hubungan Antar Agama Pascasarjana UKSW tanggal 5 Juli 2002 di Salatiga.
- , 2002, *Dialektika Agama dari Pembebasan Spiritual ke Praksis Pembebasan*, semula disusun dan disampaikan dalam acara Bedah Buku “Dialektika Agama Untuk Pembebasan Spiritual” karya tulis Prof. Dr. Musa Asy'arie diselenggarakan oleh HMI Fak Dakwah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal 9 Oktober 2002.
- Parekh, Bhikhu, 2008, *Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory*, terjemahan, Kanisius, Yogyakarta.
- Weber, Max, 1972, *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston.

Agama Untuk Pembebasan

Sejarah agama pada hakikatnya lahir untuk pembebasan dari penderitaan, penindasan kekuasaan sang tiran untuk kedamaian hidup. Agama Islam dan juga agama-agama yang berpusat pada Ibrahim lainnya (*Abrahamic Religions*) seperti Kristen dan Yahudi, bahkan juga Budha, Hindhu dan Konghucu, semuanya untuk manusia, agar dapat berdiri bebas di hadapan Tuhannya secara benar, yang diaktualisasikan dengan taat kepada hukum-Nya, saling menyayangi dengan sesama, bertindak adil dan menjaga diri, dari perbuatan yang tidak baik serta perintah taqwa. Semua pesan sentral dari adanya pembebasannya itu, disampaikan secara jelas dalam kitab suci masing-masing agama, baik Alquran, Injil, Taurat bahkan juga Wedha dan kitab suci yang lainnya lagi, yang sarat dengan ajaran ketuhanan, moralitas dari kemanusiaan yang universal.

Penegasan moral ini menempatkan agama berada pada posisi yang berlawanan dengan kekuatan-kekuatan yang

amoral. Moralitas keagamaan yang taat hukum bersikap adil, suka damai dan menegakkan musyawarah, harus dipahami sebagai kekuatan untuk melawan kekuasaan yang zalim, melawan kemaksiatan dan dekadensi moral. Dengan demikian, institusi sosial keagamaan seharusnya menjadi pusat perlawanan terhadap kezaliman, ketidakadilan, penindasan hak asasi manusia dan tindakan amoral lainnya.

Dalam perkembangannya institusi sosial keagamaan kemudian dianggap sebagai “agama”, sehingga institusi dan organisasi sosial keagamaan seperti NU, Muhammadiyah, MUI, PGI, Walubi dan masih banyak lagi yang lainnya, lantas dianggap sebagai “agama” dan karenanya dianggap tidak pernah salah.

Lembaga-lembaga itu dianggap selalu benar dan menuntut adanya ketaatan total para anggotanya. Anggapan demikian, tidak sepenuhnya benar, karena pada hakikatnya sebuah institusi sosial keagamaan dapat melakukan kesalahan dan dapat dikoreksi oleh sejarah. Salah satu kesalahan antara lain adalah ketika institusi keagamaan itu menjadi bagian dari kekuatan politik sehingga memunculkan politik “agama” atau politisi agama, yang pada gilirannya ikut andil dalam memicu munculnya kekerasan dan konflik horizontal, yang sering kali menimbulkan tindakan kejam dan brutal dengan mengatasnamakan agama, seperti yang pernah terjadi di Ambon dan Poso.

Dalam fenomena sosial yang ada, selalu terjadi kesenjangan yang sangat tajam antara agama yang tertuang dalam kitab suci, dengan agama yang tumbuh dalam institusi

sosial keagamaan. Jika kitab suci mengajarkan cinta kasih, perdamaian, kejujuran, menghargai pluralisme untuk memperkaya spiritualitas serta tolong menolong dalam kebajikan dan takwa, akan tetapi dalam kenyataannya institusi agama sering terlibat dalam suasana saling merendahkan, saling memusuhi, saling mencurigai dan kekejaman.

Sesungguhnya tidak ada yang salah dalam agama, karena sebagai ajaran yang diyakini datang dari Tuhan, maka agama tidak pernah salah, yang salah adalah pemahaman seseorang terhadap agama dan kecenderungannya untuk menganggap pemahaman dan institusi sosial agama itu sebagai "agama". Pemahaman dan institusi agama bisa salah dan dapat terlibat dalam konspirasi politik yang berpihak pada kepentingan politik yang bisa berlawanan dengan nilai-nilai kemanusiaan yang universal, bahkan dapat terlibat dalam tindakan korupsi, kolusi dan nepotisme.

Memang tidak mudah untuk memberikan pengertian kepada masyarakat luas, tentang perlunya menarik garis yang tegas antara agama dan kitab suci, dengan pemahaman dan institusionalisasi paham keagamaan itu dalam organisasi kelembagaan masyarakat. Persoalannya adalah bagaimana memperkecil kesenjangan antara citra agama seperti yang tersurat dalam kitab suci, dengan realitas perilaku sosial pemeluk agama yang dibentuk dan dipengaruhi oleh pemahamannya terhadap agama ini.

Persoalan ini sesungguhnya berkaitan dengan pendidikan. Bagaimana realisasi pendidikan dapat menempatkan pluralitas agama dan budaya sebagai bagian dari proses peneguhan dan

pengayaan spiritual manusia sendiri. Pluralitas harus dipahami sebagai realitas kodrat hidup manusia, yang sangat diperlukan manusia itu sendiri, untuk dapat memahami agama dari berbagai sudut. Dengan demikian, akan menjadi proses pengayaan spiritualitas, untuk dapat saling menghargai, menghormati dan membangun saling pengertian yang produktif dan kreatif.

Pengajaran agama dengan demikian harus diletakkan bukan untuk menempatkan agama lain sebagai obyek dari kesalahan suatu agama, di luar agama yang dipeluknya sendiri, untuk kemudian dihakimi dan disesatkan, sehingga pemeluk agama yang lain dipandang sebagai salah, sesat dan dapat dicurigai dan dimusuhi. Untuk itu, diperlukan para guru agama yang mempunyai wawasan yang cukup memadai, untuk memahami dan menempatkan adanya pluralitas sebagai bagian dari *sunnatullah* sendiri. Dalam hubungan ini, filsafat agama rasanya mutlak diajarkan kepada guru-guru agama dan pendakwah agama, untuk memperkaya wawasan pluralitas dalam kehidupan sosial, budaya politik dan agama yang memang pada dasarnya bersifat plural.

Agama untuk pembebasan pada dasarnya tidak saja menjadi latar belakang diturunkannya agama untuk manusia, tetapi juga dapat dipraktikkan dalam realitas kehidupan masyarakat institusi sosial keagamaan harus diletakkan sebagai sesuatu yang relatif, dinamis dan diperlukan koreksi dan rekonstruksi terus-menerus agar dapat memerankan dirinya bagian dari pembebasan manusia dari penderitaan, kemiskinan, kebodohan dan kerusakan moralitas. Sehingga, kesenjangan

antara citra kitab suci dengan realitas sosial semakin dapat diperkecil jaraknya. Dengan demikian, proses untuk memperkecil jarak itu terletak dalam proses pendidikan yang membebaskan, bukan pendidikan yang terkooptasi oleh kekuatan politik dan kekuasaan pemerintahan yang korup dan zalim.

Agama untuk manusia, bukan manusia untuk agama. Demikian juga halnya, agama bukan untuk Tuhan, karena memang Tuhan tidak memerlukan agama. Oleh karena itu agama harus benar-benar untuk pembebasan manusia, agar manusia dapat berdiri tegak di hadapan Tuhan secara cerdas dan kreatif, untuk mengembangkan kreativitasnya dalam meneruskan usaha penciptaan di muka bumi ini. Jika Tuhan menciptakan samudera, maka manusia membuat kapal untuk mengambil manfaat di dalamnya dan mengarunginya untuk penelitian guna membangun dan memperkuat kebersamaan.

Musa Asy'arie

Budaya Kapitalisme Baru Semakin Memacu Radikalisme

Haryatmoko

(Dosen Universitas Sanata Dharma Yogyakarta)

“Legitimasi masyarakat modern tergantung pada dua hal, kemakmuran dan pertumbuhan ekonomi. Bila gagal memberi dua hal itu, masyarakat itu kehilangan hormat dan kesetiaan dari warganya. Mereka berharap hidup lebih baik dan standar hidup mereka meningkat” (E.Gellner, 1998). Ekonomi menjadi struktur pemaknaan yang menyatukan praktik-praktik wacana dewasa ini. Semua cenderung diukur dari perspektif ekonomi. Masyarakat yang mendefinisikan diri sepenuhnya dari segi ekonomi menjadikan manfaat sebagai nilai tertinggi dan menomorduakan nilai-nilai lain.

Dalam konteks seperti itu, penerimaan pluralisme menjadi penting. Adanya penafikan atas dasar kepemilikan agama atau etnis melalui dikotomi antar “kita” (kelompok

dominan) dan “mereka” (di luar anggota kelompok dominan) dilembagakan dalam rangka menjauhkan kelompok terpinggir dari posisi kekuasaan. Pelembagaan diskriminasi ini terjadi di wilayah-wilayah penting dalam kehidupan seperti pekerjaan, pendidikan, jabatan-jabatan publik dan hubungan-hubungan sosial lain (Arbuckle 1993:6). Agar diskriminasi ini memperoleh legitimasi, kelompok-kelompok terpinggir secara budaya, agama atau etnis ditekan dan dianggap sebagai tidak berhak sehingga kehilangan *self-worth*. Yang terpinggir secara budaya bisa juga dimaknai tersingkir karena kalah bersaing dalam pendidikan dan ketrampilan. Perasaan tak berguna akan mudah membakar emosi sosial, bahkan menjadi ladang subur tumbuhnya radikalisme.

Tantangan Budaya Kapitalisme Baru

Ideal yang dikejar dalam budaya kapitalisme baru ialah menjadi kaya dengan berpikir jangka pendek (Sennett, 2006:7). Ekonomi menjadi *episteme* atau struktur pemaknaan hidup yang utama, bahkan dalam hal-hal yang menyangkut bidang pelayanan publik baik di bidang kesehatan, dana pensiun, maupun pendidikan (ibid., hlm.8). Maka institusi-institusi berubah hanya mengacu ke tuntutan ekonomi seperti teknologi, global finance, perusahaan pelayanan baru (ibid., hlm.12). Kriterium utama adalah efisiensi. Budaya baru yang berkembang dalam kapitalisme melahirkan tantangan-tantangan baru. Tantangan-tantangan itu bisa dirumuskan dalam tiga kelompok: pertama, struktur organisasi cepat berubah; kedua, individu dan kelompok dipacu oleh persaingan; ketiga,

kekerasan struktural serta defisit struktural.

Pertama, struktur organisasi yang cepat berubah ditandai dengan semakin memperpendek kerangka organisasi, yaitu menekankan tugas-tugas jangka pendek dan segera. Maka pekerja dituntut pro-aktif dihadapkan pada situasi tak menentu dalam struktur yang cair karena akhirnya kepekaan akan situasi akan menggantikan tugas yang terdefinisi. Pembagian kerja lebih dalam bentuk *task-oriented*, bukan lagi model pembagian kerja dengan peran-peran yang sudah ditentukan. Maka semakin banyak pekerjaan-pekerjaan *outsourcing* yang dialihkan ke perusahaan-perusahaan lain. Akibatnya kontrak terbatas menjadi hal biasa. Kontrak berubah sesuai dengan aktivitas institusi. Bisnis harus bereaksi cepat untuk berubah sesuai dengan permintaan konsumen.

Telah terjadi perubahan dari kekuasaan manajerial ke pemegang saham. Pemegang saham tidak akan mau tahu kondisi perusahaan atau bagaimana dikelola, mereka hanya ingin keuntungan. Eksekutif mendapat tekanan. Maka pada gilirannya kecenderungan pimpinan akan berharap anda tahu bagaimana mengerjakan segalanya, padahal anda sering tidak tahu. Situasi semacam itu menjadi tantangan, membutuhkan ketrampilan *human relation* dan orang harus memiliki toleransi tinggi terhadap ambiguitas.

Kedua, individu dan kelompok semakin ditekan untuk bersaing. Diciptakan persaingan antarindividu melalui individualisasi hubungan kerja dengan ditetapkan apa yang harus dicapai oleh setiap orang; diadakan evaluasi individual; sistem kenaikan gaji individual; sistem pemberian bonus atas

dasar prestasi; sistem karir individual, masing-masing merasa bertanggungjawab sehingga memacu untuk menjadi yang terbaik. Sistem *panoptisme*, atau internalisasi pengawasan diri, serta teknik yang membuat patuh dan memaksakan diri untuk investasi berlebihan di dalam kerja. Iklim persaingan antar tim dipupuk dengan membentuk kelompok-kelompok kerja otonom.

Ketiga, kekerasan struktural dan defisit struktural. Globalisasi ekonomi melandaskan diri pada suatu dunia model Darwin (*survival of the fittest*). Dasar tatanan ekonomi semacam itu ialah menciptakan rasa tidak aman pada semua tingkat hierarki karena kekawatiran sewaktu-waktu PHK, penutupan perusahaan atau delokalisasi. Dengan demikian terdapat banyak tenaga kerja yang dibuat menjadi patuh oleh situasi tidak menentu dan oleh ancaman sewaktu-waktu akan menganggur (Bourdieu, 1998). Berarti tatanan ekonomi yang mengagungkan kebebasan individu ini ternyata mendasarkan pada kekerasan struktural dalam bentuk pengangguran, ketidakamanan dan ketakutan akan PHK.

Ketidakpedulian terhadap jasa dan nasib pekerja, individualisasi karir, tekanan pada persaingan sangat melekat dengan dua mekanisme ekonomi neo-liberal yang pertama cenderung mau menghancurkan struktur-struktur kolektif agar utopia pasar murni terlaksana; kedua, memisahkan logika ekonomi dari logika sosial. Logika ekonomi sangat menekankan persaingan untuk mendorong efisiensi. Sedangkan logika sosial sangat menekankan aturan keadilan dan peduli untuk mengatur pertarungan kepentingan. Maka di dalam persaingan, kelemahan dalam kapital ekonomi atau budaya bisa

dikompensasi dengan kapital sosial. Lalu, agama diandalkan karena bisa berfungsi sebagai kapital sosial.

Dalam konteks persaingan itu, agama bukan lagi menjadi tempat di mana orang menemukan kedamaian, kedalaman hidup, dan harapan yang kukuh. Atas nama agama orang bisa semena-mena memperlakukan orang lain, melakukan diskriminasi, kekerasan, bahkan pembunuhan. Agama sering, bukannya mengelakkan konflik, tetapi malahan memberikan landasan ideologis dan pembenaran simbolis. Pembenaran ini bukan hanya berfungsi meringankan atau memberi alibi tanggungjawab pribadi, tetapi semakin meneguhkan tekad, mempertajam permusuhan dan memistikan motif pertentangan menjadi perjuangan membela iman dan kebenaran, singkat kata demi Tuhan sendiri.

Dalam Persaingan, Agama Menjadi Kapital Sosial

Perbaikan terus menerus dalam *performance* ekonomi menuntut selalu ada inovasi. Tuntutan ini menciptakan struktur kesibukan tidak stabil. Mobilitas menuntut manusia harus menyesuaikan diri dengan standar perubahan terus-menerus (posisi-posisi baru dalam struktur ekonomi dan sosial yang berubah). Masyarakat yang menekankan orientasi pada ekonomi merupakan masyarakat yang hanya kenal satu pola hubungan, yaitu bertarung dalam kompetisi. Masyarakat seperti ini menjadi arena di mana orang-orang dan kelompok-kelompok bertarung tanpa ada yang menengahi.

Persaingan menjadi sangat tajam. Terlebih lagi media elektronik dan komputer memungkinkan pertukaran informasi

dalam waktu yang singkat. Logika waktu pendek menjadi dominan. Pada gilirannya, logika ini mengubah kapitalisme. Teknik informasi ini menjamin mobilitas modal sangat tinggi. Sewaktu-waktu pemodal bisa pindah ke perusahaan yang lebih menguntungkan (P.Bourdieu, 1998). Selain investasi jangka panjang, dewasa ini kecenderungannya mengarah ke investasi *kapital yang tak sabar* yang menginginkan uang segera kembali dengan untung besar, tentu saja ini mengubah semua institusi agar menyesuaikan diri untuk bisa menarik pemodal (R.Sennett, 2006:40). Kapitalisme pasar uang menggagalkan visi jangka panjang negara demi *performance* jangka pendek, demi sirkulasi cepat kapital di tingkat global dan transaksi ekonomi yang kian cepat (G.Lipovetsky, 2004:88). Mereka yang kuat dalam kepemilikan kapital ekonomi, dan budaya akan sangat diuntungkan.

Persaingan di dalam arena sosial dan politik untuk mengakumulasi kapital atau menempatkan diri dalam posisi sosial tergantung dari kepemilikan kapital. Menurut Bourdieu, sumberdaya atau kapital meliputi kapital ekonomi, budaya, sosial dan simbolik. Konsep arena perjuangan menjadi sangat menentukan karena dalam semua masyarakat ada yang menguasai dan dikuasai. Dalam pembedaan ini terletak prinsip dasar pengorganisasian sosial. Dominasi ini sangat tergantung pada situasi, sumber daya dan strategi pelaku.

Bourdieu mengusulkan suatu visi pemetaan hubungan-hubungan kekuasaan dalam masyarakat dengan mendasarkan pada logika posisi-posisi dan kepemilikan sumber daya. Pemetaan ini tidak berupa suatu lingkup pembedaan atas dasar

kepemilikan kapital-kapital¹ dan komposisi kapital-kapital tersebut. Pendekatan ini memperhitungkan bahwa setiap kelas sosial tidak dapat didefinisikan secara terpisah, tetapi selalu dalam hubungan dengan kelas-kelas lain.

Dunia sosial digambarkan dalam bentuk ruang dengan beberapa dimensi yang mendasarkan pada prinsip diferensiasi dan distribusi. Para agent menempati posisi-posisi masing-masing yang ditentukan oleh dua dimensi: pertama, menurut besarnya modal yang dimiliki, dan kedua sesuai dengan bobot komposisi keseluruhan modal mereka. "Untuk memahami bahwa sistem kepemilikan yang sama (yang menentukan posisi di dalam arena perjuangan kelas) memiliki unsur yang dapat menjelaskan, apapun bidang yang dikaji, konsumsi makanan, praktik prokreasi, opini politik atau praktik keagamaan, dan bahwa bobot yang terkait dengan faktor-faktor yang membentuknya berbeda di satu arena dengan yang lain, faktor tertentu akan lebih berperan dari pada yang lain, dalam arena perjuangan yang satu mungkin modal budaya, di tempat lain

¹ Konsep "kapital" meskipun merupakan khasanah ilmu ekonomi dipakai oleh Bourdieu karena beberapa cirinya yang mampu menjelaskan hubungan-hubungan kekuasaan: 1)kapital terakumulasi melalui investasi; 2)kapital bisa diberikan kepada yang lain melalui warisan; 3) modal dapat memberi keuntungan sesuai dengan kesempatan yang dimiliki oleh pemiliknya untuk mengoperasikan penempatannya (P.Bonnewitz, 1998: 43). Kapital merupakan hubungan sosial, artinya suatu energi sosial yang hanya ada dan membuahkan hasil-hasil dalam arena perjuangan di mana ia memproduksi dan mereproduksi. Setiap kepemilikan yang terkait dengan kelas menerima nilainya dan efektivitasnya dari hukum-hukum khas setiap arena: dalam praktik, artinya dalam suatu arena khusus, semua disposisi dan kepemilikan obyektif (kekayaan ekonomi atau budaya) (Bourdieu, 1979: 127).

mungkin modal ekonomi, arena lainnya lagi modal sosial, dan seterusnya..."(1979: 127).

Dalam arena politik di Indonesia, agama mempunyai peran besar sebagai kapital sosial. Maka untuk mendapatkan dukungan, agama akan dimainkan sebagai pembenaran simbolis dan dasar legitimasi kekuasaan. Maka upaya-upaya untuk mendorong ke penerimaan pluralisme perlu memperhitungkan kecenderungan kelompok untuk memanfaatkan agama sebagai kapital sosial. Kapital sosial sendiri merupakan sumberdaya yang sangat diperlukan untuk suatu pencapaian tujuan. Dalam kapital sosial, tersirat beberapa nilai: pertama, kemampuan kerja sama. Budaya kerjasama melahirkan kepercayaan. Kedua, mengandaikan pengakuan timbal balik (tidak hanya instrumental) potensi. Ketiga, kapital sosial mengandung makna adanya interiorisasi nilai, solidaritas, kepercayaan dan pengawasan diri. Hanya masalahnya, memberdayakan agama sebagai kapital sosial sangat rentan konflik karena berarti agama digunakan untuk memenangkan persaingan, dominasi atau mengakumulasi kapital.

Kapital sebagai Modalitas Kekuasaan

Dalam semua masyarakat, selalu ada yang menguasai dan dikuasai. Hubungan dominasi ini tergantung pada situasi, sumber daya (kapital) dan strategi pelaku. Pemetaan hubungan kekuasaan didasarkan atas kepemilikan kapital-kapital dan komposisi kapital tersebut. Kapital ekonomi merupakan sumber daya yang bisa menjadi sarana produksi dan sarana finansial. Kapital ini paling mudah dikonversikan ke kapital-

kapital lain (Bourdieu, 1994: 20, 22, 31-56). Kapital budaya bisa berupa ijasah, pengetahuan, kode budaya, cara berbicara, kemampuan menulis, cara pembawaan, cara bergaul yang berperan dlm penentuan kedudukan sosial (Bourdieu, 1994: 20-46, 56, 130; 1980: 214-215). Kapital sosial merupakan jaringan hubungan sebagai sumber daya untuk penentuan kedudukan sosial (1994: 33, 196-197). Kapital simbolik menghasilkan kekuasaan simbolik. Maka kekuasaan simbolik sering membutuhkan simbol-simbol kekuasaan seperti jabatan, mobil mewah, kantor prestise, gelar, status tinggi, nama keluarga ternama. Jadi kapital simbolik adalah semua bentuk pengakuan oleh kelompok baik secara institusional atau tidak (Bourdieu, 1980: 32, 201-221). Ke empat kapital tersebut memungkinkan untuk membentuk struktur lingkup sosial. Di antara berbagai macam kapital tersebut, kapital ekonomi dan kapital budaya merupakan yang menentukan di dalam memberi kriteria diferensiasi yang paling relevan bagi lingkup masyarakat yang sudah maju.

Posisi pelaku dalam lingkup kelas-kelas sosial tergantung pada kepemilikan besarnya dan struktur kapital mereka. "Menurut bidangnya, konfigurasi khas sistem kepemilikan yang melekat pada kelas terkonstruksi, yang didefinisikan secara teoritis oleh keseluruhan faktor yang bekerja dalam bidang praktik, besarnya modal dan struktur modal yang didefinisikan pada waktu tertentu dan perkembangannya, jenis kelamin, umur, status keluarga, tempat tinggal yang berpengaruh" (Bourdieu, 1979: 126).

Dari kriteria ini, Bourdieu menata masyarakat dalam dimensi vertikal. Dengan demikian antara para pelaku dapat dipertentangkan antara yang punya modal besar dalam hal ekonomi dan budaya dengan mereka yang sangat lemah. Penataan secara hirarkis ini sangat menentukan. Para industrialis, bankir, dokter, insinyur, dosen berada pada hirarki tertinggi. Sedangkan yang paling tidak punya apa-apa dalam hal modal ekonomi dan modal budaya adalah buruh pabrik dan buruh tani yang berada pada tangga paling bawah. Perbedaan menurut struktur modal, maksudnya pentingnya kedua modal tersebut dalam besarnya secara keseluruhan.

"Menjadi logika khas arena perjuangan, apa yang diper-taruhkan dan jenis modal yang diperlukan untuk berperan di dalam permainan, yang mengarahkan logika kepemilikan yang menentukan hubungan antara kelas sosial dan praktiknya" (1979: 126). Maka orang cenderung akan mengakumulasi kapital untuk bisa mendominasi, memenangkan persaingan atau memperoleh kekuasaan. Padahal setiap kekuasaan selalu mencari legitimasi. Kekuasaan biasanya menuntut lebih dari keyakinan yang kita miliki. Untuk mengisi kekurangannya, agama berperan sebagai sistem pembenaran dominasi. Sistem pembenaran dominasi ini berakar pada identitas kelompok. Maka agama bisa berperan sebagai fasilitas interaksi kekuasaan sejauh agama tersebut dipeluk oleh penduduk mayoritas. Dominasi akan semakin kuat bila mendapat dukungan atau fasilitas dari agama. Dengan demikian agama berperan sebagai faktor identitas.

Faktor identitas ini bisa didefinisikan sebagai bentuk kepemilikan pada kelompok sosial tertentu. Kepemilikan ini memberi stabilitas sosial, status, pandangan hidup, cara berpikir dan etos tertentu. Jabatan tertentu hanya mungkin diampu oleh orang yang beragama tertentu. Kepemilikan pada agama tertentu akan memberi fasilitas mendapatkan pekerjaan, sekolah atau kemudahan-kemudahan lain entah dalam hal ekonomi atau sosial-budaya. Identitas agama ini lalu menjadi bagian dari martabat, harga diri dan kebanggaan. Dasar penghayatan semacam itu berasal dari dua fungsi agama. Pertama, agama sebagai faktor perekat sosial dan, kedua, agama menjadi struktur simbolis ingatan kolektif pemeluknya. Ingatan kolektif terhadap peristiwa perwahyuan itu menjadi *raison d'être* kelompok sosial tersebut. Jadi identitas agama dikaitkan langsung dengan status sosial dan stabilitas hidup. Lalu hubungan antar agama-agama menjadi rentan konflik karena menyangkut *raison d'être* pemeluknya.

Persaingan dan Emosi Sosial

Tuntutan *performance* ekonomi memacu persaingan antar pekerja, terutama dengan individualisasi hubungan kerja, yaitu target setiap orang, sistem kenaikan gaji, sistem karier, strategi agar masing-masing merasa bertanggung jawab, menerapkan pengawasan diri dalam manajemen partisipatif. Sistem yang berlaku adalah *pemenang-berhak-atas-semua imbalan* (Sennet, 2006: 51). Persaingan adalah bagian sistem *panoptisme* (manajemen pengawasan): pengawasan atau kehadiran secara fisik bisa diskontinu, namun efek kesadaran diawasi tetap berlangsung.

Dibiarkan terjebak dalam persaingan tanpa penengah membuat tidak jelas batas antara kolega dan pesaing. Akibatnya, ada rasa tidak aman pada semua tingkat hierarki, stres tinggi, dan gelisah. Pekerja dibuat patuh oleh situasi tidak menentu dan oleh ancaman sewaktu-waktu akan menganggur. Budaya baru ini cenderung menghancurkan struktur-struktur kolektif (keluarga, asosiasi, solidaritas). Dalam sistem ini, hanya mereka yang mempunyai teknik ketrampilan tinggi mampu bersaing dan kerasan. Sedangkan yang tidak memiliki ketrampilan khusus akan terpinggirkan. Globalisasi ekonomi cenderung masih meninggalkan mayoritas penduduk merasa tak-berguna. Sistem ini hanya butuh elite yang kompeten. Selain perusahaan selalu di bawah ancaman permanen ditutup atau delokalisasi, ketakutan PHK juga datang dari adanya pasokan pekerja global, otomatisasi (komputerisasi), serta manajemen yang meminggirkan orang berumur. Otomatisasi memungkinkan mesin mengganti manusia. Otomatisasi tidak peduli pengalaman.

Perasaan tak-berguna juga datang dari peminggiran yang telah berumur. Ini karena anggapan bahwa semakin tua berarti semakin lamban, kreativitas melemah, dan kurang energik, atau terjadi *skills extinction* (ibid., hlm.95). Kebanyakan pekerja selama berkarir butuh setidaknya tiga kali untuk belajar kembali atau melatih diri. Kebanyakan perusahaan lebih memilih merekrut pekerja muda yang masih segar dan kreatif dari pada mengirim karyawannya untuk pelatihan atau belajar lagi. Selain dari segi biaya lebih murah, juga dalam perusahaan yang selalu bergerak dan luwes, lemahnya loyalitas dan *institutional knowl-*

edge tidak terlalu meresahkan. Tersingkir dari sistem ekonomi karena tidak terampil, kalah dalam persaingan yang ketat, pasokan pekerja global, otomatisasi dan manajemen peminggiran tenaga berumur mengakibatkan perasaan tak-berguna.

Diam melingkupi keterpinggiran, bahkan untuk merumuskan bentuk bantuan macam apa mereka tidak mampu lagi. Sedangkan lembaga-lembaga publik tidak siap menghadapi masalah pengangguran ini. Hal ini diperparah dengan suasana persaingan yang menumbuhkan perasaan ketidakadilan, terutama ketika persaingan kian mempertajam polarisasi masyarakat dalam kelompok kelas. Lalu perasaan ketidakadilan itu melanggengkan ketertutupan dan perasaan tidak aman bagi tiap orang. Tumbuh perasaan-tak-berguna. Perasaan tak-berguna ini dengan mudah bisa berubah menjadi kemarahan dan kebencian.

Emosi sosial akan mudah disulut dengan dalih bahwa elite atau kelompok mapan dianggap telah mencuri hak-hak mereka. Mencari pelarian dalam kehidupan pribadi atau kelompok kekerabatan yang tertutup (agama, etnik, daerah) menjadi kecenderungan yang semakin menggejala. Dalam situasi semacam itu, agama atau etnik bisa digunakan menjadi senjata untuk balas dendam. Radikalisasi agama diperparah oleh kesenjangan ekonomi seperti ini.

Sistem individualisasi karier semakin mempertajam persaingan dan pekerja merasa tak terlindungi yang sewaktu-waktu bisa tersingkir. Dorongan untuk bersaing dan *task-oriented* ini mengakibatkan tiga defisit struktural (Sennett, 2006:63-

69): pertama, rendahnya loyalitas kepada lembaga; kedua, berkurangnya kepercayaan informal diantara para pekerja itu sendiri karena tim kerja cepat berganti; ketiga, melemahnya pengetahuan/ketrampilan institusional (*institutional knowledge*). Akibatnya, dalam institusi-institusi kapitalis berkembang gejala semakin miskinnya kapital sosial, baik dalam arti keterlibatan sukarela di dalam organisasi, maupun jaringan, pendidikan dan kerja yang pada dasarnya mengarahkan pada loyalitas. Tetapi sebaliknya agama justru semakin menjadi situs di mana kapital sosial sangat berkembang. Alasannya, globalisasi yang membubarkan batas-batas sosial dan budaya membuka peluang agama untuk berperan memberi identitas yang pasti dan legitimasi etis hubungan sosial. Agama tidak mau didekte melulu oleh logika ekonomi yang menekankan efisiensi melalui persaingan. Agama sangat peduli pada logika sosial seperti solidaritas, loyalitas dan keadilan.

Dalam era globalisasi, logika sosial yang menekankan pada partisipasi dan keadilan agak diabaikan. Padahal logika sosial biasanya sangat mempertimbangkan untuk menghindari konflik kepentingan. Maka tepat kata Ulrich Beck: "Tanpa rasionalitas sosial, rasionalitas ilmiah akan tetap kosong; tanpa rasionalitas ilmiah, rasionalitas sosial menjadi mata gelap" (Ulrich Beck, 2001:55). Jangan-jangan radikalisme merupakan bentuk gagasan yang mengabaikan rasionalitas ilmiah sehingga menjadi mata gelap.

Ketersingkirkan dan Radikalisme

Dalam era globalisasi ini, mereka yang tidak mempunyai ketrampilan khusus akan terpinggirkan dan hanya yang mempunyai teknik ketrampilan tinggi bisa merasa masuk dan krasan (Sennett, 2006: 44, 61). Kehilangan penghargaan diri ini dalam banyak kasus akan memperoleh kompensasinya dari radikalisme agama.

Kunci sukses radikalisme adalah kemampuan memberi kepastian. Dalam ketidakpastian ekonomi global yang melahirkan pengangguran dan ketidakadilan, radikalisme agama menjanjikan ekonomi adil dan persaudaraan melalui revolusi moral. Dengan cara ini, radikalisme memberi identitas pasti. Bukan hanya memberi janji, namun menjamin; bukan atas dasar analisa, namun melandaskan pada keyakinan. Keyakinan ini memberi kepastian. Dari mana kepastian itu datang?

Visi Manikean menumbuhkan keyakinan bahwa dunia hanya terdiri dari dua kelompok, yaitu baik dan jahat (agama pilihan dan musuh). Kepastian diberikan kepada pemeluk agama pilihan. Janji akan masa depan tanpa kesusahan dikaitkan dengan pemisahan baik-jahat. Pemisahan ini berfungsi untuk satanisasi musuh. Pembunuhan musuh dibenarkan karena musuh adalah negasi terhadap nilai-nilai agama pilihan. Maka tidak mungkin ada perdamaian dengan orang-orang bukan pemeluk agama pilihan.

Ramalan bahwa musuh agama pilihan akan binasa menjadi alat pembenaran untuk melakukan apa saja, termasuk kekerasan dan pembunuhan (*self-fulfilled prophecy*). Logika kekerasan yang memuncak pada pembunuhan mendasarkan pada tiga

mekanisme, yaitu penunjukkan kambing hitam, radikalisasi pertentangan dan pembunuhan (pemurnian kelompok atau penghancuran musuh). Krisis menciptakan situasi kondusif bagi tumbuhnya radikalisme agama.

Ketika masalah sosial-ekonomi memburuk dan situasi membingungkan karena tiada pegangan, radikalisme menemukan peluangnya. Bila semua upaya sudah dikerahkan (reform ekonomi, *clean governance*, program kerjasama internasional) tetap tidak terjadi perbaikan, sebetulnya landasan imajiner institusi-institusi bangsa sedang mengalami krisis (C.Castoriadis). Imajiner itu memberi makna dan mengikat karena memberi landasan hidup bersama sehingga mengenali diri sebagai bangsa. Padahal imajiner kolektif melampaui sekedar urusan teknis atau manajemen. Siapa mampu menawarkan perspektif baru sebagai jalan keluar dari krisis?

Kelompok radikal akan merekayasa emosi kolektif. Caranya menciptakan wacana yang mengaitkan krisis dengan traumatisme massa. Menempatkan diri sebagai korban dan sasaran penghinaan akan mempertajam kebencian. Para pemimpin kelompok radikal mahir menggunakan metafora yang berakar pada budaya, sejarah dan agama kelompok sasarannya. Dengan cara ini, mereka menawarkan imajiner kolektif baru untuk menggantikan imajiner yang sedang dilanda krisis.

Kekuatan retorika imajiner ialah mengubah kegelisahan kolektif menjadi perasaan takut terhadap musuh berbahaya. Upaya menyalurkan kegelisahan ke musuh (kambing hitam) sudah menjawab traumatisme karena mampu menjelaskan dari mana ancaman itu. Lalu kebencian tumbuh. Kebencian

dipupuk para militan agar menumbuhkan hasrat menghancurkan semua penghalang imajiner baru. Dengan menghancurkan 'yang lain', perasaan berkuasa dibaharui.

Ideologi Kekerasan

Betapa pedihnya cobaan, penantian yang lama, saat-saat putus asa selalu mempunyai makna. Cobaan-cobaan itu menjadi pemurnian dan cara seleksi mereka yang terpilih. Tanda keterpilihan itu adalah tahan menghadapi semua tantangan dan cobaan. Ideologi memberi makna terhadap cobaan, kegagalan atau kekalahan dengan meyakinkan kemenangan akhir sudah dekat.

Keyakinan ideologis semacam itu mendorong dedikasi dan pengorbanan, namun juga membawa kepada tiadanya toleransi, tidak peka lagi terhadap kekejaman dan kekerasan. Kesetiaan tanpa syarat memberi makna kepada hidup mereka dan kekecewaan mereka. Pahit karena kekalahan dilihat sebagai sesuatu yang sementara. Melemahnya ideologi ditanggapi dengan optimisme bahwa gagasan-gagasan besar akan bisa bertahan hidup. Proses ini tanpa disadari menjadi proses perubahan dari keyakinan agama menjadi keyakinan politik yang memuncak sampai pada utopia. Semua ini terjadi karena perasaan diabaikan atau disingkirkan dari kekuasaan dialami kelompok sosial tertentu mengkristal menjadi perlawanan dan mendorong radikalisasi gerakan.

Teror bukan hanya menjadi sarana seleksi anggota terpilih, namun juga sebagai pedagogi untuk menjamin hukuman bagi musuh dan cara untuk memobilisasi para pengikut. Dalam bawah sadar kolektif, kekerasan dan kekejaman hukuman tidak

dirasakan sebagai yang menghancurkan, tetapi dilihat sebagai pendidikan, bentuk moralisasi individu, sebagai sarana integrasi ke dalam struktur kelompok sosial tersebut. Kekerasan atau kekejaman hukuman akan semakin berat bagi mereka yang menolak, bahkan bisa sampai pada isolasi atau kematian. Seakan-akan pepatah “yang sungguh mencintai, tak segan menghukum” mendapat pembenaran. Hal ini untuk menghindari sifat pasif. “Sifat pasif merupakan kejahatan melawan revolusi”, kata Lenin. Jadi teror tidak hanya sarana untuk menguasai manusia, tetapi juga sarana untuk memobilisir mereka dengan meyakinkan bahwa revolusi belum selesai, bahwa musuh masih hidup.

Kebenaran itu ada dan hanya satu. Hanya pemimpin yang bisa menafsirkan secara benar. Pemimpin mempunyai tugas membawa anggota-anggotanya ke dunia yang lebih baik dengan segala cara. Mekanisme mental perilaku kejam berjalan dengan kesadaran penuh. Saling curiga merupakan akibat logis yang tak terhindarkan, sehingga berkembang mentalitas menjilat dan fitnah. Mekanisme ini merupakan bentuk pengawasan yang paling efektif. Pemimpin tidak perlu selalu hadir, namun ada perasaan selalu diawasi pada diri anggota-anggotanya. Pengawasan diskontinyu, efeknya kontinyu. Mengapa perlu pengawasan panoptik ini? Ideologi ingin menjamin kebahagiaan manusia, bukan menindas. Tetapi visi menyeluruh tentang masyarakat mengandaikan suatu kontrol yang total dan permanen terhadap individu. Radikalisasi tindakan merupakan efek dari teror dan pengawasan panoptik. Orang ingin membuktikan dirinya loyal dan militan.

Konteks budaya kapitalisme baru ini membuka mata kita bahwa radikalisme merupakan akibat dari sistem yang menghasilkan ketidakadilan dan keterpinggiran. Logika ekonomi tidak peduli terhadap yang terpinggirkan, yang kalah atau yang tidak memiliki ketrampilan. Maka logika sosial yang memperhitungkan solidaritas, loyalitas, dan peka akan masalah keadilan lebih merangkul mereka yang kalah, tersingkir dan menjadi korban. Logika sosial melekat pada dinamika agama sehingga menjadi tempat bertumpu mereka yang diabaikan oleh logika ekonomi. Supaya agama tidak menyediakan lahan subur bagi radikalisme, agama harus membantu penganutnya agar tidak larut pada logika sosial sehingga tetap menatap pada realisme. Realisme mendasarkan pada analisa kritis dan bukan hanya melandaskan pada keyakinan.

DAFTAR PUSTAKA

- Baudrillard, Jean, *La société de consommation*, Paris: Essais, 1971.
- Beck, Ulrich, *La société du risque*, terjemahan dari bhs.Jerman oleh Laure Bernardi, Paris: Aubier, 2001.
- , *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, terjemahandari bhs. Jerman oleh Aurelie Duthoo, Paris: Aubier, 2002
- Bourdieu, P. Dan Passeron, J-C., *Les héritiers. Les étudiants et la culture*. Paris: Minuit, 1964.
- , *La reproduction.Eléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Minuit, 1970.
- Bourdieu, P., *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979.

- , *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980
- , *Ce que parler veut dire*. L'économie des échanges linguistiques Paris: Fayard, 1982.
- Bourdieu, P. dan Wacquant L.J.D, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris: Seuil, 1992..
- Bourdieu, P. 1994: *Raisons pratiques*. Sur la théorie de l'action. Paris: Seuil, 1994
- , *La domination masculine*. Paris: Minuit, 1988
- Bourdieu, Pierre, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion neo-libérale*, Raison d'agir, Paris, 1998
- , *Les structures sociales de l'économie*. Paris: Minuit, 2000
- Bruce B. Lawrence & Karim, Aisha, *On Violence*, Durham: Duke University, 2007
- Crozier, M. dan Friedberg, E., *L'acteur et le système*, Paris: Seuil, 1977.
- de Vries, Hent, *Religion and Violence*. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida, Baltimore: John Hopkins University Press, 2002.
- Girard, R., *Le bouc émissaire*, Paris: Grasset, 1982.
- Kymlicka, W., *Les théories de la justice*, Paris : La Découverte, 1999.
- Gellner, Ernest, *Language and Solitude*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998
- Lipovetsky, Gilles, *Les temps hypermodernes*, Paris: Grasset, 2004.
- Reich, Walter, *Origins of Terrorism*, Washington D.C: Woodrow Wilson Center Press, 1998.
- Ruano-Borbalan, Jean-Claude, *Quel savoirs Enseigner?*, dalam: Eduquer et Former, Sciences Humaines, Auxerre, 2001.

Sennett, Richard, *The Culture of the New Capitalism*, New Haven: Yale U.P., 2006

Stuhr, John J., 2003: *Pragmatism, Postmodernism and the Future of Philosophy*, New York: Routledge, 2003.

Radikalisme dan Demokrasi Kapital

Perkembangan kehidupan demokrasi di negeri ini makin memperlihatkan kekuatan kapital sangat menentukan semua proses kehidupan demokrasi kita.

Hegemoni kekuatan kapital semakin nyata dan vulgar dengan mesin politik konspiratif yang digerakkan kekuatan para elitnya, yang sebenarnya bekerja bukan untuk kepentingan rakyat secara keseluruhan, melainkan kepentingan kapital karena mereka sesungguhnya merupakan agen dari kekuatan kapital.

Demokrasi kapital dimulai dari sejak pembentukan partai politik yang sejak berdiri perlu dana investasi yang cukup besar untuk membiayai berbagai keperluan. Penyelenggaraan pemilu di tingkat nasional, provinsi, dan kabupaten/kota juga memerlukan dana yang amat besar.

Proses selanjutnya pembentukan kelembagaan demokrasi, baik eksekutif, legislatif, ataupun yudikatif, yang dalam

praktiknya berjalan di bawah kontrol kekuatan kapital. Kontrol itu dimulai saat pembentukan kabinet, ditandai dengan bagi-bagi kekuasaan di pemerintahan oleh parpol pemenang pemilu yang telah menginvestasikan kapitalnya begitu besar untuk membiayai tim sukses mereka guna memenangkan calonnya.

Tekanan kapital terus berlanjut dalam pembagian kekuasaan di lembaga legislatif, seperti tecermin dalam pemilihan ketua dan wakil ketua parlemen. Sebagai lembaga yang punya tugas pengawasan, legislasi, dan budgeting, fungsi lembaga parlemen juga tak bebas dari tekanan kekuatan kapital.

Tidak berbeda halnya dari lembaga eksekutif dan legislatif, tekanan kapital juga sangat kuat dalam pembentukan lembaga yudikatif. Sebab, dalam prosesnya terjadi melalui tawar-menawar kekuatan politik yang ada di legislatif dan eksekutif yang keduanya sudah dikuasai kekuatan kapital. Karena itu, fenomena makelar kasus yang marak dan terkuak akhir-akhir ini di lembaga penegakan hukum kita sebenarnya merupakan hal yang logis sebagai wujud dari proses tekanan kekuatan kapital yang ikut campur di lembaga peradilan dan juga ikut menentukan keadilan itu sendiri.

Tiga pilar demokrasi itu, kemudian dilengkapi pilar keempat, yaitu lembaga pers yang konon dapat menyokong kehidupan demokrasi agar lebih baik, sebagai perwujudan dari kontrol publik terhadap kehidupan demokrasi itu sendiri. Akan tetapi, media pers baik cetak ataupun elektronik sebenarnya

didirikan oleh institusi industri pers yang juga sarat kapital. Dan, tak bisa dimungkiri eksistensi kehidupan pers yang ditopang oleh bisnis media yang bersifat industrial akhirnya bekerja untuk kepentingan kapital juga.

Kekuatan radikal

Demokrasi kapital sesungguhnya digerakkan oleh mesin konspirasi antara politisi, penguasa, pengusaha, dan militer yang bekerja untuk kekuatan kapital. Semua lembaga demokrasi sesungguhnya sudah dikooptasi oleh kepentingan dan kekuatan kapital.

Produk dari demokrasi kapital ini adalah kesenjangan yang makin tajam antara kehidupan para elite dan rakyatnya. Fenomena kemiskinan yang semakin banyak, pengangguran yang makin besar, dan ketidakadilan yang kian merajalela semua terjadi sebagai konsekuensi logis dari praktik demokrasi kapital.

Demokrasi kapital di negeri ini telah memarjinalkan nasib rakyat. Suara rakyat hanya diperlukan saat pemilu. Begitu pemilu usai maka kontrak politik dengan rakyat juga sudah selesai.

Akibatnya terjadilah kesenjangan yang makin tajam dalam semua aspek kehidupan masyarakat. Rakyat pun terperosok dalam frustrasi sosial dan apatis.

Di sisi lain, kekuatan konspirasi juga telah meminggirkan peranan tokoh dan intelektual yang tidak bersedia kompromi dengan kepentingan kapital. Para tokoh dan intelektual itu mempunyai kekuatan di lembaga-lembaga pendidikan, lembaga swadaya masyarakat, kampus, dan lembaga sosial keagamaan.

Arus pertemuan frustrasi sosial di masyarakat, di kampus-kampus, dan di lembaga swadaya masyarakat pada gilirannya melahirkan gerakan perlawanan radikal terhadap kekuatan kapital yang telah menghegemoni demokrasi. Kekuatan radikalisme selalu memanfaatkan simbol-simbol keagamaan, ras, suku, dan kedaerahan sebagai pemicunya.

Akan tetapi, harus diwaspadai ternyata kekuatan kapital juga bermain di banyak kaki agar bisa selamat ketika terjadi krisis politik yang dapat menumbangkan sebuah rezim yang korup. Kekuatan radikal itu menjadi antitesis dari demokrasi kapital, dan secara dialektik kekuatan kapital berubah bentuk dalam proses sintetik yang baru. Di sinilah absurdnya demokrasi kapital karena kekuatan kapital itu selalu mampu berubah bentuk dengan menunggangi proses dialektik.

Negeri ini sesungguhnya memerlukan sosok pemimpin yang kuat, yang mampu menyatukan kata dengan perbuatannya, yang berani menantang kekuatan kapital dengan bertumpu pada kekuatan rakyat yang sesungguhnya. Tanpa seorang pemimpin rakyat sejati, radikalisme akan menjadi komoditas

kekuatan kapital, dan negeri ini akan terus dilanda kekerasan yang tidak akan pernah ada habisnya.

Musa Asy'arie

Dekonstruksi dan Representasi Kebudayaan pada Entitas Minoritas

Koeswinarno

(Peneliti pada Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri
Sunan Kalijaga)

A. Pendahuluan

Kebudayaan menjadi bagian penting dalam berbagai dimensi pendekatan untuk memahami masyarakat. Kebudayaan, bukan hanya mampu mengungkap nilai dan tata aturan, namun juga berbagai pemaknaan kehidupan, baik yang masih berlaku maupun yang mulai mengalami perubahan. Termasuk misalnya, bagaimana menafsirkan simbol-simbol yang hidup dalam masyarakat. Geertz dalam teori tafsirnya melihat simbol mampu terejawantahkan dalam berbagai tingkah laku sosial suatu masyarakat, dalam artian bahwa setiap gerakan manusia

selalu melibatkan simbol di dalamnya. Asumsi ini tampak ketika ia menggambarkan dengan baik sabung ayam di Bali, pemakaman di Jawa, atau Islam di Maroko. Inilah yang kemudian membedakan Geertz dengan Strukturalisme Levi Strauss. Geertz menolak pendekatan model Levi-Staruss yang mempunyai nuansa kental untuk mengubah suatu sistem kebudayaan menjadi suatu sistem formal. Levi Strauss selama ini memang lebih menekankan kebudayaan sebagai sistem yang terstruktur (*culture as structural system*), sedangkan Geertz lebih menekankan kebudayaan sebagai sistem simbol (*culture as system symbol*). Dalam hal ini Geertz lebih mampu menampilkan suatu gambaran kehidupan yang benar-benar terwakili dan hidup. Pandangan Geertz ini tentunya juga berbeda dengan Goodenough yang memandang bahwa kebudayaan sebagai sistem kognisi (*culture as cognitive system*).¹ Itulah salah satu studi tentang bagaimana melihat kebudayaan.

Tulisan ini mencoba memahami kebudayaan melalui model yang mungkin agak berbeda dengan pemaknaan simbol sebagaimana dilakukan Geertz. Karena pendekatan kebudayaan memerlukan pemaknaan yang berbeda, atau setidaknya memerlukan energi berbeda, untuk tidak disebut baru sama sekali, terutama dalam memahami kelompok-kelompok masyarakat yang termarginal dan minoritas. Kaum minoritas tidak lagi bisa disebut sebagai bagian masyarakat atas dominasi mayoritas. Kaum minoritas harus dilihat sebagai bagian utuh dari bentuk masyarakat secara keseluruhan, sehingga "suara"

¹ Roger M. Keesing, Roger M, *Theori of Culture*, Annual Review of Anthropology Vol 3. 1974, hal. 77-81.

mereka mulai menelisik ke berbagai ruang untuk mencari posisi. Secara perlahan, beberapa kelompok minoritas, seperti kelompok PSK, kaum gay, lesbian, atau transeksual mulai menembus batas-batas tabu yang semula sama sekali tidak pernah dilakukan. Kelompok inilah kemudian “patut” dipikirkan kembali sebagai bagian dari masyarakat. Dengan cara lain, kebudayaan juga harus berpikir “bagaimana kenyataannya”, dan bukan sebagaimana “seharusnya”. Cara ini salah satunya melalui model dekonstruksi dan representasi kebudayaan.

B. Kebudayaan dalam Model Dekonstruksi

Munculnya dekonstruksi merupakan karakter erat dari postrukturalisme yang menggugat ketetapan strukturalisme. Pendekatan strukturalisme selalu menonjolkan sepasang oposisi biner sehingga menciptakan tingkatan-tingkatan hirarkis dan memunculkan budaya inferior serta kebenaran bagi mereka yang dominan dan berkuasa. Munculnya ide dekonstruksi yang diusung oleh kaum poststrukturalis seperti Jacques Derrida berhasil menginspirasikan banyak hal, seperti semakin memperkuat ide-ide pembelaan yang dilakukan oleh kaum feminis dalam menentang dunia patriarki. Kemudian munculnya poskolonial yang menentang pemaknaan “dunia ketiga” (sebut saja kaum waria/transeksual) oleh dunia pertama dan kedua atau laki-laki dan perempuan, hingga pada tataran mikro munculnya gerakan kaum gay, lesbian, dan waria yang menuntut kesejajaran dengan masyarakat pada umumnya yang berorientasi heteroseksual murni.

Dalam dunia modernitas, terdapat berbagai pesan-pesan yang mengandung makna tertentu, sesuai dengan kosa kata dan gramatika yang berbasiskan berbagai paham rasionalisme. Dari sinilah kemudian manusia menjalin sebuah komunikasi dengan dunia yang menggunakan bahasa dan logika rasionalisme. Karena itu mengapa membicarakan posmodernitas adalah menguraikan wacana dekonstruksi yang selama ini telah terkonstruksi dalam wacana modernitas. Dengan demikian berbicara mengenai dekonstruksi akan berkaitan erat dengan munculnya kajian posmodern. Kajian ini muncul seiring dengan digugatnya kembali hubungan antara budaya tinggi dan budaya rendah. Budaya tinggi yang selama ini hanya direpresentasikan oleh universitas dan museum menjadi diproliferasikan atau dikembangkan ke segala penjuru di luar kedua entitas tersebut.

Salah satu sumbangan terpenting dari teori *strukturalisme* adalah penekanannya pada makna sebuah kata (*signifier*), di mana ia tidak diperoleh dari hubungan penanda itu dengan apa yang ia tandakan, melainkan dari *perbedaannya* dengan kata (*signifier*) lainnya. Sebagai misal adalah kata homoseksual mempunyai makna karena ia berbeda dengan kata heteroseksual, dan ini tentu berbeda dengan transeksual, berbeda pula dengan biseksual. Pada contoh benda, kata kursi menjadi punya makna karena ada lemari, meja, pintu. Strukturalisme ada dan dimaknai karena lawan dari pembedanya ada dan dimaknai pula. Disinilah kemudian teori strukturalisme menemukan bahwa pemaknaan dalam pemikiran manusia ada karena munculnya klasifikasi dan kategorisasi dalam pemikiran manusia yang "ironinya" sebagian besar justru didasarkan pada pasangan konsep yang saling

beralawanan (*binary opposition*).

Melalui perspektif kebahasaan dekonstruksi mencoba untuk menunjukkan ruang-ruang kelemahan dari konstruksi dalam bentuk tulisan dan mencoba untuk melibatkan kekuatan lisan sebagai suatu konvensi kebudayaan yang patut diperhatikan. Seperti yang dilakukan kaum postrukturalis, khususnya oleh Jacques Derrida adalah melakukan penggugatan terhadap sebuah makna yang sifatnya arbitrer dan terkonstruksi secara alami sebagaimana yang dkemukakan oleh Saussure mengenai penanda dan tinanda. Derrida mengajukan konsep *undecidability* yakni sebuah kata yang dapat dibolak-balik maknanya dan oposisi binernya.² Konsep ini menentang landasan *logosentrisme* yang menghasilkan sistem tanda oposisi biner (*logosentrisme-fonosentrisme* hitam-putih; mayoritas-minoritas; heteroseksual-homoseksual dan seterusnya). Sistem tanda ini kemudian dikonstruksi melalui tulisan sebagai penegas sebuah kebenaran. Munculnya pemaknaan terhadap sesuatu yang diterima begitu saja oleh masyarakat disebut sebagai "metafisika kehadiran" (*metaphysics of presence*). Konsep inilah yang kemudian digugat oleh Derrida karena menyimpan berbagai ketidakadilan dan pengkutukan terhadap kaum minoritas yang dianggap melawan terhadap entitas metafisika kehadiran. Munculnya metafisika kehadiran jika dipandang bertekanan oposisi biner maka akan menghadirkan sebuah lawan kata dengan ketidakhadiran atau ketidakadaan.

² Chris Barker, *Cultural Studies. Teori dan Praktik*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana. 2004), hal. 79.

Derrida mengacu kepada tanda (*sign*). Kehadiran sebuah tanda bukan sesuatu yang independen, karena setiap tanda mengandaikan adanya sesuatu yang diacu. Tanda adalah entitas yang menandai (*signify*) terhadap sesuatu yang lain. Dalam pandangan dekonstruksi tanda bukan hanya memahami keberadaan sebagai sesuatu yang otonom bagi dirinya sendiri. Tanda selalu menandai tanda yang lain, kemudian tanda yang lain menandai tanda yang lain lagi, demikian seterusnya. Sebagai contoh, jika terdapat sebuah warna pelangi maka hal ini akan mengacu kepada lambang gay, kemudian mengacu tempat-tempat kencan malam, kemudian mengacu kepada sesuatu yang dikutuk, hingga mengacu kepada neraka dan seterusnya. Dengan demikian satu tanda akan terus mengalami dekonstruksi membentuk sederetan dan jaringan tanda yang saling mengacu satu dengan yang lain. Pengenalan atas ada yang satu dengan yang lain hanya mungkin melalui perbedaannya.

Derrida juga menggugat bentuk oposisi biner antara logosentrisme dan fonosentrisme. Logosentrisme merupakan makna yang dituliskan dalam sebuah teks dan dianggap bersifat universal. Mereka yang sanggup mengkonstruksi dan memproduksi teks berasal dari kalangan tertentu yang sifatnya berpusat, sehingga mengindikasikan bahwa teks tulisan bukanlah sebuah ranah yang netral melainkan tak lepas dari kekerasan epistemologis terhadap dunia yang dikaji dan dimaknainya. Sedangkan fonosentrisme adalah sebuah prioritas yang lebih banyak ditekankan pada bunyi bahasa serta tuturan ketimbang makna teks tulisan. Pemaknaan kedua ini bersifat dimiliki oleh siapapun tanpa ada keterpusatan pemaknaan terhadap sesuatu.

Unifikasi dari keduanya pada akhirnya menghasilkan sebuah tafsiran yang sifatnya tidak hitam putih. Karena tidak akan ada acuan stabil yang akan menjadi referensi dalam suatu tanda.³

Dalam perspektif antropologi membaca logosentrisme, Derrida mengacu kepada buku Levi-Strauss *Tristes Tropiques*, terutama dalam bab "*The Writing Lesson*" yang menganalisis mengenai munculnya tulisan pada suku Nambikwara dan berbagai implikasinya. Disini Levi-Strauss tengah menawarkan sebuah dunia berbeda antara lisan pada masyarakat primitif yang telah menjadi konstruksi berubah kearah munculnya tulisan yang yang menjadi suatu ruang dekonstruksi. Ada sebuah dualisme antara budaya dan alam. Budaya kemudian identik dengan tulisan sedangkan alam identik dengan lisan. Metodologi yang kemudian dikembangkan dalam dunia antropologi adalah "kajian etnografi". Kajian ini merupakan seperangkat aktivitas penulisan sebuah teks yang berasal dari dunia lisan masyarakat. Disinilah kemudian dekonstruksi bekerja, dimana etnografer secara aktif menuliskan sesuatu yang sebenarnya telah ada, namun masih dalam bentuk lisan.⁴

Kedua konsep ini kemudian ditransferkan dalam interaksi masyarakat dimana hubungan antara konstruksi pe-maknaan yang tetap dan stabil menjadi kabur dengan dekonstruksi makna yang baru dan berada diluaran teks. Fenomena konkrit yang dapat dicermati adalah mulai diakuinya kaum

³ Madan Sarup, *An Introductory Guide to Poststructuralism and Posmodernism*, (Athens: The University of Georgia Press: Athens, 1993), hal. 34-38.

⁴ Claude Levi-Strauss, *Tristes Tropiques*. Trans. by John and Doreen Weightman, (New York: Pocket Books, 1977), hal. 331-343.

minoritas di kalangan masyarakat tertentu seiring dengan pengugutan dan pemaknaan kembali terhadap konstruksi dominan dari mayoritas sebagian masyarakat. Kemudian pertanyaan pun muncul, apakah kaum gay, lesbian, transeksual atau kaum minoritas lain adalah kelompok yang merugikan bagi pembangunan Indonesia? Apakah orientasi seksual sejenis adalah dosa? Serta berbagai pertanyaan yang sifatnya dekonstruktif lainnya. Munculnya dekonstruksi menghadirkan pemaknaan kembali bahwa masyarakat yang dianggap menyimpang (*devian*) selama ini bukanlah lebih rendah sehingga harus dimusnahkan, melainkan hanya sekedar berbeda (*difference*) dan sejajar dengan mayoritas pada umumnya. Dekonstruksi menstrategikan makna baru dengan mewacanakan berbagai makna baru yang menggugat *what is* dan bukan *what isn't*. Karena itulah konsep *difference* menjadi penting disini. Penggunaan *what isn't* didasarkan penundaan (*deferred*) terhadap kebenaran tunggal. Dengan kata lain untuk mendekonstruksi makna melalui *difference* dengan strategi menggunakan *what isn't* harus melibatkan terminologi perbedaan dan penundaan.

Kemunculan Derrida yang menawarkan teori dekonstruksi, oleh beberapa ilmuwan dianggap sebagai salah satu pintu gerbang yang identik dengan kajian posmodernisme. Tidak hanya itu, ia dianggap menjadi pintu masuk pada postrukturalisme, karena ia mengutak-atik teks dan lingusitik yang mapan. Gaung ide ini digemari karena belakangan ini dekonstruksi dimaknai sebagai pilihan konsep yang menawarkan pembelaan terhadap entitas "*the other*" dengan cara memberikan makna-makna alternatif kepada "logika *liyan*" yang

ada. Dekonstruksi tengah memberikan sebuah jalan pembebasan yang arah gerakannya melampaui nilai dan batas pandangan tradisional yang selama ini telah terbangun kukuh. Hingga pada akhirnya pemaknaan terhadap sebuah kebenaran tidak dikuasai secara tunggal. Indikasinya tampak pada penelanjangan dekonstruksi terhadap makna-makna kebenaran dalam sebuah sistem wacana dengan membebaskan tafsir terhadap sebuah pemaknaan tunggal. Dengan demikian, dekonstruksi merupakan sebuah strategi baru untuk kajian kebudayaan, filsafat, politik, bahkan mungkin agama untuk membongkar modus pembacaan dan penafsiran yang selama ini menjadi konstruk dominan demi penguatan suatu struktur hierarkis. Dengan kata lain makna dekonstruksi dibangun bukan untuk memusuhi serta menjungkir-balikkan konstruksi ide dan struktur yang telah mapan sebelumnya, melainkan mencoba untuk mengurai berbagai benang ruwet dan menguliti berbagai lapisan makna yang terdapat di dalam teks dan struktur pemaknaan masyarakat yang selama ini telah menjadi realitas dan tetap.

Pada perspektif pembelaan terhadap nilai-nilai agama, dekonstruksi memberikan pengaruh terhadap penghormatan kepada kebenaran penafsiran yang lain khususnya untuk memberikan ruang baru untuk tak lagi memberikan sepenuhnya kebenaran pemaknaan tunggal yang diberikan dari Tuhan. Dengan kata lain pemikiran Derrida ini tampaknya menggeser nuansa ide dan wacana dari yang semula arahnya transenden menuju ke ruan-ruang wacana yang bersifat horizontal. Konsekuensinya kemudian agama bukan hanya dilihat sebagai perangkat yang diterima begitu saja oleh umatnya melainkan

ia menjadi wacana perdebatan selama pengalaman perjalanan manusia baik secara eksternal antar kepercayaan maupun secara internal dalam kepercayaan manusia itu sendiri. Dimensi teologis dekonstruksi ini yang kemudian tampak pada bergantinya keimanan seseorang ke dalam agama lain dikarenakan suatu pengalaman religius “yang lain” ketika diperoleh sepanjang hidupnya.

Ide yang menawarkan mengenai tanda, bahasa dan makna dilakukan didasarkan pada konsep yang disebut sebagai “metafisika kehadiran” (*methaphisic of presence*). Makna ini terbangun dan mengalami kesulitan penelusuran jejaknya dikarenakan ia diterima begitu saja oleh masyarakat. Dengan kata lain konsep “metafisika kehadiran” seperti yang telah diuraikan di atas merupakan suatu kemustahilan, karena makna ini tergantung pada setiap referensi kosa kata yang dikonstruksi melalui bahasa manusia. Kosakata selalu mengacu kepada suatu nilai konstruktif yang telah mapan di dalam masyarakat. Sebagai misal jika terdapat kata “waria” maka definisi ini tidak hanya merujuk pada hasil interaksi antar teks melainkan juga akan merujuk pada definisi-definisi makna dari kata “waria” itu sendiri.

Dengan demikian pandangan dekonstruksi Derrida tengah menawarkan sekumpulan salinan kata logis dan rasional seperti konstruksi rasional yang selama ini dibangun dalam dunia modernitas dan rejim “oposisi biner”. Karena bagaimanapun dunia adalah sekumpulan serangkaian makna dan tanda yang saling berelasi, meski tidak harus mempunyai hubungan yang kausal satu dengan lainnya. Disinilah makna dekonstruksi kemudian terjadi.

Belajar dari dekonstruksi Derrida, semakin menguatkan bahwa pemaknaan terhadap sebuah penafsiran bukanlah sebuah realitas tunggal yang benar-benar ada, mapan dan universal. Kebenaran menjadi sebuah pemaknaan yang parsial dan plural tentunya, karena realitas yang sesungguhnya tidaklah ada, karena semua realitas dikonstruksi tidak demikian ada secara tiba-tiba semata, melainkan ia dikonstruksi secara historis, budaya dan linguistik. Ia hadir melalui serangkaian penalaran yang menghegemoni melalui jalan logosentrisme dan bahasa rasional yang kemudian mencoba untuk mengkonstruksi dunia real yang ada, khususnya dalam ruang metafisis. Karena ruang inilah yang kemudian jarang bahkan tak pernah terutak-atik oleh nalar manusia.

C. Dekonstruksi dan Pembelaan Terhadap Kelompok Subordinan

Pada beberapa studi dekonstruksi digunakan karena tiga alasan utama secara garis besar. Pertama, dekonstruksi mengkalim bahwa makna secara inheren selalu tidak stabil. Hal ini terlihat pada dinding penopang dari sebuah tesis yang dikonstruksi untuk sebuah penetapan keputusan belum tentu merepresentasikan terhadap subyek yang digambarkan. Kedua, karena dekonstruksi menemukan ketidakstabilan dan indeterminasi di segala bidang. Hal ini terlihat dengan dukungan dugaan bahwa dalam setiap struktur sosial di dalam masyarakat selalu mengalami perubahan dan berbagai makna sosial seakan cair dan sulit untuk dilunakkan ke dalam berbagai kateogrisasi seperti apakah ini normal, tidak normal, apakah abangan,

santri, priyayi atau heteroseksual sedangkan satunya bisekual. Semua seakan telah berbaur ke dalam inteaksi yang cair dan mustahil diposisikan secara utuh. Ketiga, karena dekonstruksi terlihat tengah menunjukkan teks-teks yang tidak hendak menunjukkan logikanya sendiri, melainkan selalu menghasilkan makna yang siap untuk selalu dikontestasikan.

Dekonstruksi dikatakan sebagai bagian dari kajian pos-modern karena memiliki karakter konsep yang menentang nilai-nilai universal, keserbatunggalan, dan kepastian. Proses dalam dekonstruksi setidaknya telah membongkar mitos tentang rasionalisme dan keteraturan kebudayaan modernisme yang selama ini dibangun dengan mantap oleh dunia modernitas. Dengan kata lain dekonstruksi tengah berupaya menciptakan sebuah wajah makna kebudayaan yang lebih plural, pemaknaan kebudayaan yang berubah-ubah dengan cepat. Proses dalam dekonstruksi setidaknya telah membongkar mitos tentang rasionalisme dan keteraturan kebudayaan modernisme yang selama ini dibangun dengan mantap oleh dunia modernitas.

Pada awalnya kajian mengenai dekonstruksi beredar dengan penekanan pada pembacaan serangkaian teks yang berhubungan erat antara makna dan bahasa. Di Eropa kajian ini dipahami sebagai respons terhadap pendekatan strukturalisme. Karena itu dekonstruksi masuk ke dalam sebuah wadah besar dari postrukturalisme. Strukturalisme beranggapan bahwa pemikiran individu lebih dibentuk oleh struktur-struktur linguistik yang tetap, stabil dan universal. Pendekatan strukturalisme ini melihat konstruksi manusia dipandang sebagai "anti humanis" karena menganggap subjek manusia kehilangan

tingkat otonominnya dan mengalami pereduksian pemikiran serta aksi ke dalam struktur-struktur kebudayaan. Secara radikal dekonstruksi dianggap memposisikan kembali posisi subjek terhadap makna yang ingin dibangunnya melalui pluralitas ekspresi pada setiap agennya.

Penekanan kebahasaan pada dekonstruksi dalam rangka untuk mempertanyakan kembali teknik-teknik analisis bersifat dikotomik yang mensubordinan pasangan dari makna bahasa yang telah terkonstruksi dengan mapan. Oposisi yang dekonstruksikan dengan baik dalam pemikiran masyarakat (putih, tinggi, rasional, heteroseksual) tentu akan mendapatkan hak istimewa dibanding pasangan oposisi biner yang identik dengannya. Pengatribusian hak istimewa ini menjadi konstruksi yang dilakukan melalui berbagai teks, argumentasi, tradisi sejarah hingga berbagai praktek sosial lainnya. Sesuatu dianggap untuk layak dihormati karena didalamnya telah tertanam sesuatu yang lebih bernilai, lebih penting, lebih universal dari lawan oposisi binernya.

Dengan demikian dapat kita lihat bahwa eksistensi pihak A (misalkan sebagai entitas yang menempati posisi istimewa) akan tergantung pada keberadaan pihak B sebagai pembanding oposisi binernya yang menempati posisi subordinasi dan minoritas. Dalam hal ini posisi A memang menjadi sangat tergantung. Ironisnya dalam pandangan konstruktivis oposisi biner yang bernuansa penuh penindasan ini dilegalkan dalam bentuk kekuatan struktural, kekuatan institusi beserta aparatusnya. Dengan demikian dekonstruksi menjadi penting disini mengingat konstruksi yang beroperasi pada wilayah pemakna-

an entitas yang mendapatkan privasi dari oposisi biner selalu melakukan penekanan-penekanan terhadap pihak "*liyan*" (*the others*) yang subordinan

Strategi alternatif yang dilakukan oleh pendekatan dekonstruksi adalah dengan melakukan analisis yang berhubungan erat dengan figur dan retorika dari teks dan melihat bagaimana teks tersebut membangun sebuah konstruk dalam masyarakat. Kaum dekonstruktor juga mengutak-atik hubungan yang tidak diharapkan antara bagian-bagian berbeda dalam suatu teks. Dengan cara yang sama, mereka menganggap bahwa kata, bahasa, etimologi, epistemik dalam satu teks bisa bermakna ganda bahkan banyak. Tidak menutup kemungkinan jika kemudian hubungan antar teks justru saling tidak mencapai kesepakatan, tumpang tindih bahkan mempunyai muatan yang berlawanan.

Meski melakukan pembelaan terhadap hak-hak minoritas dalam bidang sosial, tidak berarti bahwa dekonstruksi hendak menunjukkan semua teks dianggap tak bermakna, tapi lebih kearah pemaknaan yang memaknai bahwa terdapat tumpang tindihnya teks, multiplikasi dan makna-makna yang saling bertentangan. Hal ini serupa dengan tujuan konsep dekonstruksi yang tidak mengklaim bahwa pendekatan ini tidak memiliki batasan, tapi batasan-batasan tersebut lebih di uraikan ke dalam banyak cara yang kemudian dimasukkan ke dalam konteks-konteks penilaian baru.

Meskipun demikian, masyarakat yang menggunakan analisis dekonstruksi bertujuan untuk menunjukkan perbedaan-perbedaan partikular dan hendak membangun argumentasi baru yang selama ini hanya dibangun berdasarkan nilai-nilai

normatif. Namun demikian dekonstruksi memang tidak sedang membabi-buta bahwa semua perbedaan bersifat tidak koheren dan harus diuraikan sistem oposisi binernya. Argumentasi yang diperlukan dengan menggunakan dekonstruksi tidak perlu merusak konsep oposisi biner atau konsep-konsep perbedaan yang selama ini telah ada, melainkan cenderung lebih menafsirkan kembali ke dalam bentuk oposisi yang selama ini dipertarungkan. Oposisi yang selama ini dipertarungkan adalah oposisi yang mempunyai relasi saling ketergantungan atau menyerupai konsep yang berbeda. Oleh karena itu analisis dekonstruksi mencoba untuk mengeksplorasi bagaimana keserupaan atau perbedaan tersebut selalu ditekankan dan selalu diawasi keberadaannya. Untuk itulah analisis dekonstruksi sering menekankan pada pentingnya konteks dalam melakukan penilaian dan membaca perubahan makna dalam sebuah konteks ruang dan waktu.

Untuk menimbulkan kemajemukan penafsiran maka dekonstruksi menekankan pada proliferasi makna yang dihubungkan dengan dengan kapasitas tanda dan teks yang selalu diulang dalam dalam situasi yang baru. Dalam hal ini Derrida menyebutnya sebagai "*iterability alters*" dimana teks dimasukkan ke dalam konteks baru yang terus diproduksi secara berkelanjutan ke dalam teks yang baru.⁵ Hal ini bertujuan untuk terus memunculkan pemahaman-pemahaman baru dari sebuah oposisi yang dipertentangkan sebelumnya. Ini sekaligus menunjukkan bahwa makna selalu mengalami ketidakstabilan

⁵ JM. Balkin, *Deconstructive Practice and Legal Theory*, Yale L.J. 743, 1987, hal. 3-5.

pengertian. Meskipun demikian dapat kita lihat pula bahwa argumentasi yang dibangun dalam dekonstruksi juga menunjukkan argumentasi yang tidak sepenuhnya kuat dan stabil. Dengan kata lain teori ini selau memunculkan kembali pandangan-pandangan baru didalamnya, lebih-lebih dalam membaca masyarakat yang terus berubah di setiap konteks waktunya.

Disinilah kemudian penggunaan dekonstruksi tidak mempunyai garansi praktik yang lama. Studi analisisnya dianggap mempunyai efek ideologis, argumentasi dan doktrin yang sementara. Beberapa kritik menganggap bahwa pendekatan dekonstruksi juseru bersifat pragmatis, karena ia berpotensi untuk didekonstruksi kembali dan karena itulah dekonstruksi mempunyai makna yang selalu bertumpang tindih dalam satu waktu pemakaian, karena berlimpahnya penafsiran dan pemahaman terhadap konteks secara bersamaan dan majemuk.

D. Representasi Kebudayaan

Lahirnya ilmu pengetahuan modern mensyaratkan bahwa representasi harus menghadirkan dua hal berbeda, yakni kebenaran dan kesalahan. Nilai-nilai representasi masa modern ini dimunculkan oleh kaum filosof seperti Aristotel dan Descartes. Nilai representasi merupakan hasrat yang ingin ditimbulkan dalam memotret sebuah relevansi terhadap kenyataan sosial. Dalam beberapa argumen pengetahuan, representasi dipandang sebagai upaya "pengendalian" dan upaya menemukan dasar-dasar kesesuaian terhadap sebuah objek yang ditelitinya. Pada masa modern representasi dianggap sebagai pondasi untuk semua ilmu pengetahuan. Munculnya

representasi yang akurat dianggap sebagai hasil dari dugaan-dugaan dalam ilmu pengetahuan. Pengetahuan menghasilkan sebuah keterwakilan yang mampu memenuhi dasar-dasar dari sebuah transaksi ekonomi, sosial dan transaksi nilai hukuman yang menekankan pada sektor sebab-akibat. Nilai representasi modernitas dianggap sesuai dengan kebenaran matematika; tata aturan moral dan ide-ide Ketuhanan. Sebagai misal, jika ada seseorang yang dianggap sebagai Waria, maka ketiga kebenaran diatas cukup mampu menjawab akibat dari keberadaan seksualitas seseorang tersebut. Ia akan dikucilkan, hasil dari kutukan Tuhan karena secara kuat diperkirakan si individu sendiri atau mungkin kerabat-kerabat terdekatnya pernah melakukan sebuah ketidakadilan social dan kejahatan sehingga munculnya orientasi seksual waria dianggap sebagai akibatnya. Modernitas menganggapnya sebagai *subject representation*. Bentuk representasi diperkuat oleh ide-ide yang dimunculkan oleh Emanuel Kant. Untuk merepresentasi sebuah objek maka tidak cukup hanya menggunakan ide-ide universal, namun harus diimplementasikan ke ranah yang lebih jelas lagi yakni, dengan menciptakan tata aturan terhadap bentuk-bentuk representasi. Kant merupakan filosof *pioneer* yang melahirkan ide-ide representasi dengan lebih mengemukakan bentuk interaksi dari rang ideologi semata menuju ke ruang-ruang empiris.⁶

⁶ Paul Robinow, "Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology", dalam James Clifford and George E. Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, (Berkeley: University of California Press, 1986), hal. 235-236.

Di sisi lain keakuratan representasi, dapat menjadi contoh bagi objek yang dianggap melakukan tindakan kesalahan. Dengan kata lain representasi mampu menjadi sebuah mekanisme preventif, agar tak terulang atau muncul kembali, terhadap perilaku manusia yang dianggap melanggar batas-batas tanda kemasyarakatan. Namun demikian, bentuk hukuman dan pendisiplinan yang dihasilkan dari representasi bukan untuk menghilangkan kejahatan, melainkan mencegah berulangnya sebuah kejadian. Representasi hukuman, muncul dalam *subjek* pelaku yang mempunyai posisi sekaligus sebagai *objek*, karena ia memberikan contoh kepada masyarakat lainnya agar tak mengulang perbuatan yang telah dilakukannya. Seseorang dianggap melakukan tindakan berbeda ketika ia keluar dari tanda-tanda etika yang sebelumnya telah menjadi kesepakatan yang harus dianut, diikuti dalam suatu masyarakat. Di sisi lain masyarakat mengalami kungkungan diskursus yang di dalamnya beroperasi berbagai kode-kode atau tanda. Tanda ini berupa pola pikir yang bergerak terus, dinamis bahkan *chaos*. Persebaran tanda hukuman, secara garis besar dapat dilihat pada dua hal, yakni kehadiran sistem hukuman dan relasi antar individu. Disinilah Foucault menggunakan konsep "*punitive city*", yang berarti, sistem hukuman menjadi simbol yang diproduksi oleh masyarakat.⁷

Makna *representasi*, mempunyai similaritas dengan makna *gaze* ketika Foucault mengangkat tentang struktur hubungan dokter dengan tanda penyakit pada pasien. Pada titik inilah,

⁷ Michel Foucault, *History of Sex*, (Harmondsworth, UK: Penguin, 1978), hal. 126-129.

tertangkap bahwa mengapa Foucault dimasukkan ke dalam lingkup pemikiran postrukturalis, meskipun ia sendiri tak mau dianggap seperti itu. Penanda (*signifier*) merupakan kesatuan unsur dari benda, sebagai misal adalah waria. Waria selain merupakan sebuah konsep juga mempunyai mempunyai citra. Tinanda merupakan konsep pikiran dan komponen mental yang ada dalam setiap individu. Tinanda (*signified*) menjadi begitu banyak dan beragam akibat munculnya diskursus, apa yang diperbincangkan dalam keluarga, masyarakat sekitar, agama kebudayaan dan sebagainya. Karena kuasa tanda dalam diskursus berasal dari banyak hal maka aa bisa datang dari suara, tata nilai masyarakat, aturan dan aparatus negara, kapital dan lain-lain.

Dengan demikian ada ketidakstabilan dan keragaman tinanda dalam memaknai suatu penanda dan tidak ada tafsiran tunggal layaknya pandangan Levi-Strauss terhadap suatu penanda. Mudahnya, penanda adalah suatu materi, sedangkan tinanda adalah konsep pemikiran yang selalu memberi peluang untuk memunculkan ruang penafsiran. Penanda yang sama, misal seorang homoseksual, memiliki dua, tiga bahkan puluhan tinanda yang berbeda jika dimaknai oleh dua orang atau lebih. Bahkan penanda yang sama akan memiliki tinanda berbeda tatkala untuk orang yang sama, namun pada saat yang berlainan. Ini terjadi karena ketidaksamaan pengalaman individu dalam memaknai penanda. Disisi lain, Foucault juga bisa dimasukkan ke dalam struktural fungsional, ketika tinanda mempunyai fungsi menertibkan, mengontrol hingga mematuhkan tubuh-tubuh penanda.

Johannes Weiss dalam tulisannya *Representative Culture and Cultural Representation* memaknai representasi atau perwakilan ke dalam tiga prinsip makna, yakni:

- a. Seseorang atau *spokeperson* yang bertindak dan berinteraksi dengan orang lain .
- b. Seseorang yang menyimbolisasikan identitasnya atau kualitas kelas dari orang tersebut.
- c. Seseorang yang membagi beberapa karakteristik dengan karakteristik orang lain yang mempunyai latar belakang kelas berbeda.⁸

Prinsip pertama bermaksud bahwa representasi hadir melalui berbagai interaksi yang dijalankan oleh satu orang sebagai agen, baik dalam bentuk ekspresi wajah hingga mengacu kepada kata-kata secara langsung. Prinsip kedua mengacu kepada simbol identitas yang menjadi perwakilan suatu individu. Baik itu kelas, latar belakang etnis, agama atau suatu golongan tertentu. Prinsip ketiga mempunyai makna yang lebih *chaos*, dimana berbagai simbol yang nampak dan hadir di tengah-tengah suatu masyarakat “dirasa” menjadi milik umum dan di *sharing*-kan secara bersama.

Dalam memaknai simbol, karakteristik dari representasi terdiri dari perangkat-perangkat struktur yang menegaskan kekuatan individu. Kebenaran tertinggi dapat dilihat pada suatu masyarakat, yang merupakan kulminasi dari perkumpulan tiap

⁸ Johannes Weiss, “Representative Culture and Cultural Representation”, dalam Richard Munch & Neill J Smelser (ed), *Theory of Culture*, (Berkeley: University of California Press, 1992), hal. 121.

individu atau yang biasa disebut sebagai *great individual*. Representasi dihadirkan sebagai ajang pendekatan individu terhadap simbol. Ada semacam sistem dan motivasi duplikasi dari masyarakat untuk mendekati kesamaan terhadap representasi simbol. Hal ini dilakukan melalui berbagai macam seperti ekspresi seni, puisi, hingga berbagai ritual. Mengapa orang melakukan suatu tindakan kebaikan? Mengapa orang tidak melakukan kejahatan?. Pertanyaan-pertanyaan ini merupakan usaha manusia dalam mendekati representasi Tuhan sebagai simbol yang dianggap ideal.

Tentunya, representasi oleh individual juga mempunyai dimensi simbolik yang berhubungan dengan fungsi-fungsi ekspresi dan aktualisasi gerak manusia. Sehingga individu merupakan suatu simbol bergerak (*replaceable*) yang mempunyai dinamisasi perkembangan, yang tidak hanya patuh pada kekuatan struktur. Akan sangat tepat jika kita mengacu pada konsep *kharisma*. Konsep ini menunjukkan bahwa kebudayaan bukan hanya menjadi unit integral dalam mengumpulkan individu, melainkan juga melahirkan inovasi pada beberapa individu. *Kharisma* menjadi representasi simbol personal dimana kekuatan dan kekuasaannya mempunyai pengaruh dalam merubah suatu struktur masyarakat.

Representasi individual yang dikonsepskan oleh Weiss, dibagi menjadi dua yakni:

Pertama, aksioma perwujudan dari ide-ide universal dari hal-hal yang ideal, seperti agama, etika politik dan estetika. Demi pencapaian nilai ideal komunal di atas, maka bentuk penaklukan terhadap individu merupakan suatu kewajiban.

Kedua, tindakan yang seolah-olah dialami sendiri berdasarkan pengalaman individu. Dalam setiap perilakunya individu mempunyai kapabilitas merepresentasikan dirinya sendiri.

Konsep pertama mengacu pada apropriasi individu terhadap simbol-simbol yang “berbicara” kepadanya. Istilah yang diperkenalkan oleh Weiss adalah *cultural representation*. Konsep ini dapat dilihat pada tunduk dan patuhnya umat beragama terhadap berbagai simbol yang mereka anut. Konsep kedua mengacu pada individu yang merasa dirinyalah yang menjadi wakil dalam suatu masyarakat. Istilah yang diperkenalkan oleh Weiss adalah *representative culture*. Jika menilik pada istilah kharisma, dimana individu mampu membentuk struktur, maka pencapaian kharisma dan intelektual seseorang didapat juga melalui partisipasi spesifik dalam masyarakat dan juga aktualisasi hal-hal yang baik. Seperti yang diungkapkan oleh Weiss, sebagai berikut:

The starting point of this development is defined by the fact that the extraordinary cultural achievements of certain individuals in no sense can be attributed to any individual or subjective factors about them, but rather that they flow exclusively from their specific participation in the objective and universally binding contents of the culture. Their representative function thus consists solely in the actualization, personification, and appropriation of preexistent truths, not in the fulfillment of a mandate conferred on them by “normal” people or society at large.⁹

⁹ *Ibid*, hal. 131.

E. Penutup

Ragam pemaknaan kebudayaan dengan sendirinya tergantung dari bagaimana seorang antropolog memanfaatkan kacamata analisis, untuk menjelaskan masyarakat. Kebudayaan hanyalah tradisi lisan, sampai kemudian antropologi mengangkatnya ke dalam sebuah teks. Dengan sendirinya, tafsir dan cara pandang antropologlah yang mampu memberi warna dan makna kebudayaan, melalui kemampuan teks akademisnya. Terutama dalam mendeskripsikan kelompok-kelompok subordinan, hingga publik kemudian menjadi tahu dan memahami kehidupan mereka yang sesungguhnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Balkin, J.M., "Deconstructive Practice and Legal Theory," 96 Yale L.J. 743, 1987
- Barker, Chris. *Cultural Studies. Teori dan Praktik*. Yogyakarta: Kreasi Wacana. 2004.
- Foucault, Michel. *History of Sex 1*. Harmondsworth, UK: Penguin, 1978
- Robinow, "Paul. Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology", dalam Clifford, James and Marcus, George. E. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, 1986.
- Sarup, Madan. *An Introductory Guide to Poststructuralism and Postmodernism*, Athens.: The University of Georgia Press, 1993.

- Levi-Strauss, Claude. *Tristes Tropiques*. Trans by John and Doreen Weightman, New York: Pocket Books, 1977.
- Weiss, Johannes. "Representative Culture and Cultural Representation", dalam Richard Munch & Neill J Smelser (ed), *Theory of Culture*. Berkeley: University of Cali-

Memaknai Pluralitas

Dalam kehidupan umat manusia di dunia ini, pasti selalu ditemukan adanya pluralitas atau keanekaragaman, kemajemukan. Pluralitas itu menyangkut berbagai kehidupan manusia, baik dalam warna kulit, bahasa dan adat istiadat maupun dalam keyakinan agama. Pluralitas juga terdapat dalam realitas kehidupan alam, baik benda mati seperti bebatuan maupun benda hidup seperti tetumbuhan dan binatang.

Dalam setiap realitas yang plural itu, tidak ada yang persis sama, baik ukuran warna, rupa maupun dimensinya. Sehingga, masing-masing realitas parsial itu satu sama lain berbeda-beda. Anak yang lahir dari ibu dan ayah yang sama, meskipun mereka anak kembar sekalipun, tidak berarti sama persis dalam berbagai aspek kehidupannya, baik bentuk tubuh, perasaan dan pikirannya maupun realitas eksistensialnya-kehidupan sosial, ekonomi, politik, budaya dan sebagainya.

Adanya pluralitas dalam kehidupan masyarakat sesungguhnya membuat kehidupan masyarakat itu dinamis, penuh warna, tidak membosankan, dan membuat antara yang satu

dengan yang lainnya saling melengkapi dan membutuhkan. Dengan kata lain, pluralitas memperkaya kehidupan dan menjadi esensi kehidupan masyarakat sehingga tindakan untuk menolak ataupun menghilangkan adanya pluralitas, pada hakikatnya menolak esensi kehidupan.

Sungguh pun demikian, kita juga tidak dapat menutup mata pada adanya kenyataan bahwa dalam kehidupan masyarakat yang plural, tetapi didalamnya berlangsung ketidakadilan, kemiskinan, kebodohan dan lemahnya hukum serta rendahnya disiplin masyarakat. Kalau itu yang terjadi, pluralitas dapat berubah menjadi ancaman yang seringkali memicu timbulnya ketegangan, pertentangan, bahkan konflik yang seringkali mengambil bentuk kekerasan.

Dengan demikian, memasuki era reformasi yang akan mengubah tata kehidupan masyarakat kita secara fundamental, maka diperlukan sikap arif dan rendah hati dalam menghadapi dan memberlakukan adanya pluralitas. Sehingga, dapat dihindari adanya konflik sosial yang destruktif dan tak terkendali, seperti yang terjadi di masyarakat kita akhir-akhir ini.

Dalam kehidupan masyarakat yang plural, sikap dasar yang seharusnya dikembangkan adalah sikap bersedia untuk menghargai adanya perbedaan masing-masing anggota masyarakat. Sehingga, perbedaan akan dipandang sebagai hak fundamental dari setiap anggota masyarakat. Selanjutnya, masyarakat itu sendiri yang menuntut kepada anggotanya untuk menjaga, menghargai dan menumbuhkan adanya perbedaan itu. Karena tanpa perbedaan masyarakat itu akan berhenti bergerak dan mati.

Dalam kaitan ini, masyarakat seharusnya mendidik warganya untuk berani berbeda, dengan memberikan penghargaan (*reward*) Dan sangsi hukum (*punishment*) terhadap pelanggarnya. Sehingga masyarakat dapat menghargai dan menjunjung tinggi supremasi hukum dan menyikapi seara dewasa setiap perbedaan-dengan memberlakukan pluralitas secara kreatif dan bertanggung jawab.

Ini perlu ditekankan karena sesungguhnya berbeda dengan orang lain bukanlah suatu kesalahan, apalagi kejahatan, namun sebaliknya sangat diperlukan. Tentunya, berbeda dalam pengertian ini bukan asal berbeda atau (*waton sulaya*). Perbedaan harus dipandang sebagai suatu realitas sosial yang fundamental, yang harus dihargai dan dijamin pertumbuhannya oleh masyarakat itu sendiri.

Dalam kaitannya dengan pluralitas, Alquran, surat al-Hujurat ayat 13 menegaskan: "Hai sekalian manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan kami jadikan kau berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah yang lebih taqwa diantara kamu."

Ayat Alquran ini sesungguhnya mengajarkan kepada kita semua akan penting dan perlunya memberlakukan perbedaan dan pluralitas secara arif. Yaitu untuk saling mengenal dan belajar atas adanya perbedaan dan pluralitas itu untuk saling membangun dan memperkuat saling pengertian dan tidak melihatnya hanya dalam prespektif tinggi dan rendah ataupun baik dan buruk. Tinggi rendahnya manusia di hadapan Tuhan

tidak ditentukan oleh adanya realitas perbedaan dan pluralitas, tetapi oleh kadar ketakwaannya.

Untuk mengelola adanya realitas perbedaan dan kemajemukan, sehingga perbedaan dan kemajemukan itu tidak berkembang dan dikembangkan ke arah yang destruktif, al-Qur'an selanjutnya menganjurkan kepada kita untuk dapat menjaga dan mengembangkan musyawarah.

Hal ini seperti dijelaskan dalam Surat Ali Imron, ayat 159 : " Maka karena rahmat dari Allah, engkau bersikap lemah lembut terhadap mereka , sekiranya engkau berlaku keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari lingkunganmu. Maka maafkanlah mereka dan mohonkan ampun bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam segala urusan. Maka apabila kamu telah membulatkan tekad, bertawakal-lah kepada Allah, sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang tawakkal".

Musyawarah yang dianjurkan oleh Alquran adalah musyawarah yang dilakukan secara tulus dan ikhlas, bukan musyawarah yang basa-basi, seperti yang selama ini berkembang dalam iklim kehidupan politik yang represif, yang akhirnya hanya melahirkan kesepakatan yang kosong, hanya ada di atas kertas, tetapi tidak dijalankan dalam aktualitas kehidupan bersama dan tidak melahirkan dampak yang menenteramkan bagi kehidupan masyarakat.

Karena itu, Alquran selanjutnya menggambarkan dengan konkret adanya ketulusan dalam musyawarah itu, dengan ditandai oleh adanya kesediaan untuk saling mendengar pendapat masing-masing dan bersedia untuk menerima,

mengikuti serta menjalankan dengan sungguh-sungguh pendapat yang paling baik yang ada dalam musyawarah itu. Alquran surat az-Zumar ayat 18 menyatakan : "Mereka yang mendengarkan pendapat, lalu mengikuti pendapat yang lebih baik, mereka itulah orang-orang yang diberi petunjuk oleh Allah dan mereka itulah orang-orang yang berakal."

Kini, seringkali kita menyaksikan dalam masyarakat kita adanya kecenderungan untuk memanfaatkan adanya perbedaan dan pluralitas yang ada. Yang kemudian di manipulasi demi kepentingan-kepentingan politik tertentu dan kepentingan jangka pendek lainnya, seperti bisnis dan untuk memperoleh keuntungan material bagi suatu kelompok tertentu, dengan menciptakan dan mempertajam konflik dalam masyarakat.

Sudah waktunya kita untuk menyadari dengan tulus tentang adanya pluralitas, sehingga dapat menjauhi dari setiap tindakan yang muncul, baik yang terang-terangan maupun yang diam-diam, untuk menolak adanya perbedaan dan pluralitas, dengan memanfaatkan untuk mempertajam konflik dalam masyarakat yang majemuk. Karena, tindakan semacam itu sesungguhnya hanya akan menghancurkan diri kita sendiri. Kita sendirilah yang rugi.

Musa Asy'arie

Bagian Kedua

*Filsafat, Pendidikan dan
Kesejahteraan Rakyat*

Dua Jalan Sosialisme untuk Reformasi Moral-Intelektual: Gramsci dan Mussolini

St. Sunardi

(Dosen Universitas Sanata Dharma Yogyakarta)

Dalam sebuah suratnya kepada Tania (sebutan Gramsci untuk Tatiana Schucht) tertanggal 17 Agustus 1931, Gramsci mengaku bahwa sejak mahasiswa, dirinya dan Umberto Cosmo telah ambil bagian dalam pembaharuan moral-intelektual yang sudah diawali oleh Benetto Croce (1866-1952) pada awal abad ke-20.¹ Cosmo adalah dosen sastra (khususnya tentang Dante) di Universitas Turino, tempat Gramsci menjadi mahasiswa. Lewat Cosmo – yang di kemudian hari ia sebut sebagai “iblis hegelian” (“*diabolico hegeliano*”) - Gramsci berkenalan dengan pemikir-pemikir hegelian seperti Franscesco De Sanctis

¹ A. Gramsci (1996), *Lettere dal carcere*, 447.

(kritikus sastra) dan Benetto Croce (filsus, sejarawan, dan politikus).² Dalam diri Croce, yang ia yakini sebagai pemikir terbesar di Eropa waktu itu³, dia melihat sebuah proses reformasi moral dan intelektual (*rimforma morale e intelletuale*) yang bisa menjadi sumbangan terbesar yang bisa diberikan Italia pada dunia! Tertinggal dari negara-negara Eropa lainnya (misalnya Perancis), Italia tidak pernah melakukan *rimforma morale e intelletuale* kecuali sejak digulirkan oleh Croce. Akan tetapi, menurut Gramsci, pembaharuan ini baru menyentuh lapisan atas, belum menyentuh lapisan bawah.⁴ Dengan mengaku diri sebagai seorang Crocean, Gramsci berniat meneruskan cita-cita Croce tersebut. Jejak-jejak niatnya bisa kita telusuri dalam hampir semua tulisannya. Hampir dalam semua topik tulisannya (sejarah, filsafat, politik, sastra, bahasa, budaya, dan sebagainya) selalu kita temukan cita-citanya untuk melakukan pembaharuan moral dan intelektual bangsanya. Kalau dia mendekam di penjara selama bertahun-tahun, hal itu merupakan resiko yang tak terelakkan untuk menjadi salah seorang reformator di bidang moral dan intelektual.

Sejak kapan bangsa Italia mengalami **degradasi moral dan intelektual**? Bukankah bangsa ini mewarisi tradisi keagamaan (Katolik) yang secara tradisional memiliki komitmen

² John M. Camett (1967), *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism*, Standford: Standford University Press, 18.

³ A. Gramsci (1992), *Croce e Gentile*, Roma: Editori Riuniti, ix.

⁴ Di bidang filsafat, pembaharuan ini dijalankan dengan memasuki persoalan-persoalan historiografi, filsafat praksis, filsafat politik, dan etika. *Croce et Gentile* (1932-1935), 3.

yang tinggi dalam kehidupan moral? Bukankah agama ini pulalah yang merintis kehidupan intelektual di Eropa termasuk Italia terutama lewat lewat pendidikan? Di samping agama Katolik, bukankah di Italia pernah lahir para *umanisti* yang sangat menjunjung tinggi keutamaan pribadi (*virtù*) dan rasio manusia? Sebelum itu, bukankah orang-orang Italia mewarisi kebudayaan Romawi yang menjadi obyek kekaguman bangsa manusia sepanjang sejarah sampai hari ini? Degradasi moral macam apa yang dimaksudkan Gramsci? Reform moral-intelektual macam apa yang dicita-citakan Gramsci? Kebesaran monumental dari jaman Romawi, universalitas Gereja Katolik, dan kosmopolitan humanisme Renaisans – ketiga hal itulah justru yang membuat orang seperti Gramsci merasa perlu melakukan reformasi moral-intelektual. Gramsci berpendapat bahwa orang-orang Italia waktu itu merasa bahwa mereka dibentuk dari masa lalu begitu saja. Orang tidak melihat secara jeli tanggung jawab orang-orang Italia saat datangnya negara bangsa. Negara bangsa yang mulai bersemi di Eropa mau tidak mau harus membuat orang-orang Italia untuk merumuskan lagi ideologi kebersamaan mereka, hubungan satu kelompok dengan kelompok lain, hubungan antara Italia bagian Utara yang kaya dan Italia bagian Selatan yang miskin. Dalam abad ke 19, kita melihat tokoh-tokoh unionis (Garibaldi, Cavour, Mazzini) yang ingin mempersatukan Italia dari “negara-negara” kecil – termasuk “negara” Sardegna tempat Gramsci lahir dan dibesarkan. Ada yang ingin mengembalikan *Imperium Romanum* dan ada pula yang ingin bersatu dalam sebuah negara bangsa. Pada awal abad ke-19, kesatuan itu sudah mendapatkan

bentuknya. Hanya saja, menurut Gramsci, masih terjadi konflik antara mereka yang ingin mempertahankan kesatuan dalam bentuk monarki dan negara bangsa republik. Croce adalah termasuk orang yang melihat keniscayaan negara sambil memberikan tempat para pembaharu. Dia pantas disebut pembaharu dalam arti bahwa dia menciptakan ideologi di mana para pembaharu ini bisa ambil bagian dalam pembentukan negara Italia modern. Pembaharuannya dilakukan untuk mengakhiri dominasi monarki. Kesatuan Italia pada tahun 1870 oleh Garibaldi masih terlalu fragil: konflik antara monarki dan liberalisme.

Gramsci melihat bahwa pembaharuan yang sudah dimulai oleh Croce perlu diteruskan. Dari satu sisi pembaharuan ini perlu diteruskan untuk meninggalkan konsep negara monarki, dari sisi lain perlu dicari konsep negara modern yang bisa mengabsorpsi para pembaharu muda tanpa harus menjadi negara elitis. Tentang perlunya Italia menjadi sebuah negara modern, Croce sudah memberikan konsep-konsepnya yang sangat menarik. Akan tetapi, menurut Gramsci, kemodernan yang ditawarkan Croce belum memadai karena masih terlalu elitis. Negara modern yang dicita-citakan Gramsci adalah sebuah negara modern yang berakar pada rakyat. Dari sanalah Gramsci menafsirkan kembali pemikiran Croce dengan semangat Marxis. Cita-cita Gramsci untuk melakukan pembaharuan moral-intelektual tidak bisa dipisahkan dari cita-cita pembentukan sebuah negara Italia yang bersatu, modern, kerakyatan. Secara politis, Italia memang menjadi satu Italia, satu *nazione*. Akan tetapi, apa artinya menjadi *nazione*? Sejauh

mana bangsa Italia merasa siap menjadi satu bangsa di tengah-tengah bangsa-bangsa lainnya? Hal-hal apa saja yang harus diperhatikan agar Italia menjadi satu *nazione* bukan hanya secara politis melainkan juga secara sosial dan kultural? Dengan latar belakang itu semua, Gramsci ingin bangsa ini merumuskan *concezione del mondo* – ungkapan yang sangat digemari Gramsci. Dalam pemikiran Gramsci, *concezione del mondo* (pandangan tentang dunia) merupakan prasyarat agar orang – baik pribadi maupun bersama – dapat menilai dirinya sendiri.

Untuk melihat **konteks yang lebih luas cita-cita Gramsci** bagi negaranya, kita akan mengaitkannya dengan Mussolini. Mussolini dipilih karena antara Gramsci dan Mussolini terdapat banyak kesamaan dalam hal mengangkat harga diri bangsa Italia di tengah-tengah bangsa-bangsa Eropa yang rata-rata sudah kaya dan solid. Pada awal tahun 1920-an kedua orang ini sempat saling mengagumi. Akhirnya, Mussolini dipilih karena dia pulalah yang menghantarkan Gramsci ke nasibnya yang tragis: mati muda di penjara sebagai seorang reformator moral-intelektual dengan tulisan-tulisan yang masih setengah jadi.

Gramsci dan Mussolini hidup seaman: jaman saat bangsa Italia mengalami kemerosotan moral, kehilangan kepercayaan diri. Mussolini lahir delapan tahun lebih dulu daripada Gramsci: Mussolini lahir di Forlì (Romagna) pada tahun 1883, Gramsci pada tahun 1891 di Sardegna (sebuah pulau dekat dengan Sisilia dan Corsica). Sardegna pernah menjadi sebuah kerajaan mandiri dan, oleh karena itu, penduduknya mempunyai rasa indepen yang tinggi dari Italia. Keduanya

datang dari keluarga miskin. Keduanya tertarik pada sosialisme dan masuk dalam Partai Sosialis Italia (PSI). Dari ideologi sosialisme mereka menyusun harapan untuk melawan kemiskinan yang sudah mendarah daging dalam diri mereka dan jutaan orang Italia lainnya. Secara kebetulan, kedua orang ini juga tidak pernah menjalankan wajib militer dengan alasan yang berbeda: Mussolini menghindarnya dengan melarikan diri ke Swiss, Gramsci dihindarkan oleh kondisi tubuhnya yang tidak pernah sehat sepenuhnya. Dalam lingkungan yang sama inilah mereka masing-masing mencari jalan untuk mengakhiri nasib bangsa Italia yang jauh tertinggal dari bangsa-bangsa modern Eropa lainnya. Di kemudian hari, keduanya mengakhiri hidupnya di penjara sebelum mereka berpisah secara ideologis.

Bagi Gramsci, Mussolini bukan hanya merupakan *satu* di antara orang miskin Italia. Mussolini adalah seorang miskin yang tahu benar mengorganisasi diri untuk mengatasi kemiskinannya. Dengan bergabung pada Partai Sosialis Italia, Mussolini tahu kemiskinan serta penyebabnya, cara mengatasi dan resikonya. Kesadaran itu ia temukan khususnya sejak dia kembali dari pengasingannya di Swiss. Untuk menghindari wajib militer, pada tahun 1902 dia lari ke Swiss (Lausanne). Selama di perantauan inilah dia mendidik dirinya menjadi seorang militan. Dia mulai gemar membaca tulisan-tulisan seperti Nietzsche, Schopenhauer, Marx, dan Sorel. Akan tetapi hampir dapat dipastikan bahwa dia tidak membacanya secara serius. Tentang Marx, misalnya, orang bilang bahwa dia rupanya hanya membaca "Manifesto" saja! Meskipun demikian, kontakannya dengan orang-orang ini mempengaruhi idealisme-

nya. Paling tidak dia menjadi begitu tergila-gila pada sosialis utopis yang dikembangkan Sorel. Tidak mengherankan kalau sekembalinya dari Swiss dia bergabung dengan PSI di Milano. Dia bahkan berhasil menjadi editor surat kabar PSI *Avanti!* di Milano (secara hariah *avanti* berarti “maju terus”). Dewi Fortuna berpihak pada dirinya. Di tangan Mussolini oplah *Avanti!* melejit, dari 50.000 menjadi 200.000 eksemplar. Ini sebuah prestasi luar biasa bagi masyarakat Italia yang minat bacanya masih amat rendah! Ini pula yang menunjukkan bakat Mussolini di bidang persuratkabaran – sebuah bakat yang di kemudian hari bisa sangat membantu dirinya untuk menjadi Sang Pemimpin – *Il Duce*.

Dalam debat panas tentang rencana perang (yang kemudian menjadi Perang Dunia Pertama), Mussolini menulis sebuah editorial yang berbeda dengan garis PSI. Pada tanggal 18 Oktober 1914 Mussolini – tanpa sepengetahuan para pemimpin partai – menulis sebuah editorial yang mendukung perang melawan Austria. Tulisan berjudul “Netralitas aktif dan operatif” (*Neutralità attiva e operante*) ini menyebabkan Mussolini dipecat dari editor *Avanti!* dan bahkan juga dari keanggotaan PSI. Mussolini siap dengan nasibnya itu. Yakin dengan bakatnya di bidang jurnalisme dan yakin pula akan kekuatan yang bisa direguk dari jurnalisme, ia mendirikan surat khabar baru dengan nama *Popolo d'Italia* yang terbit pertama kali pada tahun 1914.

Tulisan Mussolini telah menyeret PSI kedalam perang. Secara ideologis, ide Mussolini ini tidak menarik karena dia mengorbankan ideologi sosialisme pada perang kapital atau imperialisme. Akan tetapi ternyata ide Mussolini ini mendapat

sambutan besar dari kelompok “intervensionis”, yaitu kelompok yang mendukung keterlibatan Italia kedalam perang. Termasuk pendukung Mussolini adalah Gramsci yang menuliskan dukungannya pada tanggal 31 Oktober 1914 lewat sebuah artikel yang dimuat pada mingguan *Il Grido del Popolo* (Gertakan Rakyat).⁵

Mengapa Mussolini mengambil garisnya sendiri yang berbeda dari PSI? Mussolini rupanya tidak puas dengan sikap partai yang tidak jelas. Pada mulanya Italia bersikap netral dan netralitas ini didukung oleh PSI lewat konggresnya. Dalam kongres tersebut, partai sebenarnya merasa kesulitan untuk mengambil keputusan. Mereka yang pro tidak kalah dengan mereka yang kontra sampai akhirnya diputuskan bahwa partai secara keseluruhan netral. Meskipun demikian cabang-cabang boleh memutuskan sendiri. Sebuah keputusan yang ambigu – politis! Dengan pertimbangannya sendiri, Mussolini mendukung perang.

Terlepas dari isinya, perdebatan tentang perang ini telah mendekatan anak muda Gramsci dan Mussolini pada persoalan ideologi sosialisme berhadapan dengan persoalan kongkret seperti perang. Keterlibatan perang juga bisa dimaknai untuk menunjukkan jati diri dan kekuatan bangsa Italia. Mussolini berpendapat bahwa perang bersama para kapitalis bisa menaikkan industri Italia yang sedang terpuruk. Isu ini kemudian membagi para politisi menjadi dua kubu: pro-perang

⁵ A. Gramsci (1996), *Lettere dal carcere 1926-1930*, Palermo: Sellerio editore, xxxiii.

(*intervensionisti*) dan anti-perang (*abstensionisti*). Di kemudian hari label-label ini sangat berpengaruh dalam karir politik baik Gramsci maupun Mussolini.

Pada tanggal 24 Mei 1915, akhirnya Italia menceburkan diri dalam Perang Besar. Mussolini juga ikut pergi ke medan perang. Perang itu sendiri berakhir pada tahun 1919 dengan Konferensi Perdamaian di Versailles. "Saya keluar dari perang sebagai manusia baru" (*Sono uscito dalla guerra un altro uomo*). Begitulah pengakuan Mussolini dalam sebuah wawancara pada tahun 1920.⁶ Bagaimana halnya dengan nasib Italia? Paska Perang Dunia Pertama Italia yang miskin ternyata menjadi lebih miskin. Rakyat miskin menjadi lebih sengsara kecuali para industrialis terutama industrialis-kapitalis penjual senjata. Mussolini dan para sahabatnya hanya menyandang sebutan "bekas pejuang" (*ex-combatenti*). Apa yang dapat dilakukan oleh Mussolini *ex-combante* miskin? Mereka semestinya malu. Italia tidak mendapatkan apa yang mereka harapkan sebelum perang. Mereka ditipu oleh negara-negara kapitalis (sekutu) yang menguasai Konferensi Perdamaian. Apa nilai politik dari status bekas pejuang? Bagi para pendukung perang seperti Mussolini, situasi ini membuatnya semakin sulit untuk masuk dalam dunia politik. Pamor pemerintah di depan rakyat merosot.

Apa lagi yang dapat ia janjikan pada rakyat yang miskin? Ideologi? Suram, benar-benar suram. Politik kiri ada pada garis sosialis yang sudah ditinggalkan Mussolini, politik kanan ada

⁶ Sebagaimana diucapkan pada Soffici dalam Mari Biondi & Alessandro Borsotti, Ed., (1996), *Cultura e fascismo. Letteratura, arti e spettacolo di un Ventennio*, Firenze: Ponte Alle Grazie, 151.

pada para nasionalis.⁷ Mereka harus menegakkan kembali ideologi mereka di atas rakyat yang semakin miskin. Di luar dugaan para politisi kanan waktu itu, justru dalam situasi ini Mussolini berhasil merintis kekuasaannya secara menakjubkan. Perang Besar yang mencampakkan Eropa dalam krisis terburuk dalam sepanjang sejarah ini membuat para industrialis tidak percaya lagi pada negara liberal. Perang itu sendiri menjadi bukti dari negara liberal dengan nasionalisme liberalnya. Krisis kepercayaan kelas menengah ini ditangkap oleh Mussolini yang kemudian membentuk kelompok fasisme. Pada tahun 1919 dia mendirikan gerakan fasis. Tanggapan massa tidak mengecewakan. Kelompok ini tidak ingin melanjutkan cita-cita politisi kanan; mereka juga tidak ingin melakukan revolusi komunis. Kekuatan ideologinya justru terletak di tengah-tengah, ketidakjelasan. Kelompok fasis adalah sebuah jawaban bagi kelas menengah yang terancam oleh pemodal besar dan terancam pula oleh revolusi proletar. Di Milano, yang menjadi basis kegiatan politik Mussolini, hasil pemilu pada tahun 1919 sudah berbicara tentang gerakan fasisme: fasis mendapatkan suara 4795; sementara sosialis memperoleh 170 ribu dan *popolari* 74 ribu.⁸ Kekuatan dan kekuasaan Mussolini berkembang secara mengesankan pada bulan-bulan terakhir 1920 saat para fasis bergabung dengan para industrialis untuk melakukan serangan balik.⁹ Pada tahun 1921, anggota kelompok ini sudah berkembang menjadi 310.000 dari 17.000

⁷ Giampiero Carocci (1994), 15.

⁸ Giampiero Carocci (1994), 93.

⁹ John M. Camett (1967), 133.

pada tahun 1919.¹⁰ Demikianlah kepercayaan diri Mussolini menjadi semakin besar bahkan lebih besar daripada kepercayaan yang diberikan oleh rakyat Italia pada dirinya. Baru pada tahun ini kehadirannya benar-benar diperhitungkan secara nasional oleh para politisi, pelaku ekonomi, para buruh, dan para ideolog.¹¹ Konon justru kepercayaan ini yang membuatnya berhasil mengangkat diri menjadi seorang *Il Duce*.

Kedekatan ideologis antara Gramsci dan Mussolini tidak berlangsung lama. Semangat sosialisme kedua orang ini menentukan jalan mereka masing-masing. Mussolini – di mata Gramsci – tidak serevolusioner sebagaimana ia tampakkan lewat slogan-slogannya. Sebaliknya, dia seorang reaksioner. Dia sudah menangkap akan adanya perubahan besar yang akan dibawa oleh para fasis, namun dia juga memperingatkan akan bahaya perubahan tersebut. Sementara orang-orang sibuk perang, Gramsci melakukan perangnya sendiri untuk mengalahkan berbagai ideologi besar-vulgar dan melahirkan ideologi kiri yang cocok untuk bangsanya. Dengan cepat ia menangkap bahwa ternyata revolusi yang dimaui Mussolini bukanlah revolusi rakyat melainkan revolusi kelas menengah atau peti-burjuasi. Sepak terjang fasis juga meyakinkan Gramsci bahwa aliansi antara buruh-petani sudah lewat.¹² Oleh karena itu dia harus menentukan jalannya sendiri, mencari basis sosialnya sendiri. Pada tahun 1920, setahun setelah Mussolini mendirikan gerakan fasis dan di tengah-tengah pemogokan

¹⁰ Giampiero Carocci (1994), 19.

¹¹ Bdk. John M. Camett (1967), 121.

¹² John M. Camett (1967), 133.

nasional, Gramsci mengkritik pengikut Mussolini sebagai “manusia kera”: “Fasisme merupakan ‘pertunjukan’ terakhir yang disuguhkan oleh peti-burjuasi perkotaan dalam panggung sandiwara kehidupan politik nasional. Akhir yang menyedihkan dari perjalanan Fiume adalah babak terakhir dari sandiwara”¹³.

Kritik emosional ini diarahkan pada peti-burjuasi yang digandeng Mussolini untuk memecah gerakan buruh atas nama revolusi buruh.¹⁴ Gramsci merasa cita-citanya disabotase Mussolini. Di kemudian hari diketahui bahwa surat khabarnya yang baru *Popolo d'Italia* dibiayai oleh para pengusaha Ilva untuk membiarkan kekacauan di Italia dan memecah belah gerakan buruh.¹⁵ Fasisme adalah sebuah gerakan kelas menengah. Fasisme bukanlah gerakan sosialis yang pernah dikagumi oleh pedirinya Mussolini. Tulisan ini merupakan bagian dari kritik dan kesedihan Gramsci atas apa yang terjadi di Turino, yaitu pemogokan yang berakhir dengan kekerasan gaya Italia. Emosinya tidak lagi bisa dibendung. Harapannya pada kelas pekerja runtuh atau, lebih tepat, diruntuhkan oleh kelas menengah yang “selingkuh” dengan Mussolini.

Siapakah Gramsci sehingga berani melakukan kritik pedas beresiko tinggi pada Mussolini dan teman-temannya? Sejak Gramsci masuk PSI, dia sudah mendidik diri lewat organisasi dan tulisan. Pada tahun 1915, dia banyak menulis

¹³ Sebagaimana dikutip dalam Alastair Davidson (1977), *Antonio Gramsci. Toward an Intellectual Biography*, London – N.J.: Merlind Press, Humanities Press, 187.

¹⁴ Bdk. Giampiero Carocci (1994), 18.

¹⁵ Giampiero Carocci (1994), 18.

baik di *Il Grido del Popolo* maupun *Avanti!* Dari pengalamannya ini dia bisa mengukur kekuatan lawan dan respon massa pada ide-idenya. Perlu diingat juga, pada periode ini Gramsci sudah tidak kuliah. Sekalipun melepaskan kuliah dia tetap belajar banyak pemikir-pemikir jamannya seperti Gemelli (pemikir katolik), Croce (pemikir liberal), dan Gentile (pemikir Hegelian). Dari sumber-sumber ini dia bisa menilai kualitas ideologi Mussolini dalam kaitannya untuk menaikkan harga diri bangsa Italia. Dari sana dia berani menyebut “Manusia Kera” bagi para pengikut Mussolini. Kalau pada tahun 1919 Mussolini mendirikan Partai Fasis Nasional (*Partito Nazionale Fascista*), Gramsci “hanya” mendirikan sebuah mingguan *Ordine Nuovo. Rassegna Settimanale di Cultura Socialista* bersama sejumlah ex-alumni Universitas Turnio.¹⁶ Sudah jelas bagi kita bahwa revolusi yang diidamkan oleh Gramsci adalah sebuah revolusi yang menyentuh budaya dan moral dan bukan sekedar pembalikan kekuasaan. Di mata Gramsci, mereka itu tidak lebih daripada kera. Kalau Gramsci melakukan pematangan ideologi, Mussolini melakukan pematangan perebutan kekuasaan termasuk dengan pembentukan barisan para militer *camice nere*.

Sementara kritik Gramsci atas Mussolini semakin tajam (juga emosioanl), jarak Mussolini untuk mencapai tampuk kekuasaan semakin dekat. Pada tahun 1922 Mussolini memobilisasi massa (30.000 serdadu fasis) menuju Roma yang dikenal dengan *Marcia su Roma* (“Barisan menuju Roma”),

¹⁶ Mingguan ini didirikan bersama Palmiro Togliatti, Angelo Tasca, dan Umberto Terracini. *Lettere dal carcere*, xxxiv. Lih juga John M. Camett (1967), 16.

sementara Mussolini berada di Milano. Barisan ini tidak menuntut apa-apa kecuali kekuasaan yang secara yuridis berada di tangan parlemen. Raja Vittore Emmanuel III tidak kuasa menolak tuntutan Mussolini. Raja membujuk kabinet untuk menyerahkan kekuasaannya pada Mussolini. Pada tanggal 29 Oktober 1922, Mussolini diangkat Perdana Mentri oleh Raja. Di kemudian hari (th 1932), Mussolini menetapkan tanggal ini sebagai awal dari Tarikh Fasis!¹⁷ Bagi Raja, pengangkatan Mussolini berarti jaminan juga bagi terbedungnya bahaya merah (*pericolo rosso*), yaitu revolusi komunis. Bagi Mussolini, posisi itu berarti “amanat” untuk menyingkirkan kaum komunis termasuk Gramsci! Kedua kubu ini memasuki periode menegangkan dalam konflik. Gramsci juga mendirikan Partai Komunis Italia (*Partito Comunista d'Italia*). Hubungannya dengan para petinggi partai Uni Soviet juga membuat Mussolini dan teman-temannya merasa semakin terancam. Gramsci semakin menyadari apa yang harus dibayar untuk mewujudkan pembaharuan moral-intelektual Italia. Pintu penjara sudah dekat. Ada banyak pilihan baginya untuk terus menyambut pintu penjara atau menghindarkan. Seperti akan kita lihat, secara moral dia sudah siap pada apa yang terjadi pada dirinya.

Pada tahun 1923, saat Gramsci pergi ke Uni Soviet untuk mengikuti sejumlah konferensi, polisi penguasa fasis bersiap-siap mengumpulkan bukti-bukti untuk menangkap Gramsci. Akan tetapi tidak mudah bagi polisi untuk menangkap Gramsci karena dia – sebagai anggota parlemen – mempunyai kekebal-

¹⁷ Statuta Partai Fasis Nasional, art. 31.

an. Di tengah-tengah kesibukan penguasa fasis untuk menangkap dirinya, pada tanggal 12 Februari 1924 Gramsci dan teman-teman malah berhasil meluncurkan nomor pertama surat khabar *L'Unità* – surat khabar Partai Komunis Italia yang masih terbit sampai sekarang.¹⁸ Surat khabar ini melengkapi mingguan *Ordine Nuovo* yang sudah ada. Penguasa fasis baru bisa menangkap Gramsci pada tanggal 8 November 1926 dengan paksa setelah sekian lama polisi mencari (-cari) bukti kesalahan Gramsci. Ia dimasukkan kedalam penjara Regina Coeli (Roma) yang terletak di pinggir sungai Tiber. Ia dianggap memusuhi negara, membahayakan keamanan negara. Oleh sebuah mahkamah khusus untuk keamanan negara, Gramsci dinyatakan bersalah dan dijatuhi hukuman selama dua puluh tahun. Begitulah Mussolini tidak bisa menyaksikan Gramsci meneruskan pembaharuan moral dan intelektualnya di luar penjara semasa dirinya berkuasa. Pada hal pada tahun 1921, dalam sebuah pidatonya, Mussolini tidak bisa menutupi rasa kagumnya pada Gramsci yang dipandanginya mempunyai otak cermelang.¹⁹

Gramsci rupanya sudah siap dengan resiko ini. Dalam sebuah suratnya pada ibunya tertanggal 20 November 1926 ia menuliskan: *Carissima mamma, saya banyak memikirkan ibu hari-hari ini. Saya memikirkan banyak penderitaan yang telah saya akibatkan untuk ibu, pada usia ibu setelah ibu melalui begitu banyak penderitaan. Saya merasa tenang dan ceria. Secara moral saya siap atas*

¹⁸ A. Gramsci (1996), *Lettere dal carcere 1926-1930*, xxxv.

¹⁹ Sebagaimana dikutip dalam John M. Camett (1967), 138.

semua ini." Meskipun demikian, dia juga tidak habis pikir mengapa Mussolini sahabatnya memenjarakan dirinya. Dalam sebuah surat kepada ibunya tertanggal 27 Februari 1927, ia menjelaskan bahwa sebenarnya ia sendiri tidak tahu mengapa ia ditangkap, diadili dan divonis. Jawaban ini mungkin benar, tapi mungkin juga tidak. Benar, karena ia sebenarnya tidak ingin menyusahkan ibunya. Ia tidak ingin keluarganya ikut sengsara karena keterlibatannya dalam konflik dengan *Il Duce*. Akan tetapi Gramsci juga tidak ingin memberikan kesan pada ibunya bahwa ia dipenjara karena masalah kriminal. Oleh karena itu ia terpaksa juga menjelaskan kepada ibunya dengan bahasa yang dapat dipahami oleh ibunya. "*Saya tidak ingin menjelaskan kepada Mama secara rinci tentang tuduhan yang dikenakan kepada saya*", katanya, "*karena sampai sekarang saya pun tidak dapat mengerti tuduhan itu. Bagaimanapun juga, tuduhan ini berkenaan dengan masalah politik dan untuk itu saya sudah divonis lima tahun penjara di Ustica*".²⁰

Dari surat-surat di atas kita melihat usaha Gramsci untuk membuat ibunya agar tidak dicekam ketakutan oleh negara atau rasa malu di masyarakat karena mempunyai anak yang dipenjarakan. Sementara sebelum dipenjara dia sering secara langsung berkonfrontasi dengan Mussolini, dalam penjara kita sedikit sekali mendapatkan suara-suara pedas tentang fasisme dan Mussolini. Waktunya lebih banyak ia habiskan untuk menghadapi kesehatannya yang kurang baik serta belajar. Hanya beberapa hari di masuk penjara, dia langsung minta kepada pihak berwajib untuk mendapatkan buku-buku bacaan. Di

²⁰ A. Gramsci (1996), *Lettere dal carcere 1926-1930*, 47.

antara buku-buku pertama yang dia minta adalah buku tata bahasa Jerman, *Breviario di linguistica* (1924) karya G. Bertoni dan M. Bartoli, dan *Divina Commedia* karya Dante.²¹ Buku-buku ini mengingatkan kita pada sejumlah mata kuliah yang pernah ia pelajari di Universitas Torino namun tersendat karena biaya dan kurang revolusioner. Dilihat dari kegiatan politiknya beberapa tahun terakhir, pilihan buku ini serasa sebuah pilihan yang “gila”. Seorang pemimpin partai mau belajar lingusitik yang pernah diajarkan oleh dosennya di universitas namun ia lepaskan karena kurang “sosial-politis”. Begitulah strategi Gramsci untuk merintis tradisi intelektual-budaya sosialis di penjara, untuk merintis revolusi yang tidak hanya sekedar menyentuh pergantian kekuasaan melainkan juga pandangan dunia. Lewat iparnya Tatiana Schucht, selanjutnya Gramsci terus-menerus minta dikirim buku-buku yang bisa menjadi dialog dan pengembangan pemikirannya. Kalau, seperti kita lihat, *Ordine Nuovo* adalah sebuah mingguan yang dimaksudkan untuk mengembangkan budaya sosialis, dalam penjara Gramsci mendapat kesempatan untuk mengembangkan budaya tersebut lewat bacaan yang amat luas.

Memang, begitu berada di penjara salah satu hal yang ia lakukan adalah merintis “perpustakaan” pribadi dengan minta buku-buku lewat sahabat-sahabatnya (terutama Tania) dan membuat agenda. Dalam suratnya pada Tania tertanggal 19 Maret 1927 (sehari sebelum diinterogasi oleh hakim) dia sudah bisa memberikan gambaran programatis hal-hal yang ingin ia

²¹ A. Gramsci (1996), *Lettere dal carcere 1926-1930*, 3.

pelajari dan tulis. Pada intinya tema rencana penelitian itu adalah sejarah dan prasejarah bangsa Italia modern dilihat dari “semangat kreatif populer dalam berbagai fase dan tingkat perkembangan”.²² Untuk itu ada empat bidang yang ingin dipelajari: (1) *kajian tentang pembentukan kelompok intelektual Italia atau pembentukan semangat publik di Italia abad ke-19*, (2) *linguistik perbandingan*, (3) *teater Pirandello*, dan (4) *sastra apendik dan rasa populer dalam sastra*. Rencana yang jelas, perpustakaan pribadi yang memadahi, dan didukung dengan keinginan kuat untuk mengenal dan mengubah sejarah bangsanya menjadi modal utama bagi Gramsci untuk menghasilkan catatan-catatan penjara yang kemudian dikenal dengan *quaderni del carcere*. Modal lainnya yang tidak kalah penting adalah ijin menulis dari “pihak yang berwajib” yang ia terima pada tahun 1929.²³ Dengan demikian, menulis bukan hanya menjadi cara untuk “melewatkan waktu” melainkan juga cara terbaik untuk memberikan hidupnya selama di penjara. Kalau kapitalisme telah melahirkan seorang Karl Marx, fasisme melahirkan seorang Antonio Gramsci! Kalau untuk menyusun buku-bukunya Marx terpaksa menyepi di perpustakaan di London, Gramsci melakukannya dari satu penjara ke penjara lain. Keduanya juga telah mengorbankan keluarganya. Gramsci bahkan tidak pernah melihat anaknya yang kedua yang lahir saat dia masih di penjara.

²² A. Gramsci (1996), *Lettere dal carcere 1926-1930*, 57.

²³ A. Gramsci (1996), *Lettere dal carcere 1926-1930*, xxxvi.

Dalam surat-suratnya yang ia tulis dari penjara antara tahun 1926 dan 1937 (hampir lima ratus surat), dia praktis tidak banyak berbicara baik tentang Mussolini maupun fasisme. Selain dia harus lebih keras menghadapi kondisi kesehatannya yang terus memburuk, dia lebih banyak menggunakan sisa energinya untuk berbicara tentang hal-hal yang bersifat teoretis. Nama Mussolini hanya disebut sebanyak tiga kali. Penyebutan inipun dilakukan dalam surat-surat resmi. Ini bukan berarti bahwa Mussolini tidak berarti apa-apa bagi dirinya. Kebisuan Mussolini secara verbal dalam tulisan-tulisan Gramsci tidak berarti bahwa sang pemimpin – *Il Duce* – ini bisu dalam realitas hidup Gramsci. Ini semua tidak berarti bahwa Mussolini tidak menjadi bagian dalam pergumulan intelektualnya yang panjang yang dia lakukan dalam penjara. Sebaliknya, Mussolini bagi Gramsci berarti hidup atau mati. Sejak ditangkap dan dipenjara pada th 1926, hidup dan matinya tergantung pada satu orang – Benito Mussolini. Nama Mussolini tidak banyak kita temukan dalam surat-suratnya hanya karena satu alasan: demi komunikasi antara dirinya yang mendekam di penjara dan sahabat/keluarga hidup di luar penjarang. Gramsci rupanya tidak mau repot berurusan dengan alat-alat negara yang bertugas menjaganya di penjara. Dia masih dapat bicara tentang Mussolini yang menjadi realitas dalam masyarakat Italia tanpa menyebut namanya. Dia masih dapat menyebut bahaya Mussolini tanpa mengumpatnya. Dengan cara itu, lalu lintas surat-suratnya menjadi aman.

Di balik tulisannya yang sangat teoretis itu dia pasti sadar bahwa yang sedang dia lawan adalah kekerasan negara –

kekerasan yang akibatnya sedang dia rasakan. Kekerasan ini dipersonifikasikan dalam diri Mussolini yang ia gambarkan sebagai seorang bayi yang sedang ingin tampil. Gramsci menggambarkan Mussolini sebagai bayi raksasa yang hendak kencing di tempat tidur ibu pertiwi Italia. Ia bersama-sama dengan teman-temannya bertindak sebagai seorang ibu yang mengancam bayinya yang hendak nekat kencing. Penggambaran Mussolini sebagai bayi tidaklah terlalu meleset. Nekat, mencari menangnya sendiri, dan ingin tampil – itulah sifat kekanak-kanakan Mussolini yang sering ditunjuk oleh para sejarawan Itali. Dalam pandangan Luigi Barzini, dengan runtuhnya fasisme Mussolini tidak merasa kalah dan – seandainya masih hidup – tidak akan pernah merasa kalah dan direndahkan. Ia tidak merasa kehilangan, karena yang dia inginkan sudah ia dapatkan. Keinginan itu tidak lain adalah ingin “show”.

Negara yang dipakai untuk menghukum dirinya inilah yang menjadi bahan renungan Gramsci siang dan malam di Regina Coeli. Apa itu negara? Untuk apa negara ada? Untuk siapa negara ada? Apakah negara harus ada? Bagaimana negara dipahami sehingga dia dapat dipakai oleh satu nama? Gramsci yang sejak muda mempunyai cita-cita untuk melakukan pembaharuan moral dan intelektual ternyata harus tersungkur di hadapan apa yang disebut negara. Mussolini yang pernah dia kagumi sebagai pembela rakyat miskin – termasuk Gramsci – justru memenjarakannya. Mussolini yang pernah menjadi inspirator untuk melakukan reform dan revolusi menutup setiap bentuk proses reform dan revolusi. Sebagai gantinya, setiap orang harus mengikuti titahnya, setiap mulut harus mem-

berikan pujian apa saja yang dikatannya, tangan-tangan harus memberikan aplaus. Begitulah perjalanan dua sosialisme yang mula-mula berjalan seiring dan akhirnya yang satu memakan yang lain.

DAFTAR PUSTAKA

- Biondi, Mario & Alex. Borsotti, ed., *Cultura e fascismo. Letteratura, arti e spettacolo di un Ventennio*. Firenze: Ponte Alle Grazie, 1996.
- Carocci, Giampiero, *Soria del fascismo*. Roma: TEN, 1994.
- Cammett, John M., *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism*. Standford: Standford University Press, 1967.
- Davidson, Alastair, *Antonio Gramsci. Toward an Intellectual Biography*. London – N.J.: Merlind Press Humanities Press, 1977.
- Gramsci, Antonio, *Lettere dal carcere 1926-1930*. Palermo: Sellerio editore, 1996.
- _____, *Lettere dal carcere 1931-1937*. Palermo: Sellerio editore, 1996.
- _____, *Croce e Gentile*. Roma: Editori Riuniti, 1992.

Politik, Kekuasaan, dan Hati Nurani

PANGGUNG politik nasional akhir-akhir ini memperlihatkan secara telanjang perilaku politisi kita yang rakus memperebutkan dan mempermainkan kekuasaan. Ketika pemilihan umum (pemilu) selesai, dan suara rakyat dihitung, lalu diketahui partai politik (parpol) mana yang unggul dan meraih suara terbanyak, maka siapa mendapatkan apa dan berapa, mulai dibicarakan secara intensif antara elite parpol.

Mereka membagi-bagi kekuasaan di semua institusi kekuasaan, baik di legislatif, eksekutif, maupun yudikatif, bahkan di sektor ekonomi dan bisnis yang ada di luarnya. Kompromi-kompromi politik dilakukan untuk membagi-bagi kekuasaan dengan berbagai tekanan yang diwarnai fitnah, intrik, dusta, dan manipulasi. Para elite politik itu lalu membentuk konfigurasi-konfigurasi baru yang setiap saat berubah-ubah sesuai perubahan arah angin politik yang ada.

Kompromi-kompromi politik itu, ternyata telah berkembang menjadi medan dan arena permainan politik

tersendiri yang terlepas dari kepentingan rakyat, yang telah memberikan suaranya dan membuat mereka menang dalam pemilu. Lobi-lobi politik dilakukan dengan berbagai tawaran untuk saling membagi posisi tanpa ada kaitannya dengan kepentingan rakyat pemilihnya dulu.

Kepentingan elite politik hanyalah kekuasaan, dan tidak ada hubungannya dengan kepentingan rakyat. Akibatnya, perjuangan ideologis yang berbasis pembelaan dan pemberdayaan rakyat, dengan sendirinya tidak otomatis terwakili dalam kompromi-kompromi politik. Oleh karena itu, muncul paradoks-paradoks dalam politik; satu sisi para elite politik merasa telah mendapatkan kepercayaan rakyat, sehingga apapun cara mereka mempermainkan dan memperebutkan kekuasaan, dianggapnya tidak melanggar aspirasi rakyat karena rakyat sudah menyerahkan dan mempercayakan sepenuhnya kepada mereka untuk mewakili secara sah dan dijamin hukum. Disisi lain rakyat merasa, kepercayaan yang sudah diberikan kepada mereka ternyata bukan untuk kepentingannya, tetapi lebih banyak untuk kepentingan elite itu sendiri, sehingga rakyat merasa dikhianati.

Paradoks-paradoks inilah yang muncul dalam kritik sosial terhadap elite politik yang makin keras akhir-akhir ini, seperti tersirat dalam tiap aksi massa atau yang tertulis di media massa. Kasus pemilihan Gubernur DKI Jakarta menunjukkan adanya fenomena paradoks itu secara nyata.

Kekuasaan Hati Nurani

Kekuasaan telah memakan korban ibu kandung sendiri. Kekuasaan yang telah dilahirkan rakyat dan dari rakyat, tetapi realitas praktik dalam permainan politik kekuasaan, telah mengakibatkan rakyat menderita dan ditinggalkan.

Lima tahun kemudian dan pemilu dilaksanakan lagi, barulah rakyat seperti memperoleh haknya kembali untuk menentukan hitam putihnya kekuasaan, melalui pemenang pemilu. Tetapi, setelah pemilu selesai, rakyat tidak punya kekuasaan apa-apa lagi, karena permainan politik sudah terlepas dari realitas hidupnya dan rakyat tidak dapat lagi menentukan ke arah mana kekuasaan itu akan dikelola dan diaktualisasikan para pemenang pemilu itu.

Akibatnya, dari pemilu ke pemilu lagi, nasib rakyat tetap saja menderita dan tidak berubah menjadi lebih baik. Oleh karena itu, kekuasaan yang diberikan rakyat seharusnya menjadi perwujudan dari kekuasaan hati nurani rakyat. Dan suara hati nurani rakyat, di mana pun, kapan pun, dan dari siapa pun, adalah suara untuk keadilan dan kemakmuran.

Pemilu seharusnya menjadi pernyataan suara hati nurani rakyat, sehingga pemenang pemilu dalam mengelola kekuasaan selalu terikat untuk mewujudkan keadilan dan kemakmuran rakyatnya. Bukan untuk kekuasaan yang diperebutkan di antara kalangan mereka sendiri. Kekuasaan hati nurani harus menjiwai setiap aturan permainan dan keputusan politik, karena kekuasaan yang mereka peroleh pada hakikatnya merupakan perwujudan suara hati nurani rakyat.

Memang, pemilu yang jujur, adil, bebas, dan rahasia amat diperlukan guna menyerap suara hati rakyat. Seharusnya, pemilu tidak semata-mata hanya permainan politik yang tidak terkait realisasinya dengan nurani rakyat dalam menata dan mengelola kekuasaan.

Jika keadaan sekarang ini dibiarkan terus, akan meluas apatisme politik rakyat. Akhknnya rakyat akan hidup dengan dunianya sendiri, dengan caranya sendiri. Sebaliknya, elite politik akan hidup dengan cara sendiri dan dunianya sendiri. Keduanya tidak ada hubungannya sama sekali.

Dalam keadaan itulah pemilu hanya menjadi basa-basi politik. Akibatnya kualitas politik akan turun, dan kehilangan makna, sedangkan dukungan rakyat hanya semu belaka, dan akan terus menurun kuantitas dan kualitasnya.

Hati Nurani Kekuasaan

Pada hakikatnya, kekuasaan mempunyai nurani, dan suara hati nurani kekuasaan menjelma dalam nilai-nilai universal yang memberi pemaknaan pada kekuasaan itu sendiri. Hati nurani kekuasaan adalah keadilan dan kemakmuran rakyat, karena keadilan dan kemakmuran rakyatlah yang akan memberikan makna terhadap kekuasaan.

Oleh karena itu, jika kekuasaan tidak untuk keadilan dan kemakmuran rakyat, ia akan kehilangan dimensi spiritualitasnya. Akibatnya, pengelolaan kekuasaan adalah permainan dan perebutan kekuasaan semata-mata, dan dalam praktiknya selalu dilumuri intrik, fitnah, dengki, caci-maki, dan iri hati. Kekuasaan tidak lagi menyejukkan kehidupan masyarakat,

tetapi menjadi bara api yang membakar dan merusak tatanan ketenteraman dan kerukunan hidup masyarakat.

Jika kita melihat fenomena sosial yang meluas dalam kehidupan masyarakat, mengapa seseorang yang kehilangan kekuasaan menjadi kecewa, frustrasi, dan sakit hati yang destruktif? Ya, karena kehilangan kekuasaan selalu bermakna kehilangan segala-galanya; martabat, gengsi, dan rezeki.

Jika hati nurani kekuasaan melekat pada nurani seseorang yang berkuasa, maka kekuasaan adalah amanat rakyat yang harus tetap dijaga nuraninya, sehingga saat kekuasaan sebagai amanat itu selesai, mereka tidak akan kehilangan martabat, harga diri, maupun rezeki. Sebaliknya, ia akan dapat mensyukuri bahwa dirinya telah melaksanakan amanat dengan baik, dan ia masih tetap produktif, tidak kehilangan relasi dan komunikasi sosialnya, karena semata-mata pandangan hidupnya bahwa kekuasaan bukanlah segala-galanya.

Krisis Hati Nurani

Krisis bangsa ini sebenarnya berpangkal dari krisis hati nurani kekuasaan dan kekuasaan hati nurani. Krisis nurani para pemegang dan pengelola kekuasaan, baik yang ada di puncak kekuasaan maupun di bawahnya. Kekuasaan telah menggelapkan hati nuraninya sendiri. Akibatnya, fitnah, khianat-mengkhianati, tipu muslihat, dan licik-meliciki, dipandang sebagai hal yang wajar dalam politik.

Politik memang begitu, katanya. Jika tidak sanggup dan tega melakukan, jangan menjadi politisi dan masuk dalam kegiatan politik. Kepiawaian seseorang melakukan lika-liku licik

itu dipandang sebagai kepiawaian politik yang tinggi.

Tragisnya, semua praktik politik kotor itu adalah fenomena sah dalam tiap permainan dan pengelolaan kekuasaan. Akibatnya, politik dan praktiknya menjadi permainan yang jauh dari moralitas dan spiritualitas. Konflik politik berkembang menjadi brutal dan kasar.

Jika pandangan bahwa kepiawaian politik tinggi adalah kepiawaian seorang politisi untuk melakukan intrik, fitnah, berkhianat, dan caci maki, sebagai bagian dari usahanya merebut dan mempertahankan kekuasaan yang dipegangnya, maka akan mengakibatkan krisis bangsa yang sudah berkembang multidimensi ini, tidak akan pernah dapat diatasi dan diselesaikan dengan manusiawi. Sebaliknya kancah politik bangsa akan berdarah-darah, karena mengalami degradasi moral yang menghancurkan derajat kemanusiaan secara menyeluruh dan merusak semua aspek kehidupan masyarakat.

Oleh karena itu, proses pendidikan politik untuk memperkuat kekuasaan hati nurani dan mengembangkan hati nurani kekuasaan perlu disosialisasikan secara aktual, baik dalam pendidikan politik di masyarakat maupun di lembaga pendidikan.

Wilayah politik, baik dalam dataran teori maupun praktik, adalah wilayah yang berkait dengan etika, karena politik berkait dengan berpikir dan berperilaku dalam hubungan dengan kekuasaan, baik untuk mendapatkan atau mengelolanya. Etika politik tidak berdiri sendiri, tetapi menjadi bagian etika kemanusiaan universal.

Etika politik harus dapat dilembagakan secara fungsional dalam kehidupan masyarakat, sehingga kekuasaan hati nurani

dan hati nurani kekuasaan menjadi aktual dalam praktik politik bangsa. Memang politik bukan bencana dan azab, jika politik menjadi wujud suara hati nurani dari pernyataan iman, moralitas, dan spiritualitas yang menyangga kehidupan bangsa. Tapi tanpa hati nurani, politik adalah azab dan bencana.::

Musa Asy'arie

Pendidikan Emansipatif-Pluralis: Mengkaji Pemikiran Pendidikan Musa Asy'arie¹

M. Agus Nuryatno

(Dosen Fakultas Tarbiyah dan Keguruan
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga)

A. Pendahuluan

Membincangkan pemikiran Prof. Dr. Musa Asy'arie tidaklah mudah, karena luasnya spektrum pemikirannya, merambah mulai dari politik, agama, sosial, sampai pendidikan. Pemikirannya dapat dilihat dari pelbagai aspek, tapi basis analisisnya dalam melihat realitas tetap sama, yaitu filsafat

¹ Artikel ini ditulis untuk merayakan 60 tahun Prof. Dr. Musa Asy'arie. Penulis merasa terhormat untuk dapat menyumbangkan tulisan pada perayaan kali ini. Semoga bermanfaat.

eksistensialisme. Sebagai seorang yang telah lama berkecimpung dalam dunia akademik dan berinteraksi dengan pelbagai teks-teks yang membebaskan, tidak mengherankan jika dia telah memiliki paradigma atau pandangan dasar yang khas dalam melihat fenomena sosial. Cara pandang yang khas tersebut merupakan *standpoint*, tempat berpijak, atau paradigma, di atas mana fenomena sosial dikaji dan dianalisis.²

Membaca tulisan-tulisan Musa Asy'arie jangan berharap akan menemukan tulisan yang netral, tidak berpihak, dan tidak bias, sebagaimana yang dikampanyekan ilmu sosial positivistik.³ Keberpihakannya cukup jelas; (a) dalam bidang ekonomi lebih berpihak kepada ekonomi mikro, kecil, dan menengah yang ada di pedesaan⁴; (b) dalam bidang politik lebih mengedepankan politik etis⁵; (c) dan dalam bidang pendidikan lebih mengarah pada pendidikan emansipatif-pluralis.⁶

Meskipun fokus pemikiran Musa Asy'arie beragam, tapi perhatiannya di bidang pendidikan cukup tinggi. Hal ini dapat

² Dalam bahasa akademiknya disebut dengan paradigma, yaitu satu rangkaian keyakinan yang dijadikan sebagai fondasi bagi seseorang untuk melihat fenomena sosial melalui kerangka teoritis tertentu. Lihat, Thomas Kuhn, (*The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: University of Chicago Press, 1970).

³ W. Lawrence Neuman, *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*, (Boston: Allyn and Bacon, 1997); J. Amos Hatch, *Doing Qualitative Research in Education Setting*, (Albany: State University of New York Press, 2002); M. Agus Nuryatno, "The Call for Paradigm Shift in Qualitative Research Methodology," *Jurnal Studi Islam Mukaddimah*, No. 22 th. XIII/ November-Januari, 2007.

⁴ Musa Asy'arie, *NKRI, Budaya Politik, dan Pendidikan* (Yogyakarta: Lesfi, 2005), hal 205

⁵ *Ibid.*, hal 99-120.

⁶ *Ibid.*, hal. 187-232.

dilihat dari pandangannya bahwa esensi revolusi kebudayaan pada dasarnya adalah mengubah paradigma pembangunan dari penekanan ekonomi ke pendidikan.⁷ Pembangunan dengan skala prioritas ekonomi hakikatnya merupakan pembangunan yang tidak berbudaya, padahal revolusi kebudayaan bertumpu pada perubahan kualitas berpikir yang merupakan karakter distingtif dari manusia. Revolusi kebudayaan adalah revolusi pendidikan, karena dari sinilah dapat melahirkan manusia-manusia berkualitas dan otentik.

Tidak seperti dalam karyanya yang lain yang ditulis secara komprehensif,⁸ tulisan-tulisan Musa Asy'arie tentang pendidikan cenderung tidak komprehensif, detail, dan *rigorous*. Karena memang hampir semua tulisannya tentang pendidikan merupakan konsumsi untuk media massa. Ruang ekspresi di media massa jelas sangat terbatas dan pendek. Keterbatasan ruang inilah yang tidak memungkinkan untuk mengeksplorasi gagasan secara luas dan mendalam. Keterbatasan ruang ini ditambah lagi dengan luasnya isu pendidikan yang dibahas, sehingga tidak memungkinkan untuk mendapatkan pemikiran yang mendalam dan detail. Namun begitu, jika dilihat secara seksama ada benang merah di antara tulisan-tulisannya tentang pendidikan. Benang merah inilah yang hendak penulis lihat sebagai bahan konstruksi pemikiran Musa Asy'arie tentang pendidikan.

⁷ Musa Asy'arie, *Menggagas Revolusi Kebudayaan Tanpa Kekerasan*, (Yogyakarta: LESFI, 2002), hal. 44.

⁸ Lihat, misalnya, karya Musa Asy'arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi Dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 2001); *Manusia Pembentuk Kebudayaan Dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: LESFI, 1992); *Islam: Etos Kerja dan Pemberdayaan Ekonomi Umat* (Yogyakarta: LESFI, 1997).

B. Pendidikan Anti Realitas: Kritik atas Praksis Pendidikan

Bagaimana relasi antara pendidikan dan realitas sosial? Pertanyaan ini bukan hal yang mudah untuk dijawab. Kontestasi antara pendidikan dan realitas sosial atau pendidikan dan perubahan sosial selalu terjadi, kapanpun dan di manapun. Seringkali yang terjadi adalah pendidikan menampakkan sifatnya yang konservatif terhadap perubahan sosial. Pendidikan seringkali kurang atau terlambat dalam merespon perubahan sosial yang ada. Di satu sisi, pendidikan punya peran dalam membentuk kehidupan publik, dan bahkan pernyataan yang lebih tepat tidak sekedar memberi afirmasi atas peran pendidikan dalam kehidupan publik, tapi justru pertanyaan “Kehidupan publik seperti apa yang hendak dibentuk oleh dunia pendidikan?,” seperti yang ditanyakan oleh Neil Postman.⁹ Pertanyaan ini didasarkan pada satu keyakinan bahwa pendidikan memainkan peranan yang signifikan dalam membentuk kehidupan politik dan kultural. Pendidikan adalah media untuk menyiapkan dan melegitimasi bentuk-bentuk tertentu kehidupan sosial. Jika hal seperti ini yang dikedepankan, maka yang menjadi nilai dasar institusi pendidikan adalah nilai-nilai etis-humanistik.

Jika pertanyaan di atas dibalik menjadi “Pendidikan seperti apa yang hendak dibentuk oleh pasar?,” maka dunia pendidikan akan terseret oleh kepentingan pasar. Ideologi pasar jelas berbeda dengan ideologi pendidikan. Ideologi pendidikan

⁹ Neil Postman, *The End of Education: Redefining the Value of School* (New York: Alfred A. Knopf, 2005).

lebih mementingkan nilai-nilai etis-humanistik, sedangkan ideologi pasar lebih bertumpu pada nilai-nilai pragmatis-materialistik, untung-rugi, kalah-menang. Ketika ideologi pasar mendominasi dunia pendidikan maka pendidikan kita akan mengedepankan nilai-nilai korporasi yang menekankan penguasaan teknik-teknik dasar yang diperlukan dalam dunia kerja dengan mengorbankan nilai-nilai etis-humanistik. Peserta didik akan diorientasikan untuk *beradaptasi* dengan dunia masyarakat industri.

Dihadapkan pada persoalan di atas, Musa Asy'ari tampaknya memilih hubungan yang dialektis. Dia mengkritik dengan lugas pendidikan nasional yang tampaknya mengarah pada "pendidikan sekolah anti realitas."¹⁰ Apa yang dimaksud dengan pendidikan sekolah anti realitas adalah pendidikan yang tidak berbasiskan pada kebutuhan dan realitas kehidupan masyarakat luas. Misalnya, sebagian besar masyarakat Indonesia adalah masyarakat agraris yang berbasiskan pada pertanian dan perkebunan. Namun ironinya, Indonesia belum mampu mengembangkan budaya pertanian dan perkebunan yang baik dan produktif melalui pendidikan. Akibatnya, Indonesia belum mampu memenuhi kebutuhan dalam negeri sendiri, dan untuk menutupinya harus impor dari luar seperti beras, buah-buahan, kedelai, dan bahkan garam. Karena tidak adanya *political will* dari pemerintah untuk mengembangkan pertanian dan perkebunan maka profesi petani menjadi profesi pinggirian yang sama sekali tidak diimpikan oleh mayoritas masyarakat Indo-

¹⁰ Musa Asy'ari, "Pendidikan Sekolah Kita Anti Realitas", dalam buku *NKRI, Budaya Politik dan Pendidikan* (Yogyakarta: LESFI, 2005), hal. 187-191

nesia. Hampir tidak ada anak Indonesia saat ini yang bercita-cita menjadi petani, padahal mayoritasarganya hidup dalam wilayah agraris. Fakultas pertanian-pun menjadi fakultas yang sepi peminat. Ini menunjukkan adanya gap antara sekolah dan realitas.

Pendidikan yang anti realitas tidak berpijak di bumi. Musa mengkritik bahwa teori-teori yang diajarkan di persekolahan dan perguruan tinggi tidak mencerminkan apa yang terjadi dalam kehidupan peserta didik.¹¹ Sebabnya teori-teori yang diajarkan adalah teori-teori yang dikonstruksi di ruang dan tempat yang berbeda; teori-teori ini berasal dari belahan bumi yang lain. Jika tidak dilakukan kontekstualisasi atas teori-teori ini maka teori-teori tersebut menjadi kurang bermakna bagi kehidupan peserta didik. Apalagi teori tidaklah netral, atau *free-value*,¹² tapi selalu didasarkan pada satu nilai atau ideologi tertentu. Tragisnya, apapun teori yang diajarkan dalam pen-

¹¹ Musa Asy'arie, *NKRI, Budaya Politik, dan Pendidikan*, hal. 188.

¹² Perdebatan apakah teori itu netral/bebas nilai atau tidak netral merupakan perdebatan klasik yang sampai sekarang belum berakhir. Paradigma ilmu sosial positivistik yang berakar pada Auguste Comte dan Emile Durkheim memandang ilmu atau teori adalah bebas nilai karena berbasis pada obyektifitas, bukan subyektifitas. Sebaliknya, paradigma ilmu sosial interpretif, pospositivisme, dan teori kritis mengkritik teori sebagai bebas nilai. Tidak ada teori yang bebas nilai, karena teori itu dikonstruksi oleh manusia yang tidak mungkin lepas dari subyektifitas dan ideologi tertentu. Sampai saat ini masing-masing paradigma memiliki pengikutnya sendiri-sendiri. Ini menunjukkan bahwa dalam diskursus ilmu sosial ketika satu paradigma tumbang maka tidak otomatis mati sama sekali, tapi tetap memiliki pengikut, meskipun telah muncul paradigma ilmu yang lain sebagai penggantinya. Lihat, Newman, *Social Research Method*; Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*; M. Agus Nuryatno, *The Call for the Paradigm Shift in Research Methodology*, Jurnal Studi Islam Mukaddimah, No. 22 Th VIII/2007.

didikan kita adalah teori a-historis, tidak berbasis pada konteks lokal. Sehingga relevansi dan signifikansinya terhadap kehidupan peserta didik patut dipertanyakan.

Saat ini kecenderungan dominan penelitian-penelitian akademik yang dilakukan dalam dunia pendidikan lebih mengarah pada penggunaan teori Barat untuk memahami konteks lokal kita, tapi jarang sekali ada penelitian yang menjadikan konteks lokal sebagai basis untuk mengonstruksi teori.¹³ Akibatnya, dunia pendidikan kita miskin sekali untuk melahirkan teori-teori baru yang berbasis pada konteks lokal. Ini menjadikan dunia pendidikan lebih berperan sebagai konsumen daripada produsen ilmu. Mengapa? Dalam pandangan Musa Asy'arie, hal ini disebabkan karena "pendidikan kita kurang memberi ilmu sebagai suatu proses, tetapi hanya ilmu sebagai produk, dengan memindahkan teori-teori para ilmuwan ke pikiran anak didik untuk dihapalkan."¹⁴ Padahal, jika menggunakan perspektif Paulo Freire melalui konsepnya tentang "the gnosiological cycle of knowledge," proses produksi ilmu pengetahuan itu secara dialektis berkaitan dengan peristiwa penerimaannya.¹⁵ Pemisahan antara proses produksi pengetahuan dari proses pembentukannya menghasilkan suatu proses pembelajaran yang menghilangkan poin-poin penting yang perlu dikembangkan dalam diri peserta didik, seperti refleksi

¹³ Lihat, Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies* (London: Zed Books, 1999)

¹⁴ Musa Asy'arie, "Pendidikan Kita Anti Realitas",...hal. 189

¹⁵ Lihat, Paulo Freire dan Donaldo P. Macedo, *Literacy: Reading the Word and the World*. (South Hadley, Mass.: Bergin & Garvey Publishers, 1987).

kritis, keingintahuan (*curiosity*), penyelidikan, dan lain sebagainya. Tidak diragukan lagi, model pembelajaran seperti ini punya investasi dalam mendegenerasi subyektifitas yang kritis karena ia mengorientasikan peserta didik untuk melegitimasi dan menguatkan pengetahuan dan sistem sosial yang ada tanpa memberikan kepada mereka visi yang kritis yang mereka perlukan untuk mengartikulasikan suara mereka dan membentuk sejarah dan takdir mereka sendiri.

Saat ini memang ada kecenderungan pendidikan di Indonesia lebih menjadikan peserta didik sebagai konsumen ilmu, teori, atau konsep, daripada produsen. Mereka tidak diajak untuk mengkritisi atau mendemitologisasi ideologi di balik teori, padahal di balik teori selalu ada nilai dan ideologi.¹⁶ Ini menandakan bahwa proses pendidikan dan pengajaran di Indonesia baru sebatas pada tahap *penerimaan* teori, konsep, dan pengetahuan, yang lebih menekankan aspek pemahaman. Dalam konsep hirarki konstruksi pengetahuan, ini adalah tahap yang paling dasar. Tahap *kedua* di atasnya adalah tahap *critical reflection of theory*, yaitu tahap kritisisme, bagaimana menyingkap bias-bias ideologi di balik teori. Tahap ketiga adalah *contextualization of theory*, yaitu bagaimana melakukan kontekstualisasi teori ke dalam konteks lokal, sejauh mana teori yang dikonstruksi pada ruang dan waktu yang berbeda dapat diterapkan dalam ruang sosial kita. Tahap yang paling tinggi adalah *theoretical production*, bagaimana memproduksi teori

¹⁶ Lihat, Fransisco Hardi Budiman, *Kritik Ideologi: Menyingkap Kepentingan Dibalik Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas* (Yogyakarta: Buku Baik, 2004); M. Agus Nuryatno, *Mazhab Pendidikan Kritis* (Yogyakarta: Resist Book, 2008).

berbasiskan pada konteks lokal. Jika keempat tahapan ini sudah menjadi tradisi dalam pendidikan di Indonesia maka dunia pendidikan kita tidak semata-mata menjadi *consumer of theory*, tetapi juga *producer of theory*. Sayangnya, hingga level penulisan disertasi—pun masih banyak yang belum mampu menjawab tantangan ini: *melahirkan teori berbasiskan penelitian pada konteks lokal*.

C. Pendidikan Emansipatif-Pluralis

Bagaimana konstruksi pendidikan sebaiknya dibangun? Dari pelbagai tulisan Musa Asy'arie yang umumnya merupakan kolom opini di Kompas, ada benang merah yang bisa dirajut sebagai upaya konstruksi. Pendidikan yang ingin ditawarkan tampaknya mengarah pada satu paradigma pendidikan yang membebaskan dan pluralis, atau ***pendidikan emansipatif-pluralis***, yaitu model pendidikan yang, di satu sisi, membebaskan manusia dari kebodohan dan kemiskinan sehingga mampu menjadi manusia mandiri secara sosial dan ekonomi,¹⁷ dan, di sisi yang lain, dapat menumbuh-kembangkan spirit multi-kulturalisme dan pluralisme. Misi utama model pendidikan ini adalah agar pendidikan di Indonesia tidak mengarah kepada model pendidikan anti-realitas.¹⁸

¹⁷ Musa Asy'arie, *NKRI, Budaya Politik dan Pendidikan*, hal. 212. Jika Musa Asy'arie sering mengenalkan entrepreneurship di kampus, menurut hemat penulis, sebenarnya tidak diarahkan untuk menjadikan mahasiswa sebagai kapitalis atau *business oriented*, tapi lebih diarahkan agar mahasiswa dapat menjadi manusia mandiri di tengah dominasi sistem ekonomi kapitalis di Indonesia.

¹⁸ Dari pelbagai pertemuan dan diskusi tampak visi emansipatif-pluralis Musa Asy'arie. Di salah satu pertemuan terbatas dia pernah mengatakan kalau perlu pendidikan itu gratis, tetapi tetap dijaga kualitasnya. Pendidikan harus

Pendidikan emansipatif-pluralis menekankan pada kebebasan berpikir sebagai jiwanya pendidikan. Musa menulis:

“.....kebebasan berpikir harus dikembangkan dan dijadikan sebagai jiwa pendidikan kita. Tidak perlu ditakutkan dengan kebebasan berpikir karena kebebasan berpikir an sich bukanlah kriminal. Kebebasan berpikir pada hakikatnya tidak sama dengan kebebasan berbuat, dan dalam soal perbuatan, di manapun tidak akan pernah ada kebebasan secara mutlak. Kita menolak kebebasan berbuat karena akan menjadi anarki, akan tetapi kebebasan berpikir tidak bisa ditolak oleh siapapun.”¹⁹

Membedakan antara kebebasan berpikir dan kebebasan bertindak merupakan sesuatu yang penting untuk dilakukan. Bagaimana sesungguhnya relasi antara “berpikir” dan “bertindak”? Apakah keduanya memiliki relasi yang otomatis, ataukah masing-masing berdiri sendiri? Bagi Musa Asy'arie keduanya merupakan entitas yang independen, masing-masing memiliki wilayahnya sendiri. Sehingga menurutnya, kebebasan berpikir tidak sama dengan kebebasan berbuat. Paulo Freire, sebaliknya, berpendapat bahwa hubungan keduanya bersifat otomatis.²⁰ Dia

dapat diakses oleh rakyat banyak, tidak boleh eksklusif. Di samping itu, Musa juga concern dengan bagaimana agar institusi pendidikan menjadi institusi pencerah, tidak justru melahirkan manusia-manusia yang eksklusif keberagamaannya, tidak toleran sikapnya, dan sempit teologinya (Pertemuan di Padma, 2010).

¹⁹ Musa, “Pendidikan, Kebebasan Berpikir, dan Praktik Hidup,”...hal., 194.

²⁰ Pendapatnya ini kemudian dia ralat, sebagaimana yang ia katakan, “Kesalahan saya bukanlah karena saya mengatakan bahwa pengetahuan akan realitas dalam proses perubahan sangatlah penting, tapi karena saya tidak

beranggapan bahwa orang yang berkesadaran kritis akan secara otomatis terlibat dalam perubahan sosial. Kesadaran kritis diasumsikan inheren di dalamnya aksi sosial. Di sini Paulo Freire dianggap melakukan simplifikasi dalam menghubungkan antara kesadaran individu dengan partisipasi sosial.²¹

“Berpikir” dan “bertindak” memang merupakan dua entitas yang berbeda, namun tidak berarti bahwa keduanya terpisah sama sekali, atau memiliki hubungan yang otomatis. Kedua pandangan ini sama-sama simplistik. Relasi keduanya harusnya adalah dialektis. Artinya, keduanya dapat saling mempengaruhi, meskipun tidak secara otomatis. Meskipun “berpikir” atau kesadaran kritis merupakan faktor yang sangat penting dalam menentukan apakah seseorang terlibat dalam melakukan tindakan atau tidak, tapi ia bukanlah satu-satunya faktor. Masih ada faktor-faktor lain yang ikut mempengaruhi seseorang untuk bertindak atau tidak, seperti tersedianya kesempatan, politik sebuah rejim, budaya, mass media, dan lain sebagainya. Jadi, “berpikir” atau kesadaran kritis harus diletakkan sebagai variabel penting dalam melakukan tindakan, tapi ia bukanlah satu-satunya variabel.²²

mempertimbangkan dua momen yang berbeda ini—pengetahuan akan realitas dan tindakan dalam mengubah realitas itu—dalam hubungannya yang dialektis. Seolah-olah saya mengatakan bahwa menemukan (memahami) realitas sudah berarti mengubahnya (Freire, 1975: 15, dikutip dari Diana Coben, *Radical Heroes: Gramsci, Freire, and the Politics of Education*, (New York: Garland Pub.1998), hal. 75.

²¹ Lihat diskusi tentang persoalan ini dalam M. Agus Nuryatno, “Critical Remarks on the Educational Philosophy of Paulo Freire”, dalam *Cakrawala Pendidikan*, Februari 2011, Th. XXX, No. 1, 1-16

²² Salah satu contoh yang menarik bagaimana aktivitas berpikir memiliki korelasi dengan tindakan sosial adalah apa yang dialami oleh Antonio Gramsci

Dalam bingkai pendidikan emansipatif-pluralis, pendidikan agama didisain dalam rangka meneguhkan spirit pluralisme dan multikulturalisme.²³ Disain pendidikan agama seperti ini dimaksudkan untuk menyiapkan peserta didik untuk hidup dalam sebuah konteks kehidupan sosial yang sebenarnya, yaitu masyarakat yang majemuk secara agama, baik intra maupun antar umat beragama. Kemajemukan adalah sebuah fakta sejarah (*historical fact*) yang tidak dapat dipungkiri dan diingkari oleh siapapun. Kemajemukan adalah kehendak Tuhan agar manusia saling menyapa, mengenal, berkomunikasi, dan bersolidaritas. Pada zaman kontemporer saat ini sulit mencari satu negara yang memiliki agama yang homogen, umumnya heterogen, meskipun dengan kuantitas yang berbeda-beda. Kemajemukan pada tingkat agama ini masih ditambah lagi

(1891-1937). Ketika dia ditangkap pada tahun 1926, lalu diadili pada tahun 1928, dan kemudian dijatuhi hukuman 20 tahun penjara, hakim yang memutuskan perkara mengatakan dalam sidang, "Selama 20 tahun kita harus menghentikan otak ini agar tidak berfungsi" (Gramsci, dikutip dari Peter Mayo, *Gramsci, Freire, and Adult Education: Possibilities for Transformative Action* (London & New York: Zed Books, 1999, hal. 11). Apa yang dikatakan hakim yang mengadili Gramsci menunjukkan bahwa aktivitas berpikir Gramsci yang kemudian melahirkan gagasan-gagasan memiliki signifikansi sosial, berupa gerakan-gerakan sosial. Itulah mengapa aktivitas berpikir Gramsci dilokalisir di penjara agar tidak berdampak sosial. Meskipun dia masih dapat dengan bebas berpikir tapi apa yang dia pikirkan berdampak terbatas, karena tidak dapat diakses oleh dunia luar, kecuali setelah dia meninggal pada tahun 1937, yang kemudian melahirkan karyanya *Selections from the Prison Notebooks* (New York: International Publishers, 1971).

²³ Banyak tulisan-tulisan Musa Asy'arie yang menyinggung soal pendidikan yang pluralis ini, dan hampir semua tulisannya yang berbicara tentang pendidikan agama mengarah pada pendidikan agama pluralis yang tidak anti-realitas sosial.

dengan kemajemukan pada wilayah tafsir agama.²⁴ Tidak mengherankan jika banyak mazhab-mazhab, sekte-sekte, atau aliran-aliran dalam agama apapun. Menurut Musa Asy'arie, perbedaan tafsir ini merupakan akibat perbedaan kapasitas dan kemampuan berpikir masing-masing orang dan perbedaan perspektif serta pendekatan.²⁵ Ini menunjukkan bahwa keragaman adalah sebuah fakta historis yang tidak terelakkan.

Di samping itu, pendidikan, termasuk di dalamnya pendidikan agama, tidaklah netral,²⁶ sama halnya dengan pengetahuan yang juga tidak netral.²⁷ Mengapa tidak netral? Karena pendidikan selalu didasarkan pada satu nilai atau ideologi tertentu, apakah nilai etis-humanistik atau pragmatis-materialis, apakah ideologi liberatif-transformatif atau ideologi konservatif-domestikatif. Nilai dan ideologi inilah yang membuat pendidikan tidak mungkin netral dan bebas nilai. Pendidikan dan pendidikan agama pada dasarnya juga bersifat politis. Dalam pengertian, apapun yang dilakukan dalam dunia pendidikan, baik pada tingkat makro, mezzo, maupun mikro, memiliki konsekuensi dan kualitas politis. Pada konteks makro,

²⁴ Lihat, Abd. Moqsiith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama* (Depok: KataKita, 2009), hal. 2-3

²⁵ Musa Asy'arie, *NKRI, Budaya Politik, dan Pendidikan*, hal. 221.

²⁶ Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (New York: Herder and Herder, 1971); M. Agus Nuryatno, *Mazhab Pendidikan Kritis* (Yogyakarta: Resist Book, 2008); Henry A. Giroux, *Pedagogy and the Politics of Hope: Theory, Culture, and Schooling* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1997); Joe Kincheloe, *Critical Pedagogy* (Toronto: Peter Lang, 2006).

²⁷ Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest* (Boston: Beacon, 1971); M. Agus Nuryatno, "The Call for the Paradigm Shift in Research Methodology", *Jurnal Mukaddimah*, No. 38 Th. XIII November-Januari, 2007.

misalnya, kebijakan pendidikan dan pendidikan agama selalu memiliki implikasi-implikasi politis. Tidak ada kebijakan pendidikan dan pendidikan agama yang dapat memuaskan semua pihak, selalu ada kelompok yang diuntungkan dan dirugikan. Dalam konteks mikro, cara guru mengajar, pilihan pengetahuan yang diajarkan, dan model relasi yang dibangun memiliki kontribusi dalam membentuk subyektifitas peserta didik, apakah menjadi *active* atau *passive beings*, menjadi pribadi yang toleran atau tidak toleran, menjadi pribadi yang humanis atau de-humanis, menjadi pribadi yang inklusif atau eksklusif, menjadi pribadi yang idealis atau pragmatis, menjadi pribadi yang meneguhkan atau mendegradasi spirit pluralisme.²⁸

Pertanyaannya adalah: model pendidikan agama seperti apa yang dapat melahirkan pribadi-pribadi yang idealis, humanis, toleran, inklusif, dan meneguhkan spirit pluralisme dan multikulturalisme? Musa Asy'arie tidak menjawab pertanyaan ini secara eksplisit dalam tulisan-tulisannya, namun hanya secara implisit. Meskipun begitu, posisinya soal pendidikan agama jelas dan tegas, pendidikan agama yang diidealkan adalah pendidikan agama yang tidak doktriner, yang tidak memunculkan klaim-klaim kemutlakan. "Ketika agama dalam masyarakat plural dimunculkan sebagai doktrin yang diyakini sebagai kebenaran mutlak, maka ketika itulah agama mengalami stagnasi spiritual dan cenderung memperkeras

²⁸ Lihat, M. Agus Nuryatno, *Rekonstruksi Pendidikan Agama Dalam Masyarakat Demokratik-Pluralistik* (Pidato Ilmiah Dies Natalis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009).

sikap eksklusifitas tiap pemeluk agama, dengan menutup diri dari tiap perubahan dan kritik."²⁹ Ketika ruang perbedaan dan perubahan dalam agama telah dimatikan oleh sikap-sikap fanatik dan eksklusif, maka agama menjadi anti-realitas. Dan, justeru sikap-sikap fanatik dan eksklusif ini dilahirkan dari rahim pendidikan agama. Oleh karena itu, Musa berpendapat bahwa pendidikan agama telah anti-realitas.³⁰ Pendidikan agama dianggap kurang mengakomodasi realitas keberagamaan intra dan antar umat beragama, dan justeru sebaliknya, cenderung melahirkan eksklusifisme keberagamaan. Padahal fanatisme dan eksklusifisme keberagamaan disinyalir oleh Musa sangat mudah dimanipulasi untuk kepentingan politik dan kekuasaan yang berakibat pada konflik dan kekerasan.³¹ Tidak mengherankan jika sejarah agama-agama senantiasa diwarnai oleh konflik dan kekerasan.

Untuk menjawab model pendidikan agama seperti apa yang memungkinkan melahirkan pribadi-pribadi yang toleran, penting untuk mempertimbangkan model-model pendidikan agama yang dikembangkan oleh Jack Seymour³² dan Tabita Kartika Christitiani.³³ Jack Seymour dan Tabitha Kartika Christiani menjelaskan model-model pendidikan dan pengajar-

²⁹ Musa Asy'arie, *NKRI, Budaya Politik, dan Pendidikan*, hal. 220.

³⁰ *Ibid.*, hal. 188 dan 205.

³¹ *Ibid.*, 220

³² J.L. Seymour (ed). *Mapping Christian Education: Approaches to Congregational Learning* (Nashville: Abingdon Press, 1997)

³³ Tabita K Christitiani. "Christian Education for Peacebuilding in the Pluralistic Indonesian Context." In *Religion, Civil Society and Conflict in Indonesia*, Zurich: LIT VERLAG GmbH & Co.KG Wien, 2009, p. 173-191.

an agama, yaitu *in*, *at*, dan *beyond the wall*. Pendidikan agama *in the wall* berarti hanya mengajarkan agama sesuai dengan agama tersebut, tanpa mendialogkan dengan agama yang lain. Model pendidikan agama seperti ini memiliki beberapa konsekuensi:

- 1) Minimnya wawasan peserta didik terhadap agama lain;
- 2) Membuka peluang pintu terjadinya kesalahpahaman;
- 3) Kurangnya sikap toleransi, simpati, dan empati kepada mereka yang beda agama;
- 4) Tumbuhnya sikap *prejudice* (buruk sangka) terhadap mereka yang beda agama;
- 5) Menumbuhkan sikap superioritas satu agama atas agama yang lain;
- 6) Mempertegas perbedaan antara “aku” dan “kamu”, “kita” dan “mereka”.

Pendidikan agama *at the wall* tidak hanya mengajarkan agama sendiri saja, tapi sudah mendiskusikannya dengan agama yang lain. Tahap ini merupakan tahap transformasi keyakinan dengan belajar mengapresiasi orang lain yang beda agama dan terlibat dalam dialog antar agama. Sedangkan pendidikan agama *beyond the wall* tidak sekedar mengorientasikan untuk berdiskusi dan berdialog dengan orang yang berbeda agama, tapi lebih dari itu mengajak peserta didik dari beragam agama untuk bekerjasama mengkampanyekan perdamaian, keadilan, harmoni dan terlibat dalam kerja-kerja praksis kemanusiaan.

Meskipun tidak secara eksplisit memilih salah satu di antara model pendidikan agama yang ditawarkan oleh Jack Seymour dan Tabitha Kartika Christiani, tapi tulisan-tulisan

Musa Asy'arie mengenai pendidikan agama mengarah pada model pendidikan agama *at* dan *beyond the wall*. Model pendidikan agama *in the wall* yang saat ini mendominasi pendidikan agama di Indonesia bukanlah tipe pendidikan agama ideal di mata Musa Asy'arie. Sebabnya adalah model pendidikan agama seperti ini memposisikan agama lain atau penganut agama lain sebagai *the others*, atau "yang lain", yang akan masuk neraka karena dianggap kafir.³⁴ Ini adalah bentuk dari *truth claim*, yang berdampak pada monopoli Tuhan dan kebenaran, seakan-akan kebenaran dan Tuhan hanyalah milik individu atau kelompoknya masing-masing, seakan-akan keselamatan hanya milik individu dan kelompok agama tertentu.³⁵ "Pendidikan agama yang seharusnya dapat memperkaya dimensi spiritualitas untuk mengasihi sesama telah terjebak dalam pemikiran sempit, menghujat lalu menghancurkan pluralitas kemanusiaan universal."³⁶ Model keberagamaan seperti ini pada gilirannya berkontribusi dalam menanamkan benih-benih eksklusifisme keberagamaan yang cukup potensial membuka pintu terjadinya konflik dan kekerasan atas nama agama.

Pendidikan agama dalam pemikiran Musa Asy'arie dikonstruksi sebagai proses pendakian spiritualitas dan pengokohan iman, tidak berhenti pada formalisme keberagamaan yang sempit.³⁷ Pendidikan agama tidak boleh anti-realitas, karena akan mendegradasi spirit pluralisme dan multikulturalis-

³⁴ Musa Asy'arie, NKRI, Budaya Politik, dan Pendidikan, hal. 228

³⁵ Musa Asy'arie, "Pendidikan Kita Anti Realitas",...hal. 189

³⁶ Ibid., hal. 205.

³⁷ Ibid., hal 224.

me yang menjadi inti dasar pembentukan negara-bangsa Indonesia. Pendidikan agama yang tidak menghargai kemajemukan masyarakat Indonesia dapat merobek keindonesiaan dan mengukuhkan paradoks dalam kehidupan masyarakat. Jika dilihat dari sini tampak bahwa Musa lebih menghendaki model pendidikan agama *at* dan *beyond the wall*, yaitu model pendidikan agama yang tidak hanya mengajarkan agama sendiri saja tapi juga mendialogkan dengan agama yang lain dalam rangka *passing over and coming back*.³⁸ Lebih dari itu, peserta didik lintas agama diajak bekerjasama melakukan kerja-kerja praksis kemanusiaan. Ini untuk menunjukkan bahwa musuh agama itu bukan pemeluk agama yang berbeda, tapi adalah kemiskinan, kebodohan, kapitalisme, kekerasan, radikalisme, ketidakjujur-

³⁸ Konsep "*passing over*" dan "*coming back*" diperkenalkan oleh Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana* (Bandung: Mizan, 2003). Konsep "*passing over*" merujuk pada upaya menjelajah tradisi dan agama lain dalam rangka memahami tradisi dan agama tersebut. Sedangkan konsep "*coming back*" merujuk pada upaya untuk kembali lagi ke dalam tradisi dan agama sendiri. Konsep "*passing over*" dan "*coming back*" membantu individu untuk memperkaya wawasan keagamaannya dan mengapresiasi eksistensi tradisi dan agama lain. Dari pengalaman keagamaan inilah akan didapatkan nilai-nilai partikular dan universal agama. Menurut Alwi Shihab, dalam karyanya *Islam Inklusif: Membangun Sikap Terbuka Dalam Beragama*, (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 42, seseorang dikatakan sebagai seorang pluralis manakala tidak saja mengakui keberadaan dan hak agama lain, tapi juga terlibat dalam memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan dalam kebhinekaan. Mengakui keberadaan dan hak agama lain hanyalah cukup untuk mengurangi fanatisme, tapi belum cukup memberikan kontribusi dalam memperkuat eksistensi pluralisme. Dalam bahasa Nurcholish Madjid, ini baru sebatas "kebaikan negatif." Menurutnya, pluralisme harus dipahami sebagai pertalian sejati kebhinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban (*genuine engagement of diversities within the bond of civility*) (dikutip dari Budhy Munawar-Rahman, *Islam Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 31).

an, korupsi, manipulasi, kerusakan lingkungan, dan seterusnya. Model pendidikan agama seperti ini juga untuk menunjukkan bahwa semua agama mengajarkan kebaikan dan bahwa agama adalah untuk kebaikan manusia.

Namun untuk membumikan model pendidikan agama *at* dan *beyond the wall* tidaklah mudah, diperlukan rekonstruksi terhadap pemahaman keagamaan, terutama pada wilayah pemaknaan esensi agama. Apa esensi agama? Menurut Fritjhof Schuon,³⁹ esensi agama terletak pada wilayah esoterik agama yang merupakan titik kulminasi agama-agama di mana semuanya menuju esensi yang sama yaitu Tuhan meskipun dengan jalan (*syariat*) yang berbeda dan beraneka. Dimensi yang beragam dari agama ini disebut dengan eksoterik. Dalam bahasa Musa Asy'arie, "Semua agama berasal dari satu Tuhan, dan umat manusia yang plural itu pun adalah umat manusia yang satu juga, yaitu satu nasib, satu tanggungjawab, dan satu masa depan, karena berasal dari satu sejarah dan keturunan yang sama, dari nenek moyang Adam dan Hawa."⁴⁰ Jika syarat ini terpenuhi, maka proses pembedaan dan implementasi model pendidikan agama *at* dan *beyond the wall* dapat terwujud.

D. Limitasi Pemikiran

Setiap pemikiran atau konsep selalu memiliki limitasi, tidak ada yang sempurna. Jika ada klaim kesempurnaan sebenarnya justru bertentangan dengan prinsip dasar penge-

³⁹ Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Wheaton, Ill.: The Theosophical Publishing House, 1993)

⁴⁰ Musa Asy'arie, *NKRI, Budaya Politik, dan Pendidikan*, hal. 229.

tahuan sendiri yang relatif dan dibatasi oleh ruang dan waktu. Catatan penulis terhadap pemikiran pendidikan Musa Asy'arie dibagi dua: hal yang bersifat teknis dan substantif.

Secara teknis ada beberapa hal perlu dicermati: *pertama*, tema tulisannya tentang pendidikan sangat variatif, tidak spesifik mengarah pada satu tema tertentu. Resikonya, pembahasan dan analisis masing-masing tema kurang tajam dan komprehensif. *Kedua*, tulisan-tulisannya tentang pendidikan yang terkompilasi dalam buku banyak dijumpai pengulangan gagasan. Ini merupakan konsekuensi logis sebuah karya buku yang merupakan kompilasi artikel. *Kedua*, gaya penulisan yang cenderung reflektif membuat tulisan-tulisannya tidak disertai dengan catatan-catatan kaki atau referensi-referensi sebagaimana layaknya suatu karya tulis ilmiah.

Sedangkan secara substantif, ada dua catatan penting untuk dicermati: *pertama*, hampir semua tulisan Musa Asy'arie tentang pendidikan baru mengarah pada satu peletakan dasar pemikiran, atau letupan-letupan pemikiran, tapi belum terelaborasi secara komprehensif dan detail. Sehingga tampak sebuah pemikiran pendidikan yang belum tuntas. Hal ini mungkin disebabkan karena hampir semua tulisannya tentang pendidikan adalah merupakan konsumsi media massa yang ruangnya terbatas. Hasilnya berbeda jika tulisan yang dibuat adalah untuk konsumsi jurnal ilmiah.

Kedua, terlihat ada kontradiksi antar gagasan, yaitu menyangkut kaitan pendidikan dan ekonomi. Di satu sisi, Musa Asy'arie mengatakan bahwa intisari revolusi kebudayaan adalah pendidikan dan "pembangunan dengan skala prioritas

ekonomi adalah pembangunan yang tidak berbudaya,"⁴¹ namun di sisi yang lain, dia justru menekankan sekali pentingnya pengenalan kewirausahaan (*entrepreneurship*) pada mahasiswa di lembaga pendidikan, dan bahkan ada kesan di sebagian civitas akademika UIN Sunan Kalijaga bahwa saat ini mulai terjadi pergeseran dari paradigma "integrasi-interkoneksi" ke paradigma "entrepreneurship". Kewirausahaan, bagaimanapun, adalah anak kandung dari ekonomi.

Bila ditelaah, ada dua kemungkinan mencermati hal di atas. Kemungkinan pertama, memang terjadi kontradiksi antara gagasan dan praksis pendidikan. Pada tingkat gagasan menentang ekonomi sebagai prioritas pembangunan, namun pada tingkat praksis justru menekankan pentingnya ekonomi dalam pendidikan melalui diseminasi *entrepreneurship* pada civitas akademika. Kemungkinan tafsiran kedua adalah diseminasi *entrepreneurship* pada wilayah praksis pendidikan sejatinya merupakan bagian dari pendidikan yang membebaskan. Karena orientasinya bukan untuk menjadikan civitas akademika sebagai calon kapitalis yang hanya berorientasi pada untung-rugi yang sangat materialistik, tapi bagaimana civitas akademika mampu mandiri secara sosial dan ekonomi di tengah-tengah dominasi kapitalisme yang pro pasar bebas dan modal besar. Kemandirian atau *self-autonomy* adalah bagian penting dalam melahirkan subyek yang kritis, yaitu subyek yang bertindak berbasiskan *self-reflection*, tidak sekedar aktivisme.

⁴¹ Musa Asy'arie, *Menggagas Revolusi Kebudayaan Tanpa Kekerasan*, hal. 45.

Di samping catatan-catatan di atas, tidak bisa dinafikan bahwa tulisan-tulisan Musa Asy'arie tentang pendidikan reflektif, kritis, dan menggugah. Gaya bahasa atau tuturan kata yang digunakan bukanlah gaya tulisan akademik yang cenderung berat, datar, dan miskin ekspresi. Tulisan-tulisannya lebih cenderung reflektif, penuh dinamika, *inspiring*, dan menggugah orang untuk membaca. Lihatlah, misalnya, tulisan yang diberi judul "Pendidikan Sekolah Kita Anti Realitas". Sebuah tulisan yang menggambarkan adanya gap dan disparitas antara institusi pendidikan dengan realitas sosial. Di sinilah kekuatan tulisan-tulisan Musa Asy'arie.

E. Penutup

Dilihat dari perspektif makro, posisi Musa Asy'arie dapat dikategorikan sebagai kritikus pendidikan. Kritik utamanya adalah adanya kecenderungan arah pendidikan yang anti realitas; pendidikan yang tidak berbasiskan pada kebutuhan riil peserta didik. Akibatnya seolah-olah pendidikan ada di menara gading yang terpisah dari realitas kehidupan. Padahal, meminjam istilah John Dewey, "school is a mirror of society", sekolah adalah cerminan masyarakat. Sekolah tidak boleh tercerabut dari akar sosialnya, kecuali jika sekolah tersebut akan membuat peserta didik menjadi teralienasi dari kehidupan yang sesungguhnya. Begitupun dengan pendidikan agama. Pendidikan agama harus mengakomodasi kemajemukan yang ada di tengah-tengah masyarakat, baik intra maupun antar umat beragama. Pendidikan agama harus dapat memberikan kontribusi dalam meneguhkan spirit pluralisme dan

multikulturalisme. Kemajemukan adalah fakta sejarah yang tidak boleh dihindari, tapi harus dihadapi dengan sikap-sikap keberagamaan yang toleran, teduh, damai, dan saling menghormati.

Dengan spirit di atas, pendidikan agama yang saat ini cenderung eksklusif karena hanya mengajarkan agama sendiri (*in the wall*), sebaiknya digeser ke arah yang lebih inklusif dengan model *at* dan *beyond the wall*, di mana peserta didik tidak hanya kenal dengan agamanya sendiri, tapi juga bersentuhan dengan agama yang lain dalam rangka *passing over and coming back*. Lebih dari itu, guru-guru agama sudah saatnya mencoba untuk mengajak siswa-siswa beda agama untuk terjun bersama-sama memerangi musuh agama yang hakiki, yaitu penindasan, kekerasan, kemiskinan, kebodohan, korupsi, kerusakan lingkungan, dan seterusnya. Inilah misi profetik agama-agama, dan inilah musuh agama yang sesungguhnya, bukan justeru antar pemeluk agama yang berbeda. "Sejarah agama pada hakikatnya lahir untuk pembebasan dari penderitaan, penindasan kekuasaan sang tiran untuk kedamaian hidup."⁴²

Daftar Pustaka

- Asy'arie, Musa. (2005). *NKRI, Budaya Politik, dan Pendidikan*. Yogyakarta: Lesfi.
- _____. *Filsafat Islam: Sunnah Nabi Dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 2001)

⁴² Musa Asy'arie, "Agama untuk Pembebasan," dalam *Dialektika Agama untuk Pembebasan Spiritual* (Yogyakarta: LESFI, 2003), hal. 13

- _____. *Menggagas Revolusi Kebudayaan Tanpa Kekerasan* (Yogyakarta: LESFI, 202)
- _____. *Manusia Pembentuk Kebudayaan Dalam Al-Qur'an* (Yogyaakrta: LESFI, 1992)
- _____. *Islam: Etos Kerja dan Pemberdayaan Ekonomi Umat* (Yogyakarta: 1997)
- Budiman, Fransisco Hardi Budiman. (2004). *Kritik Ideologi: Menyingkap Kepentingan Dibalik Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Buku Baik.
- Christiani, Tabita K. (2009). "Christian Education for Peacebuilding in the Pluralistic Indonesian Context," in *Religion, Civil Society and Conflict in Indonesia*, Zurich: LIT VERLAG GmbH & Co.KG Wien.
- Coben, Diana. (1998). *Radical Heroes: Gramsci, Freire, and the Politics of Education*. New York: Garland Pub.
- Freire, Paulo dan Donald P. Macedo. (1987). *Literacy: Reading the Word and the World*. South Hadley, Mass.: Bergin & Garvey Publishers.
- Freire, Paulo. (1971). *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Herder and Herder.
- Ghazali, Abd. Moqsith Ghazali. (2009). *Argumen Pluralisme Agama*. Depok: KataKita.
- Giroux, Henry A. (1997). *Pedagogy and the Politics of Hope: Theory, Culture, and Schooling*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Giroux, Henry A. (1997). *Pedagogy and the Politics of Hope: Theory, Culture, and Schooling*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Hatch, J. Amos. (2002). *Doing Qualitative Research in Education Setting*. Albany: State University of New York Press.

- Kimball, Charles. (1997). *Kimball, Kala Agama Jadi Bencana*. Bandung: Mizan.
- Kincheloe, Joe L. (2005). *Critical Pedagogy*. New York: Peter Lang.
- Kuhn, Thomas. (1970). *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mayo, Peter. (1999). *Gramsci, Freire, and Adult Education: Possibilities for Transformative Action*. London & New York: Zed Books.
- Munawar-Rahman, Budhy. (2001). *Islam Pluralis*. Jakarta: Paramadina.
- Neuman, W. Lawrence. (1997). *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Boston: Allyn and Bacon.
- Nuryatno, M. Agus. (2007). "The Call for Paradigm Shift in Qualitative Research Methodology," *Jurnal Studi Islam Mukaddimah*, No. 22 th. XIII/ November-Januari.
- Nuryatno, M. Agus. (2008). *Mazhab Pendidikan Kritis*. Yogyakarta: Resist Book.
- Nuryatno, M. Agus. (2009). *Rekonstruksi Pendidikan Agama Dalam Masyarakat Demokratik-Pluralistik*. Pidato Ilmiah Dies Natalis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Nuryatno, M. Agus, "Critical Remarks on the Educational Philosophy of Paulo Freire", dalam *Cakrawala Pendidikan*, Februari 2011, Th. XXX, No. 1, 1-16
- Postman, Neil. (2005). *The End of Education: Redefining the Value of School* New York: Alfred A. Knopf.

- Schuon, Frithjof. (1993). *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton, Ill.: The Theosophical Publishing House.
- Shihab, Alwi. (1997). *Islam Inklusif; Membangun Sikap Terbuka Dalam Beragama*. Bandung: Mizan.
- Smith, Tuhiwai. (1999). *Decolonizing Methodologies*. London: Zed Books.
- Symour, J.L. (1997). *Mapping Christian Education: Approaches to Congregational Learning*. Nashville: Abingdon Press.

Pendidikan Sekolah Kita Antirealitas

JIKA realitas kehidupan masyarakat dicerdasi, akan tampak dunia pendidikan sekolah kita sebenarnya kurang diorientasikan untuk mencerap realitas kehidupan secara kreatif dan visioner. Realitas kehidupan ekonomi kita yang sebagian besar ada di pedesaan dan bekerja di ladang pertanian dan perkebunan, ternyata kurang tergarap baik oleh ilmu pertanian dan perkebunan yang diajarkan di sekolah-sekolah umum kita, sejak dari SD hingga perguruan tinggi, baik dalam proses pembelajaran maupun kegiatan riset. Terbukti kita tidak mampu mengembangkan budidaya pertanian dan perkebunan, akibatnya tidak mampu memenuhi kebutuhan dalam negeri sendiri. Ironinya, terhadap produk-produk pertanian itu, kita masih mengimpor dan tergantung luar negeri, seperti beras, gula, buah-buahan, dan kedelai.

Demikian pula usaha kecil menengah (UKM) yang besar jumlahnya dan banyak menyerap tenaga kerja, serta mempunyai andil besar mempertahankan ekonomi nasional dalam menghadapi krisis, ternyata kurang tergarap secara signifikan

oleh ilmu ekonomi yang dikembangkan sekolah-sekolah umum kita, dari SD hingga perguruan tinggi. Ironinya, pendidikan ekonomi di sekolah umum, sejak SD hingga perguruan tinggi, tidak banyak dikembangkan untuk pembinaan kualitas sumber daya naanusia entrepreneur, dengan mengaitkan ilmu ekonomi di sekolah-sekolah umum sesuai kebutuhan nyata UKM, sehingga dapat mendukung lahirnya kelas menengah yang kuat, yang muncul dari pelaku UKM yang berpendidikan.

Dalam kaitan dengan pendidikan sekolah agama, kita dapat melihat hal yang sama di mana pendidikan agama diajarkan antirealitas. Realitas plural dalam kehidupan agama, baik secara internal dalam kehidupan agama itu sendiri maupun secara eksternal dalam kaitannya dengan agama-agama lain, kurang mendapat perhatian memadai dalam pengajaran dan pendidikan ilmu-ilmu agama, yang diselenggarakan dunia pendidikan sekolah agama kita, baik di SD hingga perguruan tinggi. Pendidikan agama masih diajarkan sebagai bagian dari usaha seseorang untuk memonopoli Tuhan dan Kebenaran, dan dengan sendirinya menghakimi orang lain yang berbeda agama dengannya. Padahal, kita menyadari, Tuhan dan Kebenaran sesungguhnya tidak pernah dapat dimonopoli seseorang atau sekelompok orang, meski mereka ustaz, kiai, atau pendekar sekalipun.

Akibatnya, realitas plural kehidupan agama kurang berfungsi sebagai tali pengikat persatuan bangsa. Pluralitas seharusnya bisa untuk menumbuhkan kearifan dan sikap rendah hati untuk saling menghormati, mau belajar memahami sesama pemeluk agama, serta membangun kerja sama konstruktif

untuk memajukan peradaban bangsa. Pluralitas agama menjadi sumber konflik yang tak habis-habisnya, sehingga meresahkan dan memperlemah persaudaraan agama, baik dalam agamanya sendiri maupun dalam hubungannya dengan agama-agama lain. Persaudaraan ternyata amat mudah retak oleh adanya konflik politik dan kepentingan kekuasaan, dan sering mengambil bentuk kekerasan, seperti terjadi di beberapa kota, Poso, Ambon, dan banyak lagi.

Mengubah Konsep Ilmu

Pada hakikatnya, ilmu merupakan obyektivikasi intelek terhadap realitas yang ditangkap dalam suatu momen kehidupan tertentu, baik ruang maupun waktu, yang diabstraksikan melalui logika dan diformulasikan menjadi rumusan dalil atau teori. Pada tahap ini harus dipahami, realitas yang ditangkap intelek itu berubah terus, dinamis dan bersifat terbatas, baik dari sudut waktu, ruang, maupun bidangnya. Suatu teori bersifat sementara, sebab realitas yang diterapnya selalu dalam keadaan berubah, sehingga validitasnya bersifat sementara pula. Karena itu, yang lebih diperlukan bukan menghafal teori-teori, tetapi pemahaman yang tepat terhadap realitas itu sendiri, agar tidak terjadi kecenderungan menghafal teori-teori tentang realitas, sementara realitasnya sendiri sudah berubah, sehingga tidak memadai untuk mengatasi realitas yang ada.

Pada umumnya kita masih melihat kenyataan bahwa dunia pendidikan sekolah kita masih mengajarkan teori-teori belaka, tanpa memberi kesempatan kreatif untuk bergumul

dan memahami realitas secara intensif. Celakanya, ketika teori itu diajarkan ternyata sudah tertinggal, karena realitasnya telah berubah. Akibatnya, ketika mereka menyelesaikan pendidikannya, mereka sama sekali tidak mengenali realitas yang ada di sekitarnya. Dalam keadaan demikian, respons mereka terhadap realitas pasti menjadi kosong, karena hakikat realitas itu tak pernah masuk dalam alam sadar pikirannya. Tidak heran bila kita melihat seseorang yang telah menyelesaikan studinya, maka habislah ilmu yang dihapalkan, sebab ilmunya tidak terkait sama sekali dengan realitas yang dihadapinya. Mereka hanya mendapatkan secarik kertas berupa ijazah atau sertifikat tanda tamat tanpa penguasaan terhadap ilmunya itu sendiri.

Pendidikan kita sebenarnya kurang memberi ilmu sebagai suatu proses, tetapi hanya ilmu sebagai produk, dengan memindahkan teori-teori para ilmuwan ke pikiran anak didik untuk dihafalkan. Masalah, bagaimana ilmuwan itu melahirkan teori-teorinya, tidak pernah dapat dimengerti secara benar. Kegagalan intelektual yang mendorong seorang ilmuwan melakukan pengumpulan dengan realitas melalui berbagai pendekatan, metodologi, dan pengujian untuk dapat mengungkapkan fakta dan kebenaran di balik suatu realitas, tidak pernah menggugah kesadaran pikiran anak didik.

Hal yang sama terjadi dalam pendidikan sekolah keagamaan, dengan lebih menguatnya penekanan pada formalisme agama, normatif, dan tekstual yang terlepas dari konteksnya. Agama seakan menjadi ajaran langit, datang dari langit dan lantas melangit, tidak ada kaitannya sama sekali dengan realitas bumi di mana seseorang hidup membumi.

Akibatnya, agama tidak membumi dan antirealitas yang ada di Bumi. Realitas kemiskinan dipandang sebagai suratan nasib yang harus diterima dengan sabar, karena tidak terkait sama sekali dengan realitas ketimpangan struktural dalam kehidupan ekonomi dan politik suatu masyarakat. Agama telah memabukkan kesadaran manusia terhadap realitas sosial yang ada, dan pesan agama tidak dapat membumi dan dibumikan, apalagi untuk menjadi rahmat bagi semua kehidupan yang ada di muka Bumi ini.

Mengubah Paradigma Pendidikan

Pendidikan sekolah kita seharusnya dikembalikan kepada realitas dinamika masyarakatnya, bukan menjadi menara gading yang tercabut dari akar kehidupan masyarakatnya sendiri. Pendidikan sekolah bukan untuk mengajarkan mimpi dan antirealitas, tetapi menjadi bagian yang sah dari realitas hidup masyarakatnya sendiri untuk mencari jawab atas proses dialektik yang terus bergolak dalam kehidupan masyarakatnya. Kecenderungan pendidikan yang antirealitas, mendorong menguatnya feodalisme baru yang memuja gelar akademik hanya untuk menaikkan status dan gengsi sosial, sehingga jual beli gelar akademik menjadi laris di mana-mana. Orang pun merasa tidak malu membeli atau menyandangnya, karena kenyataan menunjukkan, tamatan perguruan tinggi, yang mendapatkan gelar akademik secara benar melalui studi panjang yang berjenjang, ternyata tidak bisa berbuat apa-apa, bahkan banyak yang menganggur, dan secara signifikan tidak ada bedanya dengan orang yang tidak berpendidikan tinggi.

Untuk mengubah paradigma pendidikan sekolah harus ada kebijakan pendidikan yang radikal, dengan mengubah secara fundamental pendidikan, sebagai subyek dinamik realitas kehidupan masyarakat, sehingga anak didik dapat memahami realitas secara utuh, benar, dan tepat. Penguasaan alat untuk memahami realitas menjadi tugas fundamental dunia pendidikan kita, melalui proses pembelajaran yang kreatif dan visioner, untuk memperkaya intelektual dan spiritual anak didiknya. Dunia pendidikan kita tidak boleh terjebak urusan birokrasi yang melelahkan dan tidak mencerdaskan, karena dalam banyak hal, birokrasi pendidikan justru telah membunuh substansi pendidikan itu sendiri.

Birokrasi pendidikan sekolah kita telah berkembang secara berlawanan dengan tujuan pendidikan untuk mencerdaskan bangsa, bahkan menjadi pusat pembodohan, karena birokrasi pendidikan diselenggarakan sebagai perpanjangan birokrasi kekuasaan dan politik, dengan memberi peluang adanya muatan-muatan politik yang terlalu jauh memasuki birokrasi pendidikan kita. Kita masih ingat bagaimana perguruan tinggi tidak boleh mempelajari suatu ideologi tertentu, seperti larangan mempelajari Marxisme hanya karena ketakutan politik terhadap bahaya komunisme. Demikian pula muatan kurikulum Pancasila dan Kewiraan dalam berbagai versinya, telah diajarkan dari SD hingga perguruan tinggi secara berlebihan, melalui proses pengulangan yang sebenarnya hanya memboroskan.

Musa Asy'arie

Tatanan Ekonomi Kesejahteraan Di Indonesia: Perspektif Ekonomi Islam

Muhammad

(Dosen Sekolah Tinggi Ekonomi Islam Yogyakarta)

Pendahuluan

Pembangunan ekonomi nasional selama ini masih belum mampu meningkatkan kesejahteraan rakyat secara luas. Indikator utamanya adalah tingginya ketimpangan dan kemiskinan. Meskipun beberapa tahun sebelum krisis ekonomi, Indonesia tercatat sebagai salah satu macan ekonomi Asia dengan pertumbuhan ekonomi lebih dari 7 persen per tahun, angka pertumbuhan yang tinggi ini ternyata tidak diikuti oleh pemerataan. Studi BPS (1997) menunjukkan 97,5 persen aset nasional dimiliki oleh 2,5 persen bisnis konglomerat. Sementara itu hanya 2,5 persen aset nasional yang dimiliki oleh

kelompok ekonomi kecil yang jumlahnya mencapai 97,5 persen dari keseluruhan dunia usaha.

Rendahnya tingkat kesejahteraan rakyat ini terlihat pula dari masih meluasnya masalah kemiskinan. Setelah dalam kurun waktu 1976-1996 tingkat kemiskinan menurun secara spektakuler dari 40,1 persen menjadi 11,3 persen, jumlah orang miskin meningkat kembali dengan tajam, terutama selama krisis ekonomi. International Labour Organisation (ILO) memperkirakan jumlah orang miskin di Indonesia pada akhir tahun 1999 mencapai 129,6 juta atau sekitar 66,3 persen dari seluruh jumlah penduduk (BPS-UNDP, 1999).

Angka kemiskinan ini akan lebih besar lagi jika dalam kategori kemiskinan dimasukan penyandang masalah kesejahteraan sosial (PMKS) yang kini jumlahnya mencapai lebih dari 21 juta orang. PMKS meliputi gelandangan, pengemis, anak jalanan, yatim piatu, jompo terlantar, dan penyandang cacat yang tidak memiliki pekerjaan atau memiliki pekerjaan namun tidak cukup untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Secara umum kondisi PMKS lebih memprihatinkan ketimbang orang miskin. Selain memiliki kekurangan pangan, sandang dan papan, kelompok rentan (*vulnerable group*) ini mengalami pula ketelantaran psikologis, sosial dan politik.

Mengapa proses pembangunan ekonomi selama ini belum mampu meningkatkan kesejahteraan rakyat? Siapa sebenarnya yang paling bertanggungjawab melaksanakan pembangunan (bidang) kesejahteraan sosial ini?

Pembangunan ekonomi jelas sangat mempengaruhi tingkat kemakmuran suatu negara. Namun, pembangunan

ekonomi yang sepenuhnya diserahkan kepada mekanisme pasar tidak akan secara otomatis membawa kesejahteraan kepada seluruh lapisan masyarakat. Pengalaman negara maju dan berkembang membuktikan bahwa meskipun mekanisme pasar mampu menghasilkan pertumbuhan ekonomi dan kesempatan kerja yang optimal, ia selalu gagal menciptakan pemerataan pendapatan dan memberantas masalah sosial.

Orang miskin dan PMKS adalah kelompok yang sering tidak tersentuh oleh strategi pembangunan yang bertumpu pada mekanisme pasar. Kelompok rentan ini, karena hambatan fisiknya (orang cacat), kulturalnya (suku terasing) maupun strukturalnya (penganggur), tidak mampu merespon secepat perubahan sosial di sekitarnya, terpelanting ke pinggir dalam proses pembangunan yang tidak adil. Itulah salah satu dasarnya mengapa negara-negara maju berusaha mengurangi kesenjangan itu dengan menerapkan *welfare state* (negara kesejahteraan). Suatu sistem yang memberi peran lebih besar kepada negara (pemerintah) dalam pembangunan kesejahteraan sosial yang terencana, melembaga dan berkesinambungan.

Karena ketidaksempurnaan mekanisme pasar ini, peranan pemerintah banyak ditampilkan pada fungsinya sebagai *agent of economic and social development*. Artinya, pemerintah tidak hanya bertugas mendorong pertumbuhan ekonomi, melainkan juga memperluas distribusi ekonomi melalui pengalokasian *public expenditure* dalam APBN dan kebijakan publik yang mengikat. Selain dalam *policy* pengelolaan *nation-state*-nya pemerintah memberi penghargaan terhadap pelaku ekonomi yang produktif, ia juga menyediakan alokasi dana dan

daya untuk menjamin pemerataan dan kompensasi bagi mereka yang tercecer dari persaingan pembangunan.

Dalam negara kesejahteraan, pemecahan masalah kesejahteraan sosial, seperti kemiskinan, pengangguran, ketimpangan dan ketelantaran tidak dilakukan melalui proyek-proyek sosial parsial yang berjangka pendek. Melainkan diatasi secara terpadu oleh program-program jaminan sosial (*social security*), seperti pelayanan sosial, rehabilitasi sosial, serta berbagai tunjangan pendidikan, kesehatan, hari tua, dan pengangguran.

Negara kesejahteraan pertama-tama dipraktekkan di Eropa dan AS pada abad 19 yang ditujukan untuk mengubah kapitalisme menjadi lebih manusiawi (*compassionate capitalism*). Dengan sistem ini, negara bertugas melindungi golongan lemah dalam masyarakat dari gilsan mesin kapitalisme.

Hingga saat ini, negara kesejahteraan masih dianut oleh negara maju dan berkembang. Dilihat dari besarnya anggaran negara untuk jaminan sosial, sistem ini dapat diurutkan ke dalam empat model, yakni:

Pertama, model universal yang dianut oleh negara-negara Skandinavia, seperti Swedia, Norwegia, Denmark dan Finlandia. Dalam model ini, pemerintah menyediakan jaminan sosial kepada semua warga negara secara melembaga dan merata. Anggaran negara untuk program sosial mencapai lebih dari 60% dari total belanja negara.

Kedua, model institusional yang dianut oleh Jerman dan Austria. Seperti model pertama, jaminan sosial dilaksanakan secara melembaga dan luas. Akan tetapi kontribusi terhadap

berbagai skim jaminan sosial berasal dari tiga pihak (*payroll contributions*), yakni pemerintah, dunia usaha dan pekerja (buruh).

Ketiga, model residual yang dianut oleh AS, Inggris, Australia dan Selandia Baru. Jaminan sosial dari pemerintah lebih diutamakan kepada kelompok lemah, seperti orang miskin, cacat dan penganggur. Pemerintah menyerahkan sebagian perannya kepada organisasi sosial dan LSM melalui pemberian subsidi bagi pelayanan sosial dan rehabilitasi sosial “swasta”.

Keempat, model minimal yang dianut oleh gugus negara-negara latin (Prancis, Spanyol, Yunani, Portugis, Itali, Chile, Brazil) dan Asia (Korea Selatan, Filipina, Srilanka). Anggaran negara untuk program sosial sangat kecil, di bawah 10 persen dari total pengeluaran negara. Jaminan sosial dari pemerintah diberikan secara sporadis, temporer dan minimal yang umumnya hanya diberikan kepada pegawai negeri dan swasta yang mampu mengiur.

Lebih jauh, kita dapat menengok Selandia Baru, satu negara yang mempraktekkan negara kesejahteraan. Selandia Baru memang tidak menganut model ideal negara kesejahteraan seperti di negara-negara Skandinavia. Tetapi, penerapan negara kesejahteraan di negara ini terbilang maju diantara negara lain yang menganut model residual. Yang unik, sistem ini tidak berdiri sendiri, melainkan terintegrasi dengan strategi ekonomi kapitalisme. Sistem jaminan sosial, pelayanan sosial dan bantuan sosial (*income support*), misalnya, merupakan bagian dari strategi ekonomi neo liberal dan kebijakan sosial yang terus dikembangkan selama bertahun-tahun.

Hikmah dari Krisis Ekonomi

Penerapan negara kesejahteraan di Selandia Baru dimulai sejak tahun 1930, ketika negara ini mengalami krisis ekonomi luar biasa. Saat itu tingkat pengangguran sangat tinggi, kerusuhan memuncak dan kemiskinan menyebar di mana-mana. Kemudian sejarah mencatat, negara ini keluar dari krisis dan menjadi negara adil-makmur berkat keberanian Michael Joseph Savage, pemimpin partai buruh yang kemudian menjadi perdana menteri tahun 1935, menerapkan negara kesejahteraan yang masih dianut hingga kini. Sebagaimana diabadikan oleh Baset, Sinclair dan Stenson (1995:171): *"The main achievement of Savage's government was to improve the lives of ordinary families. They did this so completely that New Zealanders changed their ideas about what an average level of comfort and security should be."*

Liberalisasi ekonomi dan mekanisme pasar bebas yang menghasilkan pertumbuhan ekonomi tidak mengurangi peran negara dalam pembangunan kesejahteraan sosial. Sebagai contoh, sejak tahun 1980 Selandia Baru menjalankan privatisasi dan restrukturisasi organisasi pemerintahan. Namun negara ini tetap memiliki lembaga setingkat departemen (*ministry of social welfare*) yang mengatur urusan sosial.

Anggaran untuk jaminan dan pelayanan sosial juga cukup besar, mencapai 36% dari seluruh total pengeluaran negara, melebihi anggaran untuk pendidikan, kesehatan maupun Hankam (Donald T. Brash, 1998). Setiap orang dapat memperoleh jaminan hari tua tanpa membedakan apakah ia pegawai negeri atau swasta. Orang cacat dan penganggur selain menerima social benefit sekitar NZ\$400 setiap dua minggu

(*fortnightly*), juga memperoleh pelatihan dalam pusat-pusat rehabilitasi sosial yang profesional.

Pembangunan kesejahteraan sosial di Indonesia sesungguhnya mengacu pada konsep negara kesejahteraan. Dasar Negara Indonesia (sila kelima Pancasila) menekankan prinsip keadilan sosial dan secara eksplisit konstitusinya (pasal 27 dan 34 UUD 1945) mengamanatkan tanggungjawab pemerintah dalam pembangunan kesejahteraan sosial. Namun demikian, amanat konstitusi tersebut belum dipraktekan secara konsekuen. Baik pada masa Orde Baru maupun era reformasi saat ini, pembangunan kesejahteraan sosial baru sebatas jargon dan belum terintegrasi dengan strategi pembangunan ekonomi.

Penanganan masalah sosial masih belum menyentuh persoalan mendasar. Program-program jaminan sosial masih bersifat parsial dan karitatif serta belum didukung oleh kebijakan sosial yang mengikat. Orang miskin dan PMKS masih dipandang sebagai sampah pembangunan yang harus dibersihkan. Kalaupun di bantu, baru sebatas bantuan uang, barang, pakaian atau mie instant berdasarkan prinsip belas kasihan, tanpa konsep dan visi yang jelas. Bahkan kini terdapat kecenderungan, pemerintah semakin enggan terlibat mengurus permasalahan sosial. Dengan menguatnya ide liberalisme dan kapitalisme, pemerintah lebih tertarik pada bagaimana memacu pertumbuhan ekonomi setinggi-tingginya, termasuk menarik pajak dari rakyat sebesar-besarnya. Sedangkan tanggungjawab menangani masalah sosial dan memberikan jaminan sosial diserahkan sepenuhnya kepada masyarakat.

Bila Indonesia dewasa ini hendak melakukan liberalisasi dan privatisasi ekonomi yang berporos pada ideologi kapitalisme, Indonesia bisa menimba pengalaman dari negara-negara maju ketika mereka memanusiaawikan kapitalisme. Kemiskinan dan kesenjangan sosial ditanggulangi oleh berbagai skim jaminan sosial yang benar-benar dapat dirasakan manfaatnya secara nyata terutama oleh masyarakat kelas bawah.

Pengalaman di dunia Barat memberi pelajaran bahwa jika negara menerapkan sistem demokrasi liberal dan ekonomi kapitalis, maka itu tidak berarti pemerintah harus "cuci tangan" dalam pembangunan kesejahteraan sosial. Karena, sistem ekonomi kapitalis adalah strategi mencari uang, sedangkan pembangunan kesejahteraan sosial adalah strategi mendistribusikan uang secara adil dan merata.

Diibaratkan sebuah keluarga, mata pencaharian orang tua boleh saja bersifat kapitalis, tetapi perhatian terhadap anggota keluarga tidak boleh melemah, terutama terhadap anggota yang memerlukan perlindungan khusus, seperti anak balita, anak cacat atau orang lanjut usia. Bagi anggota keluarga yang normal atau sudah dewasa, barulah orang tua dapat melepaskan sebagian tanggungjawabnya secara bertahap agar mereka menjadi manusia mandiri dalam masyarakat.

Islam dan Negara Kesejahteraan

Mendiskusikan Islam dan negara kesejahteraan (*welfare state*) di Indonesia senantiasa menarik. Mengapa? Indonesia bukan saja negara yang memiliki sumberdaya alam yang luar biasa, melainkan pula merupakan negara dengan penduduk

muslim terbesar di dunia. Islam, sejatinya memiliki nilai mengenai pentingnya kesejahteraan masyarakat ketimbang sekadar menghadapkan wajah kita ke barat atau timur dalam shalat. Tanpa memarginalkan pentingnya shalat, Al-Qur'an mengintegrasikan makna dan tujuan shalat dengan kebijakan dan perhatian untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat. Selain memberi pesan tentang keimanan, Al-Qur'an mengingatkan penganutnya bahwa pernyataan keimanan kepada Allah, KitabNya, dan Hari Kiamat saja tidaklah cukup jika tidak disertai dengan kepedulian dan pelayanan kepada kerabat, anak yatim, orang miskin dan musafir serta menjamin kesejahteraan mereka yang membutuhkan pertolongan.

Namun kenyataannya, Indonesia adalah negara yang masih menghadapi persoalan kesejahteraan yang serius. Ironisnya, kontribusi negara sebagai institusi yang seharusnya memiliki peran penting dalam mensejahterakan warganya, ternyata masih jauh dari harapan. Berbagai masalah ekonomi, sosial dan politik di Indonesia seringkali disebabkan oleh kegagalan negara dalam memainkan perannya dengan baik. Seakan-akan negara tidak pernah dirasakan kehadirannya terutama oleh mereka yang lemah (*dhaiif*) atau dilemahkan (*mustadh'afin*), yang miskin atau dimiskinkan.

Rendahnya komitmen dan peran negara dalam pelayanan sosial bisa dilihat, antara lain, dari semangat pemerintah yang saat ini tengah menyiapkan Rancangan Undang-Undang Badan Hukum Pendidikan (BHP). Pasal 2 RUU BHP tersebut, misalnya, dengan jelas menunjukkan "semangat dagang" pemerintah yang membenarkan pihak asing bersama BHP Indonesia mendirikan

lembaga pendidikan dengan modal sampai 49 persen. Tanpa sadar, pemerintah sesungguhnya tengah mengubah jati diri Departemen Pendidikan Nasional menjadi Departemen Perdagangan Pendidikan Nasional (lihat Suharto, 2007).

Potret Kesejahteraan di Indonesia

Belum lama ini, Media Indonesia menyajikan hasil survei Litbang Media Group, terhadap 480 responden yang diambil secara acak dari daftar pemilik telepon enam kota besar di Indonesia (Jakarta, Bandung, Yogyakarta, Surabaya, Medan dan Makassar) (Halida, 2008). Responden ditanya bagaimana pendapatannya sekarang untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari, apakah dirasakan semakin berat atau ringan? Mayoritas responden (73%) merasakan bahwa pemenuhan kebutuhan sehari-hari semakin berat; sebanyak 21% responden merasakan sama saja; dan hanya 6% yang merasakan semakin ringan. Ketika ditanyakan apakah sekarang ini mendapatkan pekerjaan baru dirasakan semakin sulit atau semakin mudah, sebagian besar responden (89%) merasakan sekarang makin sulit mencari pekerjaan baru; sebanyak 5% responden merasakan sama saja; 4% merasakan makin mudah; dan 2% tidak tahu.

Hasil survei ini tidak berbeda dengan laporan mengenai Indeks Pembangunan Manusia (IPM) untuk tahun 2007/2008 dari *United Nations Development Programme* (UNDP). Peringkat IPM Indonesia tahun 2007 berada di urutan 107 dari 177 negara. Selain semakin jauh tertinggal oleh Singapura (peringkat 25), Brunei Darussalam (30), Malaysia (63), Thailand (78), dan Filipina (90), peringkat Indonesia juga sudah terkejar oleh Viet-

nam (105) yang pada tahun 2006 berada di peringkat 109. Tanpa perbaikan strategi pembangunan ekonomi dan sosial secara mendasar, peringkat IPM Indonesia tidak menutup kemungkinan segera disusul oleh Laos (130), Kamboja (131) dan Myanmar (132) di tahun-tahun mendatang (Suharto, 2007; UNDP, 2007).

Capaian yang tergambar melalui IPM tersebut berkorelasi dengan dimensi kesejahteraan. Indikator pokok IPM menggambarkan tingkat kualitas hidup sekaligus kemampuan (capabilitas) manusia Indonesia. Indikator angka harapan hidup menunjukkan dimensi umur panjang dan sehat; indikator angka melek huruf dan rata-rata lama sekolah memperlihatkan keluaran dari dimensi pengetahuan; dan indikator kemampuan daya beli mempresentasikan dimensi hidup layak. Dengan demikian, rendahnya peringkat IPM Indonesia menunjukkan bahwa tingkat kesejahteraan manusia Indonesia masih berada di tingkat bawah. Bahkan, karena indikator IPM pada hakekatnya merujuk pada konsep basic human capabilities, dapat dikatakan bahwa kemampuan masyarakat Indonesia untuk memenuhi kebutuhan yang sangat mendasar saja ternyata masih ketar-ketir. Dengan kata lain, alih-alih hidup berkecukupan, masyarakat Indonesia masih belum bisa terbebas dari lilitan kemiskinan.

Hingga saat ini, jumlah orang miskin di Indonesia masih sangat mencemaskan (Suharto, 2007). Pada tahun 2007, jumlah penduduk miskin adalah 37,17 juta orang atau 16,58% dari total penduduk Indonesia. Satu tahun sebelumnya, jumlah penduduk miskin Indonesia sebanyak 39,30 juta atau sebesar 17,75% dari total jumlah penduduk Indonesia tahun tersebut

(TKPK, 2007). Ini berarti jumlah orang miskin turun sebesar 2,13 juta jiwa. Meskipun terjadi penurunan, secara absolut angka ini tetap saja besar dan melampaui keseluruhan jumlah penduduk Selandia Baru (4 juta), Australia (12 juta), dan Malaysia (25 juta). Angka kemiskinan ini menggunakan poverty line dari BPS sekitar Rp.5.500 per kapita per hari.³ Jika menggunakan poverty line dari Bank Dunia sebesar US\$2 per kapita per hari, diperkirakan jumlah orang miskin di Indonesia berkisar antara 50-60% dari total penduduk.

Meski terkadang tumpang tindih, potret kesejahteraan ini akan lebih buram lagi jika dimasukkan para Pemerlu Pelayanan Kesejahteraan Sosial (PPKS) yang oleh Departemen Sosial diberi label Penyandang Masalah Kesejahteraan Sosial (PMKS). Di dalam kelompok ini berbaris jutaan gelandangan; pengemis; Wanita Tuna Susila; Orang Dengan Kecacatan; Orang Dengan HIV/AIDS (ODHA); Komunitas Adat Terpencil (KAT); Anak yang Membutuhkan Perlindungan Khusus atau Children in Need of Special Protection (CNSP) (anak jalanan, buruh anak, anak yang dilacurkan, anak yang berkonflik dengan hukum, anak yang terlibat konflik bersenjata); jompo telantar dan seterusnya. Mereka seringkali bukan saja mengalami kesulitan secara ekonomi, melainkan pula mengalami social exclusion – pengucilan sosial akibat diskriminasi, stigma, dan eksploitasi.

Negara dan Kebijakan Sosial

Francis Fukuyama (2005) dalam bukunya *State-Building: Governance and World Order in the 21st Century*, menunjukkan bahwa pengurangan peran negara dalam hal-hal yang memang

merupakan fungsinya hanya akan menimbulkan problematika baru. Bukan hanya memperparah kemiskinan dan kesenjangan sosial, melainkan pula menyulut konflik sosial dan perang sipil yang meminta korban jutaan jiwa. Keruntuhan atau kelemahan negara telah menciptakan berbagai malapetaka kemanusiaan dan hak azasi manusia selama tahun 1990-an di Somalia, Haiti, Kamboja, Bosnia, Kosovo, dan Timor Timur (Fukuyama, 2005; lihat Suharto, 2007).

Selain memperlihatkan kejujuran ilmiah Fukuyama, buku *State-Building* sekaligus menjelaskan bahwa dia telah “insyaf” dari “kekeliruan” pemikiran sebelumnya. Dalam bukunya yang terdahulu, *The End of History and The Last Men* (1992), Fukuyama dengan yakin menyatakan bahwa sejarah peradaban manusia (seakan) telah berakhir. Pertarungan antara komunisme dan kapitalisme juga telah usai dengan kemenangan kapitalisme (neoliberalisme). Mengapa kapitalisme menang. Jawabannya adalah karena sistem ini dianggap paling cocok untuk manusia abad ini. Dan kita tahu semua, kapitalisme sangat menganjurkan peran negara yang sangat minimal dalam pembangunan ekonomi, apalagi pembangunan sosial.

Sekarang, dalam bukunya *State-Building* dengan lantang Fukuyama berkata bahwa “negara harus diperkuat!”. Kesejahteraan, kata Fukuyama, tidak mungkin tercapai tanpa hadirnya negara yang kuat; yang mampu menjalankan perannya secara efektif. Begitu pula sebaliknya, negara yang kuat tidak akan bertahan lama jika tidak mampu menciptakan kesejahteraan warganya.

Pentingnya penguatan negara ini terutama sangat significant dalam konteks kebijakan sosial. Negara adalah institusi

paling absah yang memiliki kewenangan menarik pajak dari rakyat, dan karenanya paling berkewajiban menyediakan pelayanan sosial dasar bagi warganya. Dalam masyarakat yang beradab, negara tidak boleh membiarkan satu orang pun yang berada dalam posisi tidak mampu memenuhi kebutuhan dasarnya. Globalisasi dan kegagalan pasar sering dicatat sebagai faktor penyebab mencuatnya persaingan yang tidak sehat, monopoli dan oligopoli, kesenjangan ekonomi di tingkat global dan nasional, kemiskinan dan keterbelakangan di negara berkembang, serta ketidakmampuan dan keengganan perusahaan swasta mencukupi kebutuhan publik, seperti jaminan sosial, pelayanan kesehatan dan pendidikan. Mishra (2000) dalam bukunya *Globalization and Welfare State* menyatakan bahwa globalisasi telah membatasi kapasitas negara-bangsa dalam melakukan perlindungan sosial. Lembaga-lembaga internasional seperti Bank Dunia dan Dana Moneter Internasional (IMF) menjual kebijakan ekonomi dan sosial kepada negara-negara berkembang dan negara-negara Eropa Timur agar memperkecil pengeluaran pemerintah, memberikan pelayanan sosial yang selektif dan terbatas, serta menyerahkan jaminan sosial kepada pihak swasta.

Benar, negara bukan lah satu-satunya aktor yang dapat menyelenggarakan pelayanan sosial. Masyarakat, dunia usaha, dan bahkan lembaga-lembaga kemanusiaan internasional, memiliki peran penting dalam penyelenggaraan pelayanan sosial. Namun, sebagai salah satu bentuk kebijakan sosial dan public goods, pelayanan sosial tidak dapat dan tidak boleh diserahkan begitu saja kepada masyarakat dan pihak swasta.

Sebagai lembaga yang memiliki legitimasi publik yang dipilih dan dibiayai oleh rakyat, negara memiliki kewajiban (*obligation*) dalam memenuhi (*to fulfill*), melindungi (*to protect*) dan menghargai (*to respect*) hak-hak dasar, ekonomi dan budaya warganya. Mandat negara untuk melaksanakan pelayanan sosial lebih kuat daripada masyarakat atau dunia usaha. Berdasarkan konvensi internasional, mandat negara dalam pelayanan sosial bersifat “wajib”. Sedangkan, mandat masyarakat dan dunia usaha dalam pelayanan sosial bersifat “tanggungjawab” (*responsibility*).

Oleh karena itu, dalam konteks kebijakan sosial yang berkeadilan, peran negara dan masyarakat tidak dalam posisi yang paradoksal. Melainkan, dua posisi yang bersinergi. Bahkan di Indonesia, komitmen dan peran negara dalam pelayanan sosial seharusnya diperkuat dan bukannya diperlemah, seperti diusulkan kaum neoliberalisme pemuja pasar bebas. Pada era desentralisasi sekarang ini, penguatan negara mencakup juga pembagian peran yang jelas antara pemerintah pusat dan daerah. Pemerintah Daerah (Pemda) diharapkan memiliki agenda kebijakan sosial yang sesuai dengan kondisi daerahnya. Pemberian wewenang yang lebih luas kepada Pemda tidak hanya dimaknakan sekadar peningkatan PAD (Pendapatan Asli Daerah) secara ekonomi, tanpa kepedulian terhadap penanganan “PAD” (Permasalahan Asli Daerah) secara sosial.

Konsep Negara kesejahteraan

Negara kesejahteraan adalah sebuah model ideal pembangunan yang difokuskan pada peningkatan kesejahteraan melalui pemberian peran yang lebih penting kepada negara

dalam memberikan pelayanan sosial secara universal dan komprehensif kepada warganya. Spicker (1995:82), misalnya, menyatakan bahwa negara kesejahteraan "... *stands for a developed ideal in which welfare is provided comprehensively by the state to the best possible standards.*"

Negara kesejahteraan mengacu pada peran pemerintah yang responsif dalam mengelola dan mengorganisasikan perekonomian sehingga mampu menjalankan tanggungjawabnya untuk menjamin ketersediaan pelayanan kesejahteraan dasar dalam tingkat tertentu bagi warganya (Esping-Andersen, 1990; Triwibowo dan Bahagijo, 2006). Konsep ini dipandang sebagai bentuk keterlibatan negara dalam memajukan kesejahteraan rakyat setelah mencuatnya bukti-bukti empirik mengenai kegagalan pasar (*market failure*) pada masyarakat kapitalis dan kegagalan negara (*state failure*) pada masyarakat sosialis (lihat Husodo, 2006).

Dalam konteks ini, negara memperlakukan penerapan kebijakan sosial sebagai "penganugerahan hak-hak sosial" (*the granting of social rights*) kepada warganya (Triwibowo dan Bahagijo, 2006). Semua perlindungan sosial yang dibangun dan didukung negara tersebut sebenarnya dibiayai oleh masyarakatnya melalui produktifitas ekonomi yang semakin makmur dan merata, sistem perpajakan dan asuransi, serta investasi sumber daya manusia (*human investment*) yang terencana dan melembaga.

Dapat dikatakan, negara kesejahteraan merupakan jalan tengah dari ideologi kapitalisme dan sosialisme. Namun demikian, dan ini yang menarik, konsep negara kesejahteraan justru tumbuh subur di negara-negara demokratis dan kapitalis,

bukan di negara-negara sosialis. Di negara-negara Barat, negara kesejahteraan sering dipandang sebagai strategi 'penawar racun' kapitalisme, yakni dampak negatif ekonomi pasar bebas. Karenanya, *welfare state* sering disebut sebagai bentuk dari 'kapitalisme baik hati' (*compassionate capitalism*) (Suharto, 2006). Meski dengan model yang berbeda, negara-negara kapitalis dan demokratis seperti Eropa Barat, AS, Australia dan Selandia Baru adalah beberapa contoh penganut *welfare state*. Sedangkan, negara-negara di bekas Uni Soviet dan Blok Timur umumnya tidak menganut *welfare state*, karena mereka bukan negara demokratis maupun kapitalis (Suharto, 2006).

Oleh karena itu, meskipun menekankan pentingnya peran negara dalam pelayanan sosial, negara kesejahteraan pada hakekatnya bukan merupakan bentuk dominasi negara. Melainkan, wujud dari adanya kesadaran warga negara atas hak-hak yang dimilikinya sesuai dengan prinsip-prinsip demokrasi. Negara diberi mandat untuk melaksanakan kewajibannya dalam memenuhi hak-hak warga negara.

Sejarah Singkat

Menurut Bessant, Watts, Dalton dan Smith (2006), ide dasar negara kesejahteraan beranjak dari abad ke-18 ketika Jeremy Bentham (1748-1832) mempromosikan gagasan bahwa pemerintah memiliki tanggung jawab untuk menjamin *the greatest happiness* (atau *welfare*) *of the greatest number of their citizens*. Bentham menggunakan istilah '*utility*' (kegunaan) untuk menjelaskan konsep kebahagiaan atau kesejahteraan. Berdasarkan prinsip utilitarianisme yang ia kembangkan, sesuatu yang dapat

menimbulkan kebahagiaan ekstra adalah sesuatu yang baik. Sebaliknya, sesuatu yang menimbulkan sakit adalah buruk. Menurutny, aksi-aksi pemerintah harus selalu diarahkan untuk meningkatkan kebahagiaan sebanyak mungkin orang. Gagasan Bentham mengenai reformasi hukum, peranan konstitusi dan penelitian sosial bagi pengembangan kebijakan sosial membuat ia dikenal sebagai "bapak negara kesejahteraan" (*father of welfare states*).

Tokoh lain yang turut mempopulerkan sistem negara kesejahteraan adalah Sir William Beveridge (1942) dan T.H. Marshall (1963). Di Inggris, dalam laporannya mengenai *Social Insurance and Allied Services*, yang terkenal dengan nama *Beveridge Report*, Beveridge menyebut *want*, *squalor*, *ignorance*, *disease* dan *idleness* sebagai '*the five giant evils*' yang harus diperangi (Spicker, 1995; Bessant, et al, 2006). Dalam laporan itu, Beveridge mengusulkan sebuah sistem asuransi sosial komprehensif yang dipandangny mampu melindungi orang dari buaian hingga liang lahat (*from cradle to grave*). Pengaruh laporan Beveridge tidak hanya di Inggris, melainkan juga menyebar ke negaranegara lain di Eropa dan bahkan hingga ke AS dan kemudian menjadi dasar bagi pengembangan skema jaminan sosial di negara-negara tersebut. Sayangnya, sistem ini memiliki kekurangan. Karena berpijak pada prinsip dan skema asuransi, ia tidak dapat mencakup resiko-resiko yang dihadapi manusia terutama jika mereka tidak mampu membayar kontribusi (premi). Asuransi sosial gagal merespon kebutuhan kelompok-kelompok khusus, seperti orang cacat, orang tua tunggal, serta mereka yang tidak dapat bekerja dan memperoleh pendapatan

dalam jangka waktu lama. Manfaat dan pertanggung jawaban asuransi sosial juga seringkali tidak adekuat, karena jumlahnya kecil dan hanya mencakup kebutuhan dasar secara minimal.

Dalam konteks kapitalisme, Marshall berargumen bahwa warga negara memiliki kewajiban kolektif untuk turut memperjuangkan kesejahteraan orang lain melalui lembaga yang disebut negara (Harris, 1999). Ketidaksempurnaan pasar dalam menyediakan pelayanan sosial yang menjadi hak warga negara telah menimbulkan ketidakadilan. Ketidakadilan pasar harus dikurangi oleh negara untuk menjamin stabilitas sosial dan mengurangi dampak-dampak negatif kapitalisme. Marshall melihat sistem negara kesejahteraan sebagai kompensasi yang harus dibayar oleh kelas penguasa dan pekerja untuk menciptakan stabilitas sosial dan memelihara masyarakat kapitalis. Pelayanan sosial yang diberikan pada dasarnya merupakan ekspresi material dari hak-hak warga negara dalam merespon konsekuensi-konsekuensi kapitalisme.

Model dan Pengalaman Praksis

Seperti halnya pendekatan pembangunan lainnya, sistem negara kesejahteraan tidaklah homogen dan statis. Ia beragam dan dinamis mengikuti perkembangan dan tuntutan peradaban. Meski beresiko menyederhanakan keragaman, sedikitnya ada empat model negara kesejahteraan yang hingga kini masih beroperasi (lihat Suharto, 2007):

1. Model Universal

Pelayanan sosial diberikan oleh negara secara merata kepada seluruh penduduknya, baik kaya maupun miskin. Model ini sering disebut sebagai *the Scandinavian Welfare States* yang diwakili oleh Swedia, Norwegia, Denmark dan Finlandia. Sebagai contoh, negara kesejahteraan di Swedia sering dijadikan rujukan sebagai model ideal yang memberikan pelayanan sosial komprehensif kepada seluruh penduduknya. Negara kesejahteraan di Swedia sering dipandang sebagai model yang paling berkembang dan lebih maju dari pada model di Inggris, AS dan Australia.

2. Model Korporasi atau Work Merit Welfare States

Seperti model pertama, jaminan sosial juga dilaksanakan secara melembaga dan luas, namun kontribusi terhadap berbagai skema jaminan sosial berasal dari tiga pihak, yakni pemerintah, dunia usaha dan pekerja (buruh). Pelayanan sosial yang diselenggarakan oleh negara diberikan terutama kepada mereka yang bekerja atau mampu memberikan kontribusi melalui skema asuransi sosial. Model yang dianut oleh Jerman dan Austria ini sering disebut sebagai Model Bismarck, karena idenya pertama kali dikembangkan oleh Otto von Bismarck dari Jerman.

3. Model Residual

Model ini dianut oleh negara-negara Anglo-Saxon yang meliputi AS, Inggris, Australia dan Selandia Baru. Pelayanan sosial, khususnya kebutuhan dasar, diberikan terutama kepada

kelompok-kelompok yang kurang beruntung (*disadvantaged groups*), seperti orang miskin, penganggur, penyandang cacat dan orang lanjut usia yang tidak kaya. Ada tiga elemen yang menandai model ini di Inggris: (a) jaminan standar minimum, termasuk pendapatan minimum; (b) perlindungan sosial pada saat munculnya resiko-resiko; dan (c) pemberian pelayanan sebaik mungkin. Model ini mirip model universal yang memberikan pelayanan sosial berdasarkan hak warga negara dan memiliki cakupan yang luas. Namun, seperti yang dipraktekkan di Inggris, jumlah tanggungan dan pelayanan relatif lebih kecil dan berjangka pendek daripada model universal. Perlindungan sosial dan pelayanan sosial juga diberikan secara ketat, temporer dan efisien.

4. Model Minimal

Model ini umumnya diterapkan di gugus negara-negara latin (seperti Spanyol, Italia, Chile, Brazil) dan Asia (antara lain Korea Selatan, Filipina, Srilanka). Model ini ditandai oleh pengeluaran pemerintah untuk pembangunan sosial yang sangat kecil. Program kesejahteraan dan jaminan sosial diberikan secara sporadis, parsial dan minimal dan umumnya hanya diberikan kepada pegawai negeri, anggota ABRI dan pegawai swasta yang mampu membayar premi. Di lihat dari landasan konstitusional seperti UUD 1945, UU SJSN (Sistem Jaminan Sosial Nasional), dan pengeluaran pemerintah untuk pembangunan sosial yang masih kecil, maka Indonesia dapat dikategorikan sebagai penganut negara kesejahteraan model ini.

Negara Kesejahteraan Islam

Pertarungan ideologi pada Abad ke-20 antara kapitalisme dan sosialisme berdampak pada miliaran umat manusia. Meskipun kapitalisme dianggap lebih unggul, sesungguhnya ideologi ini telah gagal memberi kesejahteraan bagi kemanusiaan. Di Barat dan bahkan di negara muslim sendiri telah melupakan bahwa ada satu sistem yang bisa menjadi alternatif, yaitu sistem negara kesejahteraan Islami (Islamic welfare state). Islam bukan hanya sekadar agama. Ia mencakup pandangan dan cara hidup secara total. Islam adalah agama yang menjunjung tinggi peradaban dan harkat martabat kemanusiaan yang memadukan antara aspek material dan spiritual, keduniawian dan keukhrowian. Pada puncaknya, Islam bertujuan menciptakan sebuah sistem dimana prinsip keadilan berada di atas keuntungan segelintir atau sekelompok orang.

Sistem ekonomi Islam, misalnya, memiliki dua tujuan: memerangi kemiskinan dan menciptakan distribusi kekayaan yang adil secara ekonomi dan sosial. Implisit dalam pengertian ini adalah adanya pengakuan bahwa umat Islam akan dapat beribadah kepada Allah secara fokus dan total jika kebutuhan dasarnya terpenuhi dengan baik. Negara melakukan hal ini melalui berbagai mekanisme sukarela maupun wajib. Sebagai contoh, zakat merupakan salah satu alat pendistribusian kekayaan yang bermakna, karena mampu mentransfer uang dari orang kaya ke orang miskin. Selain itu, penghapusan riba mencegah eksploitasi ekonomi yang merugikan kelompok lemah.

Sebagaimana sejarah menyaksikan, Islam mengajarkan keseimbangan antara kebebasan ekonomi individu dengan

keadilan dan kesejahteraan bersama. Dalam konteks ini, kehadiran negara diperlukan untuk menjamin setiap warganya mampu memenuhi kebutuhan hidup standar. Sebagaimana dipesankan Nabi Muhammad SAW, "Setiap penguasa yang bertanggungjawab mengatur urusan-urusan Muslim, tetapi tidak berjuang dengan keras dan amanah bagi kesejahteraan mereka, tidak akan masuk surga bersama mereka." (Hamid, 2007).

Sedikitnya ada dua mekanisme dengan mana sistem negara kesejahteraan Islam beroperasi, yakni melalui pajak dan jaminan sosial.

1. Zakat dan Pajak

Bukan saja diwajibkan, zakat merupakan salah satu Rukun Islam. Zakat adalah instrumen penting negara kesejahteraan. Diwajibkannya zakat mencerminkan kebijakan (sosial) negara. Istilah zakat memiliki kesamaan dengan sedekah yang oleh sebagian ulama didefinisikan sebagai "pajak negara terhadap muslim", karena mencakup "kontribusi" yang harus dibayar oleh muslim kepada pemerintah terkait dengan usaha pertanian, peternakan, pertambangan, perdagangan, industri, tabungan, dan profesi (lihat Ali, 2007). Begawan Ziswaf Indonesia, Erie Sudewo (2008: 330) menyatakan, "Ibnu Taimiyah tegaskan zakat sama dengan pajak. Inti negara adalah pajak. Tanpa pajak negara ambruk. Artinya inti masyarakat muslim adalah zakat. Tanpa zakat, tanpa sedekah kebijakan dari pemimpin, kemiskinan di Indonesia terbukti terus meningkat."

Al-Qur'an (9: 60) menjelaskan prinsip pengaturan pendistribusian pengeluaran "pajak" dalam Islam:

“Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang miskin, amil zakat, yang dilunakan hatinya (mualaf), untuk (memerdekakan) hamba sahaya, untuk (membebaskan) orang yang berutang, untuk jalan Allah dan untuk orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai kewajiban dari Allah. Allha maha mengetahui. Allah maha bijaksana”

Dilihat dari sumber dananya, sedekah dalam Islam terdiri dari infak, zakat dan wakaf (Sudewo, 2008; 125-6). Sedekah wajib adalah zakat, sedekah sunah adalah infak. Sebagai sumber dana, sedekah juga dapat berupa wakaf. Berdasarkan pemanfaatannya, ada persamaan mendasar antara wakaf dan zakat. Sebagaimana zakat tidak dapat digunakan selain untuk kepentingan mustahik, peruntukan wakaf juga tidak boleh disimpangkan. Antara nadzir (pengelola wakaf) dengan amil (pengelola zakat) keduanya harus sama-sama jujur dan amanah. Nadzir wakaf harus patuh menjalankan pesan dari ijab kabul diwakafkannya sesuatu, sebagaimana amil zakat yang harus patuh pada 8 mustahik yang telah ditegaskan.

Pajak memiliki kedudukan istimewa dalam Islam. Pajak adalah sumber dana pembangunan. Sebagai kebijakan negara, alokasi pajak harus mengacu pada hajat hidup orang banyak. Negara harus adil, tegas dan transparan dalam mengelola pajak. Peruntukan pajak sejatinya untuk rakyat banyak, terutama yang lemah dan mengalami kesulitan. Negara harus berpihak pada kelompok ini, bukan pada segelintir kelompok kuat. Kaum elit biasanya jumlahnya sedikit, namun kuat dan kaya. Negara tidak perlu berpihak kepada mereka, karena mereka mampu mengurus dirinya sendiri.

2. Jaminan sosial

Sementara negara-negara Eropa belum memiliki asuransi pengangguran (*unemployment insurance*) hingga akhir Abad ke-19, Dunia Islam telah memilikinya sejak awal. Ketika seseorang terluka atau kehilangan kemampuannya untuk bekerja, mereka kemudian menjadi tanggungan negara untuk memastikan bahwa kebutuhan dasarnya terpenuhi. Dia dan keluarganya memperoleh tunjangan dari dana publik (Hamid, 2008).

Hanya resiko-resiko yang berat saja yang menjadi objek asuransi dan inipun berbeda sesuai dengan waktu dan kondisi sosial. Semasa Islam mulai masuk di masyarakat Arab, penyakit-penyakit keseharian belum dikenal dan biaya perawatan medis hampir tidak pernah menjadi persoalan. Kebanyakan keluarga membangun rumahnya tanpa bantuan orang lain dan tidak memerlukan biaya bahkan untuk sebagian besar bahan bangunan. Karenanya, mudah dimengerti mengapa saat itu belum ada kebutuhan akan asuransi kesehatan, kebakaran dan seterusnya.

Sementara itu, asuransi untuk penawanan dan pembunuhan merupakan kebutuhan bahkan semenjak pemerintahan Rasulullah SAW. Berbagai skema jaminan sosial juga sudah mulai dibuat, meskipun masih bersifat fleksibel dan terbuka bagi perkembangan dan penyesuaian. Dalam konstitusi Kota Madinah pada tahun awal hijrah, asuransi seperti ini dinamakan *ma'aqil* yang beroperasi seperti ini: jika seseorang menjadi tawanan perang, tebusan diperlukan untuk memperoleh kebebasannya. Serupa dengan itu, semua bentuk penyiksaan badan atau pembunuhan harus ditebus dengan pembayaran kerusakan/kerugian atau uang darah (Ali, 2008).

Nabi Saw sendiri mengorganisasi asuransi ini berdasarkan prinsip saling tolong-menolong. Para anggota suku dapat menunjuk kepala bendahara dari sukunya sendiri dan setiap orang harus memberikan kontribusi sesuai kemampuannya. Jika bendahara dari suatu suku dianggap kurang cakap, suku-suku yang bersaudara atau berdekatan memiliki kewajiban memberi bantuan. Hirarki juga disusun untuk mengatur unit-unit sehingga berjalan secara sinergis.

Kemudian pada masa Khalifah Umar bin Khatab, mutualitas dan unit-unit asuransi diatur berdasarkan profesi, administrasi sipil atau militer, serta wilayah. Pemerintah pusat atau provinsi memberi bantuan dan dukungan dana terhadap unit-unit tersebut berdasarkan peraturan anggaran belanja negara yang telah ditetapkan. Asuransi pada masa itu sudah mencerminkan prinsip gotong-royong dalam meringankan resiko-resiko yang dihadapi anggota masyarakat seperti prinsip asuransi modern saat ini. Tetapi, berbeda dengan perusahaan asuransi kapitalistik, asuransi Islam mengatur mekanismenya berdasarkan prinsip kebersamaa dan kerja sama yang saling menguntungkan yang ditopang oleh gradasi piramida unit-unit asuransi yang kemudian memuncak di pemerintahan pusat.

Pada masa Pemerintahan Umar, lembaga sosial berhasil membentuk skema asuransi pensiun (Ali, 2008). Asuransi ini mencakup semua penduduk termasuk non-muslim. Semenjak seorang bayi dilahirkan, dia sudah memiliki hak untuk memperoleh asuransi pensiun. Orang dewasa memperoleh tunjangan minimum yang cukup untuk hidup.

Selain asuransi, jaminan sosial juga dapat berbentuk bantuan sosial, terutama bagi mereka yang dikategorikan miskin dan cacat yang tidak potensial. Khalifah Umar melakukan ini dengan menentukan standar hidup minimum yang kelak menjadi rujukan dalam membuat garis kemiskinan (*poverty line*). Saat itu, selain menerima tunjangan uang, orang miskin menerima sekitar 50 kg terigu setiap bulannya. Untuk menghindari ketergantungan, mengemis dan bermalas-malasan tidak diberi toleransi. Mereka yang menerima bantuan sosial pemerintah diupayakan untuk dapat memberi kontribusi kepada masyarakat.

Ekonomi Islam dan Ekonomi Kesejahteraan

Pendekatan ekonomi konvensional yang berlebihan terhadap pemenuhan kepentingan pribadi (*self interest*), memang telah meningkatkan pertumbuhan ekonomi dalam perekonomian di Dunia Barat. Tetapi dibalik keberhasilan ini, sesungguhnya mereka gagal mewujudkan aktualisasi visi sosial dan tujuan normatif lahirnya ilmu ekonomi. Hal itu kemudian juga menimbulkan efek negatif dalam bentuk yang diistilahkan oleh Fukuyama “kekacauan yang besar (*the great disruption*)”.

Kekacauan ini diantaranya berkaitan dengan runtuhnya sistem keluarga. Dalam konsepsi kapitalis, mengasuh dan merawat anak, diyakini membutuhkan pengorbanan yang besar yang dianggap sebagai suatu kerugian dalam ukuran materialis dan hedonis. Mentalitas pasar yang mendorong untuk memenuhi kepuasan/kepentingan pribadi yang telah disuntikan kedalam keluarga, menyebabkan para orang tua tidak mampu

untuk berhubungan baik satu sama lainnya. Terjadi peningkatan hubungan seks bebas, perceraian, dan keluarga dengan orang tua tunggal menimbulkan penderitaan emosional, kejiwaan, serta material pada anak-anak. Hal ini mengakibatkan penurunan kualitas manusia dan keruntuhan kontrol sosial. Kenakalan remaja dan *anomie* yang semakin meningkat, menjadi ancaman serius bagi upaya mewujudkan kemakmuran masyarakat. Hal ini menjadi semakin buruk, ketika sejumlah proporsi signifikan dalam masyarakat terperangkap keganasan roda kemiskinan, hidup dalam penderitaan di kota-kota besar, dan terpenjara oleh *ghetto pathology*, tingkat pengangguran yang kronis dan kriminalitas yang tinggi. Realitas ini merebak dan telah menjangkiti hampir seluruh negeri, termasuk negeri-negeri muslim.

Tren atau kecenderungan kemiskinan juga mengarah menjadi semakin buruk. Jumlah orang miskin yang hidupnya kurang dari 1 dolar AS sehari meningkat dari 1,19 milyar pada 1987 menjadi 1,21 milyar pada 1997 atau sekitar 20 persen dari penduduk dunia. Dan sekitar 1,6 milyar atau 25 persennya lagi dari penduduk dunia bertahan hidup dengan 1-2 dolar AS setiap hari. Kesenjangan pendapatan antara seperlima penduduk negara-negara terkaya dengan seperlima penduduk yang hidup di negara-negara termiskin meningkat dua kali lipat pada 1960-1990: dari 30 berbanding 1 menjadi 60 berbanding 1. Pada 1998, kesenjangan itu semakin bertambah lebar, menjadi 78 berbanding 1. Tahun 2001, jumlah orang miskin telah menjadi 1,3 milyar dengan penyebaran; 950 juta merupakan gabungan yang mendiami kawasan Asia selatan,

Asia Timur, Asia Tenggara, dan Pasifik. Sementara dikawasan Afrika Sub-Sahara terdapat 220 juta orang miskin, sedangkan di Amerika Latin dan Kawasan Karibia terdapat 110 juta orang miskin. Kemiskinan juga merambahkira-kira sepertiga dari penduduk atau 120 juta orang di Eropa Timur dan di Persemakmuran Negara-Negara Merdeka. Negara-negara industri juga tak luput dirundung masalah ini. Kendati disana terdapat kekayaan yang melimpah, namun demikian, jumlah orang yang hidup dibawah garis kemiskinan masih tinggi, kira-kira 100 juta orang. Tentu saat ini, kondisi kemiskinan dan kesenjangan tersebut semakin memburuk karena trennya memang mengarah demikian.

Kekacauan ekonomi juga terjadi secara global akibat "globalisasi ekonomi" yang tidak adil. Globalisasi ekonomi yang tidak adil, berdampak 'hanya' menguntungkan perusahaan multinasional (*Multi National Corporations/MNCs*). Globalisasi sebagian besar merupakan cerita bagaimana perusahaan multinasional mengambil alih peran negara dalam menentukan jalannya perekonomian dunia. Globalisasi ekonomi dan berbagai peraturan birokrasi global telah membuat korporasi-korporasi multinasional mampu bergabung menjadi satu, menyuarakan satu kepentingan. Sebanyak 200 korporasi besar papan atas dunia menguasai 28 persen aktivitas perekonomian global. Sementara itu 500 korporasi papan atas memegang 70 persen perdagangan dunia, dan 1000 korporasi papan atas mengontrol lebih dari 80 persen hasil industri dunia. Hal ini memang diharapkan dan sejalan dengan visi dari sistem kapitalis yang berparadigma pasar (*market mechanism paradigm*),

yang menyerahkan jalannya ekonomi sepenuhnya kepada pasar. Pemerintah hanya akan turut campur ketika pasar diganggu oleh interupsi luar (*externalities*) atau kegagalan pasar (*market failures*). Padahal *externalities* atau *market failures* sangat bias standarnya. Globalisasi dianggap memberikan efek efisien kepada proses perdagangan dunia, meski sesungguhnya hanya menguntungkan kapitalis global sebagai pemilik MNCs. Dampaknya adalah penghisapan atau akumulasi kekayaan hanya untuk segelintir orang dan meninggalkan kemiskinan yang meluas. Banyaknya busung lapar yang terkuak akhir-akhir ini merupakan fakta kongkrit.

Kekacauan juga terindikasi pada kesenjangan pertumbuhan pasar uang (*money market*) dan pasar obligasi (*bond market*) berikut pasar sekundernya (*secondary market*) yang begitu cepat, hingga pertumbuhannya melampaui pertumbuhan perdagangan di sektor ril. Perkembangan baik kualitas maupun kuantitas transaksi di pasar ini berakibat ketidakseimbangan antara pasar uang dan pasar barang. Berdasarkan data yang dimiliki sebuah NGO ekonomi di AS, volume transaksi yang terjadi di pasar uang dan pasar derivatif mencapai 1,5 triliun dolar AS dalam sehari, sedangkan volume transaksi yang terjadi pada perdagangan dunia di sektor ril hanya 6 triliun dolar AS setiap tahun. Sedangkan data World Bank terbaru menunjukkan volume transaksi di pasar uang mencapai 500 triliun dolar AS, sedangkan volume transaksi yang terjadi di sektor ril hanya 6 triliun dolar AS dalam satu tahun. Besarnya volume pasar uang dan pasar derivatif adalah cerminan akumulasi kekayaan para 'kapitalis global'. Dan ketidakseimbangan antara pasar uang

dan pasar barang sangat berbahaya.

Sistem kredit atau sistem hutang juga telah memerangkap perekonomian dunia sedemikian dalam. Mekanisme bunga (*interest rate*) yang juga menggurita bersama sistem hutang ini, kemudian membuat sistem perekonomian harus menderita ketidakseimbangan kronis. Kebangkrutan ekonomi sedang menghantui berbagai negara dan bahkan juga perorangan akibat perangkap sistem bunga tersebut. Hal ini bisa dibuktikan dimana hutang rumah tangga Australia telah menyamai hutang luar negeri Negara. Bahkan berdasarkan data tahun 2001 menunjukkan hutang rumah tangga melebihi hutang luar negeri, yaitu hutang rumah tangga mencapai 201 triliun dolar AS, sedangkan hutang luar negeri hanya mencapai 172 triliun dolar AS. Hal ini diakibatkan pemakaian kartu kredit yang berlebihan akibat dorongan keinginan dan syahwat. Data juga menunjukkan 6 dari 10 dolar Australia yang dibelanjakan adalah dalam bentuk hutang melalui kartu kredit. Tentu keadaan ini akan membuat kondisi ekonomi Australia akan lesu pada masa-masa mendatang akibat pendapatan perorangan akan tersedot untuk membayar hutang.

***"Welfare Economics"* Obat yang Gagal**

Kegagalan ilmu ekonomi (kapitalisme dan variannya) dalam menyelesaikan tugas untuk memberikan kontribusi terhadap usaha perwujudan tujuan-tujuan kemanusiaan, telah banyak menghadapi gugatan. Bahaya kegagalan tersebut sudah dirasakan oleh para ekonom sepanjang sejarah ilmu ekonomi konvensional dan telah disampaikan oleh ekonom seperti

Sismondi (1773-1842), Carlyle (1795-1881), Ruskin (1819-1900), Hobson (1858-1940), Tawney (1880-1962), Schumacher (1891-1971) dan Boulding (1910-1993).

Varian terbaru dari ilmu ekonomi pasca kegagalan sistem ekonomi sosialis dan kapitalisme *laissez-faire* adalah *welfare economics* (ilmu ekonomi kesejahteraan). Ketika *welfare economics* pertama kali dikembangkan pada tahun 1930-an, hal ini membangkitkan harapan yang besar. Penggunaan kalimat '*welfare*' sebelum kalimat *economics* memberikan kesan bahwa ilmu ekonomi ini secara eksplisit mulai bersifat normatif, menjurus kepada bentuk kesejahteraan yang diinginkan semua orang, serta akan merekomendasikan kebijakan-kebijakan bagi aktualisasi kesejahteraan manusia. Namun, harapan tersebut ternyata terbukti salah tempat. *Welfare economics* tidak mampu untuk melepaskan diri dari perangkap ilmu ekonomi konvensional lainnya. Kesejahteraan ternyata hanya didefinisikan dalam bentuk keinginan-keinginan individu yang mementingkan kepentingan pribadi yang tidak memberi ruang kepada altruisme atau kepentingan kemanusiaan demi kesejahteraan semua manusia. Bahkan ia mengarah menjadi *wertfreiheit* atau bebas dari pertimbangan nilai sebagaimana mitra 'ilmu ekonomi positif-nya'. Sejumlah ekonom juga telah berusaha menyerang pendekatan *wertfreiheit* dalam *welfare economics*.

Banyak contoh negara yang mencoba menerapkan *welfare economics* dengan berbagai versinya. Negara-negara tersebut disebut *welfare state* (negara kesejahteraan), mulai dari versi yang setengah-setengah seperti Amerika Serikat sampai pada bentuknya yang lebih kongkrit seperti di Swedia. Secara sederhana,

negara kesejahteraan didefinisikan, *"is a state which provides all individuals a fair distribution of the basic resources necessary to maintain a good standard of living"*. Tujuan pokok negara kesejahteraan, antara lain: mengontrol dan mendayagunakan sumber daya sosial ekonomi untuk kepentingan publik; menjamin distribusi kekayaan secara adil dan merata; mengurangi kemiskinan; menyediakan asuransi sosial (pendidikan, kesehatan) bagi masyarakat miskin; menyediakan subsidi untuk layanan sosial dasar bagi *dis-advantaged people*; memberi proteksi sosial bagi setiap warga.

Meskipun *welfare state* tersebut telah berupaya memperbaiki kondisi kelompok miskin di negara-negara industri, tetapi persoalan kemiskinan dan ketidakberuntungan tetap menonjol. Kemiskinan tetap saja terjadi dan bahkan kebutuhan-kebutuhan pokok si miskin tetap belum dapat dipenuhi. Kesenjangan antara kelompok yang makmur dan kelompok miskin semakin lebar, bukan hanya pada pendapatan riil tetapi juga untuk akses kesehatan, perumahan, dan pendidikan tinggi. Dilema yang memusingkan, meski sudah dikeluarkan dana kesehatan yang besar (lebih dari 9 persen dari PDB di Swedia) tetap saja orang miskin dan orang-orang tua tidak bisa mendapatkan kesempatan berobat secara segera. Di AS sendiri 31,3 juta rakyatnya (13,3 persen dari total penduduk) tidak memiliki asuransi kesehatan, pasar perumahan juga tidak terjangkau oleh kelompok miskin. Karena itu, golongan miskin hidupnya menyewa rumah dan harga sewa terus meningkat lebih cepat daripada pendapatan mereka. Selain itu biaya pendidikan juga naik lebih cepat lagi, sehingga menjauhkan dari kesetaraan untuk mendapatkan pendidikan yang sama.

Selain itu jutaan manusia di negara-negara paling kaya dan paling kokoh secara ekonomi juga terjebak dalam wilayah-wilayah kumuh perkotaan. AS juga menghadapi persoalan serius akibat defisit anggaran yang terus terjadi. Sedangkan Swedia menghadapi persoalan perpajakan dan inflasi yang tinggi. Negara *welfare state* gagal mewujudkan kesejahteraan bersama akibat tidak mengakui perlunya melakukan perubahan-perubahan radikal dalam sistem pasar. Negara hanya memberikan sedikit kosmetik dari sistem kapitalisme, agar memiliki wajah kemanusiaan.

Akibat kegagalan tersebut, sejumlah ekonom telah menekankan perlunya paradigma baru. Paradigma tersebut merupakan muara dari kenyataan bahwa 'akal ekonom' memiliki keterbatasannya sendiri. Sehingga posisi yang sangat-sangat tinggi dan terlampau berlebihan yang diberikan oleh gerakan pencerahan Eropa harus lebih diturunkan menjadi ketinggian yang lebih realistis. Dalam paradigma baru ini terjadi peningkatan kesadaran bahwa kepentingan pribadi dan kompetisi bukanlah menjadi penentu utama dibalik tindakan manusia. Harus diperhatikan peranan altruisme, kerjasama, nilai moral, perbuatan-perbuatan sosial, institusi ekonomi dan politik dalam membentuk preferensi dan membimbing tindakan dalam masyarakat. Begitu juga pemenuhan kebutuhan hidup dan keadilan sosial-ekonomi perlu mendapatkan perhatian yang sesuai.

Hal ini kemudian mendorong berkembangnya beberapa aliran pemikiran yang berbeda (*alternative thought*) dari pandangan mainstream. Beberapa aliran pemikiran ilmu

ekonomi alternatif (*alternative economics*) tersebut adalah:

Pertama, Grant Economics yang berpendapat bahwa tingkah laku altruistik bukan merupakan sebuah penyelewengan dari rasionalitas. Pandangan ini juga memberikan argumen bahwa mempersamakan tingkah laku rasional dengan hanya tingkah laku mementingkan diri pribadi adalah tidak realistis. Perintis konsep ini mengkritik ilmu ekonomi bebas nilai, yang mengabaikan bakat manusia dalam jangkauan analisis ekonominya. Dalam konsep ini juga menjelaskan fungsi ilmu ekonomi adalah untuk melahirkan prediksi yang tepat tentang kejadian yang akan datang, maka asumsi tingkah laku rasional dalam kerangka pemikiran altruisme dan kepentingan pribadi, dianggap akan melahirkan prediksi yang lebih berarti.

Kedua adalah Ekonomi Humanistik (*Humanistic Economics*) yang mempromosikan kesejahteraan manusia lewat cara pengakuan dan penyatuan seluruh susunan nilai-nilai dasar manusia. Penganut ilmu ekonomi ini mengkritik asas psikologi klasik kemanfaatan (*utility*) yang banyak mempengaruhi ilmu ekonomi. Asas psikologi tersebut lebih menekankan kepada nafsu dan kekayaan, sedangkan ekonomi humanistik lebih berkiblat kepada psikologi humanistik yang lebih menekankan kepada kebutuhan kepuasan dan perkembangan manusia. Sebagai konsekuensinya konsep ilmu ekonomi ini akan mempertimbangkan seluruh kebutuhan manusia. Meliputi kebutuhan yang termasuk fisiologis (makanan, pakaian dan tempat tinggal), psikologis (keselamatan, keamanan, kasih sayang dan perasaan harga diri), sosial (kepemilikan), atau moral (rasa kepercayaan, keadilan, status kedudukan).

Ketiga, Ekonomi Sosial (Social Economics) yang mencakup reformulasi bentuk teori ekonomi dengan pertimbangan-pertimbangan etika. Komitmen kepada pentingnya kenetralan nilai, sebagai kesucian cita-cita pencerahan ilmu yang telah diwariskan oleh ekonom masa pencerahan Barat, tidak bisa dipertahankan (*untenable*) dan tidak disukai (*undesirable*). Tidak dapat dipertahankan karena penelitian ilmiah berlandaskan asumsi yang secara diam-diam juga mencakup pertimbangan nilai. Tidak disukai karena penelitian ilmiah tidak mampu menolak pertanyaan-pertanyaan yang menyangkut tujuan publik dan prioritas sosial dalam alokasi sumber daya (*resources allocation*).

Aliran pemikiran yang keempat ialah Ekonomi Institusional (*Institutional Economics*), yang berargumentasi bahwa tingkah laku manusia dipengaruhi oleh sejumlah hubungan institusi sosial, institusi ekonomi, institusi politik dan institusi religius yang menentukan ekspektasi sikap individu. Aliran pemikiran ini menjanjikan harapan yang besar, karena dapat membantu menjelaskan tentang bagaimana perubahan pada institusi-institusi di setiap masa mempengaruhi masa sekarang dan masa depan, dan mengapa kinerja perekonomian yang satu lebih baik dari pada yang lainnya.

Ekonomi Islam: Solusi Permasalahan Ekonomi

Khurshid Ahmad pernah melontarkan pertanyaan mendasar dan menarik tentang bagaimana membangun perekonomian negara-negara Muslim selaras dengan peranan nilai ekonomi, politik dan ideologinya yang khas? apakah masyarakat muslim bisa membangun perekonomian dengan

mengikuti sistem kapitalis, sosialis maupun derivasinya, dengan ketergantungan (*dependency*) yang begitu kuat? atau haruskah dilakukan rekonstruksi sosial-ekonomi secara total dengan asumsi, gagasan dan pola yang unik dan bernilai khusus untuk pembangunan dalam masyarakat muslim?

Sebagai pemikir ekonomi muslim 'garda depan', pemikiran Khursid Ahmad tentu berangkat dari realitas yang terjadi dan melingkupi negeri-negeri muslim. Dimana hampir sebagian besarnya memiliki sumber daya yang luar biasa tetapi keadaan ekonominya tetap tak berkembang, standar hidup rakyatnya masih rendah, dan bahkan cenderung hidup dalam keadaan *subsisten*. Mengalami ketimpangan dalam distribusi kekayaan, ketidakseimbangan dalam wilayah geografis, kesenjangan antara sektor ekonomi dan sosial, juga terjadi ketimpangan antara pusat industri dan daerah pertanian. Selain itu juga mengalami ketergantungan yang luar biasa sebagai pengaruh berkepanjangan dari warisan hubungan ekonomi kolonial sebagai prototipe pola hubungan 'pusat-pinggiran' (*centre-periphery relationship*). Dunia Islam mengalami paradoks, ketika menggunakan prototipe pertumbuhan sebagai pola pembangunan yang dirancang pakar dan praktisi barat yang kemudian 'dijual' kepada perencana negara muslim melalui diplomasi internasional, tekanan ekonomi, infiltrasi intelektual dan cara lainnya. Dari berbagai kajian evaluasi kebijakan pembangunan dan kinerja ekonomi negara-negara muslim menunjukkan bahwa strategi imitasi gagal untuk menghasilkan kesejahteraan. Semua bukti menunjukkan bahwa usaha pembangunan selama ini masih lepas dari nafas Islami.

Untuk mengurai persoalan pelik yang dihadapi negeri-negeri muslim tersebut harus dimulai dengan peletakan kerangka befikir. Kerangka berfikir menjadi basis untuk menjawab persoalan-persoalan diatas. Dalam kerangka berfikir tersebut harus dicanangkan sebuah premis baru bahwa pembangunan ekonomi dalam kerangka ajaran Islam dan ilmu ekonomi pembangunan Islami berakar pada kerangka nilai yang ada dalam al-Qur'an dan as-Sunah. Al-Qur'an dan As-Sunah merupakan titik rujukan kita yang paling mendasar. Premis kedua dalam pendekatan ini menolak sikap imitatif. Model kapitalis maupun sosialis serta derivasinya bukan merupakan *ideal type*, kendatipun kita juga dapat mengumpulkan sumber-sumber yang bermanfaat untuk diadaptasikan atau diintegrasikan dalam kerangka Islam tanpa harus mengurangi nilai-nilai normatif yang ada.

Teori pembangunan seperti yang dikembangkan di Barat (negara-negara kapitalis, sosialis dan penganut derivasinya) banyak dipengaruhi oleh karakteristik unik, masalah spesifik, nilai eksplisit dan implisit serta infrastruktur sosial-politik-ekonomi yang khas dari kanzah peradabannya. Sehingga akan terjadi kesulitan besar dan bahkan cenderung kontraproduktif ketika dipaksakan untuk diadopsi secara penuh ke dalam masyarakat muslim, hal ini disebabkan adanya perbedaan mendasar yang membentuk bangunan kemasyarakatan dari masing-masing peradaban. Pendekatan Islam haruslah jelas-jelas bersifat ideologis dan berorientasi pada nilai-nilainya. Konsep pembangunan senantiasa terikat oleh kondisi budaya, sosial dan politik setempat. Pembangunan dalam Islam

mempunyai pengertian khusus dan unik. Beberapa aspek pembangunan seperti keadilan sosial dan hak asasi (*social justice and human rights*), mempunyai persamaan dengan konsep barat, meskipun banyak perbedaan dan memiliki dasar pokoknya yang berbeda.

Dari kronologis diskusi diatas menjadi sangat relevan bagi kita untuk mengkaji pandangan Islam untuk memecahkan persoalan ekonomi. Dan ini bermuara pada pengkajian konsep-konsep dasar Ilmu Ekonomi Islam untuk melakukan transformasi ekonomi masyarakat, khususnya masyarakat muslim. Harus diakui bahwa proyek ilmu ekonomi Islam dan Islamisasi ilmu ekonomi telah menjadi obor terdepan bagi proyek Islamisasi ilmu. Bahkan para penggiat perbankan dan keuangan Islam juga telah berhasil mengukuhkan terwujudnya sistem keuangan Islam secara global dan diakui eksistensinya dalam percaturan ekonomi di Dunia hari ini.

Keberadaan sistem ekonomi Islam merupakan konsekuensi dari pandangan hidup Islam (*Islamic worldview*). *Worldview* Islam yang menjadi dasar ini oleh para Ulama dan Cendekiawan muslim disebut dengan berbagai istilah; Maulana al-Maududi mengistilahkan dengan *Islami nazariat (Islamic Vision)*, Sayyid Qutb menggunakan istilah *al-Tasawwur al-Islami (Islamic Vision)*, Mohammad Atif al-Zayn menyebutnya *al-Mabda' al-Islami (Islamic Principle)*, sedangkan Prof. Syed Naquib al-Attas menamakannya *Ru'yatul Islam lil Wujud (Islamic Worldview)*. Meskipun secara istilah terjadi perbedaan penyebutan tetapi secara esensi terdapat kesamaan keyakinan para Ulama' dan Cendekiawan tersebut bahwa pandangan hidup

(*worldview*) seorang muslim haruslah menjadikan Islam sebagai sistem hidup yang mengatur semua sisi kehidupan manusia, yang menjanjikan kesejahteraan dan keselamatan dunia dan akherat. *Worldview* ini lahir dari adanya konsep-konsep Islam yang mengkristal menjadi kerangka berfikir (*mental framework*).

Islam pada hakekatnya merupakan panduan pokok bagi manusia untuk hidup dan kehidupannya, baik itu aktifitas ekonomi, politik, hukum maupun sosial budaya. Islam memiliki kaidah-kaidah, prinsip-prinsip atau bahkan beberapa aturan spesifik dalam pengaturan detil hidup dan kehidupan manusia. Islam mengatur hidup manusia dengan kefitrahannya sebagai individu (hamba Allah SWT) dan menjaga keharmonian interaksinya dalam kehidupan sosial-kemasyarakatan. Dalam aktifitas kehidupan manusia, beberapa aspek aktifitas tersebut memiliki sistemnya sendiri-sendiri, misalnya aspek ekonomi, hukum, politik dan sosial budaya. Dan Islam yang diyakini sebagai sistem yang terpadu dan menyeluruh tentu memiliki formulasinya sendiri dalam aspek-aspek tersebut. Sistem ekonomi Islam, sistem hukum Islam, sistem politik Islam dan sistem sosial-budaya Islam merupakan bentuk sistem yang spesifik dari konsep Islam sebagai sistem kehidupan.

Worldview Islam memberikan pijakan bahwa bahwa umat manusia adalah ciptaan Tuhan Yang Maha Kuasa, dan seluruh sumber kehidupan (*resources*) yang tersedia adalah amanah-Nya, maka secara otomatis umat manusia memiliki hubungan persaudaraan yang alamiah dan mereka juga harus bertanggung-jawab kepada-Nya. Oleh karena itu manusia tidak secara mutlak bebas untuk melakukan apa saja, akan tetapi mereka

diharapkan untuk menggunakan sumber daya yang terbatas (*limited resources*) dan berinteraksi antara satu dengan lainnya serta membangun lingkungan hidup sedemikian rupa sehingga mendukung usaha perwujudan kesejahteraan bersama (*mutual welfare*) setiap individu, tanpa melihat apakah mereka kaya atau miskin, hitam atau putih, lelaki atau perempuan serta anak-anak atau orang dewasa. Manusia juga diharapkan untuk tidak saja menjamin pencapaian tujuan materi, akan tetapi juga tujuan spiritual dan kemanusiaan, khususnya tentang keharmonisan sosial dan penghapusan *anomie*.

Islam menekankan pembangunan 'insan seutuhnya' (*human development*) menuju puncak kehidupan yang indah-indahnya (*fi ahsani taqwiin*). Pembangunan mendasarkan diri pada konsep *tazkiyah an-nafs* dengan titik tumpu pada penyempurnaan akhlak dan kepribadian. Karena pribadi adalah bagian penting dalam pembentukan peradaban. Asas ketenangan (*internal harmony*) merupakan hasil dari proses *tazkiyah*. Ibnu Khaldun pernah melukiskan betapa agama dapat menghasilkan transformasi sosial (*social transformation*). Dan sebaliknya manakala sebuah komunitas masyarakat terjebak pada kesenangan dan kemewahan maka akan lahir babak kehancuran dari peradaban (*the decay of civilization*). Dengan konsep *tazkiyah* ini maka diharapkan terbentuk: konsep pembangunan Islami yang memiliki sifat komprehensif dan mengandung unsur spiritual, moral dan material; fokus usaha dengan jantung pembangunan itu sendiri adalah manusia; pembangunan ekonomi adalah aktifitas yang multidimensional; pembangunan ekonomi menimbulkan sejumlah perubahan secara kuantitatif maupun

kualitatif; dan adanya prinsip sosial Islam yang dinamis untuk pemanfaatan sumber daya alam dan pemanfaatan ini dilaksanakan dengan semangat keadilan.

Kebijakan pembangunan islami yang ideal harus berorientasi untuk: meningkatkan tingkat spiritual masyarakat Islam dan meminimalisasi kerusakan moral dan korupsi; memenuhi kewajibannya untuk kesejahteraan ekonomi dalam batas-batas sumber daya yang tersedia; dan menjamin keadilan distributif dan memberantas praktik eksploitasi. Islam mengajarkan falsafah kesejahteraan yang unik, komprehensif dan konsisten dengan fitrah manusia. Sebuah doktrin yang melekat dan menyatu dalam kepribadian masyarakat (*built-in indoctrination*). Kesejahteraan individu dalam masyarakat Islam dapat terealisasi bila ada iklim yang cocok bagi: pelaksanaan nilai-nilai spiritual Islam secara keseluruhan untuk individu maupun masyarakat; pemenuhan kebutuhan pokok material manusia dengan cukup; dan menitikberatkan pada nilai-nilai moral. Untuk menjaga nilai spiritualitas, maka sebuah negara Islami harus menuju pada tiga arah; pertama, menciptakan suasana yang kondusif bagi tegaknya rumah tangga yang memungkinkan berlangsungnya pendidikan bagi generasi baru. Kedua, berusaha menciptakan sistem pendidikan yang dijiwai semangat Islam, ketiga menegakkan nilai-nilai dan norma Islam berupa penegakan hukum (*legal enforcement*). Juga terpenuhinya kebutuhan-kebutuhan pokok manusia seperti; pelatihan dan pendidikan, tersedianya lapangan kerja (pekerjaan, profesi, bidang perdagangan), pakaian yang cukup, perumahan yang nyaman, lingkungan yang sehat dengan fasilitas kesehatan yang

layak, dan fasilitas transportasi. Dan ketika kekuatan-kekuatan pasar tidak menguntungkan maka negara bisa berperan dengan kebijakan yang terbaik. Peranan positif negara ini tidak bisa disamakan dengan istilah 'intervensi' negara dibawah sistem kapitalis.

Transformasi masyarakat yang diharapkan adalah proses secara bertahap untuk menuju pada kejayaan suatu masyarakat. Masa kejayaan senantiasa membawa kemajuan kemakmuran, begitu pula masa kemunduran peradaban Islam juga ditandai oleh kedzaliman, kemiskinan, dan kelaparan. Hal ini setidaknya yang dipotret oleh Ibnu Khaldun ketika menganalisis 'sejarah peradaban/sejarah dinasti'. Dari pandangan beliau kemudian masyurlah "delapan prinsip kebijaksanaan (*kalimat hikamiyyah*)" dalam karya besarnya *Muqaddimah* yang kemudian diformulasi oleh Dr. Chapra menjadi 'siklus rantai reaksi' untuk melihat proses 'kemajuan-kemakmuran' atau 'kemunduran-kemiskinan' suatu bangsa. Dari *Kalimat hikamiyyah* Dr. Chapra membuat rumusan yang mencerminkan karakter interdisipliner dan dinamis dari analisis Ibnu Khaldun. Rumusan tersebut interdisipliner menghubungkan semua variabel-variabel sosial, ekonomi dan politik, termasuk *Syari'ah* (S), kekuasaan politik atau *waazi'* (G=*government*), masyarakat atau *rijal* (N=*number of people*), kekayaan atau sumber daya atau *Maal* (W=*wealth*), pembangunan atau *imarah* (g=*development*) dan keadilan atau '*adl* (j=*justice*). Variabel-variabel tersebut berada dalam satu lingkaran yang saling tergantung karena satu sama lain saling mempengaruhi. Di dalam analisa jangka panjang rumusan ini, tidak ada klausa *ceteris paribus* karena tidak ada satu variabel

pun yang konstan. Dalam bagian berikut ini akan diulas bagaimana peran manusia –yang sangat sentral dalam proses transformasi- yang didorong oleh paradigma berfikirnya akan dibedah. Manusia dalam konsepsi teori ekonomi konvensional memiliki persoalan serius, karena gagal mengabstraksikan filosofi manusia dalam bangunan teorinya.

Perilaku Ekonomi yang Diharapkan

Dalam konsepsi Islam, perilaku manusia dalam memenuhi kebutuhan seharusnya berpijak pada landasan-landasan syari'ah. Selain itu, juga mempertimbangkan kecenderungan-kecenderungan dari fitrah manusia. Dalam ekonomi Islam, keduanya berinteraksi secara harmonis sehingga terbentuklah sebuah mekanisme ekonomi yang khas dengan pondasi nilai-nilai Ilahiyah. Disisi lain, ekonomi konvensional mendefinisikan dirinya sebagai segala tingkah laku manusia dalam memenuhi kebutuhannya yang tak terbatas dengan menggunakan faktor-faktor produksi yang terbatas. Dari definisi ini terdapat dua makna penting; *pertama*, definisi ini menyiratkan perilaku manusia tersebut terfokus sebagai perilaku yang bersifat individual. *Kedua*, bahwa tingkah laku manusia itu bukan dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan (*needs*), tetapi pada hakekatnya untuk memuaskan keinginan (*wants*) yang memang tak terbatas.

Definisi ekonomi konvensional ini berkembang dari pemahaman motif-motif ekonomi yang dijelaskan oleh pemikir ekonomi kapitalis. Francis Ysidro Edgworth (1845-1926) merupakan tokoh sentral yang mengemukakan motif *self interest* (*egoism* dan *utilitarianism*) dari perilaku ekonomi manusia.

Dari diskursus intelektual mengenai motif perilaku ekonomi di kalangan pakar ekonomi konvensional, sesungguhnya telah diakui bahwa moralitas dan nilai agama memiliki andil dalam perilaku ekonomi manusia. Namun Edgworth (1881) memiliki alasan kuat bahwa hanya egoismelah yang menjadi landasan nilai yang sangat konsisten bagi perilaku manusia (*egoistic behaviour*). Landasan nilai egoisme ini menurut Amartya Sen (1979) kemudian menjadi motif ekonomi yang menggunakan pendekatan rasional (*rational choice*). Pendekatan rasional ini diyakini menunjukkan konsistensi internal dari seorang individu dalam berperilaku. Dan dengan landasan inilah kemudian secara substansi ekonomi konvensional dibangun dan dikembangkan.

Ada perbedaan yang mendasar antara ekonomi Islam dan ekonomi konvensional dari pondasi dasar yang telah dijelaskan diatas. *Pertama* adalah sumber landasan nilai yang muncul. M.N. Siddiqi mengemukakan bahwa sumber utama dari perilaku dan infrastruktur ekonomi Islam adalah al-Qur'an dan as-Sunnah. Pengetahuan itu bukan buah fikiran pakar ekonomi Islam, tapi 'ide langsung' dari Allah SWT. Sementara itu sumber pengetahuan dari perilaku dan institusi ekonomi konvensional adalah intelegensi dan intuisi akal manusia melalui studi empiris. Perbedaan kedua, tentu saja terletak pada motif perilaku itu sendiri. Ekonomi Islam dibangun dan dikembangkan di atas nilai altruisme, sedangkan ekonomi konvensional dibangun dan dikembangkan berdasarkan nilai egoisme.

Dari banyak prinsip-prinsip ekonomi Islam yang disebutkan oleh pakar ekonomi Islam, setidaknya terdapat

empat prinsip utama dalam sistem ekonomi Islam. *Pertama*, menjalankan usaha-usaha yang halal (*permissible conduct*). Dari produk, manajemen, proses produksi hingga proses sirkulasi atau distribusi haruslah dalam kerangka halal. Usaha-usaha tersebut tidak bersentuhan dengan judi (*maisir*) dan spekulasi (*gharar*) atau tindakan-tindakan lainnya yang dilarang secara syariah. Hal ini juga berlandaskan pada surah al-Baqarah ayat 72 & 168 serta an-Nisaa ayat 29.. Dalam ekonomi Islam pada dasarnya aktifitas apapun hukumnya boleh kecuali ada dalil yang melarang aktifitas itu secara syariah. *Kedua*, hidup hemat dan tidak bermewah-mewah (*abstain from wasteful and luxurius living*), bermakna juga bahwa tindakan-tindakan ekonomi hanyalah sekedar untuk memenuhi kebutuhan (*needs*) bukan memuaskan keinginan (*wants*). Prinsip ini sejalan dengan panduan al-Qur'an dalam surah al-A'raf ayat 31-32 & al-Israa ayat 29. *Ketiga*, implementasi Zakat (*implementation of zakat*). Pada tingkat negara mekanisme zakat yang diharapkan adalah *obligatory zakat system* bukan *voluntary zakat system*. Disamping itu ada juga instrumen sejenis yang bersifat sukarela (*voluntary*) yaitu infak, shadaqah, wakaf, dan hadiah yang terimplementasi dalam bangunan sosial masyarakat. Prinsip ini sebagaimana diisyaratkan dalam surah at-Taubah ayat 60 dan 103. *Keempat*, penghapusan/pelarangan Riba atau Bunga (*prohibition of riba*), *Gharar* dan *Maisir*. Untuk itu perlu menjadikan sistem bagi hasil (*profit-loss sharing*) dengan instrumen *mudharabah* dan *musyarakah* sebagai pengganti sistem kredit (*credit system*) berikut instrumen bunganya (*interest rate*) dan membersihkan ekonomi dari segala perilaku buruk yang merusak sistem, seperti perilaku menipu,

spekulasi atau judi. Sebagaimana surah al-Baqarah ayat 274-781 menjelaskan tentang hal ini.

Keempat prinsip utama ini tentu bukan hanya memberi batasan-batasan moral saja dalam aktifitas dan sistem ekonomi Islam, tetapi juga memiliki konsekwensikonsekwensi yang menciptakan bangunan ekonomi Islam. Konsekwensi yang jelas sekali misalnya adalah eksistensi lembaga Baitul Mal sebagai respon langsung dari ketentuan implementasi sistem zakat dalam kebijakan fiskal Negara. Atau dominasi konsep bagi hasil dalam dunia keuangan dan investasi sebagai konsekwensi pelarangan bunga (riba). Juga adanya lembaga al-Hisbah untuk mengawasi pasar. Prinsip-prinsip ini utamanya dimaksudkan agar segala aktifitas manusia betul-betul dapat mencapai sebuah kesejahteraan, kedamaian dan kebahagiaan dunia-akhirat (*falah*). Prinsip-prinsip ini menjadi pedoman dari perilaku individual dan juga kolektif yang akan mengarah pada kesejahteraan masyarakat secara luas.

Dalam ekonomi Islam motif dalam aktifitas ekonomi adalah ibadah. Motif ibadah inilah yang kemudian mempengaruhi segala perilaku konsumsi, produksi dan interaksi ekonomi lainnya. Secara spesifik ada tiga motif utama dalam perilaku ekonomi Islam, yaitu *mashlahah* (*public interest*), kebutuhan (*needs*) dan kewajiban (*obligation*). *Mashlahah* merupakan motif yang dominan diantara ketiga motif yang ada, Dr. Akram Khan menjelaskan bahwa *mashlahah* adalah parameter perilaku yang bernuansa *altruisme* (kepentingan bersama). Berikutnya, motif kebutuhan merupakan sebuah motif dasar (fitrah), dimana manusia memang memiliki kebutuhan dasar yang harus

dipenuhi. Sedangkan motif kewajiban merupakan representasi entitas utama motif ekonomi yaitu ibadah. Ketiga motif ini saling menguatkan dan memantapkan peran motif ibadah dalam perekonomian.

Dalam paradigma ekonomi Islam harta bukanlah tujuan, ia hanya sekedar alat untuk mencapai *falah*. Seluruh kekayaan adalah milik Allah SWT, sehingga pada hakikatnya apa yang dimiliki manusia itu hanyalah sebuah amanah. Dan nilai amanah itulah yang menuntut manusia untuk menyikapinya dengan benar. Sedangkan dari perspektif konvensional, harta merupakan kekayaan yang menjadi hak milik pribadi seseorang. Islam cenderung melihat harta berdasarkan *flow concept*, yang sebaiknya mengalir. Sedangkan ekonomi konvensional cenderung memandangnya berdasarkan *stock concept*, yang mendorong perilaku penumpukan dan penimbunan.

Dr. Muhammad Arif menjelaskan bahwa ekonomi konvensional lebih mengedepankan pasar sebagai paradigmanya. Orientasi pasar pada ekonomi konvensional sejalan dengan landasan filosofinya yang menjadikan kelimpahan materi sebagai parameter. Hal ini yang menjadi alasan utama mengapa kecenderungan pelaku pasar dalam sistem konvensional begitu konsumtif, hedonis, materialistis dan individualistis.

Perilaku Konsumsi Individu dan Masyarakat

Beberapa ahli ekonomi Islam telah membuat kesimpulan menarik berkaitan dengan hubungan antara perilaku ekonomi (*economic behavior*) dan tingkat keyakinan atau keimanan individu atau masyarakat. Dalam pandangan tersebut disimpulkan, pada

tingkatan realitas atau kenyataan, prilaku ekonomi sangat ditentukan oleh tingkat keimanan seseorang atau masyarakat. Prilaku ini kemudian membentuk kecenderungan prilaku konsumsi dan produksi di pasar.

Kesimpulan tersebut menjelaskan tiga karakteristik prilaku ekonomi dengan menggunakan tingkat keimanan sebagai asumsi: *Pertama*, ketika keimanan ada pada tingkat yang cukup baik, maka motif berkonsumsi atau berproduksi akan didominasi oleh motif *mashlahah* (*public interest*), kebutuhan (*needs*) dan kewajiban (*obligation*). *Kedua*, ketika keimanan ada pada tingkat yang kurang baik, maka motifnya tidak didominasi hanya oleh tiga hal tadi tapi juga kemudian akan dipengaruhi secara signifikan oleh ego, rasionalisme (*materialisme*) dan keinginan-keinginan yang bersifat individualistis. *Ketiga*, ketika keimanan ada pada tingkat yang buruk, maka motif berekonomi individu atau masyarakat tentu saja akan didominasi oleh nilai-nilai individualistis (*selfishness*); ego, keinginan dan rasionalisme. Dalam prilaku konsumsipun tak terlepas dari perspektif tersebut.

Sesungguhnya motif berkonsumsi atau berproduksi individu atau masyarakat muslim seharusnya akan didominasi oleh tiga motif utama tadi; *mashlahah*, kebutuhan dan kewajiban. Sementara itu Dr. Qardhawi menyebutkan beberapa variabel moral dalam berkonsumsi, diantaranya; konsumsi atas alasan dan pada barang-barang yang baik (*halal*), berhemat, tidak bermewah-mewah, menjauhi hutang, menjauhi kebakhilan dan kekikiran. Sedangkan pada perspektif konvensional, aktifitas konsumsi seseorang sangat erat kaitannya dengan

pemaksimalan kepuasan (*utility*). John Hicks (1904-1989) memberikan penjelasan tentang konsumsi ini menggunakan parameter kepuasan melalui konsep kepuasan (*utility*) yang tergambar dalam kurva *indifference* (tingkat kepuasan yang sama). Hicks mengungkapkan bahwa individu berusaha memenuhi kebutuhan hidupnya melalui aktifitas konsumsi pada tingkat kepuasan yang maksimal menggunakan tingkat pendapatannya (*budget constraint*). Tingkat pendapatannya akan dioptimalkan untuk memaksimalkan konsumsi barang/jasa, tabungan dan investasi untuk kepuasannya sendiri. Pemaksimalan kepuasan ini dipengaruhi oleh dorongan yang didominasi nilai-nilai individualisme, ego, keinginan dan rasionalisme. Jauh dari nilai altruisme.

Bagi individu atau masyarakat muslim, pendapatan (*income*) merupakan alat untuk memaksimalkan pencapaian kesejahteraan, kedamaian dan kebahagiaan duniaakhirat (*falah*). Dr. Monzer Kahf melakukan analisis tajam mengenai 'pengeluaran akhir' (*final spending/FS*) sebagai variabel standar dalam melihat kepuasan maksimum yang diperoleh seorang konsumen muslim. Dalam konsep tersebut, beliau memasukan komponen zakat sebagai variabel yang menjadi keharusan dalam perilaku konsumsi individu muslim (bagi yang mampu). Sehingga secara lengkap 'pengeluaran akhir (FS)' dari penghasilan yang didapat seorang muslim meliputi; konsumsi barang/jasa, tabungan, investasi, zakat, infak-shadaqah, serta wakaf bagi yang mampu. Hal ini didasari oleh semangat kemaslahatan bersama dan tumbuh suburnya nilai-nilai altruisme yang mengakar dalam individu dan masyarakat. Hal

ini tentu berbeda dengan teori ekonomi konvensional yang hanya memasukan pengeluaran akhir individu kapitalis yang hanya mencakup; konsumsi barang/jasa dan maksimalisasi tabungan dan investasi saja.

Selain itu terdapat konsep yang fundamental dalam paradigma konsumsi menurut Islam. Dalam konsepsi Islam; kebutuhan (*need*) berbeda dengan keinginan (*want*) dan syahwat (*desire*). Dalam lingkungan masyarakat yang kapitalis dan konsumeris tentu akan sangat sulit membedakan hal ini. Tetapi bagi individu atau masyarakat yang memiliki keimanan yang tinggi akan mudah membedakan hal ini. Kebutuhan (*need*) adalah sesuatu yang diperlukan oleh manusia sehingga dapat hidup normal. Bila ada diantara kebutuhan tersebut yang tidak terpenuhi maka manusia dalam kondisi sengsara dan tidak dapat hidup normal. Dapat dikatakan bahwa kebutuhan adalah suatu hal yang harus ada. Sedang keinginan (*want*) yaitu sesuatu tambahan-tambahan yang diharapkan dapat dipenuhi sehingga manusia tersebut merasa lebih puas. Meski kepuasan sangat relatif bagi setiap orang, namun yang pasti, bila keinginan tidak terpenuhi maka kelayakan hidup tidak akan berkurang. Sedangkan syahwat (*desire*) merupakan dorongan dalam diri manusia yang diakibatkan oleh sifat-sifat buruk. Seperti dorongan kedengkian, iri hati, tamak, rakus, sombong, ingin dihormati dll. Syahwat inilah yang biasanya memunculkan keinginan yang tidak sehat pada diri manusia. Membuat tidak rasional dalam keputusan-keputusan finansial.

Kemampuan membedakan antara kebutuhan, keinginan dan syahwat adalah bagian penting dalam panduan perilaku

konsumsi dalam ekonomi Islam. Karena kalau tidak dapat membedakan yang mana pengeluaran sebagai kebutuhan dan yang mana sebenarnya sebagai keinginan dan syahwat konsumsi, maka individu atau masyarakat akan menjadi boros dan konsumeris. Boros dalam padangan Islam sebagai bentuk kemubadziran. Tidak bisa membedakan antara syahwat, keinginan dan kebutuhan juga bisa membuat individu atau masyarakat tidak bisa menentukan dengan baik prioritas dalam melakukan pengeluaran. Malah, bisa jadi akan mengorbankan suatu kebutuhan untuk memenuhi keinginan dan syahwat.

Kesimpulan penting dari pandangan Islam untuk panduan konsumsi adalah meletakkan motif utama dalam perilaku ekonomi Islam, yaitu *mashlahah*, kebutuhan dan ibadah. Selain itu tujuan aktivitas ekonomi individu muslim adalah untuk mencapai sebuah kesejahteraan, kedamaian dan kebahagiaan dunia-akhirat (*falah*). Sehingga dengan motif dan tujuan ini perilaku ekonomi manusia yang diharapkan juga akan berorientasi pada semangat kesejahteraan bersama (*altruisme*). Individu dan Masyarakat akan mencapai kepuasan manakala 'pengeluaran akhir' dari penghasilan mereka juga optimal untuk kedermawanan atau kesejahteraan bersama seperti zakat, infak-shadaqah, serta wakaf dan bentuk kebaikan lainnya. Dan sangat menarik untuk mengkaji dampak ekonomi sebagai implikasi dari sikap kedermawanan pada masyarakat muslim dengan teori ekonomi yang ada. Perlu dikaji bagaimana Zakat dan Wakaf berpengaruh dalam perekonomian dan bekerja untuk transformasi masyarakat.

Mekanisme Ekonomi Zakat Untuk Transformasi Masyarakat

Berdasarkan kemampuan membayar zakat, masyarakat muslim dapat kita kelompokkan menjadi tiga golongan; *pertama*, golongan masyarakat Muzakki yaitu golongan masyarakat pembayar zakat. *Kedua*, golongan masyarakat non-Mustahik/Muzakki yaitu golongan yang bukan penerima ataupun pembayar zakat (golongan *middle income*). *Ketiga*, golongan masyarakat Mustahik yaitu golongan masyarakat penerima zakat.

Golongan Muzakki adalah kelompok yang mampu dan wajib mengeluarkan zakat. Bahkan mampu mengeluarkan infak-shadaqah dan wakaf. Bagi kelompok ini, harta merupakan alat untuk memaksimalkan pencapaian kesejahteraan, kedamaian dan kebahagiaan dunia-akherat (*falah*). Sehingga secara lengkap *final spending* (FS/pengeluaran akhir) dari penghasilan yang didapat kelompok ini meliputi; konsumsi barang/jasa, tabungan, investasi, zakat, bahkan infak-shodaqoh serta wakaf. Sehingga pengeluaran mereka akan banyak memberikan *falah*. Sedangkan golongan *mid-income* mampu memenuhi kebutuhan primernya dan masih memiliki kemampuan untuk berkonsumsi barang sekunder. Meskipun begitu kekayaannya belum mencapai nisab. Sehingga dalam upaya memaksimalkan pengeluaran akhir-nya untuk mencapai *falah*, golongan ini bisa mengeluarkan infak atau shodaqoh.

Pada model konsumsi golongan Mustahik konsumsi sepenuhnya atau sebagian bersumber dari zakat. Masuk dalam kategori pengeluaran sepenuhnya bersumber dari zakat ini

adalah; *fakir*, *ibnussabil* dan *fisabilillah*. Karena mereka memang tidak memiliki penghasilan. Sedangkan sumber konsumsi Mustahik kategori miskin (*masakin*), yang memiliki pendapatan tapi tidak mencukupi untuk memenuhi kebutuhan pokok, harus dipenuhi oleh zakat. Disinilah fungsi pertama dari negara Islami untuk menjamin terpenuhinya kebutuhan hidup minimal (*guarantee of a minimum level of living*). Institusi negara yang bernama Baitul Mal-lah dalam konsep ekonomi Islam yang memiliki tugas menjalankan fungsi negara tersebut dengan mengambil kekayaan dari kelompok Muzakki untuk dibagikan kepada kelompok Mustahiq. Dengan tepenuhinya kebutuhan hidup minimal maka seluruh masyarakat Islam diharapkan akan menjalankan secara leluasa segala kewajibannya sebagai hamba Allah SWT, tanpa perlu ada hambatan-hambatan yang mungkin memang diluar kemampuannya.

Mekanisme zakat memastikan aktifitas ekonomi dapat berjalan pada tingkat yang minimal yaitu pada tingkat pemenuhan kebutuhan primer. Sedangkan infak-shodaqoh dan instrumen sejenis lainnya mendorong permintaan secara agregat, karena fungsinya yang membantu ummat untuk mencapai taraf hidup diatas tingkat minimum. Karena itulah infak-shodaqoh dan instrumen sejenisnya inilah yang oleh Baitul Mal digunakan untuk mengentaskan kemiskinan melalui program-program pembangunan. Jadi zakat dan infak shadaqah memiliki perannya masing-masing. Pada kondisi ummat yang baik dimana tingkat keimanannya pada *level* yang baik, maka pendapatan negara yang bersumber dari infak-shadaqah seharusnya akan lebih besar dari penerimaan zakat.

Jika dikaji lebih jauh, instrumen zakat sesungguhnya dapat digunakan sebagai perisai terakhir bagi perekonomian agar tidak terpuruk pada kondisi krisis ketika kemampuan konsumsi mengalami stagnasi (*underconsumption*). Zakat memungkinkan perekonomian terus berjalan pada tingkat yang minimum. Akibat penjaminan konsumsi kebutuhan dasar oleh negara melalui Baitul Mal yang menggunakan akumulasi dana zakat. Bahkan Dr. Metwally mengungkapkan bahwa Zakat berpengaruh cukup positif pada perekonomian, karena instrumen zakat akan mendorong konsumsi dan investasi serta akan menekan penimbunan uang (harta). Karena harta yang tidak di investasikan akan habis termakan zakat. Sehingga zakat memiliki andil dalam meningkatkan pertumbuhan ekonomi secara makro.

Secara logika, zakat terkesan atau seolah-olah memiliki tingkat korelasi yang negatif terhadap angka konsumsi. Hal ini terjadi akibat perhatian bahasan zakat terfokus terhadap mekanisme yang terjadi pada golongan masyarakat Muzakki. Padahal golongan yang sangat dominan dalam kaitan dengan zakat adalah golongan mustahik, dimana angka konsumsi mereka sangat bergantung pada distribusi zakat. Sehingga zakat yang diterima mustahik akan senantiasa dibelanjakan untuk konsumsi. Dengan kata lain bahwa zakat memiliki korelasi positif pada angka konsumsi yang akan menggerakkan perekonomian.

Model konsumsi secara makro dalam Islam pada hakikatnya tidak berbeda dengan konvensional, yaitu model konsumsi yang ditentukan oleh konsumsi pokok (*autonomous*) dan konsumsi yang berasal dari pendapatan (*income*). Jika dianalisa

lebih spesifik pada sisi mustahik, maka secara jelas bahwa zakat akan meningkatkan agregat konsumsi dasar, yaitu akumulasi konsumsi pokok. Hal ini secara logis terjadi akibat akomodasi sistem ekonomi terhadap pelaku pasar yang tidak memiliki daya beli atau mereka yang tidak memiliki akses pada ekonomi. Sehingga mereka memiliki daya beli yang memadai untuk memenuhi kebutuhan dasar.

Dalam analisa makro ekonomi, kegiatan belanja (konsumsi) merupakan variabel yang sangat positif bagi kinerja perekonomian (*economic growth*). Ketika perekonomian mengalami stagnasi, seperti terjadi penurunan tingkat konsumsi atau bahkan sampai pada situasi *under-consumption*, kebijakan utama yang diambil adalah bagaimana dapat menggerakkan ekonomi dengan meningkatkan daya beli masyarakat. Sehingga dapat dikatakan bahwa kemampuan daya beli masyarakat menjadi sasaran utama dari setiap kebijakan ekonomi.

Yang membedakan perekonomian Islam dengan konvensional dalam hal ini adalah wujudnya instrumen yang bersifat terlembagakan dalam bangunan sosial dalam Islam, yang dapat meningkatkan daya beli masyarakat (khususnya mereka yang tidak memiliki akses ekonomi), seperti zakat, infaq, shodaqoh, dan wakaf. Oleh Dr. Faridi mekanisme sosial ini disebut sebagai sektor sukarela (*voluntary sector*) atau sektor ketiga (*third sector*) melengkapi sektor yang telah ada (*monetary* dan *real sector*).

Lebih lanjut Dr. Monzer Kahf, mengungkapkan bahwa zakat memiliki pengaruh yang positif pada tingkat tabungan dan investasi. Peningkatan tingkat tabungan akibat peningkatan

pendapatan akan menyebabkan tingkat investasi juga meningkat. Karena ada preseden bahwa zakat juga dikenakan pada tabungan yang mencapai batas minimal terkena zakat (nisab). Dengan tujuan mempertahankan nilai kekayaannya maka tentu investasi menjadi salah satu jalan keluar bagi para Muzakki, sehingga secara otomatis meningkatkan angka investasi secara keseluruhan. Dan investasi adalah bagian penting dalam pembangunan perekonomian sebuah bangsa. Disamping itu Monzer Kahf juga mengungkapkan bahwa zakat cenderung menurunkan resiko pembiayaan/kredit macet (*non-performing financing/NPF*), karena salah satu alokasi dana zakat adalah menolong orang-orang yang terjebak hutang. Sehingga secara riil, zakat akan menekan tingkat pengangguran.

Selain itu implementasi konsep dan sistem zakat juga akan dapat mengurangi pengangguran dalam perekonomian melalui tiga mekanisme. *Pertama*, implementasi zakat itu sendiri membutuhkan tenaga kerja. *Kedua*, perubahan golongan mustahik yang awalnya tidak memiliki akses pada ekonomi menjadi golongan yang lebih baik secara ekonomi, yang tentu saja meningkatkan angka partisipasi tenaga kerja. *Ketiga*, *multiflier effect* munculnya usaha/industri pendukung yang akan menambah lapangan kerja.

Strategi Ekonomi Wakaf untuk Transformasi Masyarakat

Salah satu instrumen Ekonomi Islam yang sangat unik dan sangat khas dan tidak dimiliki oleh sistem ekonomi yang lain adalah Wakaf. Masyarakat non-muslim boleh memiliki konsep *philanthropy* tetapi ia cenderung 'seperti' hibah atau

infaq, berbeda dengan wakaf. Kekhasan wakaf juga sangat terlihat dibandingkan dengan instrumen Zakat yang ditujukan untuk menjamin keberlangsungan pemenuhan kebutuhan dan peningkatan kesejahteraan masyarakat Mustahiq. Wakaf adalah sebetuk instrumen unik yang mendasarkan fungsinya pada unsur kebajikan (*birr*), kebaikan (*ihsan*) dan persaudaraan (*ukhuwah*). Ciri utama wakaf yang sangat membedakan adalah ketika wakaf ditunaikan terjadi pergeseran kepemilikan pribadi menuju kepemilikan masyarakat muslim yang diharapkan abadi, memberikan manfaat secara berkelanjutan. Melalui wakaf diharapkan akan terjadi proses distribusi manfaat bagi masyarakat secara lebih luas. Mengeser '*private benefit*' menuju '*social benefit*'.

Sayangnya potensi wakaf, yang banyak dimiliki kurang dimanfaatkan secara optimal, sehingga tidak terjadi pembesaran manfaat secara luas. Luas tanah wakaf masyarakat Indonesia saja menurut data Depag (2003) mencapai 1.535,19 Km² -jauh lebih luas bila dibandingkan dengan negara Singapura- yang tersebar pada 362.471 lokasi di seluruh Indonesia. Tanah wakaf ini sebagian besar hanya digunakan untuk fasilitas ibadah dan pendidikan saja. Belum terlihat pemanfaatan lebih optimal secara multifungsi terutama kemanfaatan ekonomis. Dalam dekade terakhir terjadi perubahan yang sangat besar dalam masyarakat muslim terhadap paradigma wakaf ini. Wacana dan kajian akademis ini kemudian merebak ke Indonesia enam tahun terakhir. Salah satu pembahasan yang mengemuka adalah wakaf tunai (dengan uang). Wakaf tunai sebenarnya sudah menjadi pembahasan Ulama terdahulu, salah satunya Imam az-Zuhri

yang ternyata membolehkan wakaf uang (saat itu dinar dan dirham). Bahkan sebenarnya pendapat sebagian ulama mazhab al-Syafi'i juga membolehkan wakaf uang. Mazhab Hanafi juga membolehkan dana wakaf tunai untuk investasi *mudharabah* atau sistem bagi hasil lainnya. Keuntungan dari bagi hasil digunakan untuk kepentingan umum.

Jika wakaf tunai dapat diimplementasikan maka ada dana potensial yang sangat besar yang bisa dimanfaatkan untuk pemberdayaan dan kesejahteraan umat. Jika saja terdapat 1 juta saja masyarakat muslim yang mewakafkan dananya sebesar Rp 100.000, maka akan diperoleh pengumpulan dana wakaf sebesar Rp 100 milyar setiap bulan (Rp 1,2 trilyun per tahun). Jika diinvestasikan dengan tingkat *return* 10 persen per tahun maka akan diperoleh penambahan dana wakaf sebesar Rp 10 miliar setiap bulan (Rp 120 miliar per tahun). Apakah ini realistis? Model wakaf semacam ini akan memudahkan masyarakat kecilpun bisa menikmati pahala abadi wakaf, mereka tidak harus menunggu menjadi 'tuan tanah' untuk menjadi *Muwaqif*, sehingga sangat potensial. Selain itu kalau kita menilik potensi yang dimiliki oleh bangsa ini, kita akan optimis. Tingkat kedermawanan masyarakat Indonesia cukup tinggi. Disebutkan 96 persen kedermawanan diperuntukkan untuk perorangan, 84 persen untuk lembaga keagamaan dan 77 persen untuk lembaga non-keagamaan (PIRAC, 2002).

Ada beberapa strategi penting untuk optimalisasi wakaf dan wakaf tunai dalam rangka untuk menopang pemberdayaan dan kesejahteraan umat.

Pertama, Optimalisasi edukasi dan sosialisasi wakaf & wakaf tunai. Seluruh komponen umat perlu untuk terus mendakwahkan konsep, hikmah dan manfaat wakaf pada seluruh lapisan masyarakat, sehingga akan meningkatkan kesadaran berwakaf.

Kedua, Melakukan optimalisasi pemanfaatan wakaf untuk memberikan kemanfaatan secara lebih luas. Tanah wakaf memiliki potensi yang sangat besar dalam memajukan sektor pendidikan, kesehatan, perdagangan, agrobisnis, pertanian dan kebutuhan publik lainnya, terutama kebutuhan masyarakat miskin. Tanah wakaf dapat dioptimalkan pemanfaatannya sesuai dengan posisi dan kondisi strategis masing-masing; terutama dikaitkan dengan nilai manfaat dan pengembangan ekonomi.

Ketiga, Membangun institusi pengelola wakaf yang profesional dan amanah. Pemerintah Arab Saudi, misalnya, belakangan mulai menerapkan pengelolaan harta wakaf melalui sistem perusahaan begitu juga adanya 'Bank Wakaf' di Bangladesh. Keunggulan Universitas Al-Azhar di Kairo, Mesir, yang telah berusia lebih dari 1.000 tahun terletak kemampuan mengelola wakaf tanah, gedung, lahan pertanian, serta wakaf tunai yang dengannya mampu membiayai operasional pendidikannya selama berabad-abad tanpa bergantung pada pemerintah maupun pembayaran siswa dan mahasiswanya.

Keempat, Reoptimalisasi pemanfaatan asset wakaf yang sudah termanfaatkan. Berkaitan dengan hal ini, di beberapa kota di Timur Tengah seperti Mekkah, Kairo dan Damaskus muncul kebutuhan untuk meninjau ulang sejumlah wakaf tetap seperti mesjid yang pada waktu diwakafkan hanya satu lantai.

Mesjid-mesjid seperti itu banyak yang dibongkar dan dibangun kembali menjadi beberapa lantai. Lantai satu digunakan untuk mesjid, lantai dua digunakan untuk ruang belajar bagi anak-anak, lantai tiga untuk balai pengobatan, lantai empat untuk ruang serba guna, dan seterusnya.

Kelima, Memanfaatkan wakaf untuk pembangunan sarana penunjang perdagangan. Misalnya membangun sebuah kawasan perdagangan yang sarana dan prasarananya dibangun di atas lahan wakaf dan dari dana wakaf. Proyek ini ditujukan bagi kaum miskin yang memiliki talenta bisnis untuk terlibat dalam perdagangan pada kawasan yang strategis dengan biaya sewa tempat yang relatif murah. Sehingga akan mendorong penguatan pengusaha muslim pribumi dan sekaligus menggerakkan sektor riil secara lebih masif.

Keenam, Mengembangkan inovasi-inovasi baru melalui berbagai hal dalam kaitan dengan wakaf. Hal menarik adalah eksperimen yang dikembangkan oleh Prof. Manan yang mendirikan "Bank Wakaf" dengan konsep *Temporary Waqf*, dimana dana wakaf pemanfaatannya dibatasi oleh jangka waktu tertentu dan nantinya pokok wakaf dikembalikan pada *Muwaqif*. Hal ini sangat menarik meski masih diperdebatkan kebolehannya. Wacana lain yang menarik adalah memanfaatkan Wakaf Tunai untuk membiayai sektor investasi yang beresiko, dimana kemudian resiko ini diasuransikan pada Lembaga Asuransi Syariah. Dengan demikian wakaf diharapkan akan berperan strategis dalam meningkatkan kesejahteraan masyarakat. *Wallahu a'lam bi al-shawab*.

Kesimpulan

Negara kesejahteraan dewasa ini sudah terbukti mampu mengembangkan ekonomi sekaligus melakukan perbaikan atas tingkat kehidupan masyarakat. Krisis *welfare state* yang belakangan ini sering diperdebatkan, baik di Eropa, Amerika Serikat, maupun Australia, hanyalah menyangkut ukuran dan kesanggupannya, dan bukan pada soal keberadaannya. Menurut Spicker (2002), jika pun *welfare state* di Barat saat ini dianggap gagal merespon kapitalisme global, sesungguhnya hal itu disebabkan bukan karena sistem ini boros atau terlalu besar. Melainkan, justru karena *welfare state* terus menerus diciutkan.

Sistem negara kesejahteraan bukan hal yang baru bagi Islam. Sebelum Barat menerapkannya, Dunia Islam telah mempraktikannya lebih dahulu. Oleh karena itu, jika sekarang ada gagasan untuk menerapkan sistem ini di Indonesia, ini tidak berarti dan tidak perlu mengikuti Barat. Melainkan, hanya merevitalisasi apa yang secara otentik dipesankan Islam dan pernah dipraktikkan oleh Dunia Islam sekian abad silam. Pengalaman penerapan *welfare state* di Negara Madinah maupun pada masa Kekhalifahan Umar yang kini diadopsi Barat, merupakan referensi yang berharga.

Persoalannya adalah bahwa, inisiatif negara kesejahteraan kini telah banyak ditinggalkan oleh negara-negara Islam. Jika di Barat, orang miskin, jompo, cacat, anak-anak dan kelompok rentan mendapat perhatian dan perlindungan sosial dari negara secara komprehensif sebagaimana diajarkan Islam, justru di negara-negara Islam atau mayoritas penduduknya Islam jaminan sosial bagi kelompok-kelompok kurang beruntung

seringkali hanya diberikan secara sporadis melalui kegiatan-kegiatan karitatif atau skema-skema perlindungan sosial ad-hoc dan residual. Kondisi ini pernah disinggung oleh Muhammad Abduh sekian puluh tahun lalu, "Di Barat saya seringkali melihat Islam tanpa Muslim. tetapi di Timur, saya banyak menjumpai Muslim tanpa Islam." Banyak penguasa Islam kini hidup bergelimang kemewahan. Para pemimpin Islam kini hidup di istana bagaikan raja-raja yang terpisah dari rakyatnya. Mereka lebih tertarik dengan jet pribadi, mobil mewah atau plesiran ke luar negeri. Anggaran negara lebih banyak dibelanjakan untuk kepentingan militer daripada untuk pendidikan, kesehatan dan jaminan sosial.

Oleh karena kapitalisme telah gagal mewujudkan kesejahteraan yang berkeadilan, maka menjadi keniscayaan bagi umat manusia zaman sekarang untuk mendekonstruksi ekonomi kapitalisme dan merekonstruksi ekonomi berkeadilan dan berketuhanan yang disebut dengan ekonomi syariah. Dekonstruksi artinya meruntuhkan paradigma, sistem dan konstruksi materialisme kapitalisme, lalu menggantinya dengan sistem dan paradigma syaria'h. Capaian-capaian positif di bidang sains dan teknologi tetap ada yang bisa kita manfaatkan, Artinya puing-puing keruntuhan tersebut ada yang bisa digunakan, seperti alat-alat analisis matematis dan ekonometrik dsb. Sedangkan nilai-nilai negatif, paradigma konsep dan teori yang destruktif, filosofi materialisme, pengabaian moral dan banyak lagi konsep kapitalisme di bidang moneter dan ekonomi pembangunan yang harus didekonstruksi. Karena tanpa upaya dekonstruksi, krisis demi krisis pasti terus terjadi, ketidakadilan

ekonomi di dunia akan semakin merajalela, kesenjangan ekonomi makin menganga, kezaliman melalui sistem riba dan mata uang kertas semakin hegemonis.

Sekarang tergantung kepada para akademisi dan praktisi ekonomi syari'ah untuk menyuguhkan konstruksi ekonomi syariah yang benar-benar adil, maslahah, dan dapat mewujudkan kesejahteraan umat manusia, tanpa krisis finansial, (stabilitas ekonomi), tapa penindasan, kezaliman dan penghisapan, baik antar individu dan perusahaan, negara terhadap perusahaan, maupun negara kaya terhadap negara miskin.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Khursid, "Pembangunan Ekonomi dalam Perspektif Islam", dalam Ainur R. Sophian (Ed), *Etika Ekonomi Politik; Elemen-elemen Strategis Pembangunan Masyarakat Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1997. hal. 1.
- Ali, Syed Mumtaz, 2008, Social Welfare: A Basic Islamic Value, <http://muslimcanada.org/welfare.htm> (diakses 10 Januari 2008)
- Arif, Muhammad, "Towards the Syari'ah Paradigm of Islamic Economics: The beginning of Scientific Revolution", *Journal of Research in Islamic Economics*, Vol. 2, No. 4, July 1985
- Bessant, Judith, Rob Watts, Tony Dalton dan Paul Smith, 2006, *Talking Policy: How Social Policy in Made*, Crows Nest: Allen and Unwin
- Chapra, M. Umer, 1999, *Islam Dan Tantangan Ekonomi*, Terjemahan, Risalah Gusti, Surabaya

- Chapra, M. Umer, "Negara Sejahtera Islami dan Peranannya di Bidang Ekonomi", dalam Ainur R. Sophian (Ed), *Ibid*, hal. 23-35.
- Esping-Andersen, Gosta, 1997, "After the Golden Age? Welfare State Dilemmas in a Global Economy" dalam Gosta Esping-Andersen (ed), *Welfare States in Transition: National Adaptations in Global Economics*, halaman 1-31.
- Faridi, F.R., "A Theory of Fiscal Policy in an Islamic State, Readings in Public Finance in Islam", Islamic Research and Training Institute (IRTI) - Islamic Development Bank (IDB), hal. 129-148.
- Fukuyama, Francis, 1992, *The End of History and the Last Men*, New York: Free Press.
- Fukuyama, Francis, 2005, *State-Building: Governance and World Order in the 21st Century (Memperkuat Negara: Tata Pemerintahan dan Tata Dunia Abad 21)*, Jakarta: Gramedia (terjemahan).
- Hadar, Ivan H, 2007, "Pentingnya Ideologi" dalam *KOMPAS*, 30 Agustus hal. 6.
- Halida, Rizka, 2008 "Kepemimpinan Nasional: Calon Presiden Muda Bisa Menang" dalam *Media Indonesia*, 15 Januari
- Hamid, Shahid, 2008, An Islamic Alternative? Equality, Redistributive Justice, and The Welfare State in the Caliphate of Umar (Rta), *www.renaissance.com.pk/* (diakses 12 Januari 2008).
- Harris, John, 1999, "State Social Work and Social Citizenship in Britain: From Clientelism to Consumerism" dalam

- The British Journal of Social Work*, Vol. 29, No. 6, halaman 915-937.
- Hicks, John dalam Steven Pressman, *Fifty Major Economists*. Edisi terj. *Lima Puluh Pemikir Ekonomi Dunia*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2000, hal. 196-202.
- Hoetoro, Arif, 2007, *Ekonomi Islam*, BPFE UNIBRAW, Malang
- Husodo, Siswono Yudo, 2006, "Membangun Negara Kesejahteraan", makalah disampaikan pada Seminar Mengkaji Ulang Relevansi Welfare State dan Terobosan melalui Desentralisasi-Otonomi di Indonesia, Institute for Research and Empowerment (IRE) Yogyakarta dan Perkumpulan Prakarsa Jakarta, Wisma MM Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta 25 Juli 2006.
- Jusmaliani, Muhammad Soekarni, 2005, *Kebijakan Ekonomi Dalam Islam*, Kreasi Wacana, Yogyakarta
- Kahf, Monzer, *A Contribution to The Theory of Consumer Behaviour In Islamic Society, Readings in Microeconomics: An Islamic Perspective*, Longman Malaysia (1992), hal. 90-112.
- Kahf, Monzer, The Performance of the institution of Zakah in Theory and Practice, The International Conference on Islamic Economics Towards the 21st Century, Kuala Lumpur - Malaysia, April, 1999, hal. 5.
- Karim, Adiwarman Azwar, "Ekonomi Islam: Suatu Kajian Ekonomi Makro", *The International Institute of Islamic Thought Indonesia* (IIIT Indonesia), 2002, hal. 19-22.

- Khan, Muhammad Akram, "The Role of Government in the Economy," *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 14, No. 2, 1997, hal. 157.
- Mishra, Ramesh, 2000, *Globalization and the Welfare State*, London: McMillan
- Muflih, Muhammad, M.A., 2006, *Perilaku Konsumen Dalam Perspektif Ilmu Ekonomi Islam*, PT RajaGrafindo Persada, Jakarta.
- Naqvi, Syed Nawab Haider, 2003, *Menggagas Ilmu Ekonomi Islam*, Terjemahan, Pustaka Pelajar, Yogyakarta
- Nasution, Mustafa Edwin dkk, 2006, *Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam*, Kencana Prenada Media Group, Jakarta
- P3EI UII Yogyakarta atas kerja sama dengan Bank Indonesia, 2008, *Ekonomi Islam*, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta
- Qardhawi, Yusuf, *Peran Nilai dan Moral dalam Perekonomian Islam*, Jakarta: Rabbani Press, 1995.
- Sakti, Ali, "Pengantar Ekonomi Islam", Jakarta: Modul Kuliah STEI SEBI, 2003, hal. 16.
- Sakti, Ali, "Kegagalan Ekonomi Global", *Republika*, 14 Maret 2002
- Sen, Amartya K. Sen, "Rational Fool: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory", dalam buku *Philosophy and Economic Theory*, yang dieditori oleh Frank Hahn and Martin Hollis, Oxford University Press (1979), hal. 87-109. Lihat juga F.Y Edgeworth, *Mathematical Psychic: An Essay on the Ap-*

plication of Mathematics to the Moral Sciences (London, 1881).

- Setiawan, Abdul Aziz, "Wakaf Tunai untuk Pemberdayaan dan Kesejahteraan Ummat", Majalah *Hidayatullah* Edisi 06/ XVIII Oktober 2004 (Sya'ban 1425) hal. 50.
- Siddiqi, Muhammad Najatullah, "Islamizing Economics Toward Islamization of Disciplines", *The International Institute of Islamic Thought* (IIIT), USA: Herndon, Virginia, 1995, hal. 255.
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah, 2004, *Kegiatan Ekonomi Dalam Islam*, Terjemahan, PT. Bumi Aksara, Jakarta
- Spicker, Paul, 1995, *Social Policy: Themes and Approaches*, London: Prentice Hall.
- Spicker, Paul, 2002, *Poverty and the Welfare State: Dispelling the Myths*, London: Catalyst.
- Sudewo, Erie, 2008, *Politik Ziswaf*: Kumpulan Essay, Jakarta: Circle of Information and Development
- Suharto, Edi, 2007, *Kebijakan Sosial Sebagai Kebijakan Publik: Peran Pembangunan Kesejahteraan Sosial dan Pekerjaan Sosial dalam Mewujudkan Negara Kesejahteraan di Indonesia*, Bandung: Alfabeta.
- Suharto, Edi, 2006, *Analisis Kebijakan Publik: Panduan Praktis Mengkaji Masalah dan Kebijakan Sosial* (cetakan ketiga), Bandung: Alfabeta.
- The United Nations Human Development Report, 1999 sebagaimana dikutip dalam laporan spesial *The International Forum on Globalization* (IFG), "Does Globalization Help The Poor?", edisi terjemah, Yogyakarta:

- Cindelaras Pustaka Rakyat Cerdas, 2003, hal. 28-29.
- United Nations Development Programme, 2007, Human Development Report 2007/2008 : Fighting Climate Change, Human Solidarity in a Divided World, New York: Palgrave Mcmillan.
- World Bank Report, 2004.

Islam dan Pemberdayaan Ekonomi Umat

Akhir-akhir ini islamisasi ilmu (*islamization of knowledge*) tidak lagi hanya sebatas wacana, tetapi sudah menjadi suatu gerakan dan program aksi yang kongkret dalam kehidupan suatu masyarakat, seperti tampak dalam perkembangan pemikiran ekonomi Islam di mana persoalan tidak lagi apakah ekonomi Islam itu ada atau tidak, tetapi sudah bergerak ke arah bagaimana implementasinya dalam realitas kegiatan ekonomi yang riil.

Yaitu, dengan munculnya sistem perbankan syari'ah, yang sekarang sudah berdiri di mana-mana, baik yang milik pemerintah (BNI, Bank Mandiri) maupun swasta (Bank Muamalat Baitul Mal wa Tamwil). Bahkan di beberapa IAIN dan perguruan tinggi lain sudah mulai dibuka program studi Ekonomi Islam, dengan perspektif yang sama. Sebagaimana Koentowijoyo mengembangkan ilmu sosial profetik, dan penulis sendiri pun berusaha untuk memberikan landasan filosofisnya dengan menerbitkan buku *Filsafat Islam: Sunnah*

Nabi dalam Berfikir (LESFI, Yogyakarta, 1999).

Bagi seorang Muslim, dalam diri Nabi Muhammad saw., terdapat keteladanan yang baik, seperti ditegaskan dalam Alquran surat ke 33 ayat 21 yang mengatakan: "Sesungguhnya telah ada pada diri Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu, yaitu bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan hari akhir dan banyak menyebut Allah".

Keteladanan diri Nabi Muhammad saw. tidak terbatas pada perbuatan dan tindakan sehari-hari, tetapi yang lebih utama dan penting adalah keteladanan dalam berpikir itu sendiri, sebab "*Innama al-afkaru ummahatu al-a'mal*," artinya "berpikir adalah ibu kandung perbuatan."

Berpikir sebagai induk atau ibu kandung perbuatan menjadi lebih penting peranannya dan dalam soal ini sejarah kehidupan Nabi Muhammad saw. sendiri telah mencerminkannya dengan sifat *fathanah* atau "kecerdasan" yang tinggi yang telah dimilikinya sejak kecil, sehingga keteladanannya tidak terbatas pada perilaku tetapi juga dalam berpikir. Oleh karena itu, umat Islam tidak perlu terombang-ambing oleh pemikiran timur atau barat, sebab sudah jelas rujukannya, yaitu pada keteladanan Rasulullah yang telah menjadi sunnahnya dalam berpikir.

Dalam soal ekonomi, Nabi Muhammad saw. juga telah memberikan keteladanan yang mulia, di mana sebagai pelaku bisnis Beliau lebih menekankan dan mengutamakan sikap jujur dan dapat dipercaya, sehingga konsumen tidak dirugikan oleh kegiatan bisnisnya. Sejak masa kanak-kanak, Nabi Muhammad saw. dikenal mempunyai sifat jujur (*Shiddiq*) dan dapat

dipercaya (*amanah*), itulah sebabnya beliau dijuluki masyarakatnya sebagai sebutan *al-amin*, yang artinya “dapat dipercaya”.

Sikap jujur dan dapat dipercaya dalam bisnis merupakan sesuatu yang fundamental, dan tanpa ada kejujuran dan kepercayaan (*trust*), maka bisnis akan runtuh. Bisnis pada hakikatnya adalah kepercayaan, sebagaimana juga halnya prinsip dalam perbankan, di mana perbankan tanpa kepercayaan tidak akan mungkin hidup dan berkembang.

Dalam ekonomi Islam dikenal beberapa prinsip, yaitu *pertama*, pemilikan yang terbatas dan tidak mutlak. Artinya, pemilikan harta dan kekayaan oleh setiap individu adalah pemilikan yang bersifat relatif, terbatas dan sementara sepanjang kehidupannya di dunia saja, sebab pemilik mutlak adalah Tuhan sendiri, dan kekayaan yang diperoleh setiap individu pada dasarnya tidak pernah dapat dilepaskan dari keterlibatan orang lain di dalamnya, seperti untuk menjadi pintar, diperlukan proses belajar yang melibatkan orang lain, yaitu guru dan teman belajar. Untuk menciptakan sesuatu, diperlukan bantuan orang lain untuk menyediakan sarana yang diperlukan, seperti peralatan dan teknologi, dan untuk membangun perusahaan yang maju, diperlukan karyawan yang kreatif, jujur dan berpengalaman. Kesuksesan yang diraih seseorang pada dasarnya bukan kesuksesan sendiri saja, sebab di dalamnya melibatkan banyak orang yang ikut andil dalam membantu mewujudkan kesuksesan itu, baik secara langsung ataupun tidak langsung.

Oleh karena itu, dalam Islam ditegaskan bahwa dalam setiap harta seseorang selalu ada hak bagi orang lain di

dalamnya. Alquran dalam surat Az-Zariyat ayat 19 mengatakan: "Dan dalam harta kekayaan mereka ada hak orang lain yang meminta-minta dan orang yang tidak meminta." Untuk itu, maka Islam mewajibkan kepada setiap orang memiliki kekayaan untuk mengeluarkan sebagian kekayaannya dengan memberikan zakat, infaq dan sedekah. Selanjutnya lagi Alquran surat At-Taubah ayat 103 mengatakan: "Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka, dan berdo'alah untuk mereka. Sesungguhnya do'a kamu itu menjadi ketenteraman jiwa bagi mereka. Dan Allah itu Maha Mendengar dan Maha Mengetahui."

Kedua, ekonomi Islam adalah ekonomi yang berbasis pada prinsip adanya keadilan, baik dalam hal pemilikan, pembagian keuntungan, maupun tanggung jawab sosial. Prinsip keadilan itu tampak pada penjelasan Alquran surat Al-An'am ayat 152 yang mengatakan: "Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Dan apabila mereka berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun dia adalah kerabatmu, dan penuhilah janji Allah yang diperintahkan Allah kepadamu, agar kamu selalu ingat."

Prinsip keadilan ekonomi adalah masalah fundamental yang hingga kini belum menemukan pemecahan yang memuaskan. Sebab, kapitalisme baru dengan ekonomi pasarnya ternyata justru membuat kesenjangan makin lebar. Dan tuntutan keadilan dari berbagai pihak, terutama para karyawan, masyarakat konsumen terus berlangsung, sebab keberpihakan ekonomi yang kapitalistik kepada pemilik modal yang menguasai akses

informasi dan teknologi masih terasa amat kuat, sehingga keadilan sosial terasa makin jauh. Sementara, implementasi ekonomi Islam yang berbasis pada prinsip keadilan merupakan persoalan yang tidak mudah, dan memerlukan waktu untuk menguji cobakan dalam berbagai aspek kegiatan ekonomi, baik di sektor industri, perdagangan, jasa, moneter. Inilah yang menjadi keprihatinan semua bangsa-bangsa di dunia ini.

Di sini, tentunya Islam diharapkan dapat menawarkan solusi yang lebih mencerahkan, sebab Islam hadir untuk menjadi *rahmatan lil 'alamin*, memberikan rahmat dan kesejahteraan bagi kehidupan semesta seluruhnya. Semua itu harus dimulai dari adanya perbaikan kualitas hidup umat Islam itu sendiri, tanpa adanya perbaikan dan peningkatan kualitas hidup dari umat Islam, maka realisasi dan implementasi ekonomi Islam hanya akan menjadi omong kosong belaka.

Bagian Ketiga

*Politik dan
Problem Kebangsaan*

*Rethinking al-Amr bi l-Ma'ruf
wa n-Nahy 'an al-Munkar:
Etika Politik dalam Bingkai
Post-Islamisme*

Moch Nur Ichwan

(Dosen Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta)

Ada perasaan sedih saat menangkap kesan ketidakpercayaan atau keheranan beberapa peserta workshop agamawan non-Muslim di Kaliurang pada paruh akhir dekade 2000-an terhadap presentasi saya yang mendiskusikan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* dengan gambaran yang positif.¹ Dalam

¹ Sengaja saya tidak menggunakan frasa "*amar ma'ruf nahy munkar*" tetapi "*amar ma'ruf dan nahy munkar*", ada kata "dan" di antara keduanya, karena dalam bahasa Arabnya pun ada kata "wa". Ini untuk menghindari salah-kaprah penggunaan istilah itu dalam bahasa kita. Walau kedua kata "*amar ma'ruf*" dan

bayangan mereka konsep ini terkait dengan penggunaan kekerasan atas nama agama, sebagaimana yang mereka lihat di televisi di mana sekelompok orang berbaju putih-putih dengan garang membawa pentungan, batu atau bahkan parang merusak kafe, restoran, atau hotel atau menyerang kelompok-kelompok keagamaan yang mereka pandang “sesat”. Dengan meneriakkan “Allahu akbar” mereka melakukan kekerasan. Saya tidak menyalahkan mereka itu, dan banyak orang lainnya, karena fakta itu memang ada, dan bahkan setelah Reformasi, fenomena ini menjamur di mana-mana. Saya sedih karena betapa ajaran profetik yang luhur ini telah dipahami oleh sebagian saudara seiman saya sebagai ajaran yang menghalalkan cara-cara kekerasan yang menurut standard etika publik tidak dapat diterima sebagai perilaku orang beriman. Bukan hanya non-Muslim, banyak orang tua Muslim pun khawatir terhadap gejala semacam ini, karena anak-anak mereka dapat saja beranggapan bahwa begitulah seharusnya Muslim yang baik, suka melakukan kekerasan. Ajaran-ajaran kebaikan dan akhlak luhur yang mereka ajarkan di rumah, atau diajarkan di sekolah, TPA dan masjid, rontok hanya karena melihat tayangan kekerasan di televisi-televisi, di koran dan di internet.

Hal ini ditambah dengan “pembiaran” negara terhadap kasus-kasus kekerasan semacam itu. Intelejen dan polisi sudah mengetahui aksi-aksi kekerasan akan terjadi, namun mereka

“nahy munkar” seharusnya dipahami secara intergral, tapi untuk kepentingan memperjelas kedua konsep ini, keduanya saya pisahkan. Ini juga untuk memperjelas mana tindakan atau gerakan amaran ma'ruf, dan mana yang nahy munkar.

sebagai aparat berwenang tidak mencegah agar kekerasan ini tidak terjadi. Dan bahkan dalam sejumlah kasus terdapat indikasi adanya keterlibatan oknum aparat penegak hukum mendukung aksi-aksi semacam itu dari balik layar. Selain itu, tak sedikit tokoh agama yang ikut-ikutan melegitimasi penggunaan kekerasan sebagai tindakan yang “Islami”, dengan alasan adanya kemaksiatan di sana. Dengan retorika hiperbolik, mereka menggambarkan kondisi kemaksiatan sudah mengancam martabat manusia.² Berbagai dalil atau dalih keagamaan mereka keluarkan untuk melegalkan tindak kekerasan itu. Seringkali kita mendengar khutbah, ceramah, atau wawancara di media di mana mereka memojokkan para Muslimin lain yang tidak bersikap seperti mereka sebagai orang-orang yang beriman lemah, dan sebagai para pendosa yang dapat menurunkan azab Tuhan dalam bentuk berbagai bencana. Ummat awam menjadi bingung sikap siapa yang sebenarnya ma'ruf. Muncul kesan tidak sehat bahwa, dalam Islam, semakin religius seseorang semakin ringan pula dia melakukan kekerasan. Tentu ini tidak benar.

Ada masalah pemahaman etika politik (*al-akhlaq al-siyasiyah*) di sini, dan oleh karena itu adalah penting untuk melihat konsep *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* (*al-amr bi l-ma'ruf wa n-nahy 'ani l-munkar*) dalam konteks etika politik. Etika politik bertujuan, sebagaimana dikatakan Ricoeur, untuk mengarahkan ke kehidupan yang baik, bersama dan untuk

² Lihat, misalnya, Habib Riziek, *Dialog FPI: Amar Ma'ruf Nahy Munkar*, (Jakarta: Pustaka Ibnu Siddah, 2003).

orang lain, dan dalam rangka memperluas lingkup kebebasan dan membangun institusi-institusi yang adil.³ Dalam konteks ini, saya berargumen bahwa sesungguhnya *amar ma'ruf dan nahy munkar itu adalah bagian dari "etika publik"*, yang dipahami sebagai "etos, cara berada dan cara menilai yang khas pada suatu masyarakat yang tidak bisa disamakan dengan suatu doktrin atau agama tertentu, melainkan mengelompokkan atau menciptakan konvergensi di antara visi-visi yang berbeda tentang dunia. Etos ini yang memungkinkan pengambilan keputusan kolektif dan perundang-undangan. Ia mencakup tujuan, nilai dan norma tentang keadilan yang menjadi inspirasi baik praktik-praktik politik maupun institusi-institusi politik."⁴ Oleh karena itu, *ma'ruf* dan *munkar* bukanlah didefinisikan oleh agama, melainkan oleh "konvergensi di antara visi-visi yang berbeda tentang dunia"... "yang memungkinkan pengambilan keputusan kolektif dan perundang-undangan..." yang mencakup "tujuan, nilai dan norma tentang keadilan yang menjadi inspirasi baik praktik-praktik politik." Ketika menyebut *ma'ruf* dan *munkar*, saya merujuk kepada pengertian ini.⁵ Selain

³ Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, (Jakarta: Kompas, 2003), 204; 40.

⁴ Haryatmoko, *Etika Politik*, 12.

⁵ Buku yang cukup komprehensif membahas tentang *amar ma'ruf nahy munkar* dalam sejarah politik Islam terutama di Timur Tengah adalah Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Sayang saya baru mendapatkannya setelah artikel ini selesai, dan karena *deadline* tidak dapat saya manfaatkan sebagai referensi. Namun, saya tidak sependapat dengan Cook dalam menerjemahkan *ma'ruf* dan *munkar* menjadi "right" (benar) dan "wrong" (salah), dan bukannya baik dan buruk. Dengan penerjemahan semacam itu, Cook menjadi mempunyai

itu, saya akan membawa konsep ini dari paradigma Islamisme ke “post-Islamisme”, sebagaimana disarankan oleh Asef Bayat.

Dari Islamisme ke Post-Islamisme

Islamisme adalah pemahaman tentang Islam sebagai ideologi gerakan politik, yang berupaya menerapkan hukum Islam sebagaimana yang mereka pahami dalam konteks negara dan bertujuan menciptakan negara Islam sebagai cita-cita utamanya. Perilaku-perilaku menghalalkan kekerasan—di luar perang yang legitimate—dengan alasan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* banyak dilakukan oleh kaum Islamist ini. Asef Bayat menunjukkan bahwa dalam konteks Iran, uji-coba Islamisme mengalami kebuntuan, jika tidak kegagalan, karena memang sebenarnya merupakan upaya eksperimentasi dan *trial and error*. Islamisme mengalami kritis karena mempunyai kontradiksi-kontradiksi internal yang sulit dipecahkan. Dalam konteks ini, muncul apa yang disebut oleh Bayat sebagai “post-Islamisme”.⁶ Dalam konteks Islamisme, semuanya dilihat dari aspek syari'ah (dalam pengertian hukum Islam), yang melihat perilaku politik secara hitam-putih, halal-haram. Tidak muncul diskusi tentang etika politik, karena yang dominan adalah *fiqh siyasah* (fiqh politik). Kalau *toh* ada, pembahasan tentang etiket politik, dan itu pun dilihat dari perspektif fiqhiyah.

pandangan yang searah dengan kaum radikal Islam, yakni mengeluarkannya dari wacana etika ke politik keagamaan. Oleh karena itu sangatlah wajar apabila banyak contoh yang dipergunakannya terkait dengan klaim kebenaran dan politik, bukan tentang nilai etis dan norma moral Islam.

⁶ Asef Bayat, *Islam and Democracy: What is the Real Question?* ISIM Paper No. 8. (Leiden: ISIM and Amsterdam University Press, 2007), 17-18.

"Post-Islamisme", di samping dipahami sebagai sebuah *kondisi* yang muncul setelah krisis itu, juga merupakan sebuah *projek peradaban*. Dalam konteks terakhir ini, post-Islamism adalah "sebuah upaya sadar untuk mengkonseptualisasi dan menstrategikan alasan dan modalitas dari Islamisme yang mentransendensi dalam domain-domain sosial, politik dan intelektual."⁷ Namun haruslah dipahami bahwa "post-Islamisme bukanlah anti-Islam, tak-Islam atau sekular", tetapi merupakan "upaya untuk menyatukan religiositas dan hak, iman dan kemerdekaan, Islam dan kebebasan." Ia adalah upaya untuk membalik prinsip-prinsip mendasar Islamisme dengan menekankan pada hak ketimbang kewajiban, pluralitas ketimbang suara tunggal autoritatif, historisitas ketimbang teks-teks suci yang *fixed*, dan masa depan ketimbang masa lalu. Ia berupaya mengawinkan Islam dengan pilihan individual dan kemerdekaan, dengan demokrasi dan modernitas, untuk mencapai apa yang digambarkan sebagian orang sebagai "modernitas alternatif". Sementara Islamisme menekankan pada agama dan kewajiban, post-Islamisme menekankan religiositas dan hak.

Ma'ruf dan Munkar : Akal Sehat dan Kearifan Kemanusiaan

Penting untuk mula-mula menelusuri pemahaman tentang dua terma pokok yang menjadi pembicaraan kita di sini, yakni

⁷ Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, (Stanford: Stanford University Press, 2007), 11.

kata *ma'ruf* dan *munkar*. Kita tidak bisa memahami kata ini dengan logika bahasa Indonesia, tidak pula dengan "logika terjemah". Kita harus melacaknya baik secara historis-kultural pada masyarakat Hijaz sebelum dan ketika Islam lahir, dan bagaimana kedua terma ini dipergunakan dalam bahasa Arab pada masa itu. Dari sanalah kita mengetahui jejak-jejaknya, dan dari sini kita akan bisa melihat pergeseran makna dan signifikansi kedua terma itu dari konteks pra-Islam ke dalam konteks Islam.

Secara etimologis, *ma'ruf* adalah *ism maf'ul* (kata benda objek) dari kata *'arafa* (mengetahui), yang bermakna "yang diketahui". Dari akar kata ini, *ma'ruf* dimaknai sebagai "setiap hal dan perbuatan yang diketahui sebagai kebaikan." Ia seakar kata dengan *ma'rifah* (pengetahuan), *irfan* (pengetahuan spiritual), dan *'urf* (adat kebiasaan yang baik). Lawan dari kata ini adalah *munkar*, dari kata *nakira* (tidak mengetahui, tidak mengenal), yang bermakna "hal atau perbuatan yang tidak diketahui". Dari makna ini *munkar* diberi makna "hal atau perbuatan yang tidak diketahui atau dikenal sebagai kebaikan". Kedua kata ini sudah dikenal sebelum Islam, yang merefleksikan bahwa, dalam konteks tribal, hal-hal yang diketahui atau dikenal adalah kebaikan dan hal-hal asing atau tidak dikenal sebagai keburukan.⁸ Ini tercermin dalam puisi Musafi' al-'Absi, penyair jahiliyah, yang meratapi kehancuran suku Bani 'Amr dan memuji mereka sebagai orang-orang yang ideal:

⁸ Lihat Toshihiko Isutzu, *Etika Beragama dalam Qur'an*, terj. Mansuruddin Djoely (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), 348-55.

Ulaika banu wa-syarr kilayhima jami'an wa-ma'ruf alamma wa-munkar.

Artinya kira-kira begini: "Mereka adalah orang-orang yang berlaku baik (terhadap kaum kerabatnya) dan bersikap kejam (*syarr*) (terhadap musuh-musuh mereka), dan pada saat yang sama mereka biasanya menjadi (pelopor) untuk berbuat *ma'ruf* (terhadap teman-teman mereka) dan menimpakan perbuatan *munkar* (terhadap musuh-musuh mereka)."⁹

Puisi di atas menunjukkan bahwa pada masa Jahiliyah, tolok-ukur *ma'ruf* dan *munkar* adalah etika tribalistik dan tribal-sentris yang menganggap bahwa sukunya pasti baik, dan berhak atas perilaku *ma'ruf*, dan musuhnya pasti buruk dan berhak atas perilaku *munkar*. Pertanyaannya, apakah pengertian ini juga diadopsi oleh Islam? Apakah Islam hanya mengubah "suku" menjadi "Islam", sehingga *ma'ruf* hanya berlaku bagi orang-orang Islam, sementara *munkar* ditimpakan khusus bagi "musuh-musuh mereka"? Apakah semua non-Muslim "musuh" bagi Muslim? Tak dapat dipunkiri bahwa sebagian Muslimin masih memahami *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* masih dalam kerangka pemahaman Jahiliyah sektarian semacam ini, yakni bahwa kaum Muslimin pasti baik dan berhak atas perlakuan yang *ma'ruf*, dan non-Muslim pasti buruk, dan berhak atas perilaku *munkar*, yang dilegitimasi menjadi *ma'ruf* secara keagamaan. Beberapa kasus akhir-akhir ini, yang mengklaim

⁹ Abu Tammam, *Hamasa*, III, 24; dikutip oleh Izutsu, *Etika*, 349.

nahy munkar dengan cara melakukan kekerasan, adalah mereka yang memahami konsep ini secara jahiliyah.

Ketika kedua term *ma'ruf* dan *munkar* diadopsi oleh Islam, keduanya mengalami transformasi menjadi term *ethico-religious* yang bermakna kebaikan dan keburukan yang diketahui secara akal sehat dan kearifan kemanusiaan; sedangkan wahyu menspiritualisasinya.¹⁰ Muhammad Abduh memahami *ma'ruf* sebagai apa yang dikenal baik oleh akal sehat dan hati nurani; sedangkan *munkar* adalah apa yang ditolak oleh akal sehat dan hati nurani.¹¹ Pendapat Abduh ini sejalan dengan Abu al-Baqā' al-Kaffawī yang menyarankan bahwa untuk menguji suatu hal atau perbuatan itu *ma'ruf* adalah jika jiwa merasa tenang dengannya (*sakinat ilayhi al-nafs*) dan menganggap bahwa ia adalah baik, karena kebaikannya—baik secara intelektual, revelasional, maupun kebiasaan."¹² Ketenangan semacam ini jelas terkait dengan hati nurani; dan menganggap sesuatu baik karena kebaikannya adalah pertimbangan akal sehat. Namun di sini, saya tidak memisahkan antara "akal sehat" dan hati nurani; menurut saya "akal sehat" adalah akal yang dibimbing oleh hati nurani. Sedangkan "kearifan kemanusiaan" di sini adalah budaya yang melampaui sekat-sekat tribalistik-jahiliyah,

¹⁰ Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab*, 9 (Kairo: Matba'ah al-Miriyah, n.d.), 155; Ibrahim Anis et al, *al-Mu'jam al-Wasit*, vol 2. (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.).

¹¹ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, 4 (Kairo: Dar al-Manar, 1367H), cet. 3, 27.

¹² Abu al-Baqā' al-Kaffawī, *Kulliyat. Mu'jam fi al-Mustalahat wa l-Furuq al-Lughawiyah*, ed. Adnan Darwish dan Muhammad al-Musri, vol. 4, (Damaskus 1974), dikutip A. Kevin Reinhart, "Ethics and the Qur'an," in *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 2 (Leiden dll: Brill, 2002), 62.

dan merujuk kepada nilai-nilai dasar kemanusiaan.

Oleh karena itu, kata *ma'ruf* lebih tepat dipahami sebagai, sekali lagi saya kutip, "etos, cara berada dan cara menilai yang khas pada suatu masyarakat yang tidak bisa disamakan dengan suatu doktrin atau agama tertentu, melainkan mengelompokkan atau menciptakan konvergensi di antara visi-visi yang berbeda tentang dunia. Etos ini yang memungkinkan pengambilan keputusan kolektif dan perundang-undangan. Ia mencakup tujuan, nilai dan norma tentang keadilan yang menjadi inspirasi baik praktik-praktik politik maupun institusi-institusi politik."¹³ Munkar pun harus dipahami dalam konteks etika publik semacam ini.

Akal (*aqal*) adalah potensi yang diberikan Allah untuk semua manusia untuk dapat memahami baik dan buruk, benar dan salah serta mengembangkan peradaban (*isti'mar*) di muka bumi, agar manusia dapat memenuhi fungsi keberadaannya sebagai *khalifatullah* (wakil Allah).¹⁴ Allah pun telah menganugerahkan *qalb* (hati) yang melaluinya hendaknya akal berfungsi.¹⁵ Perpaduan antara akal dan *qalb* ini membentuk *fitrah* yang *built-in* dalam setiap diri manusia untuk mengetahui kebaikan dan keburukan, kebenaran dan kesalahan.¹⁶ Ke-

¹³ Haryatmoko, *Etika Politik*, 12.

¹⁴ Andy Dermawan menerjemahkan *khalifatullah* dengan "mandataris Allah". Andy Dermawan, *Dialektika Islam dan Multikulturalisme di Indonesia: Ikhtiar Mengurai Akar Konflik*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2009), 25.

¹⁵ QS al-Hajj 22: 46. "Mereka mempunyai hati, yang melaluinya mereka menggunakan akalunya."

¹⁶ QS al-Rum 30:30. "Fitrah Allah, yang di atas fitrah itu manusia diciptakan."

khilafahan tidak diberikan kepada malaikat, kendatipun mereka adalah makhluk yang paling taat kepada-Nya. Memang akal memerlukan bimbingan spiritual wahyu, dan itulah fungsi mengapa agama ada. Wahyu mengabarkan kebaikan dan keburukan yang berada di luar jangkauan akal. Dalam hal yang dapat dijangkau akal, wahyu mengafirmasinya, kecuali dalam hal yang jelas-jelas bertentangan dengan prinsip tawhid. Menurut Musa Asy'arie, hubungan akal dan wahyu hendaklah tidak dipahami secara struktural, hubungan atas-bawah, namun secara *dialektik-fungsional*. Pemahaman semacam ini, menurutnya, dapat mendorong dan menggerakkan dinamika kebudayaan ke arah yang transenden. Proses ini akan membawa manusia ke arah spiritualitas baru yang mencerahkan dan kehidupan beragama menjadi medan pengayaan spiritualitas terus-menerus untuk menjadi rahmat dan kedamaian bagi kehidupan bersama dan bersesama.¹⁷ Wahyu di sini dipahami bukan pada level legal-formal, namun pada level etika dan spiritual.

Dalam konteks Islam, dalam hal budaya, tolok-ukurnya bukan lagi budaya tribalistik dan tribal-sentris seperti pada masa jahiliyyah, namun kearifan budaya kemanusiaan yang lebih luas. *Ma'ruf* bukan hanya shahih menurut budayawan sendiri, karena jika itu yang terjadi maka ia masih ada dalam jebakan etika tribalistik, sebagaimana masa jahiliyah; namun, ia merupakan bagian dari kearifan budaya yang secara nalar etik kemanusiaan bersifat universal. Kearifan kemanusiaan pun—sebagaimana dalam *local wisdom*—mengajarkan kebaikan dan

¹⁷ Musa Asy'arie, *Dialektika Agama untuk Pembebasan Spiritual*, ed. Andy Dermawan, (Yogyakarta: LESFI, 2002), 20.

keburukan yang dapat dinalar oleh manusia dan dinilai oleh hati nuraninya. Fiqh Islam juga mengakui *'urf* (satu akar dengan kata *ma'ruf*) adat-kebiasaan lokal yang baik. Ada prinsip fiqhiyah "*al-'adatu muhakkamah*" (adat kebiasaan yang baik dapat menjadi faktor penentu hukum), yang dengan demikian penentu etika politik Islam.

Bagaimana *worldview* Al-Qur'an tentang *ma'ruf* dan *munkar* itu, sebaiknya kita lihat contoh yang diberikan al-Qur'an sendiri dalam menggunakan kata *ma'ruf*, antara lain:¹⁸ Pertama, dalam konteks hukum *qishash* (balasan hukuman dengan yang setimpal dan adil) bagi pembunuh, yang seharusnya dihukum bunuh pula, namun al-Qur'an memandang memaafkan adalah lebih baik, dan itupun harus *diikuti dengan sikap yang ma'ruf* (al-Baqarah 2: 78), tidak dengan cacian, sikap kebencian, dll. Kedua, hendaknya seseorang lelaki yang menikahi seorang gadis memberikan *mahar yang ma'ruf* (al-Baqarah 2: 236; al-Nisa' 4: 25). Ketiga, hendaknya sang suami *memperlakukan istrinya secara ma'ruf* (al-Nisa' 4: 19). Keempat, jika sang suami ingin menceraikan, maka hendaknya dia *menceraikannya secara ma'ruf* dan jika ingin mempertahankan, *mempertahankan istri secara ma'ruf* juga (al-Baqarah 2: 228-9, 231-3; al-Thalaq 65:2), dan juga memberikan hal yang *menyenangkan hatinya (mut'ah) menurut yang ma'ruf* (al-Baqarah 2: 241). Kelima, seorang suami berkewajiban *memberi nafkah kepada istri secara ma'ruf* (al-

¹⁸ Fuad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazh al-Qur'an al-Karim*, Dar al-Fikr, 1981, 458-9. Lihat juga Waryono Abdul Ghafur, *Strategi Qur'ani. Mengenal Diri Sendiri dan Meraih Kebahagiaan Hidup* (Yogyakarta: Belukar, 2004), 118-9.

Baqarah 2: 233). Keenam, seorang ayah haruslah memberikan *nafkah kepada anak-anaknya secara ma'ruf* (al-Baqarah 2: 233). Ketujuh, setelah suami meninggal dunia, istri tidak boleh diusir dari rumah suaminya, kecuali atas keinginan sendiri karena *pertimbangan yang ma'ruf* (al-Baqarah 2: 240). Kedelapan, jika seseorang mempunyai harta yang banyak, dan dia merasa telah mendekati kematian, maka dia diwajibkan untuk *meninggalkan wasiat untuk ibu-bapak, karib-kerabat dan istri secara ma'ruf* (al-Baqarah 2: 180, 240). Wasiat adalah sebagian harta pemberian yang tidak termasuk waris, yang totalnya tidak boleh melebihi 1/3 dari harta yang ada. Kesembilan, bagi orang fakir yang menanggung kehidupan anak yatim, dia *diperbolehkan memanfaatkan harta anak yatim itu secara ma'ruf* (al-Nisa' 4: 6). Kesepuluh, dalam kehidupan bermasyarakat, *perkataan yang ma'ruf* itu lebih baik daripada memberikan sedekah tapi diikuti dengan cacian (al-Baqarah 2: 263). Kesebelas, *perkataan yang ma'ruf* untuk anak yatim (al-Nisa' 4:5). Keduabelas, memberi sebagian harta dan diikuti *perkataan yang ma'ruf* untuk karib-kerabat, anak yatim dan orang miskin, jika mereka hadir dalam pembagian waris (al-Nisa 4: 8). Ketigabelas, Jika orang tua memaksa anak untuk syirik, maka hendaknya anak tidak melaksanakannya, namun dia tetap wajib *memperlakukan orang tuanya secara ma'ruf* (Luqman 31: 15).

Jelas sekali, contoh-contoh di atas menunjukkan bahwa *ma'ruf* adalah hal atau perbuatan yang dipandang baik, patut, layak, adil dan tidak mengandung unsur penipuan, manipulasi, kepura-puraan, menurut akal sehat dan kearifan kemanusiaan. Memanfaatkan harta anak yatim secara *ma'ruf*, misalnya, tidak dirinci secara jelas dalam wahyu. Wahyu hanya hal itu boleh

dengan syarat harus dilakukan secara *ma'ruf*. Tapi seberapa besar harta yang boleh dimanfaatkan? Wahyu tidak menjawab. Ia menyerahkan kepada pertimbangan akal sehat dan kearifan kemanusiaan. Demikian pula "*memberi nafkah kepada istri secara ma'ruf*", wahyu hanya menganjurkan demikian, tetapi seberapa banyak nafkah itu diserahkan pada perhitungan akal sehat dan kearifan kemanusiaan, yang tentu saja mempertimbangkan kondisi sang suami dan kebudayaan setempat. Suami yang bekerja sebagai tukang becak, standard *ma'ruf*nya berbeda dari yang bekerja sebagai direktur bank terkemuka. Menyamaratakan standard *ma'ruf* itu justru tidak adil.

Sedangkan kata *munkar* disebutkan dalam 16 tempat (tidak termasuk kata-kata bentukan lainnya), yang sebagian besar dalam frasa *al-amr bi l-ma'ruf wa n-nahy 'an al-munkar* (8x); *nahy munkar* (3x)(al-Nahl 16: 90; al-Ankabut 29: 45; dan al-Maidah 5: 79—yang terakhir ini dalam pengertian tidak melakukan *nahy munkar*); *amr bi l-munkar* (2x) (al-Taubah 9: 27; al-Nur 24: 21); tanpa menyebutkan contohnya. Ada tiga ayat yang menyebutkan contoh perbuatan munkar, yakni: pertama, men-*zihar* (menyebut istri seperti ibunya sendiri) adalah perkataan yang munkar (al-Mujadilah 58:2), karena tidak baik, tidak etis, tidak menghargai dan melecehkan istri. Dalam fiqh, orang yang men-*zihar* istri mendapatkan sanksi hukum. Kedua, menunjukkan ekspresi wajah yang sinis (mengingkari) saat dibacakan ayat-ayat Allah; dan hampir-hampir menyerang orang yang membacakan itu (al-Hajj 22:72); ini adalah sikap tidak etis, dan tidak ada respek kepada orang yang menyampaikan kebaikan. Akan sangat beda jikalau seseorang berlaku simpatik

terhadap siapapun yang menyampaikan kebaikan, dari mana pun datangnya. Ketiga, terkait dengan perilaku kaum Nabi Luth, di mana beliau berkata terhadap kaumnya "Apakah kamu patut mendatangi laki-laki dan merampok di jalanan, serta mendatangi yang *munkar* di tempat-tempat pertemuanmu (*ta'tuna fi nadikum al-munkar*)?" (Al-Ankabut 29: 28-9).¹⁹ Mengingat dalam ayat itu "mendatangi lelaki" sudah disebut sebelumnya, maka kata *munkar* di sini mestinya lebih bersifat umum, yakni perbuatan yang menurut akal dan kearifan kemanusiaan dianggap tidak baik. Ketiga contoh ini pun sebenarnya lebih merupakan keburukan yang dapat dinalar dan diketahui melalui kearifan kemanusiaan pada saat itu.

Dalam konteks sekarang, *munkar* lebih tepat dipahami sebagai "dosa sosial", yang dengan sangat baik dirumuskan Gandhi dengan sangat baik, yang meliputi: (1) Politik tanpa prinsip; (2) Kekayaan tanpa kerja; (3) Kesenangan tanpa kesadaran; (4) Pengetahuan tanpa karakter; (5) Perdagangan tanpa moralitas; (6) Sains tanpa humanitas; (7) Ibadah tanpa pengorbanan. Ketujuh hal itu adalah "*munkarat*" yang berbahaya bagi martabat ummat manusia.

Lokal atau Universal? Eksklusivitas dan Inklusivitas Etik

Dari ayat-ayat tentang *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*,²⁰ terdapat satu ayat yang sering dikutip tentang kewajiban meng-

¹⁹ Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras*, 719.

²⁰ Frasa *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar* dalam Qur'an terdapat dalam sembilan ayat: Al-A'raf (7): 157; Ali Imran (3): 104, 110, 114; Luqman (31): 17; al-Taubah (9): 71, 112, dan al-Hajj (22): 41.

ajak kepada kebaikan, memerintahkan kebaikan dan mencegah keburukan, yakni: *Dan kalian adalah umat yang menyeru kepada kebajikan (khayr), menyuruh [manusia] kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.* (Ali 'Imran 3: 104). Nurcholish Madjid, dalam menafsirkan ayat itu membedakan antara *khayr* dan *ma'ruf*, di mana yang pertama (*khayr*) bermakna "kebaikan yang asasi, yang fundamental, yang normatif, yang universal, yang tidak terpengaruh oleh ruang dan waktu" dan "yang berdimensi keimanan."²¹ Sedangkan kedua (*ma'ruf*) adalah terjemahan dan pengejawantahan dari *al-khayr* yang "normatif universal" itu berdasarkan atas konteks ruang dan waktu sehingga dapat beroperasi, efektif, dan berpengaruh konkret dalam masyarakat. Nurcholish juga mengatakan bahwa ulama mengaitkan *ma'ruf* dengan *'urf* atau adat. Ma'ruf itu kebaikan yang telah menjadi adat. Dia mencontohkan hal ini dengan menggunakan sarung dan celana ala Barat dalam shalat berjamaah. Pada tahun 1950-an di pesantren-pesantren, shalat pakai celana masih dianggap "haram", tetapi sekarang tidak. Demikian juga masuk masjid tanpa kopiah, dianggap "munkar". Ini yang dia sebut ma'ruf, kebaikan yang terikat oleh ruang dan waktu. Selain itu, Nurcholish juga mengaitkan ma'ruf dengan pengetahuan, karena ia terkait dengan tuntutan-tuntutan ruang dan waktu. Tanpa pengetahuan, ma'ruf sebagai penerjemahan *khayr* tidak akan diketahui dengan baik. Jika *khayr* menuntut adanya iman, maka *ma'ruf* menuntut adanya pengetahuan.

²¹ Nurcholish Madjid, *Pesan-pesan Taqwa Nurcholish Madjid*, (Jakarta: Paramadina, 2005), 134-5.

Berbeda dari Nurcholish Madjid, Musa Asy'arie, Guru Besar Filsafat Islam dan Rektor UIN Sunan Kalijaga, mendefinisikan *ma'ruf* dan *munkar* dalam konteks moralitas universal. *Ma'ruf* menurutnya adalah "yang dikenal semua orang sebagai hal yang baik dan semuanya menerimanya", sedangkan *munkar* adalah "yang semua orang menolaknya". Kata "semua orang" menunjukkan bahwa ini sebuah pandangan universal. Dengan kata lain, *ma'ruf* adalah kebaikan yang diakui secara universal, dan *munkar* adalah keburukan yang diakui secara universal.²² Terkait dengan *ma'ruf*, Musa memberikan contoh menghormati orang tua atau guru; sedangkan tentang *munkar* dia memberikan contoh menyakiti ibu atau anak. Nilai semacam ini melampaui agama, suku dan ideologi. Dalam konteks ini, Musa mengaitkan dengan adagium "Suara rakyat suara Tuhan." Adagium ini, menurutnya, "harus dipahami dalam konteks moralitas", yakni sepanjang rakyat berada dalam komitmen dan koridor moral atau akhlak karimah. Jika rakyat menentang *al-ma'ruf*, maka mereka berada di jalan yang tak benar, dan dengan begitu melakukan *al-munkar*. Itu artinya juga bahwa mereka "berlawanan dengan moralitas universal", dan dengan demikian suara mereka bukan lagi suara Tuhan.

Jika Nurcholish menganggap *al-ma'ruf* sebagai kebaikan yang terikat oleh ruang dan waktu, bahkan memandangnya sebagai kebaikan yang sudah menjadi adat, maka Musa

²² Musa Asy'arie, *Dialektika Agama untuk Pembebasan Spiritual*, ed. Andy Dermawan, (Yogyakarta: LESFI, 2002), 100-1.

mengaitkannya dengan moralitas yang melampaui ruang dan waktu, dan karenanya universal. Yang universal, menurut Nurcholish adalah *khayr*. Namun, dengan mengaitkan *khayr* dengan iman, maka kebaikan semacam itu sebenarnya menjadi kehilangan universalitasnya, karena ketika kebaikan itu kemudian menurut keimanan tertentu, atau kebaikan yang tidak selalu dipandang sebagai kebaikan oleh orang yang tak beriman. Nampaknya pengertian *khayr* itu agak mirip dengan pandangan Musa tentang *ma'ruf*, karena menurut yang terakhir ini *ma'ruf* itu selain merupakan kebenaran universal juga “berdimensi spiritual”. Saya katakan agak mirip, karena “iman” tidak sama dengan “spiritualitas”. Iman itu spiritual, namun spiritualitas tak selalu dilandasi iman. Pandangan Nurcholish bisa terjebak pada relativisme kultural, sementara pandangan Musa bisa terjebak pada universalisme moral. Apa yang dipandang baik oleh sebuah komunitas, walau itu merupakan kesepakatan masyarakat di situ, harus pula dilihat dari perspektif nilai kemanusiaan yang lebih universal. Di sebuah suku tertentu memenggal kepala musuh dianggap sebagai kebaikan heroik, dan bahkan kepala itu lalu dikeringkan dan dijadikan simbol kepahlawanan sang pejuang. Namun perilaku itu tidak bisa dianggap baik dalam perspektif kearifan kemanusiaan. Sebaliknya, moralitas yang dianggap universal harus pula mempertimbangkan nilai-nilai dan kearifan lokal. Hubungan universalitas dan lokalitas nilai di sini bersifat relasional.

Ada yang saya setuju dari penafsiran Nurcholish Madjid tentang *al-khayr* sebagai kebaikan fundamental. Namun berbeda dari Nurcholish yang memandangnya sebagai kebaikan

yang “berdimensi keimanan”, saya berpendapat bahwa *khayr* adalah kebaikan dalam perspektif “substantif-spiritual”. Dengan demikian, *yad’una ila al-khayr*, haruslah diartikan “menyeru kepada kebaikan [substantif-spiritual]”; dan *Fastabiqu al-khayrat*, haruslah diartikan “berlomba-lombalah menggapai kebaikan-kebaikan [substantif-spiritual]”. Demikian juga, frasa *khayra ummah* haruslah dipahami sebagai Ummat Terbaik dalam perspektif substantif-spiritual.

Yang penting untuk digarisbawahi adalah apakah kebaikan hanya dapat dipahami sebagai baik hanya oleh komunitasnya sendiri, dan tak dapat dipahami sebagai kebaikan oleh orang lain? Jika iya, maka ini tak jauh beda dari—untuk menyebut, maaf, contoh ekstrem—persepsi Hitler terhadap kebaikan, yang hanya bisa dipahami oleh kaum Nazi sendiri, dan tak dapat dipahami sebagai kebenaran oleh mereka yang berada di luarnya. Mengakui sebagai baik kebaikan orang lain, memang bukan selalu bermakna kesediaan menerimanya sebagai kebaikan yang mengikat dirinya. Tetapi setidaknya, secara “objektif”²³ dan tanpa diliputi bias interest pribadi dan kelompok, orang lain dapat mengenalinya sebagai sesuatu yang baik. Misalnya shalat sebagai sesuatu yang baik memang hanya bisa diyakini kebenarannya oleh orang mukmin, namun orang di luar Islam, tanpa melibatkan judgement teologis pribadi, dapat melihatnya sebagai kebaikan ketika mentransendensikan-

²³ Kata objektif di sini lebih saya gunakan dalam pengertian Kuntowijoyo tentang “objektifikasi”, yakni bahasa-bahasa yang dianggap benar dan baik oleh orang lain, tanpa melihat suku, kelamin dan agamanya.

nya sebagai ritual keagamaan yang baik, yang dimiliki juga oleh semua agama walau dengan cara yang berbeda. Demikian juga ekaristi dianggap baik oleh penganut Kristen. Namun, orang Islam atau penganut agama lainnya dapat mengenalinya secara objektif, tanpa melibatkan judgement teologis pribadi, sebagai ritual keagamaan yang baik. Lain halnya dengan merusak cafee, sweeping, terorisme, dan bom bunuh diri, apakah suatu yang baik? Para pelaku dan simpatisan mereka tentu meyakini bahwa cara-cara itu "ma'ruf", karena dilakukan untuk menghilangkan *munkarat* (*inkar al-munkar*). Dengan berbagai dalih mereka dapat memberikan justifikasi, bahwa tindakan itu sah menurut agama, bahkan kemudian memberikan gelar kepada pelakunya sebagai orang yang kuat imannya dan mukmin sejati, dan jikalau mati mendapatkan gelar "syahid". Mereka biasanya berargumen bahwa kondisi kemaksiatan dan *munkarat* sudah akut dan ekstrem, sehingga harus dilakukan cara-cara yang keras dan ekstrem pula. Cara-cara yang menurut pandangan kebanyakan adalah ma'ruf dipandang sebagai cara orang yang lemah imannya. Penggunaan kekerasan menurut mereka juga dijustifikasi oleh hadits "*fal-yughayyirhu biyadihi*" (mengenai hadits ini lihat bawah). Namun, klaim kebaikan terhadap perilaku semacam ini hanya diberikan oleh para pelaku dan simpatisan mereka. Orang sesama agama saja banyak yang menganggapnya tidak baik.

Pengertian *ma'ruf* dan *munkar* haruslah dikembalikan kepada prinsip etika fundamental Islam sebagai "*rahmah lil-'alamin*", kasih-sayang bagi semesta, kasih-sayang universal. Maka perlu *pendekatan universal* dalam memahami konsep-

konsep etik dalam Islam.²⁴ Pendekatan universal ini tak lain adalah terjemahan dari *rahmah lil-'alamin*. Islam *macam apa* yang dapat menjadi rahmat bagi semesta? Islam yang merahmati penganutnya, merahmati orang lain, merahmati siapa saja, merahmati semesta, haruslah bisa dipahami sebagai merahmati oleh semua orang, bukan dianggap sebagai klaim semata. Tentu tidak mudah, semua orang dapat membuat klaim, tetapi itu mungkin dilakukan jika nilai-nilai Islam diletakkan secara universal dan dipahami dengan pendekatan universal pula, dan mampu diterjemahkan dalam tindakan-tindakan yang secara objektif dianggap sebagai baik. Dalam pengertian inilah "kearifan kemanusiaan" saya pergunakan. Kata "kearifan" jelas terikat oleh nilai-nilai lokal, namun "kemanusiaan" adalah aspek universal nilai dasar kemanusiaan.

Memang ada yang berargumen bahwa memang kebenaran, dan juga kebaikan, Islam hanya bisa dipahami oleh segelintir orang, berdasarkan atas hadits "ghuraba'": "Islam dulu adalah asing, dan akan kembali asing."²⁵ Asing di sini bukanlah karena kebajikannya tidak dianggap sebagai kebaikan. Kebajikannya diakui sebagai kebenaran universal, namun kebajikannya itu diabaikan oleh pemeluknya sendiri karena mereka menutupinya dengan perilaku yang menyimpang dari kebaikan universal itu sendiri. Orang kemudian menolak ajaran universal itu, karena banyak ummat Islam sendiri yang mengerdilkan kebaikan ajaran Islam. Islam adalah agama damai (*salam*) yang universal, namun

²⁴ Hal serupa juga disarankan oleh Chandra Muzaffar, *Religious Values in Plural Society*, Muis Occasional Papers Series No. 4, 2006, 8.

²⁵ Hadits riwayat Abu Amr al-Dani dari Ibn Mas'ud.

pemeluknya membonsainya hanya damai bagi ummat Islam sendiri. Islam adalah agama etika universal, namun diminikan oleh ummatnya sebagai etika internal ummat Islam. Dalam bahasa Muhammad 'Abduh: "*al-Islāmu mahjūb bi l-muslimīn*" (Islam terhalang oleh orang Islam sendiri).

Etika Publik: Problem Paksaan dan Kekerasan

Manakah yang merupakan nilai dasar, *ma'ruf* ataukah *munkar*? Jawaban awam pun akan mengafirmasi bahwa *ma'ruf* lah yang merupakan nilai dasar, bukan *munkar*. Dari sini juga disimpulkan bahwa *amar ma'ruf* adalah norma dasar, dan bukannya *nahy munkar*. Ini bukannya menegasikan nahy munkar, nahy munkar mesti tetap dilakukan, namun dalam kerangka amar ma'ruf. Keduanya adalah bagian dari etika publik, yang harus dipahami dalam kerangka etika publik juga. *Nahy munkar* pun sebenarnya adalah *amar ma'ruf*, yakni memerintahkan agar tidak melakukan keburukan. Selain itu, *amar ma'ruf* haruslah dilakukan dengan cara yang *ma'ruf*, dan *nahy munkar* pun harus ditempuh dengan cara yang *ma'ruf* pula. Demikian juga, tidak boleh yang *munkar* dibungkus dengan yang *ma'ruf*, untuk menipu agar orang lain menganggapnya sebagai *ma'ruf*. Menjadikan ma'ruf sebagai nilai adalah konsekuensi dari sebuah agama *rahmah lil-'alamin*, agama perdamaian dan agama keadilan.

Dengan demikian, dalam perspektif post-Islamisme, beberapa prinsip etika publik dalam kaitannya dengan amar ma'ruf dan nahy munkar adalah sebagai berikut:

- 1) Ma'ruf adalah nilai, dan amar ma'ruf adalah norma.
- 2) Amar ma'ruf dilakukan mendahului nahy munkar.

- 3) Amar ma'ruf dilakukan dengan cara yang ma'ruf.
- 4) Amar ma'ruf tak boleh dilakukan secara munkar.
- 5) Nahy munkar hanya boleh dilakukan dengan cara yang ma'ruf.
- 6) Nahy munkar adalah salah satu bentuk derivatif amar ma'ruf.
- 7) Nahy munkar tidak boleh dibungkus dengan hal dan cara yang ma'ruf.

Menjadikan ma'ruf dalam pengertian di atas adalah agar tidak dipahami dalam logika "tujuan menghalalkan cara."²⁶ Tidak boleh dengan dalih menerapkan hal yang dianggap ma'ruf lantas menghalalkan segala cara, karena yang ma'ruf harus diwujudkan dengan cara yang ma'ruf, dan menghalalkan segala cara adalah tidak ma'ruf (munkar). Ada satu kaidah fiqh yang harus diterapkan dengan hati-hati, karena bisa terjebak menghalalkan segala cara. Kaidah itu adalah: "*Ma la yatimmu l-wajibu illa bihi fa-huwa wajib*" (apa yang tidak sempurna kecuali tanpa keberadaanya, maka ia menjadi wajib). Argumen ini yang dipergunakan oleh NII untuk menghalalkan segala cara—seperti merampok dan menipu orang tua untuk mendapatkan dana infaq—untuk tujuan mendirikan negara Islam. Ini juga argumen yang dipergunakan oleh Taliban di Afghanistan untuk menjual opium demi didapatkannya dana jihad dan pendirian negara Islam. Ini juga yang dijadikan landasan FPI untuk melakukan kekerasan dalam memberantas "munkarat".²⁷

²⁶ Haryatmoko, *Etika Politik*, 107.

²⁷ Andri Rosadi, *Hitam Putih FPI (Front Pembela Islam)*, Jakarta: Nun Publisher, 2008, 183-4.

Apakah diperbolehkan menggunakan paksaan dan kekerasan dalam mencapai tujuan? Dan bagaimana memahami hadits yang sering dirujuk kelompok-kelompok Muslim tertentu untuk menghalalkan kekerasan untuk mengibah apa yang mereka pandang sebagai *munkar*? Hal mendasar yang harus dipahai adalah bahwa prinsip dasar Islam adalah melarang adanya paksaan dalam hal keagamaan. "*La ikraha fi d-din*, Tidak ada paksaan di dalam beragama" (QS. al-Baqarah 2:265). Ini adalah prinsip etik dasar yang harus dipegang oleh siapa pun yang ingin melakukan amar ma'ruf dan nahy munkar. Cara-cara paksaan, baik dengan cara halus maupun kekerasan, dalam bentuk apapun, tidak dapat dibenarkan. Secara etispun orang yang menerima suatu nilai atau mengatakan sesuatu karena paksaan tidak mempunyai nilai, sekalipun mengatakan kekufuran. Orang yang mengatakan beriman karena paksaan pun juga demikian. Dia selamat dari kekerasan orang yang memaksakan kehendaknya, namun perkataannya tentang kekufuran atau keimanan tidak mempunyai nilai apa-apa. Oleh karena Islam menekankan betul bahwa keberagamaan tidak dapat dipaksakan.

Kekerasan adalah salah satu bentuk paksaan. Orang yang melakukan kekerasan untuk tujuan agar normanya diterima pada hakekatnya dia memaksa orang itu. Sebagai salah satu bentuk *ikrah*, maka kekerasan semacam ini tak dapat diterima. Lalu, bagaimana memahami hadits "*fa-lyughayyirhu biyadihi itu*"? Hadits yang dimaksud adalah:

Apabila di antara kamu ada yang melihat kemunkaran, hendaklah dia mengubah dengan tangan-nya; kalau tidak bisa, maka hendaklah dia mengubah dengan lisannya, dan kalau tidak

bisa, maka hendaklah dia mengubahnya dengan hatinya; yang demiki-an itu selemah-lemahnya iman. (HR. Ahmad bin Hanbal, Muslim, dan *Ashab as-Sunan* [para ahli hadis penyusun kitab hadis *Sunan*]).

Pertama, kata *mengubah dengan tangan-nya* seharusnya dipahami sebagai mengubah dengan kekuasaan yang relevan dengan dirinya. Kepala negara dengan mendorong penegakan hukum dan dengan melahirkan kebijakan-kebijakan yang adil dan maslahat bagi rakyat, agar tidak muncul hal-hal yang mengarah kepada buruk dan negatif. Jika tidak bisa, karena tidak mempunyai kekuasaan itu, maka dilakukan dengan mengungkapkan pendapat, dan dengan pendekatan yang ma'ruf. Yang relevan dengan ini adalah mengirimkan surat, berdemonstrasi, komentar-komentar kritis di media massa, berorasi, menasihati, dan memotivasi agar tidak melakukan hal buruk dan negatif. Desmond Tutu mengungkapkan kuotas yang menarik, "Diam dalam situasi ketidakadilan, berarti mendukungnya." Mencegah keburukan dengan lisan banyak sekali medianya. Mengubah dengan hati artinya menolak keburukan itu, bukan mentoleransinya. Diam mempunyai dua konotasi, yakni setuju dan mentoleransinya, atau menolak tetapi karena suatu alasan (mungkin takut kalau pekerjaannya hilang, atau alasan lainnya) tertentu tidak mengungkapkan penolakannya. Mendoakan adalah bagian dari etika para profetik yang dilakukan oleh semua Nabi.

Oleh karena itu, frasa "*yang demiki-an itu selemah-lemahnya iman*" (*fadzalika adh'af al-iman*) patut diduga sebagai frasa tambahan yang ditambahkan oleh perawi kemudian. Mengapa?

Semua Nabi mengajarkan yang ma'ruf dan mencegah yang munkar dengan cara memberikan nasihat, dan jika nasihatnya tidak dipatuhi, mereka berdoa kepada Allah, baik mendoakan agar mereka diberi petunjuk, atau mendoakan agar Allah menurunkan azab, seperti dalam kasus Nabi Luth, karena mereka memang menantang agar diturunkan Azab. Mereka tidak lantas memaksakan pandangannya, apalagi dengan kekerasan. Nabi Muhammad sendiri seringkali mendoakan ummatnya, saat mereka tidak mendengarkan nasihatnya, agar mereka diberikan petunjuk, karena mereka beliau anggap belum mengerti. Jika mendoakan adalah selemah-lemahnya iman, tentu para Nabi, termasuk Nabi Muhammad, itu lemah iman mereka. Ini adalah hal yang tidak mungkin dalam keimanan Islam. Selain itu penafsiran "tangan" dengan tangan secara fisik yang berarti penggunaan kekerasan, bertentangan dengan al-Qur'an sendiri. Dengan sangat jelas al-Qur'an mengatakan:

Artinya:

Maka berilah peringatan, karena sesungguhnya kamu hanyalah pemberi peringatan. Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka. Tetapi orang yang berpaling dan kafir, maka Allah akan mengazabnya dengan azab yang besar. Sesungguhnya kepada Kami-lah kembali mereka. Kemudian sesungguhnya kewajiban Kami-lah menghitung amal mereka. (QS al-Ghasyiyah 88: 21-26).

Jelas sekali, tugas Rasul saja hanya sebagai pemberi peringatan (*mudzakkir*). Rasul saja tidak diperkenankan melakukan paksaan atas orang lain untuk menerima iman, nilai atau normanya, dan melakukan kekerasan, apalagi manusia biasa

(apapun gelarnya: syaikh, ustadz, bahkan yang menyebut dirinya atau golongannya mujahid sekali pun). Rasul bukanlah orang berkuasa dan pemaksa (*musaythir*) atas mereka, karena masalah hidayah dan balasan baik-buruk hanyalah urusan Allah. Allahlah yang “menghitung amal” mereka dan memberikan balasan atau azab, bukan Nabi ataupun manusia. Melakukan kekerasan, sekalipun untuk mencegah munkar, bertentangan dengan ayat di atas, dan juga banyak ayat yang lain. Orang yang melakukan kekerasan itu adalah orang-orang yang melampaui batas.

Seringkali terjadi pencampuradukan antara *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* dengan ajaran tentang *jihad* (dalam arti *qital* atau perang). Kerancuan ini yang sering terjadi. Al-Qur'an dan Sunnah mengajarkan bahwa perang diperbolehkan, tapi perang yang legitimate adalah perang defensif, untuk mempertahankan diri karena diperangi. Perang ofensif memang pernah dilakukan, tetapi karena memang dalam suatu rentang waktu perang yang awalnya dimulai oleh lawan. Dalam durasi masa perang semacam ini siapa saja bisa memulai kembali perang. Jihad dalam pengertian ini di luar konsep *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*. Perang ada dalam wilayah konsep *jihad* dalam berarti *qital* (perang). Harus dibedakan antara *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* dan *jihad*, karena keduanya mempunyai prasyarat-prasyarat dan konsekuensi yang berbeda. *Amar ma'ruf* dan *nahy munkar* ada dalam kondisi normal atau damai. Sedangkan *jihad* (dalam arti peperangan) dilakukan dalam kondisi tidak normal atau *dharûrah*, karena kalau tidak membunuh (itu pun tidak boleh membunuh anak-anak, orang tua, perempuan dan masyarakat

sipil yang bukan pasukan perang), kita akan terbunuh. Dalam Ushul Fiqh dikenal kaidah: *Adh-dharûratu tubîhu l-mahzhûrât*, kondisi darurat (yang dapat mengancam) jiwa dapat menjadikan yang terlarang menjadi boleh. Semua kebudayaan membolehkan pembunuhan terhadap pasukan lawan dalam perang (*just war*), bukan terhadap penduduk yang tidak berperang. Tetapi, di luar perang, Rasulullah tidak pernah melakukan kekerasan sebagai jalan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*, baik dalam periode Makkah, maupun periode Madinah. Dalam kondisi damai Rasulullah berhubungan dengan non-Muslim dengan santun, bertransaksi jual-beli, berhutang-piutang dan bahkan beliau menggadaikan pakaian perangnya kepada orang Yahudi, yang tidak mampu beliau tebus kembali sampai beliau wafat. Damai adalah cita-cita Islam, sebagai agama yang mengklaim agama kedamaian (*din al-salam*) dan mengidealkan negeri yang damai (*dar al-salam*). Ajaran perang hanya legitimate diterapkan dalam perang, dan di luar itu ajaran perang adalah penyimpangan. Membunuh non-Muslim atau merampas hartanya di luar perang dianggap sebagai kejahatan yang harus dibawa ke pengadilan dan dijatuhi hukuman. Orang yang melakukan kekerasan dalam ber-amar ma'ruf dan nahy munkar karena gagal dalam memahami hal ini.

Keniscayaan amar ma'ruf dilakukan dengan cara yang ma'ruf tercermin dalam QS. al-Baqarah 2: 263: "*Perkataan yang ma'ruf itu lebih baik daripada sedekah yang diikuti dengan cacian.*" Sedekah adalah hal yang ma'ruf, namun bila diiringi dengan cacian atau ucapan yang tidak menyenangkan (munkar), maka nilai ma'ruf dalam sedekah tadi menjadi hilang, tertutup cara

munkar dalam pemberiannya. Mengingat orang untuk tidak melakukan tindakan yang buruk, namun bila dilakukan dengan cara-cara yang tidak berkeadaban, bahkan kekerasan dan teror, maka nilai ma'ruf dari peringatan itu menjadi hilang, tertutup oleh cara-cara munkar dalam penyampaiannya. Cara-cara munkar itu bisa mengarah pada tindakan kriminal. Ini bukan berarti bahwa hal yang munkar yang dilakukan secara ma'ruf, menjadi ma'ruf; karena tujuan yang munkar itu telah merusak ke-ma'ruf-an cara melakukannya. Ia menggunakan ke-ma'ruf-an untuk kedok kemunkarannya. Kedua tindakan ini tidak dapat diterima, karena justru bertentangan dengan ajaran *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* itu sendiri.

Hak atau Kewajiban?

Kebanyakan ulama dan intelektual Islam memahami amar ma'ruf dan nahy munkar sebagai kewajiban, baik kewajiban individu maupun kolektif. Mereka biasanya merujuk kepada QS Ali Imran 2: 104, yang bagian awal dari ayat ini adalah "*Wa l-takun minkum ummatun*", yang bisa diartikan "*Dan hendaklah ada dari kalian segolongan umat*" dan bisa juga diartikan "*Dan kalian adalah ummat*". Kelanjutannya ayat ini: "*yang menyeru kepada kebajikan (khayr), menyuruh [manusia] kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.*"

Setidaknya ada dua teori utama tentang *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*. Pertama, *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* bukanlah *fardhu 'ayn* (kewajiban individual) setiap Muslim, namun *fardhu kifayah* (kewajiban kolektif), yang jika telah ada yang

melakukannya, maka maka gugurlah kewajiban bagi kaum muslimin lainnya, namun jika tidak ada yang melakukannya maka semuanya berdosa. Ibn Taymiyyah,²⁸ Imam al-Ghazali dan sebagian besar fuqaha lainnya ada di sini. Ini pendekatannya legal-formal sekali.

Teori yang kedua adalah bahwa *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* adalah kewajiban individu (*fardu 'ayn*). Mu'tazilah menyatakan bahwa *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* merupakan *fardu 'ayn* (kewajiban individu) setiap Muslimin, bukan kewajiban *kifayah*. Mu'tazilah bahkan menjadikan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* sebagai salah satu dari lima prinsip dasar mereka (*al-usul al-khamsah*).²⁹ Dengan pemahaman semacam ini, kewajiban *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* tidak dikuasai oleh negara, dan tidak selalu menunggu munculnya sebuah gerakan kolektif. Dan Mu'tazilah secara lebih bebas menerapkan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* untuk menjadi oposisi terhadap penguasa yang mereka anggap zalim.³⁰ Sikap ini dikritik oleh

²⁸ Tentang etika dalam perspektif Ibn Taymiyah, lihat Victor Makari, *Ibn Taymiyyah's Ethics: The Social Factor*, Chico, California: The Scholar's Press, 1983.

²⁹ Mu'tazilah adalah aliran teologi rasional dalam Islam, yang meletakkan akal di atas wahyu. Namun, Mu'tazilah bukanlah gerakan intelektual yang sama sekali mengabaikan wahyu; namun meletakkan wahyu dalam pisau analisis akal. Mereka mengklaim diri mereka sebagai *Ahl al-Adalah wa al-Tawhid* (Pembela Keadilan dan Tauhid).

³⁰ Namun Mu'tazilah tidak selalu konsisten terhadap prinsip ini. Ketika mereka berkuasa, mereka bersikap represif terhadap mereka yang tidak sependapat dengan mereka, sehingga lahirlah apa yang disebut "*mihnah*" (inkuisisi), yang menimbulkan banyak korban. Tetapi, ini adalah kesalahan yang dilakukan oleh Mu'tazilah politik, yang tidak bisa digeneralisasi terhadap pendukung Mu'tazilah lainnya yang non-politik. Dan kesalahan semacam ini juga dilakukan, bahkan banyak dilakukan, oleh penguasa Sunni yang lain.

Ibn Taymiyyah yang berkeyakinan bahwa berdasarkan atas prinsip Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah, Muslim haruslah bersabar terhadap pemimpin yang zalim, selagi dia masih mengerjakan shalat. Ketegasan Mu'tazilah dalam menentang pemimpin yang zalim dianggap Ibn Taymiyyah sebagai mengabdikan kepada hawa nafsu.³¹ Namun, sejalan dengan pemahamannya tentang akal yang secara struktural diletakkan di atas wahyu, pengertian ma'ruf dan munkar juga berbeda dari apa yang dipahami oleh Ibn Taymiyah dan kawan-kawan. Mu'tazilah percaya bahwa akal mempunyai kemampuan untuk mengetahui yang baik dan buruk, walau tanpa wahyu.

Sejalan dengan Mu'tazilah di atas, Muhammad Abduh berpendapat bahwa hukum amar ma'ruf dan nahy munkar adalah wajib bagi setiap mukmin (*fardhu ayn*). Menurutny, lafaz "*min*" dalam "*wa-ltakun min-kum ummatun*" QS. Ali Imran 3: 104 tersebut di atas bukan lah bermakna *tab'id* (sebagian), tetapi bermakna *tabyin* (penjelasan), sehingga pengertian ayat itu bukannya "*hendaklah ada (sebagian) di antara kalian segolongan umat...*" melainkan "*Dan kalian adalah umat yang menyeru kepada kebaikan dan menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar.*" Dengan penafsiran semacam ini, maka setiap orang beriman mempunyai kewajiban untuk melakukan amar ma'ruf dan nahy munkar untuk melakukan kontrol terhadap etika publik, termasuk terhadap kinerja pemerintah.³²

³¹ Ibn Taymiyyah, *Etika Amar Ma'ruf Nahi Mungkar*, terj. Abu Fahmi (Jakarta: GIP, 1990), 26, terutama dalam bab "Sabar menghadapi Imam yang Zalim".

³² Ridha, *Tafsir al-Manar*, 4, 35.

Menurut saya, berdasarkan pemahaman ayat di atas, ada dua kesimpulan yang dapat kita ambil. Pertama, sebagai upaya mengekspresikan pendapat, maka *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* adalah *hak semua manusia*, tapi hanya pada level diskursif, bukan pada level penggunaan tindakan, apalagi tindakan kekerasan. Ini sejalan dengan hak dan kebebasan berpendapat. Semua manusia berhak mengungkapkan dan menyarankan apa yang dianggapnya baik; dan mencegah apa yang dianggapnya buruk dan akan mengganggu orang lain; yang keduanya, kalau dilakukan, haruslah dilakukan dengan baik pula. Dan karena hak, maka manusia mempunyai pilihan untuk melakukan atau tidak. Namun, pengertian kedua, hal itu diutamakan (*afdhaliyyah*) untuk melakukannya, dengan alasan penggunaan kata *wa-l-takun*, yang bernada himbauan yang sangat, bukan kewajiban. Sebagai hak, ia bisa ditunaikan baik secara individual maupun kolektif. Jika tidak ada satupun yang melakukan tidak apa-apa, karena memang adalah hak yang dihimbau agar ditunaikan. Namun, tentu saja, jika tidak ada yang menunaikan akan terjadi chaos, karena jika munkar itu berwujud dosa sosial, misalnya korupsi, maka masyarakat akan mengalami krisis. Status sebagai Ummat Terbaik dapat hilang, dan menjadi ummat yang tersungkur. Oleh karena itu, penggunaan hak *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* secara *ma'ruf* itu adalah *afdhaliyyah*, keutamaan. Bagi orang-orang tertentu yang mempunyai kapasitas melakukannya, *afdhaliyyah* ini dapat dipilihnya menjadi kewajiban sebagai pilihan pribadi, atau pilihan pribadi-pribadi.

Gagasan “Ummat Terbaik”: Terpilih atau Kondisional?

Apapun pemahamannya, apakah amar ma'ruf dan nahy munkar itu kewajiban individual atau kolektif, semua terkait dengan gagasan tentang Khayra Ummah (Ummat Terbaik). Tentang hal ini QS. Ali Imran (3): 110 mengatakan:

Kalian adalah Umat Terbaik (kuntum Khayra Ummah) yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh [manusia] kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. (Ali 'Imran 3:110).³³

Sebagaimana penjelasan sebelumnya tentang al-khayr sebagai Kebaikan substansial-spiritual, Khayra Ummah di sinipun haruslah dipahami sebagai konsep “Ummat Terbaik” secara substantif-spiritual. Ayat ini mengajarkan bagaimana Ummat Terbaik itu harus dicapai, bukan didapatkan begitu saja. Tapi, terkait dengan gagasan ini, maka terdapat beberapa pandangan. Pandangan-pandangan ini terutama terkait dengan kata “*kuntum*” dalam kata “*kuntum khayra umatin*”, bukan konsep “khayra ummah”-nya secara langsung, walau punya implikasi kepadanya. Pertama, predikat Ummat Terbaik adalah melekat pada ummat Islam, dulu dan sekarang disebabkan karena telah dipilih sebagai ummat terbaik, sebagaimana

³³ Penggalan ayat berikutnya: “*Sekiranya ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.*” Penggalan ini seringkali tidak dikutip. Ini menunjukkan bahwa klaim “ummat terbaik” ini dibandingkan antara lain dengan “ahli Kitab”. Bahwa di antara ahli Kitab ada yang beriman dan “fasik”, al-Qur'an juga menyebutkan bahwa dalam komunitas Muslim pun ada yang “fasik” (rusak keimanannya, tapi tidak sampai kafir).

predikat “Ummat Terpilih” dalam tradisi Yahudi. Ini adalah pendapat al-Qaffal dan Fakr al-Din al-Razi. Kedua, predikat Ummat Terbaik dalam pengetahuan Allah atau pada masa lalu *pernah* menjadi ummat yang terbaik, yakni ketika ummat Islam “putih wajahnya” (*abyadhdhat wujuhuhum*) yang dirahmati Allah (QS. Ali Imran 3: 107), sebagaimana disinggung dalam ayat sebelumnya. Ini adalah pendapat Abu Muslim.³⁴ Ketiga, predikat Ummat Terbaik adalah ummat yang menjadi subjek pewahyuan (*mukhatab*) pada masa itu, yaitu Nabi Muhammad dan para Sahabatnya. Ini pendapat Muhammad Abduh. Keempat, predikat Ummat Terbaik itu hanya ada pada ummat Islam jika mereka melakukan tiga hal itu: menyeru kepada kebajikan, ber-*amar ma'ruf* dan ber-*nahy munkar*. Jika mereka meninggalkan salah satunya maka predikat ummat terbaik itu akan hilang.³⁵ Ini pendapat Muhammad Rasyid Ridha. Kuntowijoyo sebagaimana akan kita lihat nanti sejalan dengan pendapat ini.

Pandangan yang pertama di atas sangat optimistik-fatalistik, karena kalau sudah Muslim maka terjamin sebagai ummat terbaik. Sedangkan padangan kedua bersifat pesimistik-mistik, karena predikat itu sudah diberikan kepada ummat pada masa lalu yang hanya diketahui Allah, di mana ummat Islam saat itu “putih bersinar wajahnya”. Adapun pandangan ketiga bersifat pesimistik-konservatif karena hanya mengidentifikasi

³⁴ Ridha, *Tafsir al-Manar*, 4, 57.

³⁵ Ridha, *Tafsir al-Manar*, 4, 57-61.

Ummat Terbaik pada diri Rasulullah dan Sahabat saja. Pandangan ini dapat melahirkan glorifikasi masa lalu, dan melahirkan ideologi yang ingin meniria dan kembali ke masa lalu, yakni masa Rasulullah dan Sahabat. Yang keempat, menurut penulis, adalah pandangan optimistik-kritis karena berorientasi kepada harapan menjadi Ummat Terbaik, namun kritis karena keterbaikan itu haruslah diupayakan, bukan melekat begitu saja. Ini yang membuat orang jadi dinamis dan selalu berupaya melakukan tiga hal itu (amar ma'ruf, nahy munkar, dan beriman), karena ketiganya adalah prasyarat yang harus dilakukan.

Pandangan menarik tentang Ummat Terbaik ini dilontarkan oleh Kuntowijoyo, yang sejalan dengan pandangan terakhir di atas. Ajaran tentang Ummat Terbaik ini menginspirasi untuk merumuskan apa yang dia sebut sebagai Ilmu Sosial Profetik dari "Ayat Ummat Terbaik" (QS. Ali Imran 3: 110) di atas. Logikanya, jika ayat ini memberitahukan tentang Ummat Terbaik, tentu ayat ini mengajarkan suatu yang fundamental yang akan membuat manusia menjadi "terbaik". Ayat ini menurutnya mengandung empat hal: 1) konsep tentang ummat terbaik; 2) aktivisme sejarah; 3) pentingnya kesadaran; dan 4) etika profetik. Ummat Islam menjadi umma terbaik (khayra ummah) hanya jika mengerjakan ketiga hal yang lain (2,3 dan 4). Aktivisme sejarah terekspresikan dalam kata "yang dilahirkan untuk manusia" (*ukhrijat linnas*), yang maknanya adalah bekerja di tengah-tengah manusia, keterlibatan umat dalam sejarah. Kesadaran (amar ma'ruf, nahy munkar, dan beriman) menjadi tumpuan aktivisme Islam, yang pada gilirannya

merupakan mendorong transformasi sosial (etika profetik).³⁶

Kuntowijoyo memaknai *amar ma'ruf* secara luas. Dalam bahasa sehari-hari ia dapat berarti apa saja, dari yang sangat individual seperti berdoa, berzikir, dan shalat, sampai yang semi-sosial, seperti menghormati orang tua, menyambung persaudaraan, dan menyantuni anak yatim, serta yang bersifat kolektif, seperti mendirikan clean government, mengusahakan jamsostek, dan membangun sistem social security. Oleh karena itu Kuntowijoyo memaknai *amar ma'ruf* dengan "humanisasi". Sedangkan *nahy munkar*, dalam bahasa sehari-hari, dapat berarti apa saja, dari mencegah teman mengonsumsi ecstasy, melarang carok, memberantas judi, menghilangkan lintah darat, sampai membela nasib buruh dan mengusir penjajah.³⁷ Kuntowijoyo menyebut *nahy munkar* sebagai "liberasi". Sedangkan *tu'minuna billah* (beriman kepada Allah) adalah transendensi.³⁸

Dengan membingkainya dalam kerangka "humanisme-teosentris", yang berbeda dari humanisme antroposentris atau sekular, dan dalam konteks transformasi sosial, Kuntowijoyo memahami bahwa dalam *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* terdapat dua proses yang sekaligus berlawanan, tapi sekaligus pula merupakan satu kesatuan, yakni "humanisasi" dan "liberasi" (pembebasan). Dalam konteks ini, seluruh sistem simbol yang muncul dari rumusan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* ditujukan untuk serangkaian gerakan pembebasan dan humanisasi. Nahy

³⁶ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, (Jakarta: Teraju, 2004), 96-7.

³⁷ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, 103-4.

³⁸ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, 104.

munkar, atau mencegah kemunkaran, berarti membebaskan manusia dari semua bentuk kegelapan (*zhulumat*) dalam pelbagai manifestasinya. Dalam bahasa ilmu sosial, ini mencakup makna pembebasan dari kebodohan, kemiskinan, ataupun penindasan. Sedangkan amar ma'ruf yang merupakan langkah berangkai dari gerakan nahy munkar, diarahkan untuk mengemansipasikan manusia kepada *nur*, kepada cahaya petunjuk Ilahi, untuk mencapai keadaan fitrah. Fitrah adalah keadaan di mana manusia mendapatkan posisinya sebagai makhluk yang mulia.³⁹ Dengan demikian, konsep ini terkait dengan transformasi sosial yang membebaskan manusia segala bentuk dari kebodohan, kemiskinan, ataupun penindasan.

Dalam sinaran QS. Ali Imran 3: 110, Kuntowijoyo juga mengaitkan konsep amar ma'ruf dan nahy munkar itu dengan konsep transendensi, bahasa objektif dari "*tu'minuna billah*" (engkau beriman kepada Allah). Dalam setiap masyarakat, dengan sistem apa pun, dan dalam tahap historis yang mana pun, cita-cita untuk humanisasi, liberasi dan transendensi akan selalu memotivasi gerakan transformasi sosial. Jadi, transformasi sosial Islam adalah transformasi yang dipenuhi pandangan profetik.⁴⁰ Kuntowijoyo menjadikan pandangan-pandangannya ini untuk merumuskan "Ilmu Sosial Profetik", yakni ilmu sosial yang mendorong transformasi sosial dengan cara melakukan humanisasi, liberasi dan transendensi. Ini

³⁹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991, 229, 338.

⁴⁰ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, 338.

menurut saya gagasan paling progresif tentang Ummat Terbaik dan sekaligus tentang amar ma'ruf dan nahy munkar.

Institusionalisasi Ranah Negara

Amar ma'ruf dan *nahy munkar* dalam sejarahnya mengalami institusionalisasi, baik pada level negara maupun level civil society. Institusionalisasi ini sejalan dengan pemahaman tentang *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*, baik konservatif maupun progresif. Pada masa Rasul *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* belum mengalami institusionalisasi. Semuanya masih merupakan praktik yang berjalan apa adanya, tanpa teoretisasi dan tanpa pembentukan lembaga-lembaga. Baru pada masa Khilafah Rasyidah perlahan-lahan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* mengalami institusionalisasi. Baitul Mal, misalnya, yang didirikan pada masa Umar bin Khatthab, adalah institusionalisasi dari *amar ma'ruf* atau perintah membayar zakat, infaq, shadaqah. Peradilan juga mulai ada dengan hakim yang bernama Surayj, sebagai institusionalisasi *nahy munkar* atau mencegah tindak kejahatan.

Pada masa pasca Khilafah Rasyidah muncullah sebuah lembaga yang bernama Wilayat al-Hisbah (polisi syariat) dengan pelaksananya yang bernama *muhtasib*.⁴¹ Bagi *muhtasib*, *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* adalah *fardhu 'ayn* (kewajiban individu); dia berdosa jika tidak melaksanakannya. *Wilayat al-hisbah* adalah lembaga yang diberi wewenang, atas nama negara Islam, untuk melaksanakan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*

⁴¹ Lihat, misalnya, H.F. Amedroz, "The Hisba Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1916), 290–301.

“dengan ta-ngan”, sebagaimana dalam hadits di atas. Sedangkan melakukan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* melalui lisan dan hati adalah tugas setiap Muslim non-*muhtasib*, oleh karenanya hukumnya menjadi *fardu kifayah* (kewajiban kolektif).⁴² Lembaga Wilayat al-Hisbah ini tidak ada pada masa Rasulullah dan Khilafah Rasyidah. Ini produk dari “penyempitan-yang-meluas”, dalam pengertian *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* menyempit menjadi masalah fiqhiyah, namun meluas karena mencakup hak-hal yang pada masa Rasul tidak dianggap sebagai hukum publik, seperti tidak shalat Jum'ah dan jilbab. Wilayat al-Hisbah di antaranya mengawas-awasi para lelaki Muslim yang tidak melakukan ibadah Jum'ah dan perempuan yang tidak pakai jilbab. Sedangkan sebagai gerakan sosial, gerakan semacam ini belum terlalu melembaga. Mungkin sebagai gerakan spontan ada, seperti yang dilakukan Ibn Taymiyah sendiri pada 17 Rajab 699 H yang merusak tempat yang dia anggap dipergunakan untuk perbuatan munkarat.⁴³ Ini mungkin yang mengilhami para pengikut Ibn Taymiyah, atau gerakan yang terinspirasi olehnya, di kemudian hari.

Dalam konteks sekarang, lembaga Hisbah adalah konsep Islamisme tentang nahy munkar. Sampai saat ini, lembaga Wilayat al-Hisbah masih didapati di sejumlah negara Islam, terutama yang menerapkan syariat Islam. Kerajaan Saudi, misalnya, mempunyai Wilayat al-Hisbah, dengan nama *Hay'at al-amr bi 'l-ma'ruf wa 'l-nahy 'an al-munkar* (komite amar ma'ruf

⁴² *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol 1. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, pp. 104-6.

⁴³ Rosadi, *Hitam Putih FPI*, 154.

dan nahy munkar). Komite ini mewarisi fanatisme religius Al-Ikhwan—jangan dikacaukan dengan al-Ikhwan al-Muslimun. Al-Ikhwan adalah orang-orang suku Arab yang bergabung dalam gerakan keagamaan dan militer yang mencapai puncak kejayaannya di Arabia dari 1330 s.d. 1348/1912-30 di bawah kekuasaan 'Abd al-'Aziz b. 'Abd al-Rahman al-Sa'ud, dikenal dengan nama Ibn Sa'ud. Gerakan ini diinspirasi oleh kemunculan Wahhabiyah. Kelompok ini mempunyai beberapa faksi, ada yang melakukan pemberontakan dan ada yang setia kepada Ibn Saud, dan ada pula yang loyal. Para loyalis ini mendapatkan berbagai penghargaan dan fasilitas dari Ibn Saud. Ketika pemantapan militer berkembang, al-Ikhwan menjadi National Guard, yang dikenal sebagai al-Mupjahidun.⁴⁴ Saat ini, Indonesia pun mempunyai lembaga Wilayah al-Hisbah semacam ini di Aceh, untuk mengawasi pelaksanaan Qanun Syariah. Wilayah al-Hisbah di Aceh selama ini hanya terkait dengan penerapan tiga Qanun tentang *maisir* (judi), *khamr* (minuman keras), dan *khalwat* (bedua-duaan laki-laki dan perempuan bukan mahram dan yang tidak terikat pernikahan), tetapi tidak mencakup penindakan korupsi dan kejahatan kerah-putih lainnya.

Setelah munculnya negara-bangsa sebagai kemestian Sunnatullah, maka lembaga Wilayah al-Hisbah dalam pengertian semacam itu tidak relevan lagi, apalagi dalam konteks Indonesia yang bukan merupakan negara Islam. Pada masa Rasulullah sendiri, *muhtasib* sebenarnya adalah orang yang ditunjuk

⁴⁴ G. Rentz, "Al-Ikhwan," *Encyclopaedia of Islam*, 2 ed. III:1064a.

Rasulullah untuk mengontrol pasar, agar tidak terjadi kecurangan, seperti pengurangan timbangan, penipuan, penerapan harga yang tidak wajar (tapi tidak menentukan harga), dan lain-lain.⁴⁵ *Muhtasib* tidaklah mengawasi orang-orang yang tidak melaksanakan "syariat" sebagaimana perkembangan pasca Khilafah Rasyidah. Tugas *muhtasib* adalah hanya mengontrol pasar, karena di pasar terjadi transaksi-transaksi yang membutuhkan kepastian hukum, dan ekonomi adalah ahal yang sangat menentukan kehidupan masyarakat dan sangat rawan kecurangan. Dalam konteks sekarang, tugas *muhtasib* dilakukan oleh lembaga negara yang mengurus masalah pasar (dalam pengertian luas), di bawah kementerian terkait ekonomi dan perdagangan. Jikalau pun dipandang meluas, *muhtasib* mencakup pengontrolan transaksi-transaksi non-ekonomi yang lain.

Tugas *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* pada level negara bisa dilakukan oleh lembaga-lembaga kenegaraan yang ada. Lembaga legislatif memastikan bahwa perundang-undangan mengandung unsur-unsur *amar ma'ruf*, yakni mengatur agar tercipta ketertiban sosial, dan *nahy munkar*, yakni mencegah agar tidak terjadi *chaos*, disharmoni dan ketimpangan dalam masyarakat. Secara internal, lembaga legislatif pun harus menjamin dirinya dapat melaksanakan amanah yang diberikan rakyat dengan baik (*ma'ruf*), dan tidak menyelewengkannya untuk kepentingan pribadi atau partainya (*munkar*). Lembaga eksekutif memastikan terciptanya kebijakan-kebijakan yang

⁴⁵ M.J. Kister, "The Market of the Prophet," *Journal of Economic and Social History of the Orient*, (January 1965), 272-76.

ma'ruf, yakni berorientasi pada kemaslahatan rakyat; serta kebijakan-kebijakan yang menyengsarakan rakyat. Secara internal lembaga eksekutif pun harus dapat melaksanakan pemerintahan dengan *ma'ruf*, yakni baik, bersih dan akuntabel; serta menjauhkan diri dari perilaku *munkar*, yakni menyalahgunakan kekuasaan, korupsi, nepotisme, dan kolusi. *Good governance* adalah pelaksanaan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* pada level pemerintahan. Lembaga yudikatif memastikan bahwa hukum dapat ditegakkan dengan adil (*ma'ruf*), dan terhindar dari ketidakadilan hukum; serta secara internal dirinya dapat melaksanakan tugas dengan baik dan bersih; dan mencegah diri mereka dari penyelewengan wewenang, suap-menyuap untuk memenangkan perkara hukum dan bentuk-bentuk penyimpangan lainnya. Saat ini pun terdapat KPK yang bertugas mengusut perkara-perkara korupsi. Ini semua konsep post-Islamisme tentang institusionalisasi *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* pada aras kenegaraan, yang tentu saja itu memerlukan kontrol dari masyarakat sipil juga dalam pelaksanaannya.

Institusionalisasi Ranah Politik

Yang saya maksud ranah politik di sini adalah ranah politik non-kenegaraan. Muncul pula institusionalisasi *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* pada level politik dalam bentuk gerakan-gerakan dan partai-partai politik. Contoh paling awal dari konstitusionalisasi *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* dalam konteks Islamisme adalah Khawarij yang muncul setelah 30 tahun Rasulullah wafat, setelah peristiwa Tahkim (Arbitrase) antara Khalifah Ali dan Mu'awiyah. Khawarij mengklaim

gerakannya sebagai gerakan amar ma'ruf dan nahy munkar. Mereka tidak mengharuskan adanya pemerintahan untuk mewujudkan masyarakat yang sejahtera. Mereka menggunakan doktrin *La hukma Illa lillah* (tidak ada hukum selain hukum Allah), yang kemudian dikenal sebagai doktrin Hakimiyyah, untuk meng-kafirkan (*takfir*) kelompok-kelompok yang mereka pandang tidak menerapkan hukum Allah. Saat ini banyak gerakan-gerakan politik Islam yang mengadopsi ideologi ini, dan semuanya mengklaim sebagai gerakan amar ma'ruf dan nahy munkar.

Institusionalisasi dalam konteks Islamisme era modern, kita bisa lihat pada kemunculan partai-partai politik, baik yang menolak demokrasi maupun yang menerimanya. Pendirian Hizbut Tahrir—di Indonesia Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)—sebuah partai politik (*hizb*) yang tak mau terlibat dalam proses demokrasi melalui pemilihan umum, namun mengidealkan pendirian Khilafah Islamiyah, didirikan berdasarkan atas argumen amar ma'ruf dan nahy munkar. Mengutip *Muqaddimah al-Dustur*, salah satu kitab utama pegangan Hizbut Tahrir, dan kitab karya ulama Hizbut Tahrir, Abdul Qadim Zallum, *Ta'rif Hizb al-Tahrir*, Rokhmat S. Labib, dalam majalah *al-Wa'ie*, menafsirkan surah Ali Imran 3: 104 dengan kewajiban mendirikan partai politik.⁴⁶ Ini adalah tafsir “aktivis” atas al-Qur'an, yang menafsirkan “*wal-takun minkum ummah*” menjadi *hizb* (partai politik). Hizb al-Tahrir sendiri bermakna “partai

⁴⁶ Rokhmat S. Labib, “Kewajiban Mendirikan Parpol Islam,” *Al-Wa'ie* 7:78 (1-28 Februari 2007), 44-8.

pembebasan", meskipun tidak mengikuti pemilihan umum, karena menurut mereka sistem pemilihan umum tidak sejalan dengan pemahaman mereka tentang sistem politik Islam. Menurutny ayat ini memerintahkan membentuk suatu kelompok atau jamaah dari kalangan umat Islam untuk mengerjakan dua aktivitas: mendakwahkan Islam dan melakukan amar ma'ruf nahy munkar. Dalam tataran ini, umat yang diperintahkan itu bisa berbentuk kelompok, organisasi, atau partai. Karena harus mengemban dakwah dan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*, maka kelompok, organisasi atau partai itu haruslah berdasarkan atas Islam. Dia menyebut ideologi lain, seperti sosialisme, kapitalisme, patriotisme,⁴⁷ sektarianisme, sebagai munkar. Berdakwah dapat dilakukan oleh siapa pun dan lembaga apa pun, tidak melihat apakah ia bersifat politis atau tidak, namun *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*, menurutnya, tidak demikian. Ia hanya dapat dilakukan secara sempurna oleh jamaah yang bersifat politik, baik organisasi politik ataupun partai politik. Karena, aktifitas *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* juga wajib ditujukan kepada penguasa. Hal-hal yang ma'ruf dan munkar dapat dilakukan oleh siapa saja, termasuk penguasa. Oleh karena itu, *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* kepada penguasa juga harus dilakukan, bahkan termasuk "amal yang paling utama". Ini mau tidak mau merupakan aktivitas politik, yang disebutnya "*ra'iyah syu'un al-ummah*" (pengaturan dan pemeliharaan urusan umat). Berdasarkan atas hal ini, maka menurutnya jamaah yang memenuhi kriteria ini adalah organisasi politik atau partai

⁴⁷ Labib tidak menyebut "nasionalisme".

politik. Tanpa organisasi politik atau partai politik, *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* tidak akan sempurna dilaksanakan, terutama yang ditujukan kepada penguasa.⁴⁸

Partai Keadilan Sejahtera (PKS) mengklaim dirinya sebagai "partai dakwah" yang berupaya melakukan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*. Dibandingkan dengan HTI, PKS mau terlibat dalam proses demokrasi. PKS juga menggunakan media halaqah-halaqah untuk mempeluas kader dan jaringan politiknya. PKS berupaya mencitrakan dirinya sebagai partai Islam yang bersih dan mendasarkan diri pada moralitas. Namun dalam kongres 2010, PKS mendeklarasikan dirinya sebagai partai terbuka. Nampaknya partai ini mulai tergoda pragmatisme politik. Walau tak sekuat HTI dan PKS dalam klaim, partai-partai Islam lain, seperti Partai Persatuan Pembangunan, serta partai-partai Islam yang lebih kecil, seperti Partai Bulan Bintang, PKNU, dan lain-lain, adalah partai *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* dalam konteks Islamisme.

Namun, pada akhirnya yang menilai sebuah partai mempunyai platform dan program-program real yang mendorong hal-hal yang *ma'ruf* dan mencegah hal yang *munkar* pada level politik, dan apakah sebagai partai atau individu-individu politisi mereka telah berpolitik secara *ma'ruf* atau malah *munkar* tidak ditentukan oleh keberadaan partai yang secara formal berdasarkan atas Islam atau tidak. Semua ditentukan oleh sejauh mana partai itu berorientasi pada kemaslahatan rakyat, bukan kebaikan partai semata; sejauh mana partai berkontribusi

⁴⁸ Labib, "Kewajiban," 46-8.

terhadap perbaikan kualitas berbangsa dan bernegara; dan sejauh mana para politisi di dalamnya dapat melaksanakan fungsi mereka sebagai politisi dengan baik, amanah, dan melakukan aktivitas-aktivitas yang meningkatkan kemaslahatan publik, serta bersih dari korupsi, kolusi dan nepotisme. Dalam perpektif post-Islamisme, *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* bukan berdasarkan atas klaim, namun berdasarkan atas fakta dan tindakan nyata. Partai nasionalis, atau bahkan non-Islam pun bisa secara faktual melaksanakan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*, walau secara simbolis atau verbal tidak mengungkapkan hal itu.

Institusionalisasi Ranah Masyarakat Sipil

Ini memungkinkan institusionalisasi *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* pada level masyarakat sipil. Baik yang berpendapat bahwa *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* adalah kewajiban individual maupun kolektif sama-sama mempunyai kemungkinan melakukan institusionalisasi gerakan reformasi sosial. Hanya saja, institusionalisasi ini terkait juga dengan bagaimana mereka memahami *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*, atau bagaimana ideologi keagamaan mereka: radikal, konservatif, ataukah progresif. Dalam konteks Indonesia, kita dapat melihat adanya organisasi-organisasi sosial keagamaan dengan orientasi ideologis yang berbeda yang mengklaim diinspirasi oleh ajaran *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*. Di sini kita akan melihat bagaimana FPI (radikal), MUI (konservatif), Muhammadiyah dan NU (progresif).

Satu gerakan Islamis yang getol menggunakan slogan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* adalah Front Pembela Islam (FPI). Gerakan ini sering dilaporkan melakukan perusakan bar,

diskotek, cafe, hotel yang mereka anggap menjadi tempat maksiat dan munkarat. Gerakan yang lahir pada 1999 ini dipimpin oleh Habib Rizieq. Menurut FPI, *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* tidak dapat dipisahkan, harus berjalan simultan. Kerusakan ummat di antaranya adalah karena banyaknya ulama yang hanya melakukan *amar ma'ruf* tetapi tidak ada yang mau melaksanakan *nahy munkar*. *Amar ma'ruf* dalam masyarakat yang tenggelam dalam munkarat, menurut FPI, tidak banyak memberikan dampak.⁴⁹ Oleh karena itu, FPI merupakan institusionalisasi gerakan *nahy munkar*, walau secara retorika mereka mengatakan sebagai gerakan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* sekaligus. Atau setidaknya, jika keduanya harus disebut, FPI adalah gerakan *nahy munkar*, karena prioritasnya adalah *nahy munkar*.

Lembaga Islamis konservatif yang mengusung agenda *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI).⁵⁰ Dalam "Wawasan Majelis Ulama Indonesia" disebutkan bahwa salah satu peran utama Majelis Ulama Indonesia

⁴⁹ Habib Rizieq, *Dialog FPI: Amar Ma'ruf Nahy Munkar*, Jakarta: Pustaka Ibnu Siddiq, 2003. Dan untuk kajian tentang FPI, lihat Rosadi, *Hitam Putih FPI*.

⁵⁰ Pada masa Orde Baru, Majelis Ulama Indonesia (MUI) erat terkait dengan pemerintah, dan dalam pandangan umum dianggap sebagai "tukang stempel" pemerintah. Setelah Orde Baru tumbang, MUI berupaya merumuskan kembali jati-dirinya, dengan menegaskan diri sebagai "khadim al-ummah" (pelayan ummat). Dalam beberapa hal, kita dapat menyaksikan apa yang disebut MUI sebagai khadim al-ummah itu. Namun, kita tidak akan membahasnya di sini. Lihat Moch Nur Ichwan, "Ulama', State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto," *Islamic Law and Society* 12: 1 (January 2005), pp. 45-72.

(MUI) adalah “sebagai penegak *amar ma'ruf dan nahy munkar*”.⁵¹ Di situ dijelaskan sebagai berikut:

Majelis Ulama Indonesia berperan sebagai wahana penegakan *amar ma'ruf nahy munkar*, yaitu dengan *menegaskan kebenaran sebagai kebenaran dan kebatilan sebagai kebatilan* dengan penuh hikmah dan istiqamah. Dalam menjalankan fungsi ini Majelis Ulama Indonesia tampil di barisan terdepan sebagai kekuatan moral (*moral force*) bersama berbagai potensi bangsa lainnya untuk melakukan rehabilitasi sosial.⁵²

Di sini *ma'ruf* diterjemahkan dengan kebenaran (*al-haqq*), bukan kebaikan; sedangkan *munkar* sebagai kebatilan (*al-bathil*), kesalahan, bukan keburukan. Jika kebaikan terkait dengan masalah etis baik-buruk, kebenaran terkait dengan masalah akidah, benar-salah berdasarkan atas wahyu—bukan benar-salah dalam logika. Dengan demikian, *ma'ruf*-sebagai-kebenaran ini menjadi bersifat melampaui ruang dan waktu, dan tidak terikat oleh konteks tertentu. Namun, MUI juga mengaitkan konsep itu dengan dengan moralitas publik dan rehabilitasi sosial, dan MUI memposisikan diri sebagai “kekuatan moral”. Di sini disejajarkan antara kebenaran wahyawi dengan

⁵¹ MUI merumuskan lima peran pokok: 1) sebagai pewaris tugas-tugas para Nabi (waratsat al-anbiya'); 2) sebagai pemberi fatwa; 3) sebagai pembimbing dan pelayan umat (ri'ayat wa khadim al-ummah); 4) sebagai gerakan al-islah wa al-tajdid; dan 5) sebagai penegak *amar ma'ruf nahy munkar*. Majelis Ulama Indonesia, *Wawasan dan PD/PRT Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2000, 12-5.

⁵² Majelis Ulama Indonesia, *Wawasan dan PD/PRT*, 14-5.

moralitas publik, yang juga diukur berdasarkan atas nilai-nilai kewahyuan; bukan moralitas yang berangkat dari pengalaman yang hidup secara empiris dalam masyarakat. Ini artinya kebenaran yang termanifestasikan dalam bentuk moralitas publik. Namun, MUI mempunyai konsepsi tersendiri tentang moralitas publik, yang berbeda dari “berbagai potensi bangsa lainnya”. Moralitas publik di sini diukur berdasarkan atas nilai-nilai kewahyuan. Sejalan dengan itu MUI telah mengeluarkan sejumlah fatwa untuk mengeliminasi “munkarat” itu, seperti fatwa tentang Aliran Ahmadiyah yang dianggapnya sesat, tentang pornografi dan pornoaksi, pembajakan hak cipta, dan tentang terorisme. Sebelumnya telah keluar fatwa tentang korupsi dan suap, aborsi, narkotika, beberapa bentuk perjudian. Isu pemurtadan lah, di samping upaya menjaga akidah, yang memotivasi MUI dalam memperjuangkan UU Diknas yang berpihak kepada kepentingan ummat Islam, fatwa tentang natal bersama, doa bersama, perkawinan beda agama, kewarisan beda agama, pluralisme, liberalisme dan sekularisme agama. Fatwa tentang perdukunan dan peramalan pun telah dikeluarkan bersamaan dengan 11 fatwa kontroversial lain pada 2005. Fatwa merupakan bagian tak terpisahkan dari peran utama MUI sebagai “*penegak amar ma'ruf nahy munkar*”.

Meskipun secara umum Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama dipandang sebagai gerakan moderat, dalam konteks *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* keduanya lebih tepat dilihat sebagai gerakan progresif dalam perspektif post-Islamisme. Mereka memahami *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* secara lebih komprehensif, karena memadukan akal-sehat, wahyu dan

budaya. Selain itu, keduanya bukan hanya berwacana, namun juga secara praksis mendirikan institusi-institusi yang merefleksikan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*. Selain faktor-faktor ekstern yang melingkupi umat Islam, Muhammadiyah didirikan karena refleksi KH Ahmad Dahlan terhadap Ali Imran 104, yang dalam diterjemahkan sebagai berikut: "*Adakanlah diantaramu sekalian segolongan umat yang mengajak kepada Islam, dan memerintahkan kebajikan serta mencegah kemunkaran. Golongan mereka itulah orang-orang yang mendapatkan kebahagiaan.*"⁵³ Atas dasar ini pula dirumuskanlah bahwa tugas pokok Muhammadiyah adalah: 1) dakwah, 2) *amar ma'ruf*, dan 3) *nahy munkar*.⁵⁴ Penafsiran ini menyempitkan makna *khayr* dengan Islam. Keluasan makna *al-khayr* menjadi dibatasi dengan Islam. Kalau yang dimaksudkan memang Islam, tentu mudah bagi Allah untuk menyebut Islam secara langsung. Namun, penafsiran tentang *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* Muhammadiyah menarik. Dikatakan dalam doktrin Muhammadiyah, bahwa bahwa salah satu "sifat" Muhammadiyah adalah "*amar ma'ruf nahy munkar* dalam segala lapangan serta menjadi contoh tauladan yang baik." Penjelasan dari sifat ini adalah:

Islam mengajarkan kepada umatnya agar mau menegakkan, memelihara dan memperkembangkan *ma'rufat* (*virtues*) yang dikehendaki oleh Allah, untuk dijadikan hiasan

⁵³ Musthafa Kamal Pasha, Chusnan Jusuf dan A. Rosjad Sholeh, *Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam* (Jogjakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 1971), 9, 21. Saya kutip apa adanya, tanpa saya sesuaikan EYD dan aturan kebahasaan, termasuk kata "diantaramu" tidak "di antaramu".

⁵⁴ Pasha, Jusuf & Sholeh, *Muhammadiyah*, 53.

hidup manusia di dunia ini. Inilah yang disebut amar ma'ruf. Sedang sebaliknya, nahi munkar. Islam juga mengajarkan kepada umatnya agar mau mencegah dan membasmi segala *munkarat (vices)*, yaitu kejahatan-kejahatan yang merusak dan menjijikkan dalam kehidupan manusia. Disamping itu Muhammadiyah haruslah sanggup menjadi tauladan dalam beramar ma'ruf dan nahi munkar baik kedalam maupun keluar.⁵⁵

Di sini ma'rufat dipahai sebagai "*virtues*" yang "dikehendaki oleh Allah untuk dijadikan hiasan hidup manusia di bumi ini." Sedangkan munkarat, yang dia padankan dengan *vices*, adalah "kejahatan-kejahatan yang merusak dan menjijikkan dalam kehidupan manusia." Di sini di samping aspek etika juga estetika yang ditonjolkan, sebagaimana terefleksikan dalam penggunaan kata "hiasan", dan "menjijikkan". Di sini Muhammadiyah memadukan etika dan estetika dalam kedua istilah itu. Dalam konsepsi Muhammadiyah, menurut Ahmad Syafii Maarif, *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* mempunyai cakupan yang sangat luas, merasuki semua sendi kehidupan, seperti sosial, politik, budaya, ekonomi, hukum, dan iptek (ilmu pengetahuan dan teknologi).⁵⁶ Berkaitan dengan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* ini, Muhammadiyah menekankan bahwa cara yang

⁵⁵ Pasha, Jusuf & Sholeh, *Muhammadiyah*, 53.

⁵⁶ Ahmad Syafii Maarif, "Muhammadiyah dan Amar Makruf Nahi Munkar," 42-4; Ahmad Syafii Maarif, "Muhamadiyah sebagai Gerakan Islam Amar makruf nahi Munkar: Masalah Aktualisasi dan Orientasi," dalam *Independensi Muhammadiyah di Tengah Pergumulan Pemikiran Islam dan Politik*, Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2000, 45-7.

dipergunakan dalam melaksanakan prinsip ini haruslah baik pula. Muhammadiyah mendasarkan diri pada Hadits: "Barangsiapa memerintahkan kebaikan, hendaklah caranya menyuruh itupun dengan baik-baik pula."⁵⁷

Sedangkan Nahdlatul Ulama, dalam Khittah 1926-nya, merumuskan "sikap kemasyarakatan", yang terdiri dari empat sikap: 1) Tawassuth dan i'tidal (sikap tengah dan lurus); 2) Tasamuh (toleran); 3) Tawazun (seimbang); dan 4) Amar ma'ruf nahy munkar. Untuk kepentingan kajian kita, sikap terakhir ini yang akan kita bahas. Cara NU menafsirkan sikap *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* ini menarik:

Selalu memiliki kepekaan untuk mendorong perbuatan yang baik, berguna, dan bermanfaat bagi kehidupan bersama; serta menolak dan mencegah semua hal yang dapat menjerumuskan dan merendahkan nilai-nilai kehidupan.⁵⁸

NU menafsirkan ma'ruf dengan "perbuatan yang baik, berguna dan bermanfaat bagi kehidupan bersama", dan munkar dengan "semua hal yang dapat menjerumuskan dan merendahkan nilai-nilai kemanusiaan". *Amar ma'ruf* dan *nahy munkar* ini dilakukan sejalan dengan sikap-sikap tengah dan

⁵⁷ Pasha, Jusuf & Sholeh, *Muhammadiyah*, 43. Sayang sekali Pasha, Jusuf & Sholeh tidak menyebutkan rawi (periwayat) atau kitab rujukan hadits ini.

⁵⁸ Tercantum dalam Keputusan Mukhtar XXVII No. 02/MNU-27/1984. Lihat *Hasil Mukhtar nahdlatul Ulama ke-27 Situbondo* (Semarang: Sumber Barokah, 1986), 102; Imam Anshori Saleh, *Nahdlatul Ulama Lepas dari Kemelut* (Yogyakarta: PD Lukman Offset, 1986), 95. Lihat juga Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), 195.

lurus, toleran dan seimbang. Ini adalah rumusan yang tidak “dogmatis”, atau dalam istilah Kuntowijoyo menggunakan “bahasa objektif”. Interpretasi di atas mengimplikasikan bahwa *ma'ruf* dan *munkar* terkait dengan “kehidupan bersama” dan “nilai-nilai kemanusiaan”.

Baik Muhammadiyah ataupun NU sama-sama mempunyai lembaga-lembaga yang merefleksikan konsern mereka pada *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*, seperti lembaga-lembaga pendidikan, panti yatim piatu dan dhuafa, rumah sakit, koperasi, bank perkreditan rakyat, dan sebagainya. Itu semua merupakan sub-sub lembaga yang merepresentasikan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* secara aktual, bukan klaim.

Refleksi Penutup: Penegakan Etika Publik dan Perspektif Pasca-Islamisme

Musa Asy'arie menyarankan bahwa etika politik harus dibarengi dengan penegakan hukum (*rule of law*). Ini penting agar etika dikawal oleh hukum, dan sebaliknya hukum dikawal oleh etika.⁵⁹ Ini salah satu perspektif post-Islamisme yang penting. Penegakan hukum juga untuk mengeliminasi cara-cara premanisme dalam pelaksanaan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*. Pembasmian tindakan kejahatan yang telah diatur dalam hukum dan perundang-undangan tidak dapat dilakukan secara individu-individu atau kelompok-kelompok masyarakat, karena akan terjadi “main hakim sendiri”; semuanya harus diserahkan pada mekanisme hukum yang berlaku. Dan atas

⁵⁹ Asy'arie, *Keluar dari Krisis*, 3.

tindakan main hakim sendiri, walau atas nama *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*, hendaknya diproses secara hukum yang berlaku. Penegakan etika yang berujung pada tindakan kriminal haruslah dibawa ke meja pengadilan.⁶⁰ Di sini negara dituntut untuk menegakkan supremasi hukum. Oleh karena itu perlu menjaga menciptakan lembaga-lembaga hukum, dari polisi, jaksa sampai hakim dan mahkamah agung, yang kredibel, yang bersungguh-sungguh menegakkan hukum dan keadilan. Bukan lembaga-lembaga hukum abal-abal. Perundang-undangan yang belum mencerminkan keadilan dan kemaslahatan (*ma'ruf*) secara akal sehat dan etika publik atau budaya kemanusiaan perlu direvisi, dan perundang-undangan baru yang mampu menjamin *clean and good governance*, dan kepastian hukum harus didorong keberadaannya. Perundang-undangan yang menyengsarakan rakyat dan lebih berpikah kepada pemilik modal dan mencerminkan neo-liberalisme harus direvisi atau dihapus. Ini semua terkait dengan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* juga.

Haruslah menjadi renungan kaum Muslimin bahwa dalam al-Qur'an banyak kisah yang menunjukkan upaya persuasif para Rasul dalam melakukan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*. Jika upaya mereka tidak berhasil, mereka tidak kenal lelah terus

⁶⁰ Sebenarnya "penegakan keadilan", yang lebih substantive daripada penegakan hukum, merupakan bagian dari penegakan etika (*rule of ethics*). Memang beda antara pelanggaran etika dan pelanggaran hukum, karena yang terakhir ini lebih berkonotasi hukum positif dan lebih terkait dengan tindak kejahatan. Pelanggaran etika belum tentu pelanggaran hukum, tapi pelanggaran hukum sudah pasti pelanggaran etika. Namun, dalam negara hukum, yang memisahkan antara hukum dan keadilan serta hukum dan etika, maka upaya penegakan hukum niscaya dilakukan.

melakukan, dan jika tidak berhasil mereka mengadu kepada Allah dan berdoa. Pada masa Rasulullah SAW pun banyak juga kemaksiatan, yang sampai beliau wafat pun kemaksiatan itu tak berhasil beliau hilangkan. Tidak ada sumber yang meriwayatkan bahwa Rasulullah menghilangkan kemunkaran itu dengan cara-cara kekerasan sebagaimana yang akhir-akhir ini sering kita saksikan. Tak diragukan lagi, Rasulullah jelas menolak kemunkaran, namun Beliau mencegah atau melarangnya dengan elegan, dengan akhlak karimah. Rasulullah SAW adalah orang yang tegas, namun jauh dari sifat dan sikap kasar dan penuh kekerasan. Menasihati kebenaran dan kebaikan perlu kesabaran (*passion*) yang luar biasa, bukan lantas lepas kendali dan merusak. Menolak kemaksiatan adalah Sunnah, dan menolak dengan akhlak karimah adalah Sunnah juga. *Nahy munkar* tidak boleh dengan cara yang munkar. Jika Rasulullah tidak pernah menggunakan cara-cara kekerasan semacam itu, maka itu berarti cara-cara kekerasan yang dijustifikasi sebagai ma'ruf itu ini bukanlah Sunnah Rasulullah. Justru kebalikannya, menentang Sunnah.

Amar ma'ruf dan nahy munkar adalah etika politik yang mengindikasikan adanya nilai-nilai kebaikan yang harus dipertahankan dan diperjuangkan bersama demi kemaslahatan bersama, apa pun suku, ras, kelamin, maupun agamanya dan ada hal-hal buruk yang mengancam kemanusiaan yang harus dieliminasi. Ini untuk memastikan terciptanya masyarakat post-Islamist (bukan post-Islam) yang berkebaikan, yakni yang berpengetahuan, komunikatif, kritis, dan sekaligus spiritual. Ini tidak menafikan adanya "bendera" tersendiri bagi masing-

masing kelompok yang terlibat di dalam perjuangan itu. Orang bisa mengangkat bendera Islam, Kristen, Katolik, Hindhu, Budha, Khonghucu, Shinto atau lainnya yang ada di negeri ini, namun bukan dalam kerangka komunalisme. Mereka dapat sama-sama *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*, tentu dengan istilah yang relevan dalam agama masing-masing, demi untuk terciptanya kebaikan dan kemaslahatan bersama dan bersesama. Mereka dapat bersama-sama menentang korupsi dan ketidakadilan karena keduanya menurut penilaian akal sehat maupun kearifan kemanusiaan adalah keburukan yang harus dihilangkan. Berbicara tentang yang *ma'ruf* dan yang *munkar* dengan demikian bukanlah berbicara tentang baik-buruk secara agama tertentu, namun berbicara tentang etika sosial dibentuk secara bersama secara demokratik dan alamiah. Namun, sebagaimana kita saksikan, ajaran ini bisa menjadi destruktif bila dilakukan secara melampaui batas, di luar standard etika sosial dan norma moral yang berlaku, dan didefinisikan dalam konteks komunalisme sempit. Konsep ini tidak boleh menjadi legitimasi bagi "tujuan yang menghalalkan cara", walau secara agama dapat dicari-cari dalihnya. Dalam konteks inilah *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* sebagai prinsip etika politik dalam perspektif post-Islamisme harusnya ditempatkan, dengan tetap menjaga nilai spiritual dan transendentalnya sebagai bagian dari etika profetik yang ilahiah.

Wa-Llahu a'lam bi-sh-shawab.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Baqi, Fuad, *al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfazh al-Qur'an al-Karim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Abdul Ghafur, Waryono, *Strategi Qur'ani. Mengenal diri sendiri dan meraih kebahagiaan hidup*, Yogyakarta: Belukar, 2004.
- Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir al-Qur'an Departemen Agama RI, 1974.
- Amedroz, H. F., "The Hisba Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1916): 290–301
- Anis, Ibrahim et al, *al-Mu'jam al-Wasit*, vol 2. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
- Asy'arie, Musa, *Dialektika Agama untuk Pembebasan Spiritual*, Yogyakarta: LESFI, 2002.
- , *Filsafat Islam tentang Kebudayaan*, Yogyakarta: LESFI, 1999.
- , *Keluar dari Krisis Multi Dimensi*, Yogyakarta: LESFI, 2001.
- Bayat, Asef, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford: Stanford University Press, 2007.
- , *Islam and Democracy: What is the Real Question?* ISIM Paper No. 8. Leiden: ISIM and Amsterdam University Press, 2007
- Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- Dermawan, Andy, *Dialektika Islam dan Multikulturalisme di Indonesia: Ikhtiar Mengurai Akar Konflik*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2009.
- Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol 1. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, pp. 104-6.
- Hasil Mukhtamar Nahdlatul Ulama ke-27 Situbondo*, Semarang: Sumber Barokah, 1986.
- Ibn Manzbur, *Lisan al-'Arab*, vol. 9, Kairo: Matba'ah al-Miriyah, n.d..
- Ibn Taymiyyah, *Etika Amar Ma'ruf Nahi Mungkar*, terj. Abu Fahmi, Jakarta: GIP, 1990.
- Ichwan, Moch Nur, "Negara, Kitab Suci dan Politik: Terjemahan Resmi al-Qur'an di Indonesia," dalam Henri Chambert-Loir (ed.), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: Gramedia, 2010.
- , "Ulama', State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto," *Islamic Law and Society* 12: 1 (January 2005), pp. 45-72.
- Isutzu, Toshihiko, *Etika Beragama dalam Qur'an*, terj. Mansuruddin Djoely, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Kister, M.J., "The Market of the Prophet," *Journal of Economic and Social History of the Orient*, (January 1965), 272-76.
- Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Jakarta: Teraju, 2004.
- , *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.
- Labib, Rokhmat S., "Kewajiban Mendirikan Parpol Islam," *Al-Wa'ie* 7:78 (1-28 Februari 2007), 44-8.

- Maarif, Ahmad Syafii, "Muhammadiyah dan Amar Makruf Nahi Munkar," dalam *Independensi Muhammadiyah di Tengah Pergumulan Pemikiran Islam dan Politik*, Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2000.
- , "Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam Amar Makruf Nahi Munkar: Masalah Aktualisasi dan Orientasi," dalam *Independensi Muhammadiyah di Tengah Pergumulan Pemikiran Islam dan Politik*, Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2000, 45-7.
- Majelis Ulama Indonesia, *Wawasan dan PD/PRT Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2000
- Makari, Victor. *Ibn Taymiyyah's Ethics: The Social Factor*, Chico, California: The Scholar's Press, 1983.
- Pasha, Musthafa Kamal, Chusnan Jusuf dan A. Rosjad Sholeh, *Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam*, Jogjakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 1971.
- Reinhart, A. Kevin, "Ethics and the Qur'an," in *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 2, Leiden dll: Brill, 2002.
- Rentz, G., "Al-Ikhwan", *Encyclopaedia of Islam*, 2 ed. Leiden dll. Brill, III:1064a.
- Rosadi, Andri, *Hitam Putih FPI (Front Pembela Islam)*, Jakarta: Nun Publisher, 2008,
- Saleh, Imam Anshori, *Nahdlatul Ulama Lepas dari Kemelut*, Yogyakarta: PD Lukman Offset, 1986.
- Sitompul, Einar Martahan, *NU dan Pancasila*, Jakarta: Pustakan Sinar Harapan, 1996.

Berpolitik Yang Islami

Hiruk pikuk politik masih akan mewarnai kehidupan kita dalam berbangsa dan bernegara, karena reformasi belum sepenuhnya berjalan sesuai cita-cita, yakni untuk mewujudkan kehidupan rakyat yang adil, makmur, terbuka dan bebas dari penindasan militer serta dari kekuasaan represif pemerintahan yang memperkosa hak asasi.

Pada sisi lain, kehidupan rakyat pun justru makin menderita oleh karena krisis ekonomi yang berkepanjangan dan beban kehidupan yang makin berat dengan naiknya harga-harga barang, sementara penghasilan tidak naik. Belum lagi beban sosial yang ditimbulkan oleh makin banyaknya pengangguran dan kemiskinan. Jika rakyat sudah tidak tahan lagi menghadapi beban yang dipikul, sudah pasti akan bertindak semau sendiri dan keadaan menjadi makin kacau.

Sementara itu, para politisi kita masih akan berebut kekuasaan, apalagi menjelang Pemilu 2004, dengan diadakannya pemilihan Presiden secara langsung sehingga dapat memperkeruh keadaan dan mengganggu stabilitas sosial, karena mereka

selalu bertarung untuk berusaha saling mempengaruhi rakyatnya agar memberikan dukungan kepada partainya. Dalam pertarungan merebutkan dukungan rakyat, tidak segan-segan mereka melakukan segala cara, tipu muslihat, saling fitnah dan semuanya memberikan legitimasi terhadap kepentingan partainya sendiri-sendiri, kalau perlu membawa-bawa simbol keagamaan dan ayat-ayat Alquran. Dalam keadaan rakyat yang lapar, miskin dan bodoh, pertarungan politik yang dilakukan tanpa moralitas, tanpa landasan iman dan *akhlaq al-karimah* akan sangat membahayakan kehidupan kita dan sudah dapat dipastikan akan mengganggu stabilitas kehidupan berbangsa dan bernegara. Sebab, di mana-mana akan terjadi konflik dan tidak jarang konflik itu akan mengambil bentuk kekerasan. Karena umat Islam adalah mayoritas penduduk Indonesia, sudah tentu tanggung jawab umat Islam untuk menjaga kehidupan masyarakat agar tetap rukun, santun, damai dan beradab menjadi lebih besar, dan sudah selayaknya jika di Bulan Suci ini, kita merenungkan kembali apa sesungguhnya makna politik dan kekuasaan dalam Islam, sebagai landasan untuk berpolitik.

Dalam Islam, filosofi politik sesungguhnya tidak dapat dilepaskan dari makna keberadaan manusia di dunia ini, dan itu bermula pada awal ditetapkannya Adam as. sebagai wakil Tuhan di muka bumi. Jika kita membaca Alquran 2: 30-33 dan mendalaminya, artinya, maka di dalamnya dijelaskan bahwa ketika Tuhan akan menetapkan Adam sebagai wakil-Nya di Bumi, lalu ada protes yang dilakukan malaikat dan iblis atas penetapan itu, karena mereka merasa lebih pantas dan lebih berhak untuk mendapatkannya daripada Adam as..

Malaikat itu memandang dirinya lebih taat dan lebih banyak bertasbih mensucikan Tuhan daripada manusia, sedangkan iblis merasa lebih tinggi derajatnya, karena asal iblis diciptakan dari api sedangkan Adam dari tanah. Tetapi, Tuhan memilih Adam untuk mewakili-Nya di Bumi, dan seperti diketahui, planet Bumi adalah planet yang paling kecil dibandingkan planet-planet lain di alam semesta ini yang konon jumlahnya mencapai jutaan.

Tugas yang diamanatkan Tuhan kepada Adam untuk menadi khalifah-Nya adalah untuk menciptakan kemakmuran di muka Bumi, *huwalladzi ja'alakum minal ardli wasta'marakum fiha*, Dialah yang menjadikan kamu dari Bumi dan menjadikan kamu pemakmurannya. Untuk dapat menjalankan tugas memakmurkan Bumi, maka Tuhan mengajarkan kepada Adam nama-nama benda, *wa'allamal Adamal-asma' kullaha*, Dan Tuhan mengajarkan kepada Adam nama-nama benda semuanya.

Oleh banyak ahli, nama-nama benda, *asma'*, adalah konsep tentang benda. Jadi Adam dibekali pengetahuan konseptual mengenai segala sesua di dunia ini, dan dengan pengetahuan konseptualnya itu Adam dapat memakmurkan Bumi. Pengetahuan konseptual inilah yang memungkinkan cucu keturunan Adam untuk mengembangkan lebih jauh dalam kemajuan ilmu dan teknologi.

Apa makna yang dapat diambil sebagai pelajaran dari kisah kekhalifahan Adam? Yakni:

- 1). Persoalan mewakili Tuhan, tentu Tuhan yang menetapkan, bukan dirinya sendiri dan lantas dengan semanya mengaku-aku dirinya wakil Tuhan di muka Bumi.

Demikian pula halnya jika seseorang menyatakan dirinya mewakili rakyat, tentu rakyatlah yang memilih dan menetapkan, bukan diri sendiri yang menetapkan dan mengatas-namakan rakyat.

- 2). Tugas mewujudkan kemakmuran di muka Bumi hanya dimungkinkan jika seseorang atau kelompok masyarakat menguasai ilmu dan teknologi, karena tanpa ilmu dan teknologi akan sulit diwujudkan kemakmuran itu.
- 3). Dalam menjalankan kekuasaan sebagai wakil, baik wakil Tuhan maupun wakil rakyat, maka yang menjadi landasan kerja adalah amanat dari yang diwakilinya, yakni Tuhan, juga rakyat, bukan kepentingan pribadi atau egoismenya sendiri. Betapa pun idealnya ayat-ayat Alquran menjelaskan mengenai kekhalifahan atau kekuasaan, maka yang diperlukan sesungguhnya adalah kemampuan kita untuk menterjemahkan ayat-ayat Alquran itu dalam perilaku politik yang konkret. Kita memerlukan proses pembudayaan politik Alquran, sehingga perilaku politik dari politisi kita tidak menyimpang jauh dari citra ideal Alquran, yakni untuk menciptakan kemakmuran bersama. Dalam hal ini, kekuasaan bukanlah tujuan, tetapi alat perjuangan untuk mewujudkan kemakmuran itu sendiri.

Kekuasaan itu adalah amanat yang diberikan oleh yang diwakilinya, bukan kepentingan pribadi. Karena itu kekuasaan adalah urusan publik, bukan urusan pribadi, sehingga sekecil apa pun kekuasaan itu digunakan, maka harus dipertanggungjawabkan secara terbuka kepada publiknya. Untuk mewujudkan citra ideal Alquran itu dalam realitas kehidupan ini, kita harus

menerjemahkannya dalam wujud undang-undang dan peraturan yang berkaitan dengan perilaku politik yang jelas, rinci dan adil, serta mempunyai kekuatan hukum, sehingga bagi siapa saja yang melanggarnya, harus dikenakan sanksi hukum yang jelas dan adil pula. Reformasi tanpa undang-undang dan peraturan yang jelas, rinci dan adil hanya akan menjadi anarkistis saja.

Selanjutnya diperlukan pendidikan politik rakyat, agar rakyat berani menuntut jika kekuasaan yang diamanatkan kepada seseorang untuk mewakilinya itu digunakan secara menyimpang atau menyeleweng dari cita-cita moral dan kehendak rakyat. Berpolitik dalam Islam adalah meletakkan dan mengelola kekuasaan sebagai amanat dan menjadi persoalan publik, yakni untuk mewujudkan kemakmuran bersama. Kekuasaan dalam Islam tidaklah bebas nilai dan karenanya harus dijalankan berdasarkan moralitas spiritual yang berbasis pada iman.

Musa Asy'arie

Kepeimpinan Arab, Ada Apa Denganmu?

Sidik Jatmika

(Dosen Jurusan Hubungan Internasional Fisipol Univ.
Muhammadiyah Yogyakarta)

Muammar Khaddafi, Pemimpin Besar Revolusi Rakyat yang telah memimpin Libya selama 42 tahun (1969-2011) akhirnya tewas dengan cara tragis setelah ditembak kepala dan kedua kakinya. Saat ditemukan hidup-hidup oleh pasukan oleh pasukan pemberontak yang tergabung dalam Dewan Transisi Nasional (NTC), ia tengah bersembunyi di sebuah lubang di bawah tanah dan sempat memohon, "Jangan tembak! Jangan tembak!". Penembakan terhadap Khaddafi terjadi tidak lama

¹ Kawasan Arab, dalam kenyataan sering disebut dengan berbagai panggilan berbeda, antara lain Asia Muka, Timur Dekat, Dunia Arab, Timur Tengah dan Dunia Islam. Lebih jauh baca Sidik Jatmika, 2011, *Timur Tengah: Never Ending Conflict?* (Diktat Mata Kuliah Politik Pemerintahan Timur Tengah, proses terbit).

setelah kejatuhan Sirte ke tangan tentara revolusioner.² Nasib Khaddafi kian tragis, karena jenazahnya pun tidak diperlakukan dengan cara layak. Dalam kondisi yang hampir membusuk setelah hampir sepekan dipamerkan di sebuah pasar di Sirte, akhirnya jenazah mantan pemimpin Libya Muammar Khaddafi dimakamkan dalam sebuah upacara sederhana di padang gurun yang dirahasiakan.

Tragedi Khaddafi telah memperpanjang deretan kisah tragis yang menimpa beberapa pemimpin Arab pada dekade kedua abad ke-21 ini. Sebelumnya, nasib serupa menimpa Presiden Tunisia Zine Al-Abidine Ben Ali. Pemimpin yang telah berkuasa 23 tahun itu, akibat Revolusi Yasmin akhirnya melarikan diri ke luar negeri pada tanggal 14 Januari 2010. Hal serupa juga terjadi pada Presiden Mesir Husni Mubarak. Setelah kuwalahan menghadapi demonstrasi rakyat selama 18 hari, akhirnya Presiden Mubarak mundur pada tanggal 11 Februari 2011 dan kemudian diadili.³

² Fitraya Ramadhanny, *detikNews*, Kamis, 20/10/2011 19:32 WIB, "Dor! Khadafi Tewas Tertembak di Kepala" .

³ Saat tulisan disusun, krisis politik dan kepemimpinan nasional tengah terjadi pada Presiden Yaman Ali Abdullah Saleh dan Presiden Suriah Bashar al Assad. Di Yaman Tanggal 4 Juni, Presiden Ali Abdullah Saleh terluka dalam serangan terhadap masjid di tempat perlingkungannya di ibu kota Yaman, Sana'a, menyebabkan ia dan 35 anggota keluarganya, termasuk istrinya, serta Perdana Menteri dan Juru Bicara Parlemen Yaman, meninggalkan Yaman ke Arab Saudi. Di Suriah, bentrokan dan kekerasan terus berlangsung antara pasukan pemerintah dan aktivis oposisi. Setidaknya lebih dari 2.200 orang tewas akibat kekerasan.

I. Mengapa Harus Arab?

Mengapa berbagai kasus tragedi maupun krisis kepemimpinan yang terjadi pada beberapa pemimpin Arab tersebut penting untuk dikaji para pengamat politik di Indonesia? "Jauh Di Mata Dekat Di Hati" adalah istilah yang tepat untuk menggambarkan hubungan yang memiliki karakter khas dari waktu ke waktu antara Indonesia dengan bangsa Arab. Artinya, apapun yang terjadi di bangsa Arab seolah begitu mudah menyentuh syaraf kesadaran bangsa Indonesia. Baik sekedar dukungan, kecaman bahkan juga pengiriman relawan. Bahkan banyak di antara anak bangsa Indonesia yang mengidolakan gaya para pemimpin Arab. Karena itulah, maka bahasan ini memiliki daya tarik tersendiri.

II. Arab Springs 2010-2011: Puncak Gunung Es Krisis Politik di Kawasan Timur Tengah?

Apakah guncangan terhadap kepemimpinan Khaddafi, Zine Al-Abidine Ben Ali dan Husni Mubarak pada tahun 2010-an ini terjadi secara tiba-tiba atautkah sesungguhnya merupakan hasil akumulasi dari berbagai proses politik sebelumnya? Untuk menjawabnya, kita akan menelusuri sejarah dinamika proses Gelombang Demokratisasi Dunia dan dampaknya terhadap kawasan Timur Tengah dari waktu ke waktu. Setelah itu akan dikupas fenomena Arab Springs tahun 2010-an.

A. Dinamika Gelombang Demokratisasi Dunia di Kawasan Arab

Samuel P. Huntington, seorang ilmuwan politik Amerika, menulis tesis mengenai tahapan atau gelombang demokratisasi. Gelombang demokratisasi adalah sekelompok transisi dari rezim-rezim non-demokratis ke rezim-rezim demokratis yang terjadi dalam kurun waktu tertentu dan jumlahnya secara signifikan lebih banyak daripada transisi menuju arah sebaliknya. Sebagian gelombang juga biasanya mencakup liberalisasi atau demokratisasi, sebagian pada sistem-sistem politik yang tidak sepenuhnya menjadi demokratis.⁴

1. Gelombang Demokratisasi Pertama

Dorongan pertama ke arah demokratisasi di Barat terjadi pada paruh pertama abad ke-17. Dimulai dengan revolusi di Inggris pada 14 Januari 1638 yang melahirkan *The Fundamental Orders of Connecticut*, yang disetujui warga kota Hartford dan kota-kota lainnya yang berdekatan. Gelombang Demokrasi Pertama (1828-1926), oleh Huntington dirujuk dan dikaitkan dengan Revolusi Prancis dan Amerika. Kemunculan lembaga demokrasi nasional sesungguhnya merupakan fenomena abad ke-19 dimana terjadi perkembangan lembaga demokrasi di berbagai negara.

⁴ Lebih jauh baca Samuel P Huntington, *Gelombang Demokratisasi Ketiga*, (Jakarta: PT. Grafiti Press, Jakarta, 1993), John Markoff, *Gelombang Demokrasi Dunia, Gerakan Dan Perubahan Politik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

Gelombang Demokrasi Pertama yang panjang ini pada awal abad ke-20 sempat berbalik arah. Hal itu terutama ditandai dengan bangkitnya rezim yang berideologi komunis, fasis dan militeristis ditambah dengan terjadinya perang yang berkedok menyelamatkan demokrasi dunia ternyata malah sebaliknya justru membangkitkan gerakan-gerakan ekstrem kanan maupun kiri yang ingin menghancurkannya. Oleh Huntington, gelombang balik ini terjadi tahun 1922-1942. Di kawasan Timur Tengah, pasca Perang Dunia I (1914-1918), ditandai dengan runtuhnya Khilafah Islamiyah yang berpusat di Istanbul dan lahirnya beberapa pemerintahan maupun negara-nasional (*nation-state*) yang baru. Misalnya Republik Turki, Kerajaan Hejaz, Kerajaan Nejd, dll.⁵

2. Gelombang Demokrasi Kedua

dicatat Huntington berlangsung pasca Perang Dunia II, dimana Indonesia juga muncul sebagai negara baru yang lepas dari kolonialisasi. Pendudukan sekutu atas beberapa negara melahirkan lembaga-lembaga demokrasi di Jerman Barat, Italia, Austria, Jepang dan Korea. Turki dan Yunani pada 1940 dan 1950 telah bergerak ke arah demokrasi. Begitu pula di Amerika Latin, Uruguay, Brasil dan Kostarika (1940) bergeser ke sistem demokrasi. Pemilu di negara-negara Argentina, Kolombia, Peru, dan Venezuela (1945-1946) melahirkan pemerintahan

⁵ William Ochsenwald & Sidney Nettleton Fisher, "Impact of World War I Upon The Middle East", dalam *The Middle East, A History*, (New York: Published by McGraw-Hill Comp., 1979). Baca juga George Lenczowski, *The Middle East In World Affairs*, (USA: University of California at Berkeley, 1993).

pilihan rakyat, meskipun Argentina dan Peru bergerak kembali ke arah demokrasi terbatas yang tidak stabil, karena adanya konflik antara pihak militer dengan gerakan Aprista dan Peronista yang sangat populer pada akhir dasa warsa 1950. Di kawasan Timur Tengah lahir beberapa pemerintahan baru maupun negara-nasional baru. Misalnya, terbentuknya Republik Syria dan Libanon(1941) serta pemerintahan Republik Arab Mesir (1947), dll.

Gelombang demokrasi kedua yang pendek, segera diikuti oleh gelombang balik sekitar tahun 1958-1975. Gelombang balik kedua dimulai dengan apa yang terjadi di Peru pada tahun 1962 ketika pihak militer ikut campur tangan untuk merubah hasil pemilu yang menghasilkan pemimpin dari luar militer yang juga digulingkan oleh militer pada tahun 1968. Ayunan gelombang balik kedua di seluruh dunia pada tahun 1962 mencatat sebanyak 13 pemerintahan di dunia merupakan hasil kudeta, sedangkan pada tahun 1975 tercatat 38 pemerintahan juga hasil kudeta yang sama. Menurut hasil perhitungan yang lain, sepertiga dari 32 negara yang merdeka pada tahun 1958 telah berubah menjadi negara yang otoriter menjelang pertengahan dasa warsa 1970-an. Timur Tengah, di era ini antara lain diwarnai dengan Revolusi Rakyat Libya pimpinan Moamar Khaddafi (1969) dan Revolusi Irak pimpinan Saddam Hussein (1971).

3. Gelombang Demokratisasi Ketiga

adalah proses demokratisasi yang berlangsung sejak tahun 1974. Bermula dari Revolusi Mawar di Portugal Portugal, gelombang demokrasi ini dalam kurun waktu 5 tahun

bergerak ke Spanyol melintasi Eropa Selatan. Setelah itu melanda Amerika Latin dan menuju Asia serta kembali lagi ke Eropa menghancurkan sebagian besar rezim Blok Timur menyusul usainya Perang Dingin akhir tahun 1990-an.

Demokratisasi gelombang ketiga dimulai dengan faktor penyebab yang lebih kompleks dibandingkan dua gelombang terdahulu. Empat di antaranya adalah melemahnya legitimasi rejim otoriter, perkembangan di sektor ekonomi, dampak dari proses serupa di kawasan (*snowball effect*), dan tekanan dari luar. Huntington memberi sebutan gelombang ketiga (*third wave*) untuk proses demokratisasi yang terjadi mulai pertengahan 1970-an sampai awal 1990-an.

Di kawasan Timur Tengah, gelombang ini antara lain ditandai dengan munculnya Revolusi Republik Revolusioner Islam Iran (1979) pimpinan Ayatollah Ruhollah Khomeini menggulingkan kekuasaan Shah Mohammad Reza Pahlavi. Revolusi adalah hal yang didambakan oleh segenap rakyat Iran pada tahun 1979. Hal ini dilatar belakangi faktor akumulasi ketidakpuasan dan kekecewaan rakyat Iran pada umumnya terhadap kinerja pemerintah/rezim pimpinan Shah Reza Pahlevi yang berkuasa pada kala itu.

Tingkat inflasi yang tinggi, peningkatan infrastuktur yang tidak seimbang antara pusat dan daerah, jurang pemisah antara si kaya dan si miskin yang terlalu lebar, tuntutan kaum terpelajar akan liberalisasi dan kebebasan akan hak-hak sipil dipandang sebagai titik pemicu revolusi tersebut. Meskipun resiko yang akan dihadapi rakyat akibat revolusi cukup tinggi, rakyat Iran tampaknya cukup siap untuk membayar mahal konsekuensinya.

Perubahan tatanan secara radikalpun tak dapat dielakkan lagi.

Demonstrasi pertama menentang Shah dimulai dengan aksi sekumpulan mahasiswa Islam pada Januari 1978. Kerajaan Shah mengerahkan tentara untuk membubarkan demonstrasi dan keputusan ini menyebabkan beberapa mahasiswa terbunuh. Kekerasanpun kembali pecah Pada 18 Februari, tepat 40 hari tewasnya para demonstiran yang terbunuh.⁶ Terjadi beberapa demonstrasi di seluruh Iran untuk memberi penghormatan kepada korban mahasiswa-mahasiswa itu dan juga untuk memprotes kekejaman Shah. Akhirnya, bentrokan terjadi di Tabriz dan ratusan pengunjuk rasa terbunuh. Hal yang sama turut terjadi pada 29 Maret dan kali ini di seluruh Iran. Kebanyakan bangunan-bangunan pemerintah rezim Shah dirobohkan dan dimusnahkan, dan sekali lagi, ratusan nyawa menjadi korban. Aksi yang tadinya hanya dilakukan oleh beberapa gelintir mahasiswa berubah menjadi gelombang perlawanan masyarakat Iran yang selama ini memendam kekesalan terhadap rezim Pahlevi.

Saat itu Pahlevi sadar bahwa ia sedang menghadapi situasi revolusi, banyak pihak yang ingin dirinya terguling dari kursi kepemimpinan. Menyadari hal ini, iapun meminta bantuan kepada Amerika Serikat untuk menyokongnya. Amerika ketika itu memiliki kepentingan sangat besar di Iran, karena Iran adalah salah satu Negara yang kaya akan sumber minyak, selain itu posisi Iran dipandang sangat strategis mengingat Amerika

⁶ http://ms.wikipedia.org/wiki/Revolusi_Iran#_Latar_Belakang_Revolusi.

sedang terlibat perang dingin dengan Uni Soviet. Awalnya Amerika optimis Pahlevi mampu mengatasi masalah ini dan menyatakan hal ini hanya maneuver politik para oposisi. Tetapi dengan semakin besarnya arus ketidakpuasan serta semakin banyaknya masyarakat yang turun ke jalan, Amerika berpendapat bahwa image Pahlevi sudah hancur dan tidak dapat diselamatkan lagi. Pahlevi harus segera turun tahta dan menyiapkan calon pengganti dirinya/suksesornya untuk meredakan revolusi ini. Tetapi rencana tersebut tak pernah terwujud karena Ayatollah Khomeini mengambil alih kekuasaan untuk memerintah Iran dengan bantuan rakyat⁷. Ayatollah Ruhollah Khomeini, sebagai pemimpin revolusi dengan gelar *Vilayat al Faqih* menyerukan 4 Program Revolusi, yaitu:

1. Menyiapkan Revolusi
2. Gulingkan rezim lalim, Shah Reza Pahlevi
3. Bentuk pemerintahan Republik Revolusioner Islam Iran
4. Mengekspor Revolusi

Revolusi Iran sebenarnya dimulai pada awal tahun 1977, ketika unjuk rasa hak-hak sipil yang dilakukan oleh para penulis dan pengacara mulai menuntut kebebasan yang lebih. Takut mereka akan menggulingkannya, maka elit pemerintah memperkenalkan reformasi dari atas untuk mencegah revolusi dari bawah. Shah yang mengumumkan adanya reformasi, termasuk persidangan majelis (parlemen). Betapapun juga, reformasi ini, jauh dari menyelesaikan masalah, justru

⁷ Encarta premium 2007, Iran/History/H. Growing Opposition To The Shah

membuka jalan untuk menggulingkan pemerintahan Shah⁸.

Pada tanggal 8 September 1978 (Jum'at Kelabu) para serdadu melakukan pembantaian atas ribuan demonstran di Teheran. Sebagai jawabannya, para buruh melakukan pemogokan. Pemogokan itu adalah percikan yang menyulut dinamit yang telah terpasang di seluruh pelosok negeri. Pada tanggal 9 September 1978, para pekerja kilang minyak di Teheran mengeluarkan seruan pemogokan untuk mengungkapkan solidaritas terhadap pembantaian yang dilakukan sehari sebelumnya dan menentang diberlakukannya undang-undang negara dalam keadaan bahaya.

Tepat pada keesokan harinya, pemogokan telah menjalar luas seperti api yang tidak bisa dijinakkan ke Shiraz, Tabriz, Abadan dan Isfahan. Para buruh penyulingan minyak melakukan mogok dimana-mana. Tuntutan ekonomi dari kaum buruh dengan cepat dirubah menjadi tuntutan politik: "Turunkan Shah!" "Bubarkan Savak!", "imperialis Amerika!" Kemudian pekerja minyak Ahwaz mengadakan mogok, diikuti oleh buruh non-minyak di Khuzistan yang bergabung dengan pemogokan pada akhir September.

Shah yang sedang sibuk mengadakan persiapan untuk sebuah pengasingan yang nyaman, telah mengirimkan keluarganya ke luar negeri, dan mentransfer \$1 milyar ke Amerika (ini adalah tambahan dari \$1 milyar atau lebih yang disimpan di Bonn, Swiss dan di bagian dunia lainnya).

⁸ Seputar Revolusi Iran, lebih jauh baca Sidik Jatmika, 2000, *Amerika Penghambat Demokrasi*, (Yogyakarta: Penerbit BIGRAF, 2000), h.111-124.

Setelah terjadinya perpecahan yang terjadi dalam tubuh tentara, Shah kehilangan semua kendali terhadapnya. Dalam kepanikan, setelah ragu pada awalnya, beliau melakukan langkah terakhir untuk tetap memegang kendali kekuasaan, menunjuk Shahpur Bakhtiar dari Front Nasional sebagai perdana menteri. Akan tetapi manuver tersebut gagal dan krisis tersebut menjadi lebih parah. Pada tanggal 16 Januari 1979, negara ini dalam sebuah keadaan pergolakan revolusioner. Tidak ada harapan yang tersisa bagi Shah, yang pada akhirnya harus terbang meloloskan diri dengan pesawat terbang ke Mesir.

B. Pemberontakan Arab (Dekade 2010-an)⁹

Memasuki dekade kedua abad ke-21, kawasan Timur Tengah ditandai dengan geliat gerakan rakyat menggugat berbagai kepemimpinan nasional mereka. Peristiwa itu dikenal sebagai Kebangkitan dunia Arab atau Musim Semi Arab (bahasa Inggris: *The Arab Spring*; bahasa Arab: *Kebangkitan dunia Arab ath-Thawrât al-'Arabiyyah* secara harafiah *Pemberontakan Arab*) meski tidak semua pihak yang terlibat dalam protes merupakan bangsa Arab.¹⁰

Yang terjadi adalah gelombang revolusi unjuk rasa dan protes yang terjadi di dunia Arab. Para pengunjuk rasa di dunia Arab mendengarkan slogan *Ash-sha'b yurid isqat an-nizam* (*"Rakyat ingin menumbangkan rezim ini"*). Sejak 18 Desember

⁹ Dominique Moisi, "An Arab Spring?", dalam *Project Syndicate*, 26 Januari 2011. Diakses pada 9 Maret 2011.

¹⁰ Zinkina J Korotayev A., "Egyptian Revolution: A Demographic Structural Analysis". *Entelequia. Revista Interdisciplinar* 13 (2011): 139–169.

2010, telah terjadi revolusi di Tunisia dan Mesir; perang saudara di Libya; pemberontakan sipil di Bahrain, Suriah, dan Yaman; protes besar di Aljazair, Irak, Yordania, Maroko, dan Oman, dan protes kecil di Kuwait, Lebanon, Mauritania, Arab Saudi, Sudan, dan Sahara Barat. Kerusuhan di perbatasan Israel bulan Mei 2011 juga terinspirasi oleh kebangkitan dunia Arab ini.

Protes ini menggunakan teknik pemberontakan sipil dalam kampanye yang melibatkan serangan, demonstrasi, pawai, dan pemanfaatan media sosial, seperti Facebook, Twitter, YouTube, dan Skype, untuk mengorganisir, berkomunikasi, dan meningkatkan kesadaran terhadap usaha-usaha penekanan dan penyensoran Internet oleh pemerintah. Banyak unjuk rasa ditanggapi keras oleh pihak berwajib, serta milisi dan pengunjuk rasa pro-pemerintah.

Rangkaian ini berawal dari protes pertama yang terjadi di Tunisia tanggal 18 Desember 2010 setelah pembakaran diri Mohamed Bouazizi dalam protes atas korupsi polisi dan jaminan kesehatan. Dengan kesuksesan protes di Tunisia, gelombang kerusuhan menjalar ke Aljazair, Yordania, Mesir, dan Yaman, kemudian ke negara-negara lain, dengan unjuk rasa terbesar dan paling terorganisir terjadi pada "hari kemarahan", biasanya hari Jumat setelah salat Jumat. Protes ini juga mendorong kerusuhan sejenis di luar kawasan Arab.

Pada Juli 2011^[update], unjuk rasa ini telah mengakibatkan penggulingan dua kepala negara, yaitu Presiden Tunisia Zine El Abidine Ben Ali yang kabur ke Arab Saudi tanggal 14 Januari setelah protes revolusi Tunisia, dan di Mesir, Presiden Hosni Mubarak mengundurkan diri pada 11 Februari 2011, setelah

18 hari protes massal dan mengakhiri masa kepemimpinannya selama 30 tahun. Selama periode kerusuhan regional ini, beberapa pemimpin negara mengumumkan keinginannya untuk tidak mencalonkan diri lagi setelah masa jabatannya berakhir. Presiden Sudan Omar al-Bashir mengumumkan ia tidak akan mencalonkan diri lagi pada 2015, begitu pula Perdana Menteri Irak Nouri al-Maliki, yang masa jabatannya berakhir tahun 2014, meski unjuk rasa semakin menjadi-jadi menuntut pengunduran dirinya sesegera mungkin.

Protes di Yordania juga mengakibatkan pengunduran diri pemerintah sehingga mantan Perdana Menteri dan Duta Besar Yordania untuk Israel Marouf al-Bakhit ditunjuk sebagai Perdana Menteri oleh Raja Abdullah dan ditugaskan membentuk pemerintahan baru. Pemimpin lain, Presiden Ali Abdullah Saleh dari Yaman, mengumumkan pada 23 April bahwa ia akan mengundurkan diri dalam waktu 30 hari dengan imbalan kekebalan hukum, sebuah persetujuan yang diterima oposisi Yaman secara tidak formal pada 26 April; Saleh kemudian mengingkari persetujuan ini dan semakin memperpanjang pemberontakan di Yaman.

Pemimpin Libya Muammar Khaddafi menolak mengundurkan diri dan mengakibatkan perang saudara antara pihak loyalis dan pemberontak yang berbasis di Benghazi. Klimaks gejolak politik di Libya ditandai dengan tertangkap dan terbunuhnya Muammar Khaddafi pada 2011. Dampak protes ini secara geopolitik telah menarik perhatian global, termasuk usulan agar sejumlah pengunjuk rasa dicalonkan untuk menerima Hadiah Perdamaian Nobel 2011.

III. Aneka Krisis Kepemimpinan Arab

Mengapa gejolak politik bisa menjadi begitu laten dan masif di kawasan Arab serta Timur Tengah pada umumnya? Fakta menunjukkan bahwa para penguasa di Timur Tengah pada umumnya memiliki berbagai krisis politik, antara lain krisis otoritas, ekualitas dan kontinuitas. Selain itu, ketaatan rakyat Arab terhadap pemimpin nasionalnya juga sering dihadapkan pada aneka pilihan ganda yaitu *ashabiyah*, *wathanniyah*, *qaummiyah* dan *ummah*.

A. Krisis Politik Para Pemimpin Arab

1. Krisis Otoritas

Adalah keabsahan untuk berkuasa dan memerintah yang diakui oleh rakyat sendiri maupun bangsa lain. Dalam kenyataan, banyak penguasa Timur Tengah yang mengalami pembangkangan dari berbagai kekuatan politik dalam negeri. Hal itu antara lain tercermin pada munculnya gerakan demonstrasi, pembangkangan umum, kudeta, revolusi, separatisme, irredentisme. Misalnya penguasa Sudan menghadapi pemberontakan di Darfur (Sudan Selatan); Turki menghadapi pemberontakan suku Kurdi; pemerintah Siprus menghadapi gerakan separatisme Siprus Utara yang didukung Turki; dan sebagainya. Merebaknya gerakan rakyat pada peristiwa "Arab Springs" dekade 2010-an merupakan penegasan bahwa krisis otoritas merupakan krisis yang banyak dialami oleh para penguasa di Timur Tengah. Krisis politik yang bersumber dari luar negeri, bisa berujud penolakan

pengakuan terhadap penguasa yang ada, embargo, campur tangan hingga intervensi (agresi).

2. Krisis Ekualitas

Adalah krisis kekuasaan yang disebabkan oleh adanya kesenjangan dalam hal tingkat perekonomian dan kesempatan berpolitik antar warga negara pada suatu negara. Keadaan itu pada akhirnya bisa memancing munculnya ketidakstabilan politik. Struktur ekonomi berbentuk piramida runcing, dimana pucuk (raja/presiden dan keluarga sangat runcing). Sedang masa akar rumput miskin sangat lebar. Urutannya, antara lain sbb:

1. Golongan Sangat Kaya: Raja/Presiden dan keluarganya
2. Golongan Kaya: Elit politik, militer dan bisnis
3. Miskin : Pegawai negeri atau swasta, petani
4. Sangat Miskin: buruh; warga negara kelas dua. (Misal warga Syiah di Saudi bagian Timur; suku Kurdi di Iraq-Iran-Suriah-Turki; warga Palestina di Tanah Pendudukan)

Orang kaya dari Timur Tengah kebanyakan berasal dari keluarga kerajaan. Hal ini tidak terlepas dari sistem politik monarki absolut yang dianut oleh negara-negara Teluk yang memungkinkan keluarga kerajaan mendapatkan kekuasaan ekonomi maupun politik. Dalam daftar 50 orang kaya Arab tahun 2007 yang dikeluarkan oleh Arabia Business, 7 dari 10 orang terkaya di Timur Tengah tersebut berasal dari Saudi. Yang terkaya adalah Pangeran Al Walid Bin Talal Al-Saud, keponakan Raja Abdullah. Keluarga Hariri dari Libanon yang menduduki peringkat ketiga juga terhitung memiliki darah Saudi. Kelompok kian kaya, dalam kenyataannya cenderung

kian pro-status quo. Misalnya keluarga Saud di Saudi; Al Sabah di Kuwait; Golongan Yunani di Siprus,dll. Sebaliknya kelompok kian miskin kian revolusioner. Misalnya, kaum Hamas di Palestina; Syiah di Saudi –Libanon–; golongan Turki di Siprus Utara; kaum Kurdi di Iraq-Iran-Suriah-Turki; dll).

Kesenjangan ekonomi dan politik merupakan faktor utama yang menyulut revolusi rakyat Tunisia 2011 yang menggulingkan Presiden Zine al-Abidine Ben Ali. Ia berkuasa sejak tahun 1987 dengan menggulingkan Habib Bourguiba, Presiden Tunisia pertama, yang terpilih lewat pemilu sejak merdeka dari Perancis. Awalnya kepemimpinan Ben Ali, berdasarkan penilaian Dana Moneter Internasional (IMF), Tunisia memiliki catatan bagus dalam pengelolaan keuangan, dan dipuji karena memiliki fondasi ekonomi yang solid dan tetap berupaya melakukan modernisasi.

Rata-rata penguasa yang diktator yang korup dan despotis hanyalah mengandalkan kekuatan militer, polisi dan aparat intelijen untuk menjaga dan melindunginya. Umumnya, para diktator yang berkuasa, selalu menciptakan sistem oligarki, yang terdiri sejumlah elite sipil dan militer yang berkuasa, dan menjadi pilar kekuasaannya. Maka pemerintahan Ben Ali ini, hanya dikendalikan sejumlah elite politik yang berada di sekeliling kekuasaannya. Selanjutnya, Ben Ali membentuk kroni-kroni yang menguasai ekonomi dan industri Tunisia, yang terdiri dari sanak familinya, yang menguasai aset dan sumber alam Tunisia. Mereka terus “membangun” Tunisia, dan menjadi orang-orang yang sangat kaya, di tengah-tengah kemelaratan rakyatnya yang masif.

Mirip seperti Imelda Marcos, Istri Mantan Presiden dari Filipina yang kaya berkat memanfaatkan kekuasaan suaminya; istri Ben Ali Leila Trebelsi, diberitakan telah mengumpulkan 1,5 ton emas dari bank sentral sebelum melarikan diri dari negara itu. Laporan media banyak menyebutkan bahwa sebenarnya yang berkuasa di Tunisia adalah Leila Trebelsi, bukan Ben Ali yang menjabat sebagai presiden. Leila memiliki pengaruh yang kuat dalam pengelolaan urusan pemerintahan di Tunisia, dan anggota keluarganya, telah membuat sebuah dinasti korup serta memainkan peran yang kuat selama 23 tahun Ben Ali berkuasa. Imad Trabelsi, adik dari Leila Trabelsi, digambarkan sebagai simbol terbesar dari korupsi di Tunisia.

Gambaran mengenai betapa akutnya krisis ekualitas di Mesir, antara lain tercermin pada meledaknya demonstrasi selama 18 hari yang akhirnya Presiden Mubarak mundur pada tanggal 11 Februari 2011. "Revolusi ini adalah gerakan massa akar rumput yang digerakkan oleh kemelaratan, upah rendah, dan pengangguran," kata Firas Al-Atraqchi, profesor jurnalisme pada Universitas Amerika di Kairo seperti dikutip Al-Jazeera.

Tak heran, gerakan ini diikuti oleh hampir semua kalangan yang bahkan tak mengenal demonstrasi sebelumnya. Mereka ini menemukan cara untuk bersuara guna menunjukkan kemarahan mereka.¹¹

¹¹ Scott Peterson, "[Egypt's revolution redefines what's possible in the Arab world](#)", 11 Februari 2011. Diakses pada 12 Juni 2011.

3. Krisis Kontinuitas

Adalah keadaan dimana para penguasa di Timur Tengah rawan kelestariannya dari ancaman digulingkan dengan cara-cara yang tidak demokratis. Baik dari ancaman revolusi atau pemberontakan dalam negeri maupun intervensi asing.

Intervensi asing ini, dari segi pelakunya, bisa berlangsung antar sesama negara Timur Tengah (intra-regional) dan oleh negara di luar regional (ekstra-regional). Di lihat dari penyebab atau motif pelaku, intervensi asing, bisa berlangsung karena diundang oleh penguasa; diundang oleh oposisi; dan sebagai tamu tak diundang karena mereka memiliki agenda tersendiri.

a. Intervensi Intra-Regional, misalnya tercermin pada keterlibatan Saudi Arabia pada berbagai proses politik di Yaman, merupakan gambaran keterlibatan aktor intra-regional dalam proses politik sesama antar negara Arab. Hal serupa juga terjadi pada keterlibatan Suriah dan Israel dalam berbagai proses politik di Libanon; maupun keterlibatan Turki di Siprus. Contoh lain adalah pecahnya Perang Teluk II yang terjadi pada tahun 1990. Perang dimulai dengan penyerangan dan pendudukan oleh Irak terhadap Kuwait, yang kemudian berujung terhadap ikut campurnya Amerika Serikat dalam perang tadi. Perang ini memuncak pada Februari 1991. Sebenarnya, Irak dan Kuwait semula merupakan partner. Bahkan, Kuwait membantu Irak melawan Iran pada Perang Teluk I tahun 1980-1988 melalui pinjaman-pinjaman dan dukungan diplomatik. Namun, karena adanya tuduhan dari Irak yang menganggap bahwa Ku-

wait melakukan eksplorasi di wilayah Irak, dan tidak membagi keuntungan dari hasil minyak tadi. Juga adanya tuduhan bahwa Kuwait menghasilkan lebih banyak minyak dibandingkan yang diizinkan oleh Organization Petroleum Exporting Countries (OPEC), yang berakibat pada menurunnya harga minyak ekspor Irak. Sehingga, Irak melakukan penyerangan dan pendudukan atas Kuwait pada tahun 1990.

- b. Intervensi Ekstra Regional (Amerika Serikat Ke Berbagai Negara Timur Tengah).** Kehadiran pangkalan militer Amerika Serikat di kota Dahrn di bagian timur Saudi Arabia merupakan keterlibatan aktor extra-regional yang hadir karena diundang oleh penguasa Saudi Arabia. Keterlibatan berbagai kekuatan asing asal Barat dalam proses kejatuhan Moammar Khaddafi (2010-2011) merupakan cermin keterlibatan extra-regional karena diundang oleh oposisi (NTC). Agresi Amerika Serikat ke Afghanistan pasca Peristiwa WTC 2006, merupakan contoh keterlibatan aktor ekstra-regional tanpa diundang siapapun namun lebih didasari motif kepentingan nasional Amerika Serikat.

B. Krisis Kesetiaan Rakyat¹²

Krisis kepemimpinan beberapa negara Arab dan Timur Tengah pada umumnya, juga dipengaruhi oleh dilema kesetiaan

¹² Lebih jauh baca Michael C. Hudson, *Arab Politics The Search To Legitimacy*, (USA: Yale University, 1977).

rakyat Arab terhadap pemimpin nasionalnya. Rakyat sering dihadapkan pada aneka pilihan ganda yaitu *ashabiyah*, *wathanniyah*, *qaummiyah* dan *ummah*.

1. **Ashabiyah**

Adalah faham untuk lebih mengutamakan kesetiaan terhadap keluarga tertentu atau faham tertentu, ideologinya, partainya, kelompoknya dan lain sebagainya sehingga merasa paling baik, paling kuat, paling terhormat, dan aneka keutamaan lainnya yang tidak dimiliki kelompok lain. Hal itu antara lain tercermin pada fanatisme sebagian rakyat terhadap beberapa keluarga yang memiliki peran politik kuat di Timur Tengah. Mereka itu antara lain Bani Saud (Saudi Arabia), Bani Hasyim (Hasyimiyah Yordania), al Sabah (Kuwait), dan sebagainya.

Sumber krisis kesetiaan berbasis *ashabiyah* juga terjadi pada beberapa kelompok masyarakat berdasarkan kesetiaan aliran keagamaan. Misalnya, para anggota kelompok Syi'ah yang tergabung pada gerakan Hizbullah di Lebanon, dalam banyak kasus lebih berorientasi politik ke Iran dari pada kepada pemerintahan pusat di Lebanon. Hal serupa juga terjadi pada kelompok al-Hauthi di wilayah Jebel al-Dukhan, Yaman Utara, dalam banyak kasus lebih berorientasi politik ke Iran dari pada kepada pemerintahan pusat di Yaman.

2. **Qaummiyah**

Adalah semangat untuk lebih mengutamakan kesetiaan terhadap suku tertentu. Misalnya, kesetiaan dan kebanggaan

sebagai bangsa Arab yang oleh Hasan al Banna disebut sebagai 'Urubah (Arabisme). Salah satu contoh kongkrit dari semangat *qaummiyah* adalah upaya pembentukan Uni Republik Arab Mesir dengan Suriah (1958 – 1961) dan berdirinya organisasi Liga Arab pada tanggal 22 Maret 1945. Liga Arab atau Liga Negara-Negara Arab adalah sebuah organisasi yang terdiri dari negara-negara Arab (bandingkan dengan dunia Arab).

Pada tahun 1943, Mesir memprakarsai gerakan Liga Arab. Tujuan Liga Arab ini untuk mempererat persahabatan Bangsa Arab, memerdekakan negara di kawasan Arab yang masih terjajah, mencegah berdirinya negara Yahudi di daerah Palestina. Organisasi ini didirikan pada oleh tujuh negara. Piagamnya menyatakan bahwa Liga Arab bertugas mengkoordinasikan kegiatan ekonomi, termasuk hubungan niaga; komunikasi; kegiatan kebudayaan; kewarganegaraan, paspor, dan visa; kegiatan sosial; dan kegiatan kesehatan. Piagam Liga Arab juga melarang para anggota untuk menggunakan kekerasan terhadap satu sama lain.

3. Wathaniyah

Adalah semangat untuk lebih mengedepankan kesetiaan terhadap Negara bangsa (*nation-state*) dibanding kesetiaan yang lainnya. Misalnya, Irak yang berlatar belakang kesukuan Arab melakukan intervensi terhadap Kuwait yang juga bangsa Arab pada tahun 1990, yang kemudian memicu pecahnya Perang Teluk II. Hal serupa juga terjadi pada tahun 1958 saat Presiden Arab Mesir Gamal Abdel Nasser mengirim pasukan Mesir ke wilayah yang disengketakan dengan negara Arab Sudan.

Contoh lain yang menggambarkan kesetiaan terhadap negara bangsa (wathaniyah) mengalahkan kesetiaan terhadap sesama bangsa Arab (qaummiyah) adalah kegagalan keberlangsungan Republik Uni Arab, atau United Arab Republic (UAR). Uni ini adalah suatu negara yang terdiri atas perserikatan Republik Mesir dan Suriah, pada. UAR didirikan pada 1 Februari 1958. Pendirian tersebut dilandasi kekhawatiran kelompok pimpinan politik dan militer di Suriah akan bahaya komunis yang mengintai. Mereka lalu meminta bantuan dari Gamal Abdal Nasser, pemimpin Mesir.

Perserikatan yang dilakukan mengikat kedua bangsa tersebut ke dalam satu negara, dengan Kairo sebagai ibu kotanya dan Nasser sebagai pemegang tampuk pimpinan. Militer Mesir kemudian dikerahkan masuk ke Suriah, dan berhasil mematahkan ancaman komunis.

Lama kelamaan, rakyat Suriah mulai merasa terganggu dengan kondisi penyatuan tersebut. Pemimpin Suriah yang dipaksa untuk menetap di Kairo pun merasa terputus dari pusat kekuatan di Suriah. Selain itu, timbul arogansi dari orang-orang Mesir yang tinggal di Suriah, berlaku seolah-olah Suriah merupakan koloni Mesir. UAR akhirnya bubar pada 1961, setelah terjadi kudeta di Suriah. Namun, Mesir tetap melanjutkan pemakaian nama UAR hingga kematian Nasser pada 1971.

4. Ummah atau 'Alamiyah (Internasionalisme)

Adalah semangat yang mengedepankan kesetiaan terhadap agama tertentu tanpa membedakan asal muasal keluarga, kesukuan dan negara bangsa. Misalnya, adalah

solidaritas berbagai bangsa Islam yang berbeda latar aliran, suku dan negara- bangsa terhadap perjuangan kemerdekaan bangsa Palestina. Bangsa Iran yang bersuku Persia dan berfaham Syiah mendukung perjuangan bangsa Palestina yang bersuku Arab dan berfaham Suni; melalui pertemuan di Teheran pada bulan Februari 2010. Saat itu Pemimpin Besar Revolusi Islam Ayatollah al-Udzma Sayyid Ali Khamenei menerima sejumlah pemimpin perjuangan Palestina yang kini berada di Tehran untuk menghadiri konferensi 'Solidaritas Nasional dan Islam untuk Masa Depan Palestina'. Mereka menekankan bahwa Palestina dan al-Quds akan kembali ke pangkuan umat Islam lewat perjuangan, jihad dan resistensi, dan nasib rezim penjajah Israel akan berakhir dengan kekalahan dan kehancuran.¹³

IV. Carilah Ilmu Walau Sampai Negeri Arab

Mengapa kita perlu belajar sejarah? Paling tidak, ada 3 (tiga) fungsi sejarah. Pertama, mengetahui kapan dan di mana peristiwa penting berlangsung, siapa pelakunya, mengapa bisa terjadi dan apa akibatnya. Kedua, kita bisa mengambil pelajaran yang baik, sekaligus membuang yang buruk. Ketiga, sejarah adalah teori. Maksudnya, jika di kemudian hari kita mengemui peristiwa yang sama ataupun serupa; kita dapat menggunakan sejarah yang serupa, untuk memecahkan persoalan tersebut.

¹³ Michaelle Browers, *Political Ideology in the Arab World: Accommodation and Transformation*, (New York: Cambridge University Press, 2009).

Lantas, apa saja pelajaran yang bisa kita petik dari berbagai krisis kepemimpinan Arab ini?

1. ***Never Ending Leadership and National Character Building***

Keberadaan berbagai krisis kepemimpinan(krisis otoritas, ekualitas, kontinuitas) dan berbagai krisis kesetiaan (*ashabiyah, wathaniyah, qaummiyah, ummah*) yang menimpa berbagai bangsa Arab bisa jadi adalah hikmah utama yang bisa dipetik oleh bangsa manapun tatkala mengkaji betapa rumitnya problem yang dialami oleh beberapa bangsa Arab dalam membentuk dan menjaga persatuan bangsa dan negaranya. Berbagai paparan di atas menggambarkan bahwa proses pembentukan, pemeliharaan dan pelestarian pembangunan nilai-nilai bangsa (*national character building*) adalah proses yang tidak pernah selesai.¹⁴

2. **Pentingnya Sistem Yang Holistik- Elastis-Adaptif**

Revolusi Yasmin berupa gerakan perlawanan rakyat di Tunisia berhasil secara dramatis menjatuhkan Presiden Zine al-Abidine Ben Ali dan bahkan membuat dia melarikan diri ke Arab Saudi mempunyai resonansi politik yang besar terhadap Dunia Arab. Revolusi rakyat Tunisia itu telah membawa efek karambol terhadap negara-negara Arab. Apa yang terjadi di Tunisia, telah menginspirasi beberapa negara di Timar Tengah

¹⁴ Walid Phares, *Coming Revolution: Struggle for Freedom in the Middle East*. New York: Simon & Schuster, 2010.

untuk melakukan protes dan penggulingan terhadap rezim yang telah lama berkuasa. Di Sudan, juga telah melakukan referendum untuk pemisahan Sudan Selatan. Di Mesir, rakyat mengikuti langkah Tunisia, terjadi demo besar yang akhirnya menggulingkan Presiden Hosni Mubarak. Di Libya gerakan rakyat dibawah NTC berhasil menggulingkan Moammar Khadafi. Sementara Yaman dan Suriah juga terjadi demonstrasi sebagai bentuk "deman Tunisia".

Fakta tersebut menegaskan pentingnya kesadaran bahwa sistem politik adalah bersifat *holistik*, dimana sebuah gejala yang berlangsung pada suatu tempat bisa memengaruhi anggota sistem yang lainnya. Sebuah sistem politik juga harus bersifat *adaptif* (cepat tanggap dan mampu segera menyesuaikan dengan dinamika perubahan di lingkungan internal maupun eksternalnya). Keterlambatan beradaptasi, bisa menyebabkan kegagalan dan kemacetan sebuah sistem politik. Kerusakan bisa berupa demonstrasi, pemogokan, amuk masa, kudeta hingga revolusi rakyat.¹⁵

3. Pemimpin, Rakyat Dan Martabat Bangsa

Muammar Khaddafi, seorang pemimpin yang masyhur selama 42 tahun, akhirnya mati dengan cara tragis. Tertangkap di gorong-gorong; setelah memohon keselamatan akhirnya ditembak jarak dekat; jenazah dipajang selama tujuh hari dipajang di kulkas sebuah super market; setelah mulai membusuk

¹⁵ Jack A Goldstone; John T., Hazel, Jr. (14 April 2011). "Understanding the Revolutions of 2011: Weakness and Resilience in Middle Eastern Autocracies". *Foreign Affairs*.

akhirnya jenazah dimakamkan di sebuah padang pasir yang dirahasiakan.¹⁶ Seperti itukah cara yang bermartabat dalam memperlakukan (bekas) seorang pemimpin bangsa? Bukankan martabat sebuah bangsa antara lain dapat diukur dari bagaimana anak bangsa tersebut memperlakukan (bekas) pemimpinnya?¹⁷ Lantas apa pelajaran yang bisa kita petik?

“Raja adil raja disembah. Raja lalim, raja disanggah”. Barangkali merupakan ungkapan yang tepat untuk menggambarkan bagaimana korelasi sebuah kepemimpinan dengan cara anak bangsa memperlakukan (bekas) pemimpin bangsanya. Kalau kita meyakini adagium bahwa “Tolok ukur martabat suatu bangsa antara lain dilihat dari cara rakyat memperlakukan (bekas) pemimpinnya”, maka pemimpin, hendaklah hadir dengan cara terhormat. Berakhir dengan cara menghormat. Rakyat juga harus belajar menghormati pemimpin dengan cara terhormat. Namun, prinsip resiprositas adalah hukum alam; ibarat “siapa menanam, siapa mengetam”. Supaya pemimpin nantinya diperlakukan secara bermartabat oleh rakyatnya, terlebih dahulu, ia semasa berkuasa hendaknya memperlakukan rakyatnya dengan cara yang bermartabat pula.

¹⁶ Marsha Pripstein Posusney; Michele Penner Angrist, eds (2005). *Authoritarianism in the Middle East: Regimes and Resistance*. Boulder: Lynne Rienner.

¹⁷ Menyimak proses berakhirnya kekuasaan tiga presiden pertama Indonesia (Soekarno, Soeharto, Abdurrahman Wahid), marilah kita renungkan: “Sesungguhnya, seberapa bermartabatkah anak bangsa kita selama ini?”

Daftar Kepustakaan

- Browsers, Michaelle (2009). *Political Ideology in the Arab World: Accommodation and Transformation*. New York: Cambridge University Press.
- Goldstone, Jack A.; Hazel, John T., Jr. (14 April 2011). "Understanding the Revolutions of 2011: Weakness and Resilience in Middle Eastern Autocracies". *Foreign Affairs*.
- Hudson, Michael C., 1977, *Arab Politics The Search To Legitimacy*, Yale University
- Huntington, Samuel P, 1993, *Gelombang Demokratisasi Ketiga*, PT. Grafiti Press, Jakarta.
- Jatmika, Sidik, 2000, *Amerika Penghambat Demokrasi*. Penerbit BIGRAF, Yogyakarta
- , 2011, *Timur Tengah: Never Ending Conflict?* (Diktat Mata Kuliah Politik Pemerintahan Timur Tengah , proses terbit).
- Korotayev A., Zinkina J. "Egyptian Revolution: A Demographic Structural Analysis". *Entelequia. Revista Interdisciplinar* 13 (2011): 139–169
- Lenczowski , George, 1993, *The Middle East In World Affairs*, University of California at Berkeley, USA
- Markoff, John, 2002, *Gelombang Demokrasi Dunia, Gerakan Dan Perubahan Politik*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta,
- Moisi, Dominique, "An Arab Spring?", *Project Syndicate*, 26 Januari 2011. Diakses pada 9 Maret 2011.
- Ochsenwald , William & Sidney Nettleton Fisher, 1979, "Impact of World War I Upon The Middle East", dalam

The Middle East, A History, Published by McGraw-Hill Comp., New Yor.

Peterson, Scott, "Egypt's revolution redefines what's possible in the Arab world", 11 Februari 2011. Diakses pada 12 Juni 2011.

Phares, Walid (2010). *Coming Revolution: Struggle for Freedom in the Middle East*. New York: Simon & Schuster.

Posusney, Marsha Pripstein; Angrist, Michele Penner, eds (2005). *Authoritarianism in the Middle East: Regimes and Resistance*. Boulder: Lynne Rienner.

Encarta premium 2007, Iran/History/H. Growing Opposition To The Shah
wikipedia.org/wiki/Revolusi_Iran#Latar_Belakang_Revolusi
(28.10.2011).

Islam, Kejawan, Desakralisasi Kekuasaan

KEKUASAAN di mana-mana diburu banyak orang, tidak peduli agama, suku, dan bangsa. Kekuasaan telah membius banyak orang untuk mendapatkannya dengan cara apa pun. Sebab, dengan kekuasaan, seseorang akan dapat memperoleh uang, kehormatan, pelayanan, dan kesempatan mewujudkan semua gagasan dan keinginan.

Bahkan, muncul kecenderungan kekuasaan menjadi komoditas yang diperjualbelikan secara rahasia dalam black market. Harga kekuasaan akan ditentukan tinggi rendahnya kekuasaan yang akan diduduki. Semakin tinggi kekuasaan, semakin mahal harganya. Sebab, dengan kekuasaan yang tinggi, perolehan yang akan didapatkan juga semakin besar.

Saking sulitnya memperebutkan untuk mendapatkan kekuasaan, banyak orang beranggapan kekuasaan pada hakikatnya datang dari atas, dari langit, merupakan pulung yang dianugerahkan Tuhan kepada seseorang yang dipilihnya, dan seseorang yang mendapatkan anugerah kekuasaan adalah

pilihan Tuhan dan mewakili kekuasaan-Nya yang mutlak. Kekuasaan tidak ada kaitannya dengan urusan rakyat, apalagi untuk membela kepentingan rakyat, karena kekuasaan telah menjadi sakral dan rakyat harus tunduk, patuh, dan mengabdikan kepada kekuasaan para penguasanya.

Kekuasaan, Perspektif Kejawan

Dalam konsep kejawan, kekuasaan itu ada, mekanismenya, otonom, tidak bisa diintervensi manusia dan mengandung misteri besar dan bersifat ketuhanan. Seseorang boleh berharap, berusaha, dan memperebutkan kekuasaan, tetapi semuanya bersifat relatif karena Tuhan telah mengaturnya secara sendirian dan menetapkan kepada siapa kekuasaan itu akan dianugerahkan. Tidak ada kaitannya dengan penilaian seseorang tentang pantas atau tidak pantas, baik atau buruk, karena seseorang yang mendapatkan kekuasaan akan pantas dengan sendirinya sekaligus akan menjadi kebaikan.

Seseorang yang terpilih secara gaib mendapat anugerah kekuasaan, wahyu cokroningrat, dengan sendirinya akan terjadi proses penyesuaian kosmis, yang mengatur pergerakan dan pergeseran yang saling menyesuaikan dan membentuk harmoni untuk mendukung eksistensi suatu kekuasaan. Lalu pergerakan dan pergeseran itu otomatis akan membentuk konfigurasi menjadi elite kekuasaan baru di sekitar penguasa yang mengatur dan menentukan jalannya kekuasaan.

Kejatuhan kekuasaan seorang penguasa biasanya terjadi karena proses pembusukan yang secara internal berlangsung perlahan-lahan dalam kehidupan di sekeliling pusat kekuasaan

dan akan menggerogoti kewibawaan penguasa tanpa bisa ditolaknya. Pudarnya kewibawaan seorang penguasa berlangsung secara alamiah dengan tanda-tanda yang bisa dibaca, melalui berbagai bencana yang terjadi silih berganti dalam kehidupan alam dan masyarakat, sekaligus membuka aib dan ketidakmampuan penguasa untuk mengatasinya. Dalam situasi yang kritis itu, tiap keputusan yang diambil seorang penguasa selalu salah dan berakibat negatif.

Konsep kejawen memandang proses jatuh bangun suatu kekuasaan akan berjalan dalam ritme kegaiban tanpa ada campur tangan manusia sedikit pun. Kekuasaan bersifat sakral. Akibatnya, sakralisasi kekuasaan melahirkan pemerintahan yang sentralistik dan otoriter, seperti terlihat pada pemerintahan.

Soekarno dan Soeharto, sebagai personifikasi kepemimpinan kejawen, dan kejatuhan kekuasaan Soekarno dan Soeharto sudah sampai pada batas waktu yang tidak mungkin dipertahankan, karena proses pembusukan internal pusat kekuasaan sudah sempurna bobrok dan boroknya.

Kekuasaan, Perspektif Islam

Konsep Islam menjelaskan, manusia adalah khalifatullah fil ardli atau wakil Allah di muka bumi. Pemerintahan khalifah dengan sendirinya menjadi pemerintahan yang mewakili kekuasaan Allah di dunia dan bersifat sakral. Karena itu, sering ada kecenderungan, pemerintahan dalam Islam berkembang menjadi otoriter dan sentralistik, seperti tampak pada pemerintahan dinasti kekuasaan para raja dan sultan, baik di masa lalu maupun di masa kini, dan substansinya belum

sepenuhnya berubah.

Dalam pemikiran Islam, kekuasaan dipandang sakral sebagai manifestasi kekuasaan yang ada di atas langit, merupakan amanat Allah yang dianugerahkan kepada seseorang yang kelak akan dipertanggungjawabkan dalam kehidupan di akhirat. Kekuasaan tidak selayaknya diminta, dikejar-kejar, apalagi diperebutkan. Al-Qur'an menyatakan *tu'izzu man tasya' wa-tudhillu man tasya'* memuliakan siapa yang dikehendaki-Nya dan merendahkan siapa yang dikehendaki-Nya. Karena itu, yang dipentingkan dalam kekuasaan Islam adalah kelayakan secara normatif keagamaan.

Pada sisi lain, kekuasaan dalam Islam merupakan cobaan dan ujian bagi iman seseorang apakah ia mampu menjalankan perintah Tuhan atau tidak, terutama saat kekuasaan bersentuhan dengan masalah dan kepentingan duniawi yang memberi kenikmatan dan kesenangan sesaat. Di sinilah pergulatan iman dan tuntutan duniawi berlangsung ketat. Tidak jarang penguasa, para raja dan sultan menetapkan standar ganda dalam menjalankan ajaran Islam, dengan mengakomodasi aneka kepentingan duniawi yang cenderung berlawanan dengan doktrin keagamaan. Tradisi kepemimpinan Islam dalam masyarakat Indonesia juga cenderung sama. Karena itu, ketika KH Abdurrahman Wahid terpilih menjadi presiden, serta-merta menampakkan sifat sentralistik dan otoriter, yang pantang dilawan dan dibantah, semuanya harus berjalan sesuai apa yang diinginkan, persis seperti manifestasi kekuasaan pesantren yang sudah menjadi tradisi, di mana kiai menjadi pusat kehidupan.

Reformasi paradigma kekuasaan

Pengalaman menunjukkan, kejawen dan Islam, seperti diperlihatkan pemerintahan Soekarno, Soeharto, dan Abdurrahman Wahid, gagal melakukan desakralisasi kekuasaan. Padahal, apabila kita ingin membangun civil society yang kuat, kecenderungan desakralisasi kekuasaan harus dihentikan dan mau tidak mau desakralisasi kekuasaan harus menjadi pilihan, dengan menggeser paradigma kekuasaan, bahwa kekuasaan tidak ada di langit lagi, tetapi di bumi, proses yang irasional harus menjadi rasional, yang tertutup menjadi terbuka.

Dengan demikian, persoalan kekuasaan politik adalah persoalan rakyat, bukan persoalan Tuhan, karena Tuhan sebenarnya tidak pernah membutuhkan kekuasaan sedikit pun di bumi. Tuhan sudah menyerahkan kekuasaan kepada manusia untuk mengurusinya. Karena itu, sekularisasi politik dalam bentuk desakralisasi kekuasaan harus dilakukan sebagai upaya memberdayakan rakyat. Tanpa proses desakralisasi kekuasaan, nasib rakyat akan senantiasa dipinggirkan oleh kekuasaan yang ada, kapan pun dan oleh siapa pun, serta di mana pun.::

Musa Asy'arie

*Kemiskinan
sebagai Problem Struktural:
Membangun Keberpihakan pada
Kaum Mustad'afien*

Zuly Qodir

(Dosen Ilmu Pemerintahan Fisipol Universitas
Muhammadiyah Yogyakarta)

A. Pendahuluan

Indonesia, Negara yang kaya akan sumber daya alam, tetapi penduduk miskin yang mendiami negeri ini cukup banyak. Sebanyak 31 juta orang berpenduduk miskin sebagaimana dilaporkan BPS 2011 dengan standar 211.726/bulan atau US\$.057/hari (7,078/hari atau sama dengan dua nasi bungkus plus tempe di Yogyakarta). Jika menggunakan standar internasional yang menetapkan US\$ 2/ setara dengan

Rp. 18.000/hari maka jumlah penduduk miskin Negara kita akan meningkat empat kali lipat angka kemiskinan Badan Pusat Statistik. Bukankah jumlah penduduk miskin Indonesia akan menjadi lebih dari 120 juta jiwa, hampir separoh penduduk Indonesia yang mencapai 237 juta jiwa. Jumlah yang fantastic untuk sebuah Negara dengan kekayaan alam melimpah ruah. Kekayaan yang melimpah ruah dengan demikian tidak banyak dinikmati oleh penduduk sebagian besar rakyat yang miskin.

Persoalan kemiskinan yang demikian tinggi jika kita sepakat dengan Karl Marx maka akan menyebabkan terjadinya konflik sosial yang disebabkan karena akses ekonomi yang timpang. Jika mengacu pada model analisis kelas maka kita akan mendapatkan struktur masyarakat kita yang terbagi dalam tiga kelas sosial ekonomi. Kelas pertama adalah kelas elit ekonomi yang jumlahnya sangat sedikit tetapi menguasai ekonomi nasional (Indonesia) sehingga mereka merupakan kelas yang "mendikte ekonomi nasional" jumlahnya hanya tiga belas persen penduduk Indonesia tetapi menguasai sampai 78 % ekonomi nasional. Level kedua adalah kelas menengah yang jumlahnya cukup banyak apalagi sejak kaum terpelajar mulai memenuhi Indonesia. Mereka ini mencapai 37% penduduk Indonesia, namun penguasaan ekonomi tidak sebanding dengan jumlah mereka yang cukup besar, karena fondasi ekonomi Indonesia telah remuk oleh ekonomi kapitalistik dan liberal. Kelas ketiga adalah kelas kere rakyat jelata yang jumlah adalah 49,9 % yang menjadi korban dari keganasan system ekonomi nasional yang sangat tidak memihak kaum rakyat jelata alias kaum *mustad'afin*. *Kaum miskin adalah objek dari*

pembangunan yang bertumpu pada pertumbuhan, bukan keadilan akses. Kemiskinan adalah hal yang sangat memprihatinkan dalam dunia yang serba mudah.

Kenapa hal itu bisa terjadi? Inilah persoalan serius yang mesti mendapatkan perhatian dari para penggerak roda ekonomi masyarakat, terutama para pengambil kebijakan dalam bidang ekonomi nasional yang sering tidak memperhatikan realitas lapangan tentang penduduk negeri ini. Para pengambil kebijakan dan pelaksana kebijakan dilapangan tampaknya masih mengidap penyakit ayan “Asal Bapak Senang/ABS”, yang merupakan warisan pemerintahan Orde Baru dan terus berlangsung sampai sekarang ini. Bahkan tendensinya malah menguat sebab semakin banyak orang takut kehilangan jabatan yang disandangnya, sehinga selalu memberikan laporan yang membuat para pembuat kebijakan merasa tenang dan tidak bersalah. Kasus harga Beras adalah contoh paling actual di Indonesia. Dimana ketika pemerintah menetapkan harga beras Rp. 2.500 dari Bulog, zaman Pemerintahan Abdurrahman Wahid, tiba-tiba dipasar harga beras 2.200/ semnetara ketika terjadi sidak dari Kepala Bulog 2.500/kg. Seperti disampaikan Rizal Ramli, 17/11/2011 dalam seminar di Forum Gus Durian di Jakarta dalam topic *Gus Dur dan Ekonomi Kerakyatan*.

Kejadian semacam itu terus berulang dan menjalar kemana-mana, sehingga jumlah orang yang tidak mampu semakin banyak, sebab harga jual barang-barang pertanian menurun drastic sementara harga beli sangat mahal. Tentu saja menjadikan rasio beli dan jual timpang. Hal yang semakin mengerikan adalah, ketimpangan antara harga jual dan harga

beli tampaknya dipelihara sehingga sebagian orang menikmati kebijakan tersebut sementara sebagian dari rakyat kita mendapatkan kesengsaraan karena perilaku pelaksana kebijakan di lapangan. Inilah problem yang sudah sangat tua dan akut di Indonesia, sehingga jika tidak ada pemimpin yang berani dan benar-benar mau melihat fakta lapangan dengan mengunjungi atau menanyakan langsung atas apa yang terjadi, akan terus menerus menimbulkan kesengsaraan pada rakyat Indonesia yang jumlahnya jauh lebih besar daripada kelas elit maupun kelas menengah. Keberanian merupakan hal yang sangat kurang dalam pengambilan kebijakan yang dilakukan oleh rezim politik Indonesia selama beberapa tahun terakhir. Hal ini disebabkan pemerintah lebih memilih kebijakan yang bersifat populis (memunculkan citra baik) pada masyarakat sekalipun tidak strategis sama sekali, tetapi masyarakat tampak menikmatinya. Keberanian merupakan hal yang sangat mahal dalam pengambilan kebijakan pemerintahan rezim politik sekarang.

Oleh sebab itu, perlu keberanian dalam memberantas kemiskinan di Indonesia, sebab kemiskinan merupakan salah satu penyebab sengsaranya rakyat bangsa ini. Disebabkan kemiskinan yang melanda rakyat maka yang terjadi adalah daya saing sumber daya manusia Indonesia rendah, tidak mampu berkompetisi yang fair dan adil. Dengan kemiskinan yang diderita banyak rakyat Indonesia tidak sanggup berobat kerumah sakit untuk memeriksakan penyakit menular yang biasa terjadi seperti malaria, tipus dan disentri ataupun busung lapar. Padahal hal-hal seperti mendapat kelayakan kesehatan, mendapatkan pekerjaan, makanan, sandang, perumahan,

pendidikan, merupakan hal terpeting dari apa yang disebut dengan Keamanan Manusia (*human security*) yang berpusat pada manusia, bukan keamanan dari peperangan, sebab perang sudah dianggap berakir sejak pasca perang dunia II. Perubahan paradigma pembangunan dari pembangunan fisik dan pengamanan dari peperangan yang lebih mengandalkan pada persenjataan. Pasca Perang Dunia Dua pembangunan manusia menjadi berpusat pada manusia sebagai bagian terpenting dari pembangunan masyarakat yang dikenal dengan sebutan *human security*. (Shahrbanon Tadjbakash, *Human Security*, 2007)

Tulisan ini secara khusus di dedikasikan kepada sosok orang yang selama ini dikenal sebagai sosok yang memberikan perhatian pada pembangunan dan pertumbuhan ekonomi masyarakat (rakyat) yang jumlahnya sangat banyak. Usaha kecil menengah merupakan usaha yang menopang perekonomian Indonesia tetapi tidak mendapatkan tempat yang layak dipemerintahan Indonesia, sebab pemerintah tampaknya lebih memberikan perhatian pada para pengusaha besar, sekalipun para pengusaha besar sebenarnya lebih banyak diberi fasilitas dan dimanja oleh Negara dengan pelbagai macam kebijakan kredit. Musa Asy'arie adalah sosok yang saya maksudkan sebagai sosok yang memberikan perhatian pada perekonomian rakyat. Sebagai pengusaha baja, intelektual, mantan birokrat di Kominfo, di lingkungan Kementrian Komunikasi dan Informasi, Musa Asy'arie adalah sosok yang memberikan perhatian pada rakyat agar bisa maju bukan sekedar bertahan untuk hidup. Pengalaman Musa Asy'arie sebagai staf ahli Menteri Perdagangan, Staf Ahli Menteri Komunikasi dan Informasi

memberikan pijakan yang kuat dalam membuat kebijakan yang lebih pro rakyat, sekalipun berada dalam lingkaran elit politik dan birokrat yang kadang kurang *melek* rakyat. Kejelasan pijakan Musa Asy'arie pada rakyat menandakan keprihatinannya pada rakyat bukan pejabat.

Keberpihakan pada kaum rakyat yang dalam bahasa lebih luas saya katakan sebagai kaum *mustad'afin* yang jumlahnya sangat besar di Indonesia, sangat kentara dilakukan oleh Musa Asy'arie, jika kita perhatikan dari tulisan-tulisannya dan aktivitasnya yang tidak serta merta mengiyakan tentang kebijakan ekonomi liberal kapitalistik. Tulisannya tentang ekonomi kerakyatan yang berpihak pada kaum kelas menengah kebawah adalah bukti bahwa Musa Asy'arie memang menempatkan dirinya bukan pada "pembela penguasa dan pengusaha besar" sekalipun Musa Asy'arie sendiri adalah seorang pengusaha sukses di lingkungan Departemen Agama Republik Indonesia, sebab sebagai pejabat dan dosen di lingkungan Universitas Islam Negeri. Kedekatan Musa Asy'arie dengan pengusaha kerakyatan, saya kira karena juga aktivitasnya sejak muda dengan para aktivis yang bergerak dekat dengan rakyat, sekaligus dekat dengan pengusaha yang dekat dengan rakyat, Jusuf Kalla yang pernah menjadi Wakil Presiden dan Menteri Kesejahteraan Sosial Republik Indonesia. Maupun dekat dengan Ahmad Kalla seorang pengusaha asal Bugis yang bergerak dalam bidang baja, dan alat-alat mesin kelas berat.

B. Perspektif Sosiologi Kemiskinan

Dua perspektif besar memberikan perhatian tentang kemiskinan di dunia, termasuk di Indonesia. *Pertama*, perspektif *modernism atau developmentalism* dan kedua perspektif *structuralism*. Perspektif *modernism* memberikan perhatian pada masalah kemiskinan berhubungan dengan hal-hal yang tampak dipermukaan, seperti kepemilikan (*property*), dan pekerjaan seseorang. Dalam perspektif ini dilihat apakah seseorang memiliki tempat tinggal, memiliki barang-barang elektronik, listrik, dan pekerjaan. Dengan mempergunakan indikator hal-hal yang sifatnya material, seperti sepeda motor, rumah, tanah, dan pekerjaan. Jika semuanya tersedia sesuai indikator yang dibuat maka seseorang tidak disebut miskin, entah dari mana datangnya apa yang dimiliki dan pekerjaan apa yang dilakukan tidaklah dipersoalkan.

Perspektif pertama bila kita hendak katakan sebenarnya lebih cenderung menyatakan bahwa kemiskinan merupakan sesuatu yang hanya berhubungan dengan hal-hal yang bersifat material, seperti tanah, tempat tinggal dan peralatan. Jika seseorang telah memiliki semua ini maka tidak dimasukkan dalam kategori miskin. Dalam teori sosiologi maka hal seperti sering dikaitkan dengan apa yang dinamakan dengan "permukaan atau panggung" alias *front stage*, tidak memahami hal-hal yang bersifat dibalik semua yang tampak dipermukaan. Perspektif *modernism* dengan demikian dapat pula dikatakan sebagai perspektif konservatif yang tidak kritis dalam memahami realitas yang dihadapi masyarakat kebanyakan. Padahal kita ketahui psikologi masyarakat tidak banyak yang bersedia

jujur dengan dirinya sendiri jika dirinya adalah sosok yang miskin apalagi jika sekedar disurvei oleh kebutuhan penelitian.

Sementara perspektif *kedua (structuralism)* mempersoalkan tentang apakah seseorang dapat akses tentang pendidikan, informasi, ekonomi/pekerjaan dan seterusnya bukan pada soal yang dapat dilihat saja tetapi yang tidak kelihatan sekaligus. Darimana dapat pekerjaan, berapa upah yang diterima setiap bulan dan berapa jumlah orang yang bekerja dalam satu keluarga untuk berapa orang. Semuanya dipersoalkan untuk mendapatkan keterangan apakah seseorang masuk kategori miskin ataukah masuk dalam kategori layak atau diatas garis kemiskinan yang minimal. Perspektif ini merupakan perspektif kritis atas realitas sehingga memperhatikan masyarakat tidak dalam perspektif yang selalu sejahtera dan menyenangkan sebab dalam realitasnya masyarakat banyak mengalami persoalan termasuk persoalan penindasan dan keterpurukan ekonomi. Kekhasan perspektif *structural* adalah memberikan perhatian pada kelompok masyarakat miskin yang menjadi korban dari ganasnya pembangunan yang kurang memanusiakan manusia.

Perspektif kedua menekankan pada dimensi yang lebih “dalam” ketimbang sekedar yang tampak dipermukaan. Hal yang dipermukaan dijadikan pijakan atau dasar untuk memahami yang tidak tampak, sebab seringkali apa yang tidak tampak jauh lebih mewakili yang sesungguhnya. Sementara hal yang bersifat permukaan lebih mewakili “kepalsuan-kepalsuan” public yang cenderung diperlihatkan pada publik. Kondisi kemiskinan Indonesia adalah kondisi pembohongan publik yang dilakukan oleh masyarakat sendiri sekaligus oleh rezim

politik kekuasaan karena membangun citra bahwa bangsa ini telah berhasil dientaskan dari kemiskinan yang akut. Padahal sesungguhnya jika dikaji lebih jauh dan mendalam maka kemiskinan yang masyarakat derita merupakan penyakit yang nyaris menggerogoti sebagian besar atau (separoh) masyarakat Indonesia dengan mempergunakan perspektif kritis atau strukturalis bahkan jika kita naikan dengan mempergunakan perspektif post strukturalis maka lebih dari separoh penduduk Indonesia menderita kemiskinan yang akut sehingga harus segera diamputasi. Kemiskinan dengan demikian merupakan penyakit yang sampai sekarang merupakan isu yang harus diperhatikan secara sungguh-sungguh bukan saja menjadi komoditas politik menjelang pemilihan presiden ataupun menjelang pemilihan legislative atau pemilihan kepala daerah yang terjadi di Indonesia.

Dua perspektif ini di Indonesia yang paling dominan adalah perspektif *modernism* karena memang mudah dalam melakukan verifikasi, tidak terlalu merepotkan dan hasilnya gampang dilihat. Sementara perspektif kedua jarang dipergunakan karena membutuhkan ketelitian, kecermatan dan analisis atas penyebab kemiskinan yang terjadi. Dengan mempergunakan perspektif *modernism* itulah, jumlah kaum miskin Indonesia berkurang terus menerus karena jumlah orang yang memiliki sepeda motor jumlahnya setiap tahun meningkat, jumlah keluarga yang rumahnya berkeramik, dinding bersemen dan atap dengan genteng semakin banyak, tetapi tidak pernah ditanyakan darimana punya motor, lantai rumah, dinding rumah dan atap rumah. Bukankah banyak sepeda motor

harganya hanya Rp. 250 ribu tetapi menghutang selama 5 tahun dengan cicilan yang harus dibayarkan setiap bulan? Pernahkah ditanyakan darimana mendapatkan keramik yang berwarna warni sehingga rumahnya tampak mewah, indah dan eksotik? Pernahkah sensus ekonomi nasional mempersoalkan kenapa seseorang yang jauh di desa memiliki rumah yang sangat kokoh, dindingnya dari batu bata merah yang keras, bahkan gentengnya pun berwarna warni dari genteng mutiara? Semuanya tidak pernah diverifikasi dalam melakukan sensus penduduk maupun ekonomi nasional (Susenas) karena memang hal-hal yang ada dibalik semua itu mempergunakan perspektif strukturalis dan poststruktural. Banyaknya rakyat miskin bisa memiliki sepeda motor, mempunyai alat-alat elektronik, seperti kulkas, bahkan sarana komunikasi seperti hand phone/ HP dan sejenisnya yang dianggap sebagai simbolisasi kaum tidak miskin ternyata tidak dapat dibenarkan sama sekali. Hal ini dapat disaksikan di lapangan bahwa rakyat yang memiliki semuanya dalam hal elektronik dan property sebenarnya menjadi korban dari kaki tangan kapitalisme global yang sedang menggeorogti Indonesia.

Oleh sebab itu, kita perhatikan betapa timpangnya jumlah orang miskin yang ada di Indonesia, salah satu penyebabnya karena perspektif yang dipergunakan adalah perspektif yang paling mudah, yakni *developmentalism* (yang mengutamakan) indikator fisik dan tampak dipermukaan. Sementara jika mempergunakan indikator yang tersirat kita dapatkan jumlah kaum miskin yang jauh lebih besar, hal itu artinya pertumbuhan ekonomi kita adalah "gagal" tidak ada peningkatan sama

sekali. Jika ukurannya adalah jumlah ekspor barang-barang, maka sangat mungkin Indonesia tidaklah bisa dikatakan miskin, apalagi jika dilihat dari daya beli masyarakat maka rakyat kita kaya raya, tetapi jika kita perhatikan dengan seksama darimana mereka dapat uang untuk beli dan dari mana rakyat membangun rumah, berapa tahun harus berhutang dan berapa jumlah hutang yang ditanggung rakyat dalam setiap bulan, kita pastikan akan membengkaklah jumlah kemiskinan di masyarakat.

Problem perspektif yang dianut menyebabkan terjadinya ketidakjelasan pemihakan Negara pada rakyat miskin yang menopang bangsa ini. Jumlah orang miskin yang banyak di Indonesia, semestinya diperhatikan dalam kehidupan sehari-hari, dalam hal makanan yang diserap, bagaimana gizi yang diasup, bagaimana memeriksakan kesehatannya, bagaimana menyekolahkan anak-anaknya, darimanakah dana untuk menyekolahkan, darimana dana untuk mengkonsumsi barang-barang elektronik, bagaimana rakyat mendapatkan pekerjaan, bagaimana mendapatkan berita, dan siapakah yang bekerja dalam rumah. Kegagalan perspektif *modernism* yang sering dipergunakan dalam mengukur indeks dan jumlah kemiskinan di Indonesia seharusnya dikoreksi dengan perspektif lain yang lebih mutakhir atau yang lebih memberikan gambaran lebih akurat tentang penduduk Indonesia yang sebenarnya dalam konteks kemiskinan. Rezim politik tidak perlu malu melakukan revisi atas pendekatan dalam memahami kemiskinan yang terjadi di Indonesia jika hendak memperbaiki kondisi penduduk Indonesia. Negara ini adalah Negara yang besar dan

sudah seharusnya menjadi bangsa yang besar bukan menjadi bangsa yang kerdil dan harus takluk dihadapan para pemberi hutang sebab hutang yang diberikan tidak jauh-jauh dari sebuah kebijakan yang akan menjerat bangsa ini. Bangsa ini harus dibangun menjadi dirinya sendiri, bukan bangsa yang mem-bebek dan takut dengan bangsa penjajah. Soekarno pernah berpidato mengatakan Indonesia tidak pas pakai ekonomi liberal ataupun komunis, tetapi ekonomi Pancasila-Kerakyatan.

Itulah yang sangat kurang diperhatikan ketika pemerintah membuat peta tentang kaum miskin di Indonesia. Peta kemiskinan dilihat dari hal-hal yang tampak kelihatan, bukan pada dimensi yang lebih dalam (*back stage*) tetapi kemiskinan hanya dilihat dari indikator *front stage* (permukaan) sehingga hasilnya minimalis orang miskin di Indonesia. Hal seperti itu sudah harus dihilangkan jika hendak mengamati dan memetak-an secara serius kaum miskin yang ada di Indonesia, sebab bagaimanapun rakyat Indonesia jumlahnya sangat banyak, ketimbang kaum elit dan kelas menengah. Kaum kelas me-nengah jika boleh dikatakan di Indonesia sebenarnya menjadi beban rakyat miskin yang tidak dapat akses ekonomi dengan memadai, sementara jumlah kelas menengah semakin banyak tetapi tidak dapat merombak system ekonomi dan perilaku ekonomi rezim kekuasaan yang tengah berkuasa. Disinilah kita kembali diperhadapkan dengan problem ekonomi masyarakat (rakyat) yang berputar dilingkaran ekonomi mikro dan menengah kebawah. Sementara kelas menengah berada pada level ekonomi menengah yang tidak bisa berkembang dengan baik di Indonesia.

C. Penyebab Kemiskinan Indonesia

Hutang Indonesia, sampai dengan tahun 2005 total utang Indonesia berjumlah US\$ 135 miliar. Jumlah yang fantastic dan sekarang telah mencapai US\$ 368 miliar yang dilaporkan tahun 2010. (Bahagijo, 2010: 75). Bagaimana bangsa ini akan merdeka dari jeratan hutang yang demikian tinggi jika setiap tahun dilakukan renegosiasi utang yang artinya sama persis dengan menambah jumlah hutang baru. Tentu hal yang dapat dikatakan mustahil bangsa ini terlepas dari jeratan rentenir *International Monetary Fund* (IMF) yang bersekutu dengan Bank Dunia dan WTO untuk menjerat Indonesia dengan hutang yang dikatakan dengan bunga terendah di dunia dari lembaga-lembaga internasional, karena hanya 2%/tahun. Konsultan ekonomi Indonesia yang bekerja di IMF atau pun di Bank Dunia akan mengatakan bahwa ekonomi Indonesia tidak mungkin berkembang jika tidak berhutang pada para penyandang dana internasional.

Hutang adalah salah satu penyebab yang menjadikan bangsa ini miskin. Hutang untuk pembangunan adalah beban yang demikian hebat namun seringkali membuat pembodohan masyarakat dan pejabat bahwa Indonesia tidak akan berjalan pembangunannya jika tanpa bantuan utang luar negeri. Cerita semacam ini sudah terlau sering didengar bahwa Indonesia tidak bisa mandiri dari utang karena Negara ini tidak mampu membuat hal-hal yang bersifat produktif. Pertanyaannya, kenapa Negara tidak memberikan kesempatan pada masyarakat lokal untuk memproduksi sendiri barang-barang yang data dipakai di dalam negeri? Mengapa harus impor beras dari Thailand?

Selain hutang menyebabkan kemiskinan, hal yang tidak bisa dilewatkan adalah adanya akses yang tidak merata pada masyarakat Indonesia. Kita saksikan berapa banyak masyarakat yang dapat mengakses pendidikan dengan baik di tingkat SMA sampai Perguruan Tinggi. Kita perhatikan bagaimana tingkat penduduk yang dapat mengakses pendidikan sungguh memberikan keprihatinan yang mendalam. Indeks Sumber Daya manusia Indonesia sampai tahun 2007 adalah terendah di Asia Pasifik, dibawah Vietnam yang berada di atasnya. Tertinggi adalah Korea Selatan. Indonesia hanya berada pada nilai 0,80, sementara Vietnam 0,85 dan Korea Selatan berada pada nilai 1.00. Nilai tertinggi Indeks Pembangunan Sumber Daya manusia karena melek hurufnya tinggi. Mengerikan sekali jumlah penduduk yang buta huruf diseluruh Indonesia, sebab sangat besar, dan artinya menjadi beban kemiskinan. (Faisal Basri, 2010: 125)

Disebabkan kemiskinan merajalela di Indonesia. Perhatikan China misalnya, ketika tahun 1990 Indonesia berada hampir sejajar jumlah penduduk miskinnya, mencapai 70% penduduk karena dengan penghasilan kurang dari US\$ 2/hari, tetapi mulai tahun 2008, penduduk miskin China mengalami penurunan yang luar biasa, karena turun 30%, penduduk yang berpenghasilan dibawah US\$2/hari, sementara Indonesia sampai tahun 2008 jumlah penduduk miskin mencapai 50 % jumlah penduduk Indonesia, yang jumlahnya mencapai 220 juta jiwa. Sungguh jumlah yang fantastic untuk ukuran sebuah negara yang kaya sumber daya alam dan sumber daya ekonomi, tetapi memang minus pengelolaan yang baik tentang sumber daya

alam di Indonesia. Ekonomi Indonesia karena itu hanya menjadi tambal sulam dalam hal pembangunan sumber daya manusia. (Faisal Basri, 2010: 62)

Tingginya angka kemiskinan menyebabkan penduduk bangsa ini menderita dan harus mendapatkan perhatian. Dari jumlah penduduk miskin tersebut jumlah paling besar adalah rakyat yang tidak mampu mendapatkan akses ekonomi seperti lapangan pekerjaan, pinjaman modal usaha, pendidikan rendah dan lahan pertanian yang tidak mencukupi untuk digarap sebagai ladang penghasilan setiap harinya. Jumlah rakyat yang menganggur sampai dengan tahun 2007 di Indonesia mencapai 9,1 % dari total angka angkatan kerja Indonesia yang berjumlah 37%. (Faisal Basri, 2009)

Dalam bahasa yang lebih vulgar pihak lain lagi yang dapat dikatakan bahwa para pembuat kemiskinan adalah mereka kaum borjuis yang sejak tahun 1970-an sejak Franz Fanon dan Andre Gunder Frank telah menyatakan bahwa kaum borjuis nasional yang tidak malu-malu menjadi calo-calo modal asing, sambil memperkaya diri, keluarga dan golongan mereka sendiri. Mereka itulah kelas komprador domestik. Mereka kelas pengusaha top, atau komprador swasta (*commercial compradors*) dan sejumlah komprador Negara (*state compradors*) yang menurut Terisa Turner, para komprador Negara adalah para pejabat tinggi Negara, politisi-politisi, perwira-perwira tinggi yang bertanggung jawab atas penyiapan kontrak-kontrak dan transaksi keuangan pemerintah untuk maskapai-maskapai asing. (George Adi Tjondro dalam Graham Hancock, 2005: xix)

Besarnya komprador domestic yang diwakili oleh para petinggi Negara, birokrat, perwira dan mantan perwira sebagaimana dilaporkan oleh George Adi Tjondro, merupakan kelompok yang secara diam-diam dan terang-terangan memberikan sumbangan dalam membentuk kemiskinan di Indonesia. Mereka melalui politik ekonomi perkoncoan (sehingga dikenal dengan istilah ekonomi *perkocoan/patron client*) merupakan kelompok yang memberikan andil terbesar dalam membentuk masyarakat miskin Indonesia. Mereka itulah yang menjadi dewa-dewa pencipta kemiskinan di dunia ketiga dan negaranya sendiri, namun sering dianggap sebagai pahlawan. Indonesia adalah korbannya yang paling fantastic tetapi tidak pernah merasa menjadi korban hutang.

D. Kurban-kurban Kemiskinan

Jika memperhatikan adanya jumlah kaum miskin maka yang menjadi korban tidak lain adalah rakyat biasa bukan kelas elit ataupun kelas menengah. Kelas elit yang jumlahnya sangat sedikit malahan menikmati keuntungan yang sangat besar, sementara jumlah kelas menengah yang membesar tidak memiliki kekuatan dalam mengentaskan kemiskinan yang signifikan di Indonesia. Padahal yang perlu dilakukan adalah bagaimana mengentaskan kaum miskin dari keterpurukan sebab kaum miskin adalah fenomena sosiologis dalam perspektif struktural, bukan fenomena teologis.

Hal yang harus dilakukan adalah gerakan Pembebasan kaum Kemiskinan yang merupakan tanggung jawab Kaum

Intelktual sekaligus Tanggung Jawab Kaum Beriman sebab mereka yang berada di level menengah dan kadang kala kelas elit. Jika memperhatikan tradisi yang dikembangkan di Iran, dimana seorang cendekiawan muslim pernah menjadi otak dari perlawanan atas tirani kaum penguasa Reza Pahlevi, Ali Syariati seorang sosiolog yang sangat kritis dan merakyat melakukan pembebasan dan menyebarkan perlawanan atas tirani yang dibangun oleh rezim Reza Pahlevi dengan mengorganisir mahasiswa, para mullah, dan pemimpin-pemimpin agama yang suci untuk melakukan perubahan di negeri para Mullah sehingga menjadi negeri yang sekarang mampu bersaing dengan Amerika, dan Eropa sekalipun berkali-kali mendapatkan peringatan dan kecaman dari Amerika dan sekutunya. Iran adalah sebuah tipikal Negara yang berani menghadapi ancaman embargo ekonomi Internasional dibawah kendali Amerika Serikat. Tetapi apa yang terjadi dengan Iran, tetaplah sejahtera dan mendapatkan dukungan dari rakyatnya. Bagaimana dengan Indonesia?

Iran karena itu adalah sebuah contoh untuk perubahan politik yang memihak kaum elit yang jumlahnya sangat sedikit menjadi pemerintahan yang memihak rakyat yang ditindas. Indonesia agaknya perlu belajar pada Iran dalam hal perubahan spectrum politik dan ekonomi sehingga rakyat tidak terus menerus menjadi korban tirani kaum penguasa yang dzalim. Pemerintahan yang banyak janji tetapi minus prestasi adalah sebuah contoh pemerintahan yang dapat dikatakan gagal dalam mengelola masyarakat. *Failure state* adalah kata yang paling simple untuk merekonstruksikan tentang kondisi ekonomi Indonesia yang diderita dengan jumlah hutang luar negeri demikian

banyak karena sibuk berhutang pada *internasional funding* dalam menggerakkan roda pembangunan dan pertumbuhan ekonomi. Ekonomi yang berperspektif *developmentalism* alias pembangunan yang mengandalkan pertumbuhan dan jargon pemerataan, sebab kenyataannya nyaris tidak terbukti, dan itu adalah ekonomi yang didera dengan jumlah hutang luar negeri.

Perhatikan pernyataan yang disampaikan oleh seorang pengamat Hutang Luar Negeri, Graham Hancock, yang menyatakan demikian: "Ketenaran yang ia dapat, ilmu yang ia serap, dan kedudukan tinggi yang ia capai. Telah membuat ia mampu mendapatkan peta kehormatan dan banyak lagi... tidak pernah ada orang sesibuk dirinya. Namun dia tidak sesibuk seperti apa yang orang duga". Pernyataan ini hendak mengatakan itulah pekerjaan para komprador yang telah membuat sengsara rakyatnya sendiri dengan mendapatkan imbalan kekuasaan dan kedudukan yang seakan-akan terhormat. (Graham Hancock, 2005: 377)

Perhatikanlah bahwa bantuan utang yang diberikan kepada suatu Negara adalah sama artinya dengan "bisnis utang yang berlabel bantuan". Ingatlah bahwa Negara-negara yang memberikan bantuan luar negeri dalam sidang-sidang ekonomi internasional akan dianggap sebagai Negara yang berhasil dan memiliki kinerja ekonomi paling berhasil dibanding dengan Negara lain. Oleh karena itu, wajarlah jika Negara-negara yang bekerja dalam pemberian bantuan akan merayu Negara-negara dunia ketiga agar memperbarui bantuannya setiap tahun sebagai "bisnis bantuan" yang sejatinya adalah "bisnis ekonomis paling menjerat masyarakat". (Graham Hancock, 2005: 378)

E. Penutup

Dengan memerhatikan jumlah rakyat miskin yang demikian besar, perspektif kemiskinan yang menyebabkan timpang, serta beberapa gejala lainnya, sudah semestinya kita merumuskan secara jelas dan berlangsung sistematik untuk memberantas kaum miskin sebab kaum miskin bukanlah kodrat Tuhan, tetapi takdir yang disebabkan kebijakan pembangunan dan pertumbuhan yang berstandar *modernism*. Oleh sebab itu, kemiskinan adalah sebuah produk dari takdir kebijakan politik dan ekonomi sebuah rezim tertentu. Tidak bisa dengan serta merta dinyatakan bahwa kemiskinan merupakan takdir Tuhan akan seseorang atau sebuah bangsa. Sebab banyak kisah yang sangat nyata bahwa sebuah bangsa yang semula miskin dan terbelakang akhirnya menjadi bangsa yang makmur dan sejahtera tidak terbelakang tetapi sangat modern karena kerja keras yang dilakukan oleh sebuah bangsa atau masyarakat tertentu. Jepang adalah contoh paling ideal tentang perubahan masyarakat dari menderita kemiskinan karena Bom di Nagasaki dan Hiroshima oleh tentara sekutu tahun 1945. Jepang adalah Negara dengan kondisi tanahnya lebih dari seperdelapan tidak dapat diolah oleh dunia pertanian, tetapi Jepang kita kenal sebagai Negara yang tidak pernah kekurangan beras dan buah-buahan. Inilah perubahan yang dilakukan Jepang dari negeri miskin dan sengsara menjadi makmur dan menjadi macan Asia bersama China dan Korea. Bukankah hal itu berarti bahwa kemiskinan bukanlah takdir Tuhan yang telah given untuk umat manusia?

Terlepas dari perdebatan tentang perspektif yang dikembangkan dalam melihat rantai kemiskinan di Indonesia, hal

yang perlu mendapatkan perhatian adalah bagaimana kaum miskin segera sadar dengan posisinya sebagai kaum miskin, sehingga tidak lagi mengikuti pola dan gaya hidup kaum burjuis sebab gaya hidup kaum borjuis adalah gaya hidup yang mendedikasikan dirinya pada para pemilik modal. Mendukung dan memberi untung yang demikian banyak pada para pemilik modal. Selain itu, Negara sudah semestinya memberikan kebijakan politik yang benar-benar mendukung berkembangnya dan tumbuhnya ekonomi rakyat bukan hanya demi sebuah pencitraan partai atau hanya sekedar melakukan kampanye keprihatinan dan keberpihakan pada kaum mustad'afin ketika menjelang pemilihan umum diselenggarakan. Disinilah agaknya posisi politik kaum birokrat yang memberikan ruang pada politisi busuk dan gila pencitraan dapat segera diakhiri dengan bekerja untuk rakyat kebanyakan yang dalam kondisi *kere* secara material.

Seorang mantan pegawai di badan utang internasional, John Perkins pernah menyatakan bahwa hutang yang dikucurkan pada Negara-negara penghutang tidak lain adalah sebuah staregi menjerat Negara-negara penghutang agar terus berhutang dan tergantung pada Negara-negara pemberi hutang seperti Amerika, Inggris, Jepang, China, Korea, dan seterusnya. Sementara itu Negara yang berhutang tidak akan mencapai tingkat kesejahteraan yang diinginkan karena dana yang dipergunakan untuk membangun masyarakat sebenarnya tidak kemana-mana karena akan terus dipersoalkan untuk membayar bunga yang telah diberikan kepada Indonesia. Oleh sebab itu tidak mungkin kita membahas soal kemiskinan benar-benar hanya dalam dimensi sosial ekonomi, karena disana terletak

dimensi sosiologis sekaligus dimensi politik tentang kaum miskin. Kemiskinan bisa terjadi karena banyak tangan yang berkeliaran disana. Bukan hanya karena tidak tersedianya sarana dan barang yang hendak dikonsumsi, bahkan yang paling mengerikan kemiskinan karena terjadinya proses pemiskinan structural. (Perkins, 2007)

Kemiskinan adalah fenomena yang sangat kompleks yang harus diselesaikan atau dikurangi dengan keberanian kebijakan yang subversive bukan hanya tambal sulam. Kaum miskin yang tidak dapat akses ekonomi mikro apalagi makro maka harus diberi kesempatan untuk mendapatkan akses dan diprioritaskan. Kaum miskin yang tidak memiliki akses pada dunia pendidikan harus diprioritaskan agar mendapatkannya sehingga kemampuannya meningkat. Kaum miskin yang tidak dapat membayar obat penyakit ringan harus dibebaskan. Pajak yang telah dibayarkan oleh kaum miskin, kelas menengah dan pengemplangan (tidak membayar dengan tekun) kaum pemilik modal besar karena sering terjadi *kong kalikong* alias korupsi, kolusi dan nepotisme (KKN) sudah seharusnya Negara memberikan perhatian pada rakyat miskin yang diharuskan membayar pajak, sekalipun tidak memiliki banyak kesempatan dalam berusaha. Rakyat lagi-lagi menjadi penyangga kaum borjuis yang enggan membayar pajak Negara.

Untuk menuju sebuah Negara yang memberikan perhatian pada rakyat, agaknya gagasan Negara kesejahteraan yang bermula dari Negara-negara Eropa dan Skandinavia perlu mendapatkan perhatian. Gagasan Negara kesejahteraan bukanlah gagasan yang hanya boleh berkembang di Negara-negara

Eropa dan Skandinavia semacam Norwegia, Canada, Swedia dan Swiss, tetapi dapat pula diadopsi untuk Indonesia. Negara kesejahteraan bukanlah sebuah desain konstruksi ekonomi makro ekonomi yang berusaha mengoreksi dan mengendalikan pasar, namun lebih dari itu, Negara kesejahteraan adalah merupakan imajinasi, cita-cita bahkan utopia sosial politik yang diperjuangkan berdasarkan pada upaya untuk mengurangi kesenjangan kelas sosial, pengakuan secara universal hak sosial ekonomi, dan politik oleh partai politik, gerakan sosial dan golongan pekerja maupun petani dan buruh. (Triwibowo, 2006: 96)

Gagasan Negara kesejahteraan dengan demikian bukanlah gagasan yang “tanpa dasar” alias *ngoyo woro*, tetapi sebuah gagasan yang memiliki landasan filosofis dan struktur politik yang jelas. Bagaimana kebijakan ekonomi, sosial dan politik mengarah pada pemberdayaan rakyat merupakan gagasan yang menjadi pijakan dalam merumuskan tentang Negara kesejahteraan itu sendiri. Gagasan ini akan mandek manakala para pengambil kebijakan Negara adalah kaum borjuis yang anti kondisi rakyatnya. Untuk menuju Negara kesejahteraan yang kita inginkan, agaknya gagasan tentang perlunya sebuah rumusan dan strategis teologi yang memihak kaum mustad'afin harus menjadi rumusan banyak kaum beriman. Sebagaimana dikatakan Abdul Munir Mulkhan, bahwa teologi yang memungkinkan memberikan perhatian pada kaum miskin adalah rumusan teologi kaum mustad'afin sebagai gagasan teologi yang berupaya menemukan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan bagaimana memanfaatkan setiap potensi cultural dan structural yang dimiliki sebuah bangsa, bukan hanya mendasarkan

pada pandangan orang-orang kunci dalam organisasi agama, organisasi politik atau pun organisasi sosial lainnya. Teologi kaum mustad'afin adalah sebuah bangunan teologi yang benar-benar berupaya memberikan makna progresif atas pandangan teologis sehingga memberikan dampak positif dan konstruktif pada rakyat kecil yang sering menjadi korban dalam pelbagai aspek kehidupan sosial kemasyarakatan. Mungkinkah umat beriman memberikan rumusan teologis yang memberikan perhatian pada kaum rakyat *kere* yang tersingkirkan di masyarakat, itulah yang harus dikerjakan. (Munir Mulkhan, 2002: 280)

Beberapa catatan tentang kemiskinan dalam perspektif strukturalis yang saya kemukakan diatas bukanlah bermaksud membuat pesimisnya kita menjadi bangsa Indonesia, tetapi memberikan penjelasan atas fenomena yang sampai sekarang merupakan realitas yang memprihatinkan sebab merupakan bagian dari masyarakat kita. Tanpa berpretensi menyelesaikan secara keseluruhan persoalan kemiskinan yang melanda bangsa ini, tetapi memberikan gambaran pada para pembuat kebijakan nasional agar lebih santun dalam berpolitik dan membuat kebijakan ekonomi. Para politisi yang sudah mendapatkan kenikmatan karena rakyat telah menyokongnya harusnya segera sadar, sebab masa depan mereka terletak pula pada tangan rakyat. Demikian pula para pembuat kebijakan (birokrat) harus memberikan perhatian pada rakyat yang jumlahnya sangat besar.

Akhirnya selamat ulang tahun sosok yang selama ini dikenal memberikan perhatian pada rakyat kecil dengan membangun ekonomi rakyat sekalipun masih tertatih-tatih karena banyaknya hambatan dan halangan besar dari kebijakan

Negara yang tidak pro rakyat miskin, hanya rakyat kaya-raya. Kita tentu saja tidak rela jika bangsa ini ditukar dengan segepok uang dengan mengorbankan gagasan dan tindakan yang tidak membela kaum mustad'afin sebab dapat menikmati kemewahan duniawiah. Kemiskinan dengan begitu harus menjadi perhatian banyak pihak sebab gejala dan dampaknya juga bercabang tidak hanya satu cabang saja. Inilah yang hemat saya harus menjadi perhatian oleh para pengambil kebijakan ditinggal lokal, nasional, regional maupun internasional. Rakyat tidak lagi boleh menderita karena perilaku politik dan agama yang tidak berdasar etik.

Sekali lagi, selamat ulang tahun Prof Musa Asy'arie, seorang yang sampai sekarang masih memberikan perhatian pada rakyat kere dan menderita. Semoga pengabdianya mendapatkan limpahan kauria dari Tuhan. Sekali lagi Proviariat prof Musa keberpihakan pada kaum mustad'afin akan menempatkan posisi Prof Musa pada tempat yang mulia dan dihormati secara dunia akhirat.

DAFTAR PUSTAKA

- Bahagijo, Sugeng (2010) *Globalisasi Menghempas Indonesia*. Jakarta: LP3ES.
- Basri, Faisal (2010) *Catatan Satu Dekade Krisis*. Jakarta: Buku Kita.
- Hancock, Graham, 2005, *DewaDewa Pencipta Kemiskinan*, Cindelarar, Yogyakarta.
- Mulkhan, Abdul Munir, 2002, *Teologi Kiri : Landasan Gerakan Membela Kaum Mustad'afin*, Kreasi Wacana, Yogyakarta.

- Perkins, John, 2009, *Para Bandit Ekonomi Pasar*, Penerbit UFUK Jakarta.
- Perkins, John, 2004, *Economic Hit Man*, Mac Millan Inggris.
- Ramli, Rizal (2009) *Perubahan Menuju Indonesia Lebih Baik*. Jakarta: Rumah Publisng.
- Triwibowo, Darmawan, 2006, *Mimpi Negara Kesejahteraan*, LP3ES, Jakarta.
- Tadjabakash, *Shahrbanon*, 2007, *Human Security and UN*, USA, Amerika.

Islam dan Pengentasan Kemiskinan

Secara doktrinal, Islam mempunyai komitmen yang tinggi untuk mengatasi dan memecahkan berbagai persoalan yang berkaitan dengan kemiskinan, baik kemiskinan struktural maupun kultural, baik kemiskinan spiritual maupun material.

Bagaimana pun juga kemiskinan dalam berbagai aspeknya tidak sesuai dengan citra ideal manusia yang hendak dibangun oleh ajaran Islam itu sendiri, yaitu citra sebagai wakil Tuhan di muka bumi (*khalifatullah fil ardl*) dengan dibekali kemampuan konseptual yang tinggi untuk menciptakan kemakmuran bersama berdasarkan wawasan moralitas seorang hamba Tuhan yang selalu taat kepada hukum-hukum-Nya dalam kehidupan semesta.

Secara historis, Islam muncul sebagai gerakan budaya. Melihat realitas kehidupan masyarakat Arab ketika itu, yang mengalami pemiskinan total dalam berbagai aspek kehidupannya, Islam datang untuk mengubah sistem kepercayaannya dan kebudayaan yang mengalami pemiskinan tersebut. Yakni di mana, manusia ketika itu jatuh di bawah kekuasaan sistem dan

budaya yang diciptakannya sendiri, dengan mempertaruhkan patung, kekuasaan, tradisi nenek moyang dan fanatisme kesukuan, yang kemudian melahirkan dekadensi moral yang amat luas. Hal itu di antaranya ditandai oleh adanya perbudakan, sistem ekonomi yang tak berkeadilan, si kaya makin kaya dan si miskin makin miskin, pemberlakuan sistem riba yang menetapkan bunga yang amat tinggi.

Tapi dalam perkembangannya, sejarah ummat Islam ternyata menunjukkan adanya jarak kesenjangan yang amat jauh antara citra ideal Islam dengan realitas kehidupan para pemeluknya. Kini, sebagian besar hidup dalam lilitan kemiskinan dan kebodohan. Tentunya, realitas sosial ini lahir dari proses panjang dari berbagai benturan. Konflik, pertikaian dan persaingan dengan berbagai kekuatan yang pada akhirnya menyeret umat Islam jatuh dikuasai oleh kekuatan ekonomi dan politik di luar Islam.

Sebagai contohnya, umat Islam Indonesia sudah sejak beberapa lama selalu didera oleh berbagai persoalan yang memiskinkan kehidupannya sendiri. Jika sebagian besar penduduk Indonesia kini berada dalam kemiskinan, maka sebagian besar pastilah Islam, sebab umat Islam telah menjadi mayoritas penduduk Indonesia.

Dalam kaitan dengan usaha pengentasan kemiskinan umat Islam Indonesia dewasa ini, kiranya ada beberapa hal yang mungkin perlu kita pikirkan. *Pertama*, pembudayaan kewiraswastaan. Selama pemerintahan Orde Baru, jiwa kewiraswastaan kita mengalami degradasi dan penghancuran total. Itu disebabkan oleh sistem politik Orde Baru yang sentralistik,

otoriter dan represif. Hal ini membuat terjadinya penumpukan dan pengendalian berbagai kegiatan masyarakat di pusat kekuasaan, terutama kegiatan yang berkaitan dengan ekonomi dan politik. Akibatnya, terjadilah kolusi antara pengusaha dan pejabat dengan pelaku bisnis.

Untuk menjadi pengusaha yang sukses kuncinya adalah kedekatan hubungan dengan penguasa. Semakin besar kegiatan bisnis yang hendak dikerjakan, maka semakin tinggi pula penguasa yang harus dilibatkan. Jika tidak, jangan diharapkan usahanya akan berjalan lancar. Muncullah kemudian budaya KKN (Korupsi Kolusi dan Nepotisme) di semua sektor kehidupan masyarakat. Sampai pada akhirnya krisis ekonomi melanda bangsa Indonesia, kita pun mengalami kejatuhan dalam berbagai kehidupan masyarakat.

Dalam situasi yang demikian, tak ada pilihan lain kecuali membangun kembali jiwa kewiraaswastaan kita yang sudah hancur, khususnya melalui pengajaran agama. Sebab, kehancuran jiwa wiraswata dan jatuhnya ekonomi akan dengan sendirinya berpengaruh pada kehidupan agama. Bahkan, dapat dikatakan kejatuhan ekonomi mengakibatkan kejatuhan agama. Karena agama membutuhkan umatnya untuk hidup sejahtera dan tercukupi seluruh kebutuhan dasarnya dengan baik, sehingga mereka dapat menjalankan ajaran agama dengan keadaan mental yang sehat, tidak terganggu oleh beban ekonomi yang berat. Berkaitan dengan ini, Nabi Muhammad saw. memberikan isyarat bahwa "tangan di atas lebih baik daripada tangan di bawah."

Kedua, pendayagunaan ZIS (Zakat Infaq Sedekah) untuk pemberdayaan ekonomi. Memang, agama sudah mengatur

bagaimana penggunaan ZIS, antara lain untuk diberikan kepada delapan kelompok, seperti yang ditegaskan Alquran surat at-Taubah ayat 60: "Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurusnya, para muallaf yang lemah hatinya, para budak, orang-orang yang dililit utang, untuk jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan sebagai ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijak."

Perlu kiranya kita memikirkan ulang bahwa berapapun jumlah uang yang dapat dikumpulkan, senantiasa tidak akan pernah mencukupi kebutuhan orang-orang miskin yang jumlahnya dari hari ke hari makin bertambah. Karena itu, janganlah hasil ZIS dihabiskan untuk kepentingan menutup kebutuhan pokok saja, tapi sebagian harus diarahkan untuk mengentaskan kehidupan mereka, dengan cara menggunakan uang yang diperolehnya dari ZIS untuk kepentingan usaha.

Dengan usaha ini, diharapkan dapat memperbanyak jumlah umat yang ekonominya dapat dibangkitkan, yang akhirnya dapat memberikan ZIS untuk kepentingan orang miskin. Sehingga, kemiskinan akan dapat di atasi dengan cara memperbanyak orang-orang yang dapat dikeluarkan dari kemiskinan dan hidup menjadi wiraswasta yang dapat membayar ZIS. Untuk itu diperlukan konsep yang terpadu, bagaimana mengutamakan sebagian dari ZIS untuk pemberdayaan ekonomi umat.

Untuk mewujudkan usaha mengentaskan kemiskinan, pada akhirnya kita harus mampu membuat sistem jaringan kerja yang melibatkan berbagai sektor yang memungkinkan dapat

memberikan sumbangan untuk pemberdayaan ekonomi umat, baik sektor pendidikan maupun perguruan tinggi, sektor dunia usaha, industri, perdagangan (kecil, menengah dan besar), sektor lembaga keuangan, dan perbankan (baik syari'ah maupun non syari'ah) sektor birokrasi dan pejabat pemerintahan serta pimpinan umat (baik dalam maupun luar negeri), untuk bersama-sama membangun konsep pemberdayaan ekonomi umat secara sinergik, terpadu dan berkelanjutan. Hanya dengan kerja sama yang konstruktif dan produktif di berbagai sektor, persoalan yang kompleks dalam pemberdayaan ekonomi dapat diurai dan dipecahkan.

Musa Asy'arie