

# **BAB I**

## **PENDAHULUAN**

### **A. Latar Belakang**

Mahasiswa yang tengah menempuh studi ilmu komunikasi tentu sudah tidak asing dengan dua ‘aliran’ besar yang menjadi rujukannya. Dua ‘aliran’ besar itu merujuk pada tradisi pragmatis ‘ala’ Amerika dan tradisi kritis Eropa.

Tradisi pragmatis mengasumsikan bahwa ilmu pengetahuan harus memiliki daya guna atau kemanfaatan bagi hajat hidup manusia. Minimal, bertujuan praktis untuk keprofesian di bidang pekerjaan tertentu.

Di Amerika, asumsi di atas menjadi tolok ukur keberhasilan penyelenggaraan negara. Ditegaskan oleh Hanno Hardt, bahwa ilmu komunikasi tumbuh subur dalam atmosfer industrial dan merupakan salah satu sekrup yang memperkuat bisnis para pemilik modal. Hardt menyimpulkan, institusi pendidikan sebagai sumber pencerahan diabaikan demi konsep sosialisasi dan pelatihan teknis untuk mengakomodasi peningkatan kebutuhan yang memiliki relevansi komersial (Hardt,2005:18).

Berbeda dengan tradisi pragmatis, tradisi kritis mengajarkan untuk selalu mencurigai ilmu pengetahuan tidak lepas dari selubung kepentingan dan bisa dijadikan perangkat kekuasaan (sikap skeptis). Oleh karenanya, tradisi ini giat melakukan dialog serta refleksi atas segala kondisi zaman.

Tradisi yang dipelopori oleh Mazhab Frankfurt ini pertama kali dicetuskan oleh Max Horkheimer, dilanjutkan oleh Herbert Marcuse, kemudian Theodore Adorno sampai Jurgen Habermas. Sebagai pisau analisis, pandangan kritis memang dikenal tajam dan memungkinkan untuk membuka selubung-selubung kepentingan maupun kekuasaan dalam ilmu pengetahuan. Namun, bila ditempatkan sebagai 'kendaraan' menuju dunia kerja, tentunya tradisi ini tidak menyediakan langkah-langkah praktis sebagaimana tradisi pragmatis.

Dewasa ini, mayoritas perguruan tinggi yang membuka program studi ilmu komunikasi mengalami dilematis: tarik menarik antara tradisi pragmatis dan kritis yang ujung-ujungnya cenderung bercorak pragmatis. Hal ini bisa dilihat sebagai tujuan untuk mencetak para lulusan siap kerja di berbagai perusahaan. Di samping itu, nampak berkesinambungan dengan visi pemerintah dalam upaya mengurangi angka pengangguran, sekaligus timbal balik bagi universitas bersangkutan mencitrakan dirinya di mata masyarakat, bahwa ia mampu menghasilkan sekian angka pekerja. Sudah dapat diduga, angka mahasiswa akhirnya ikut meningkat. Fenomena ini tak terkecuali dialami oleh beberapa perguruan tinggi Islam, khususnya almamater peneliti, Program Studi Ilmu Komunikasi Universitas Islam Indonesia.

Implikasi pragmatisme tersebut adalah terbitnya rasa khawatir akan minimnya kajian-kajian keilmuan dan pemikiran ilmu komunikasi secara radikal dan komprehensif karena terlalu 'asyik' menggeluti sisi praktis ilmu pengetahuan. Bahkan, yang lebih ekstrim, ada sebuah klaim yang mengatakan bila kondisi ini dibiarkan berlarut-larut, maka ilmu komunikasi telah 'mati' karena ia secara serta

merta menghamba pada penguasa, alih-alih fokus pada tujuannya membawa misi sosial kemanusiaan (Narwaya:2006).

Memang sudah banyak dilakukan riset, penerbitan jurnal ilmiah, maupun diskusi tentang berbagai ranah kajian di bidang ilmu komunikasi. Meskipun 'berlabel' Islam, riset-riset dan kajian ilmu komunikasi di almamater peneliti masih sedikit yang menyentuh hasil pemikiran para intelektual muslim.

Pada sisi berbeda, belum banyak ditemukan intelektual muslim yang merumuskan ilmu komunikasi ke dalam satu pembahasan dan disiplin tertentu. Misalnya, teori tindakan komunikatif dan ruang publik gagasan Jurgen Habermas (Santoso, dkk,2007:240). Mayoritas, para intelektual muslim menekuni pendekatan multidisipliner dalam setiap karya-karyanya. Contohnya terdapat pada berbagai karya fenomenal Imam Al-Ghazali atau Ibnu Khaldun yang tidak bisa dikotak-kotakkan ke dalam disiplin keilmuan tertentu.

Karya-karya mereka yang sering disinggung-singgung sejarah merupakan titik tolak kebangkitan ilmu pengetahuan dalam peradaban Islam, diidentifikasi oleh DR. Mustapha Husni As Siba'i karena 5 hal (2002:33-38). Pertama, berpijak pada asas wahdaniyah (semangat tauhid) yang disimbolkan dengan dua kalimat syahadat. Efek dari semangat tauhid ini adalah kebebasan untuk eksplorasi ilmu pengetahuan, namun tetap tunduk pada ketentuan-ketentuan Ilahiah. Di samping itu, semangat tauhid menyingkirkan keinginan materialistis, paganisme, dan meluruskan relasi manusia dengan manusia lainnya. Dengan kata lain, semangat keilmuannya adalah eksplorasi ciptaan Tuhan tanpa tindakan eksploitatif.

Kedua, peradaban Islam bertujuan membawa risalah kemanusiaan. As Sibai'i menyitir Surat Al-Hujurat ayat 49 yang menyatakan bahwa Tuhan menciptakan manusia secara berbeda-beda untuk saling mengenal dan belajar satu sama lain. Hakikat manusia menjadi sama, kecuali dalam tingkat keimanan dan ketakwaannya. Dalam hal ini, tidak ada ras yang lebih unggul atas ras lain.

Ketiga, Islam tidak pernah melepaskan kaidah-kaidah moral (akhlak) dalam setiap sistem maupun kegiatan keseharian. Kaidah-kaidah moral ini penting sebagai *alarm signal* agar manusia tidak melampaui batas (*Ishraf*) sehingga merugikan lingkungan maupun sesama manusia.

Keempat, Islam tidak mengenal dikotomi tajam antara agama dan ilmu pengetahuan. Keduanya ada untuk saling melengkapi dan berjalan harmonis. Pembuatan sistem harus dijalankan oleh ahlinya, tapi tetap berpedoman pada akidah.

Kelima, toleransi tinggi terhadap pemeluk keyakinan lain. Islam tidak mengizinkan umatnya untuk menyakiti atau memaksakan keyakinannya pada pemeluk agama lain. Apabila ketentuan ini tidak ditaati, tentu dihukum sesuai peraturan yang berlaku.

Mengacu pada hasil identifikasi DR. As Siba'i tentang kekhasan ilmu pengetahuan berparadigma Islam, tentu kelimanya tidak akan ditemukan pada tradisi kritis maupun tradisi pragmatis. Baik pada tradisi kritis atau tradisi pragmatis, peran Ilahiah seolah-olah dinafikan. Hal-hal yang bersifat metafisik maupun transendental (istilah yang sering dipakai untuk menyebut sesuatu yang

berkaitan dengan keimanan dan ke-Ilahian) ditolak dan rasio diunggulkan di atas segalanya.

Dalam pembacaan peneliti, tradisi kritis selalu mempertentangkan dualisme nilai (subyek-obyek), sedangkan tradisi pragmatis bahkan tak pernah menyinggung persoalan subyek-obyek, melainkan tercapainya 'tujuan'. Persamaan di antara keduanya terletak pada satu aspek, yaitu penekanan pada sisi materialisme.

Abdurrahman Wahid melalui perspektif Hassan Hanafi (dalam Shimogaki,2007:xvii) menilai, seharusnya kaum Muslim tidak sekadar menerima dan mengambil-alih pengetahuan kedua tradisi ini, melainkan harus berupaya untuk mengembangkan epistemologi ilmu pengetahuan baru yang berlandaskan maupun berorientasikan keislaman sebagaimana identifikasi As Siba'i di atas. Penilaian ini tentu relevan bila diterapkan dalam berbagai bidang, khususnya di bidang ilmu komunikasi yang merupakan bidang kajian peneliti.

Oleh karenanya, penelitian ini penting untuk dilakukan. Selain memperkaya khasanah ilmu komunikasi yang relatif baru, juga diharapkan sebagai upaya meperlebar koridor ilmu komunikasi dalam perspektif pemikiran intelektual muslim, khususnya bagi almamater peneliti.

Kajian penelitian ini adalah studi pemikiran tokoh melalui penafsiran karya yang pernah ditulisnya. Karya yang dipilih peneliti adalah kitab Adab Addunya Waddin yang merupakan salah satu karya fenomenal Al Mawardi. Secara garis besar, kitab ini membahas tentang etika relasi dan interaksi kehidupan manusia,

baik dengan sesama manusia (*hablum minannas*), hubungan dengan Tuhan (*hablum minallah*), hingga hubungan manusia dengan diri sendiri. Al Mawardi membaginya dalam 5 bagian. Pertama, keutamaan menggunakan akal dan meredam nafsu. Kedua, etika dalam belajar. Ketiga, etika dalam kehidupan beragama. Keempat, etika dalam kehidupan dunia (relasi horisontal). Kelima, etika *nafs* (refleksi etis terhadap hawa nafsu).

Sepanjang yang peneliti ketahui mengenai kajian-kajian tafsir kitab karya intelektual muslim klasik, penafsiran hanya sebatas pada tataran *lexical meaning* semata, yang mengartikan kata per-kata apa adanya. Menjadi menarik kemudian bila kitab-kitab karya para intelektual muslim klasik ditafsirkan secara kontekstual, sesuai dengan konteks peneliti, yaitu dalam wilayah ilmu komunikasi dan kekinian (*contemporerarity*).

Jika dilihat dari *scope* yang lebih luas, mengkaji dimensi etika juga dirasa tepat untuk mengkritisi iklim sosial politik di Indonesia. Kristiadi (2008:14) mengatakan, akibat kurangnya pengetahuan dan penerapan etis, para elit politik semakin giat memanipulasi demokrasi prosedural. Mereka menganggap sudah mendapatkan legitimasi kalau sudah mengikuti sistem yang dibuat sendiri dan lebih parah lagi, mengatasnamakan rakyat.

Senada dengan Kristiadi, Frans Magnis Suseno ikut mengomentari pentingnya membuka kembali babak etika yang kontekstual. Terlebih lagi ketika kekayaan khasanah etika khas ketimuran seperti Indonesia harus menghadapi tantangan-tantangan baru seperti globalisasi dan terpaan media (Suseno, 2008:11).

Sudah tentu pembacaan teks-teks klasik seperti upaya kali ini secara kontekstual memungkinkan untuk membuka makna baru seluas-luasnya karena tidak tertumpu pada pemaknaan yang dimaksud oleh pengarang teks tersebut.

### **Rumusan Masalah**

Tarik menarik serba dilematis yang terjadi antara tradisi pragmatis dan tradisi kritis pada beberapa perguruan tinggi yang membuka program studi ilmu komunikasi menarik untuk dicermati. Terutama setelah diketahui adanya kecenderungan ke arah pragmatis.

Fenomena ini juga dialami oleh almamater peneliti, yaitu program studi Ilmu Komunikasi Universitas Islam Indonesia. Meski berlabel Islam, almamater peneliti terlihat masih kurang dalam hal riset maupun kajian terhadap pemikiran para intelektual muslim.

Padahal, kedua tradisi di atas memiliki satu persamaan, yaitu seakan-akan menafikan dunia transendental. Tentunya tidak selaras dengan akar filsafat Islam yang mengakui adanya peran-peran Ilahiah dalam setiap aspek kehidupan.

Di sisi lain, belum banyak ditemukan intelektual muslim yang menekuni secara fokus satu disiplin keilmuan tertentu. Namun, di situlah letak keragaman ilmu pengetahuan para intelektual Islam yang pernah membawa kejayaan di panggung sejarah.

Kajian yang akan diteliti adalah kitab Adab Addunya Waddin, salah satu karya fenomenal Al Mawardi. Sejauh pengetahuan peneliti, penafsiran terhadap kitab ini masih berkuat pada *lexcical meaning* sehingga bersifat skolastik dan kaku. Ini menyebabkan sepiunya iklim dialektika dalam wilayah ilmu pengetahuan. Otomatis, ilmu pengetahuan pun tidak mengalami perkembangan.

Oleh karenanya, dengan maksud untuk membuka ruang penafsiran seluas-luasnya terhadap kitab yang membahas dimensi etika ini, maka peneliti merumuskan masalah sebagai berikut :

1. Bagaimana konsep etika dalam kitab Adab Addunya Waddin karya Al Mawardi?
2. Bagaimana kontekstualisasi pemikiran Al Mawardi dalam kitab Adab Addunya Waddin ke wilayah ilmu komunikasi ?

### **B. Tujuan dan Manfaat**

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengungkap pembacaan kontekstual etika komunikasi dalam kitab Adab Addunya Waddin karya Al Mawardi

### **Manfaat Bagi Peneliti**

1. Menambah wawasan dan melatih kedisiplinan dalam penelitian
2. Menambah kemandirian berpikir dalam konteks keilmuan
3. Menambah pengetahuan baru untuk dikembangkan lebih lanjut



### **Manfaat Akademis**

1. Memperluas khasanah ilmu komunikasi terutama dalam perspektif Islam
2. Membuka diri terhadap penafsiran kontekstual karya-karya intelektual muslim
3. Menawarkan gagasan baru dalam metode analisis teks

### **C. Tinjauan Pustaka**

Studi hermeneutika agaknya menjadi tema populer bagi peminat kajian yang berkaitan dengan teks, terutama teks-teks agama. Di samping itu, penerapan hermeneutika tidak terbatas pada teks-teks keagamaan saja, tapi bisa diterapkan untuk berbagai ragam teks.

Pada umumnya, penelitian hermeneutika belum banyak yang menggunakan hermeneutika filosofis. Mungkin hal ini dikarenakan hermeneutika filosofis tidak menyediakan *step by step* metodis atau cara pengaplikasiannya. Mayoritas masih merujuk pada pemikiran para tokoh yang menyertakan manual praktis hermeneutika semacam Dilthey dan Paul Ricouer.

Berdasarkan penelusuran peneliti hingga kini, banyak literatur yang membahas hermeneutika. Mulai dari sudut pandang genealogis, historis, hingga hermeneutika sebagai metode penafsiran. Dalam hal ini, peneliti membatasi tinjauan pustaka tersebut dan memilih pustaka yang relevan dengan penelitian ini.

## 1. Hermeneutika Sebagai Metode Penafsiran Teks

Pustaka pertama yang peneliti temukan adalah skripsi berjudul *Implikasi Hermeneutika Paul Ricouer Terhadap Konsep Tradisional Muhkam- Mutasyabih*, karya Ari Hendri dari Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga pada tahun 2008. Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan konsep *muhkam-mutasyabih* dalam Al Qur'an. Di samping itu, Hendri juga ingin mengetahui bagaimana implikasi hermeneutika Paul Ricouer terhadap konsep tersebut.

Penelitian Hendri menunjukkan, konsep *muhkam-mutasyabih* bisa dipahami sebagai hasil dari nalar induktif maupun deduktif. Kehadiran hermeneutika Paul Ricouer tidak dimaksudkan untuk melegitimasi hasil penelitian agar bisa diklaim ilmiah dan akademis. Namun, untuk memperluas cakrawala penafsiran semata. Implikasi dari telaah hermeneutis tersebut disimpulkan ke dalam tiga hal. Pertama, konsep *muhkam mutasyabih* diposisikan sebagai teks, dikembalikan fungsinya menjadi diskursus yang ditujukan untuk semua manusia. Kedua, makna tidak lagi berada di balik teks, tapi terhampar di depan teks. Hendri menilai, ini sebagai akibat dari fiksasi wacana ke dalam bentuk tulisan. Ketiga, negasi terhadap kebenaran absolut penafsiran. Siapapun tidak berhak mengatakan yang paling mengerti kehendak Allah, maka yang dicari adalah probabilitas (mendekati kebenaran).

Pustaka kedua berjudul *Posisi Asbabun Nuzul dalam Penafsiran Al Quran Ditinjau dengan Hermeneutika Paul Ricouer*, skripsi yang disusun oleh Maf'ula, mahasiswa UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2004. Sama halnya dengan Hendri,

Maf'ula juga ingin meneliti bagaimana implikasi metode hermeneutika Paul Ricouer terhadap posisi penafsiran Asbabun Nuzul dalam Al Quran.

Hasilnya, hermeneutika Paul Ricouer tidak dapat sepenuhnya *landing* pada semua ayat-ayat Al Quran. Hal ini dikarenakan tiga tahap yang disiapkan Ricouer (semantik-refleksi-eksistensial) ternyata bersifat univok (satu *genre*), sementara Al Quran sendiri terkadang singkat, padat, dan langsung pada pokok persoalan. Namun, tak jarang berisi keterangan panjang lebar yang lengkap. Penelitian Maf'ulah tersebut menunjukkan, hermeneutika tidaklah mengeliminasi asbabun nuzul, melainkan memperlebar jangkauan teks dan membuktikan bahwa Al Quran *salih fi kulli zaman wa makan* (universal).

Sedangkan pustaka ketiga yang peneliti telusuri adalah skripsi berjudul *Hermeneutika sebagai Metode Penafsiran Al Quran (Studi Analisis Terhadap Majalah Islamia)* yang disusun oleh Subhan Asshidiq, mahasiswa Universitas Islam Negeri pada tahun 2009. Berbeda dengan penelitian di atas, penelitian Subhan mencoba menjawab bagaimana cara pandang majalah Islamia terhadap hermeneutika, sekaligus memetakan paradigma hermeneutika yang terkait dengan penafsiran Al Quran.

Berdasarkan telaah keputakaannya, Subhan menemukan bahwa majalah Islamia memandang hermeneutika secara peyoratif atau sebelah mata berdasarkan pada alasan *worldview* dan presuposisi hermeneutika yang diduga problematis, tanpa mau memandang segi perangkat dasarnya yang bersifat ilmiah dan memungkinkan untuk beradaptasi dengan lingkungan Islam. Kedua, majalah ini

membela tradisi penafsiran klasik dan menganggapnya sudah memadai, serta metode yang ‘final’ dibandingkan hermeneutika.

Rumusan masalah kedua yang ingin dijawab Subhan adalah afirmasi terhadap paradigma hermeneutika dan keniscayaannya dalam proyek studi Al Quran. Kesimpulan Subhan mencakup 4 poin. Pertama, ia memetakan kesamaan dan perbedaan hermeneutika dengan tafsir klasik. Kedua, berbagai kelebihan yang dimiliki hermeneutika. Ketiga, dinamika penafsiran kontemporer Al Quran. Keempat, integrasi hermeneutika Hans-Georg Gadamer ke dalam ilmu tafsir. Subhan melihat hermeneutika merupakan perpanjangan tangan dari ta’wil (lebih luas cakupannya daripada tafsir), oleh karenanya ia menganggap antara tafsir-ta’wil-hermeneutika terdapat hubungan paralel dan progresif dalam penafsiran teks.

## **2. Kontekstualisasi Pemikiran Al Mawardi dalam Kitab Adab Addunya Waddin**

Di samping menelusuri pustaka yang berkaitan dengan studi hermeneutika, peneliti juga menelusuri pustaka yang membahas pemikiran Al Mawardi. Pustaka tersebut peneliti dapatkan dari perpustakaan Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, yang memang banyak melakukan riset pemikiran tokoh-tokoh muslim.

Pustaka pertama adalah skripsi karya Maria Ulfah pada tahun 2002 dengan judul *Studi Kritis Atas Pemikiran Etika Politik Al Mawardi dalam Kitab Adab Addunya Waddin*. Dalam penelitiannya, Maria menjabarkan dengan baik konsep

etika menurut Al Mawardi dan mengaitkannya dengan politik kontemporer. Berdasarkan studi kepustakaan yang dilakukan Maria, tiga tema sentral yang ditulis oleh Al Mawardi yaitu relasi antara agama-dunia-*nafs* (diri sendiri) tidak bisa diceraikan satu sama lainnya. Tiga elemen inilah yang merupakan pondasi dari setiap manusia termasuk pemimpin.

Maria membaca karya Al Mawardi ini dalam perspektif politik, sehingga kesimpulan-kesimpulan yang didapatkan bermuara pada pesan-pesan politik Al Mawardi untuk para pemimpin. Khalifah tidak semata bersifat simbolis, melainkan harus mengintegrasikan diri dengan umatnya dengan bekal etika agama.

Pustaka kedua adalah skripsi karya Muhammad Alfunniam pada tahun 2003 dengan judul *Filsafat Sosial Al Mawardi*. Sama halnya dengan Maria, ia juga membaca karya Al Mawardi secara kontekstual. Meneropong secara makro, yakni dalam bingkai filsafat sosial, Muhammad Alfunniam melihat berbagai warna pemikiran Al Mawardi sebagai kesatuan filsafat.

Tidak sebatas pada kitab *Adab Addunya Waddin* saja, Muhammad Alfunniam juga menilik karya Al Mawardi lainnya. Misal, *Ahkam As Sulthaniyah* dan *Nasihatul Muluk*. Dalam tataran ide, Muhammad Alfunniam menilai, ide-ide Al Mawardi terasa lebih riil dibandingkan intelektual semacam Al Farabi. Tingkat kesulitan ide Al Mawardi adalah tidak tersedianya rincian langkah yang sistematis. Sebab, filsafat Al Mawardi berbicara dalam garis besar kehidupan saja.

## **D. Perspektif Teoritik**

### **1. Sekilas tentang Paul Ricouer**

Paul Ricouer lahir di Valence, Perancis, pada 27 Februari 1913. Putra dari pasangan Jules dan Florentine Favre Ricouer ini menjadi yatim piatu sejak usia 2 tahun akibat kekejaman Perang Dunia I. Ibunya meninggal ketika ia masih berusia beberapa bulan, sedangkan ayahnya meninggal dalam peperangan pada tahun 1915. Akibatnya, Ricouer dan saudarinya, Alice, harus diasuh oleh kakek-neneknya dari pihak ayah, serta seorang bibinya di Rennes.

Terdorong oleh semangat studi bibel dalam keluarga protestan, Ricouer tumbuh menjadi orang yang gemar membaca. Kecintaannya pada buku mengantarkannya ke gerbang kesuksesan di bidang studi. Terbukti pada usia 20 tahun, Ricouer meraih gelar *license* (gelar kesarjanaan di Perancis) dari Universitas Rennes dan memulai studi filsafat di Sorbonne, Paris pada tahun 1934. Di sinilah ia bertemu dengan sahabat sekaligus orang yang sangat membawa pengaruh besar pada filsafatnya, yaitu Gabriel Marcel.

Ricouer mengampu kuliah secara perdana di Colmar, Alsace. Setahun di Colmar, Ricouer memenuhi wajib militer pada tahun 1937-1939. Pada waktu mobilisasi, Ricouer masuk ke dunia militer sekali lagi dan sempat mencicipi sel narapidana sampai perang dunia II berakhir (1945). Selama berbaju narapidana, Ricouer berkenalan dengan berbagai karya para intelektual seperti Husserl, Heidegger, dan Jaspers. Bersama intelektual yang juga rekan sesama tahanan bernama Mikel Dufrenne, Ricouer menulis buku berjudul *Karl Jaspers et la*

*Philosophie de l'existence* (Karl Jaspers dan Filsafat Eksistensi). Pada tahun 1947, ia kembali menulis buku yang merupakan komparasi dua pemikir terkenal dengan judul *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*.

Pasca peperangan, Ricouer kembali menyibukkan diri dalam aktifitas intelektual. Ia menjadi dosen di *College Cevenol*, pusat protestan internasional untuk pendidikan dan kebudayaan di Chambon-sur-Lignon (Haute Loire). Di tahun 1948, ia menggantikan posisi Jean Hyppolite sebagai dosen filsafat di Universitas Strasbourg. Dua tahun setelah itu, Paul Ricouer dikukuhkan sebagai pakar terkemuka di bidang fenomenologi karena tesisnya utamanya yang merupakan jilid pertama dari Filsafat Kehendak (*Philosophie de la Volonte'*) diberi anak judul Yang Dikehendaki dan Tidak Dikehendaki (*Le Volontaire et l'involontaire*). Di samping itu, ia menambahkan satu tesis tambahan berupa terjemahan karya Husserl *Ideen I*, yang sudah dicicil sejak masa tahanan.

Dalam masa-masa inilah Ricouer melahap karya-karya para filsuf Eropa secara lengkap mulai dari Plato, Aristoteles, hingga Kant, Hegel, dan Nietzsche. Dengan demikian, pengetahuan Ricouer akan filsafat Eropa terbilang luas dan mendalam. Ricouer adalah orang yang tidak pernah puas berada dalam satu aliran saja. Misalnya, eksistensialisme yang tengah laris diminati banyak orang ketika itu. Ia juga menjelajahi filsafat analitik bergaya Inggris seperti pemikiran Wittgenstein, Austin, Searle, dan lainnya.

Bidang peminatan Ricouer juga luas. Ia banyak menyoroiti persoalan politik, sosial, kultural, edukasi, dan teologi. Oleh Universitas Katolik Neijmegen,

Belanda, Ricouer dianugerahi *Doctor Honoris Causa* di bidang teologi. Ricouer termasuk intelektual yang produktif. Tulisan-tulisannya bertebaran di berbagai media, seperti majalah *Esprit* dan *Christianisme Social*. Publikasi tulisan Ricouer masih belum termasuk 32 karya-karyanya yang lain dan sudah diterjemahkan ke berbagai bahasa. Karya besar Ricouer yang dianggap puncak kejayaannya sebagai intelektual adalah *Soi-meme comme un autre* (1990).

Di usia senja, Ricouer masih sering melakukan perjalanan untuk memberikan kuliah-kuliah dan ceramah-ceramah di berbagai negara seperti di Skotlandia, Italia, Jerman, dan lainnya. Ricouer wafat pada 20 Mei 2005 pada usia 70 tahun. Perdana Menteri Perancis, Jean Pierre Raffarin menyatakan, seluruh tradisi humanis Eropa berduka untuk salah satu putranya yang paling berbakat.

## **2. Hermenutika Fenomenologis Paul Ricouer**

Dalam kajian bahasa modern, istilah hermeneutika sudah tak asing lagi. Meskipun sudah lama dikenal, tapi pengertiannya yang luas (epistemologi hingga ontologi) membuatnya semakin semarak diperbincangkan. Terutama sisi menarik dari studi hermeneutika terletak pada tawarannya untuk membuka ruang penafsiran selebar-lebarnya dan tidak menutup diri terhadap segala kemungkinan yang timbul akibat penafsiran tersebut.

Untuk memahami hermeneutika fenomenologis Ricouer, pembacaan dinamika hermeneutika itu sendiri menjadi penting dilakukan. Hal ini dilakukan supaya pemetaan hermeneutika menjadi jelas dan tidak rancu dengan berbagai konsep hermeneutika yang luas. Secara singkat, peneliti mendeskripsikan perjalanan



sejarah hermeneutika dari pemahaman tradisional, cakrawala pemikiran Hans-Georg Gadamer, hingga fenomenologi hermenutik Paul Ricouer.

Dalam deskripsi singkat ini, peneliti banyak merujuk pada berbagai sumber literatur yang membahas hermeneutika secara khusus, yaitu *Filsafat Barat Kontemporer Inggris-Jerman dan Filsafat Barat Kontemporer Perancis* karya K.Bertens, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi* karya Richard E.Palmer, *Jurnal Wacana Edisi 1 April 2005, Research* karya Audifax, *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer* karya Inyiaq Ridwan Muzir, *Truth and Method* karya Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutika Ilmu Sosial* karya Paul Ricouer, dan *The Interpretation Theory : Discourse and The Surplus of Meaning (Filsafat Wacana Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa)* karya Paul Ricouer,.

Secara etimologis, kata hermeneutika berasal dari kata kerja Yunani, *hermeneia, hermeneuein (hermeneutics : bahasa Inggris)*, yang berarti : mengartikan, menginterpretasikan, menafsirkan, menerjemahkan (Bertens,2002:257).

Seringkali hermeneutika dikaitkan dengan mitos Hermes, seorang dewa Yunani yang bertugas menyampaikan pesan-pesan Tuhan kepada manusia. Untuk mampu dicerna oleh akal manusia, Hermes harus menerjemahkan bahasa-bahasa langit menjadi bahasa-bahasa yang mudah dipahami (Akbar,2005:49). Namun, beberapa orang pakar seperti Jean Grondin mengatakan, mitos ini tak berdasar ketika mengaitkan antara Hermes dan hermeneutika karena Hermes sama sekali tidak memiliki korelasi dengan seni (*ermeneutik*) (Muzir,2010:62).

Istilah hermeneutika sendiri lahir pada masa-masa semangat protestanisme yang didengungkan oleh Martin Luther, terutama dipakai sebagai metode filologis. Seabad kemudian, sekitar abad 17, hermeneutika kembali dipopulerkan di bumi Eropa sebagai cara-cara kerja penafsiran bible oleh teolog asal Strasbourg bernama Johann Dannhauer (Akbar, Jurnal Wacana Vol.7, No.1, April 2005: 50).

Pada masa sebelum Dannhauer keterampilan “hermeneutis” terletak pada kemampuan penafsir dalam menjelaskan makna kata yang tersurat di dalam bible. Wajar jika kemudian ada anggapan yang mengatakan, bahwa hermeneutika identik dengan bible dan tidak relevan untuk menafsirkan naskah-naskah lainnya.

Seiring berjalannya waktu, perlahan pembakuan di atas mulai bergeser. Prinsip-prinsip kerja hermeneutika mulai berusaha digunakan untuk menafsirkan naskah-naskah klasik seperti karya sastra, filsafat, teks-teks agama, dan sebagainya. Hal ini dikarenakan, lokus penafsiran tidak pernah keluar dari bahasa. Sementara naskah-naskah tersebut tentunya menggunakan medium bahasa, khususnya bahasa tertulis yang bisa dikaji, baik makna maupun kaidah-kaidah kebahasaannya.

Para ilmuwan di bidang linguistik yang tertarik dengan prinsip-prinsip kerja hermeneutika tersebut mulai membuat rumusan atau formulasi penafsiran tertentu agar bisa diterapkan untuk semua ragam interpretasi teks.

Bertolak dari prinsip penerjemahan bible itulah, Schleiermacher bermaksud untuk melampaui regionalisasi hermeneutika (kajian filologis) dan mengarahkannya ke wilayah hermeneutika umum (*allgemeine hermeneutika*).

Dalam proyeknya, Schleirmacher mengatakan, hermeneutika sebagai seni memahami berarti merekonstruksi proses mental pengarang teks. Seorang penafsir harus memasuki kondisi psikologis pengarang agar menemukan makna sesungguhnya dan menghindari kesalahpahaman yang mungkin timbul karena adanya prasangka dari penafsir (Palmer,2005:97-108)

Schleirmacher merumuskan formulasi hermeneutiknya ke dalam dua wilayah interaksi yang saling terkait, yaitu interpretasi gramatis dan interpretasi teknik. Interpretasi gramatis artinya melakukan tinjauan-tinjauan aspek-aspek obyektif berupa kaidah bahasa dan ketentuan umum lainnya. Sementara interpretasi teknik (*technische*) yang bisa diartikan psikologis, berarti memindahkan pikiran pembaca di masa kini (*the present*) dan merekonstruksinya dengan memutar waktu kembali ke pikiran pengarang (*the past*). Kedua elemen ini membentuk suatu lingkaran yang disebut lingkaran hermeneutis.

Upaya Schleirmacher ini bisa dibaca sebagai ide besar untuk mentransformasikan hermeneutika dari prinsip-prinsip umum menuju ilmu pengetahuan obyektif (*sciences*). Lebih lanjut, Schleirmacher sebenarnya telah menitikberatkan persoalan pemahaman pada aksi dialog antara penafsir dan pengarang. Akan tetapi, berkat hasratnya untuk menekankan pada hukum dan koherensi sistematis melalui serangkaian metode, secara tidak langsung membunuh implikasi kreatif dari dialog tersebut. Sayangnya, Schleirmacher tampaknya tidak melanjutkan ide besar untuk mengupayakan hermeneutika sebagai metode penafsiran (*kuntslehre*) ini sampai akhir hayatnya.

Sepeninggal Schleiermacher, William Dilthey (1822-1911) melanjutkan cita-cita Schleiermacher yang belum terealisasi dan meletakkan hermeneutika sebagai pondasi bagi semua ilmu-ilmu sosial kemanusiaan (*geisteswissenschaften*). Di samping menulis biografi tentang Schleiermacher, Dilthey juga memiliki pandangan bahwa hermeneutika sebagai seni interpretasi harus bersifat historis. Dilthey menyebutnya dengan istilah “pendekatan fenomenologis” (Bertens, 2002:95-99).

Problematika mendasar yang dihadapi oleh Dilthey terutama pada kecenderungan para ilmuwan untuk menerapkan disiplin ilmu alam ketika mengkaji manusia. Dilthey jelas menolak, bahwa prinsip-prinsip ilmu sains yang bersifat kausalitas, mekanis, dan cenderung mengkuantifikasi pemikiran tentu berlawanan dengan sifat manusia yang penuh pengalaman-pengalaman unik.

Dilthey merumuskan formulasi pemahaman hermeneutiknya ke dalam tiga formula, yaitu pengalaman-ekspresi-pemahaman. Pengalaman yang dimaksud oleh Dilthey bukanlah pengalaman spekulatif, melainkan pengalaman konkret. Pengalaman konkret inilah yang kemudian menjadi landasan bagi Dilthey untuk mengkaji manusia, bukan dengan metode ilmu sains. Term pertama dalam formula Dilthey yaitu ekspresi, tidak terbatas pada ekspresi dalam lingkungannya yang sempit. Ekspresi melalui seni, puisi, atau emosi, misalnya, melainkan lebih luas dari itu. Segala sesuatu yang merefleksikan produk kehidupan manusia adalah ekspresi, tepatnya “ekspresi hidup”. Sementara *term* ketiga dalam formula Dilthey, yaitu pemahaman, mengacu pada pemahaman konseptual pada “pemikiran” yang menjadi “pemikiran orang lain, bukannya pemahaman dalam konsep

rasional seperti ilmu sains. Pemahaman dapat juga diartikan sebagai tindakan yang membentuk hubungan terbaik dengan hidup itu sendiri, sehingga lepas dari konsep kaku ilmu sains (Muzir, 2010:74-79).

Ketiga formulasi Dilthey tidak boleh terlepas dari nuansa historis. Seperti halnya Schleiermacher yang mencoba untuk memindahkan isi kepala penafsir ke dalam kepala pengarang, maka Dilthey mencoba untuk memindahkan “wadah” penafsir ke dalam “wadah” pengarang. Dilthey beranggapan, pemahaman manusia bukan terletak pada introspeksi, melainkan sejarah.

Diakui oleh Gadamer, sumbangan pemikiran kedua ilmuwan di atas terhadap kajian hermeneutika sangatlah besar. Sumbangan ini terasa sangat kuat di wilayah epistemologi hermeneutika dan hermeneutika sebagai landasan fundamental ilmu sosial kemanusiaan. Pemikiran keduanya dikenal dengan sebutan hermeneutika romantis karena bagaimanapun filsafat romantis masih belum terlepas sama sekali. Namun, bukan berarti kecemerlangan pemikiran Schleiermacher maupun Dilthey tidak menuai kritik, terutama dari Gadamer sendiri.

Gadamer menilai, keduanya seakan-akan hendak menyingkirkan prasangka untuk menghindari kesalah-pahaman yang mungkin terjadi. Schleiermacher dengan pemahaman gramatik-teknik, sementara Dilthey dengan pemahaman historis, terkesan sangat berhati-hati agar konteks kekinian tidak mendistorsi makna yang dimaksudkan oleh pengarang.

Sebaliknya, prasangka dinilai sangat penting oleh Gadamer. Bagi Gadamer, prasangka tidak sepenuhnya berkonotasi negatif. Seorang penafsir tidak mungkin

membaca dengan “tangan kosong”. Seorang penafsir tentu sudah memiliki bekal pengalaman sebelumnya. Prasangka meliputi hal-hal yang dibawa oleh seorang penafsir seperti mitos, pengetahuan, maupun estetika. Gadamer membagi prasangka itu sendiri menjadi dua, yaitu prasangka yang legitim dan prasangka non legitim. Dengan meletakkan prasangka non legitim di sebuah tempat untuk sementara waktu, tentu kesalahpahaman yang dimaksud oleh Schleirmacher dan Dilthey bisa diminimalisir (Gadamer, 2010:321 dan 324)

Di tangan Gadamer, formulasi maupun metode kerja tertentu dalam hermeneutika justru bertendensi untuk mengobyektifikasi sesuatu. Serangkaian metode hanya akan menghalangi pertemuan penafsir dengan makna. Gadamer menganjurkan, cukup mendengarkan “yang Ada” saat membaca, karena dari situlah pemahaman muncul. Banyak hal yang tak tersentuh oleh wajah baku metode kerja seperti kekuasaan, cinta, sampai rasa lapar (Sumaryono, 1999:77).

Pertemuan dengan makna hanya terjadi apabila penafsir memahami cakrawala pengarang dan cakrawala dirinya sendiri. Makna akan didapatkan setelah terjadi peleburan cakrawala di antara keduanya. Misalnya, ketika bermaksud untuk menilai pengalaman seni, seseorang tidak akan bertemu dengan “makna seni” bila ia mengamati dari kejauhan dan menilainya berdasarkan variabel-variabel yang telah ditentukan. Namun, lebih dari itu. Ia harus masuk ke dalam seni itu agar ia berjumpa dengan keutuhan makna, di situlah ia meleburkan cakrawala dirinya dengan cakrawala seni yang menjadi pengamatannya.

Hermeneutika dalam konsep Gadamer akhirnya bergeser dari wilayah epistemologi ke ontologi. Sampai pada titik ini, bukan berarti gagasan Gadamer berada di atas angan-angan abstrak. Tetap saja Gadamer harus memberikan tawaran berupa hermeneutika filosofisnya yang intinya adalah keterbukaan dan ketanggapan yang rendah hati terhadap apa yang akan dipahami.

Tawaran-tawaran hermeneutika filosofis Gadamer terbilang unik karena menekankan pada konsep permainan. Dalam permainan, saya tidak lagi menjadi saya, melainkan sebagai pemain. Sebagai pemain, saya tidaklah mendeterminasi pemain lainnya karena saya sudah dikendalikan oleh permainan itu sendiri. Kedua, memperluas cakrawala dengan cara berdialektika (dialog). Dialog yang dimaksudkan oleh Gadamer adalah tanya-jawab ala Socrates, dimana dua orang bertemu untuk membicarakan suatu hal tanpa bermaksud mendominasi satu sama lain, sama-sama memosisikan dirinya dengan rendah hati dan mau mengakui bahwa dirinya tidak lebih tahu dari lawan bicara (Muzir, 2010:103).

Dialog Sokratesian mengandaikan, pertanyaan yang benar tentu menghasilkan jawaban yang benar pula. Tidak mungkin kebenaran dicapai dengan pertanyaan yang salah.

Hermeneutika Gadamerian mengasumsikan, bila dialog dilakukan secara terus-menerus, maka cakrawala akan meluas dan semakin meluas. Seorang penafsir tidak hanya melihat garis horizon, tapi pada akhirnya mampu melihat mulai dari yang terdekat hingga kaki langit. Pemahaman seperti ini disebut Gadamer sebagai pengalaman (*erleben*).

Implikasi dari hermeneutika filosofis-ontologis Gadamer adalah tidak tersedianya semacam buku manual atau buku *how to*. Di samping itu, Paul Ricouer mengkritik satu celah yang luput dari perhatian Gadamer. Antara pembaca dan pengarang teks tidak mungkin terjadi dialog seperti asumsi Gadamer, tegas Ricouer. Dialog adalah peristiwa bertukar tanya dan jawab, sementara hubungan pembaca dengan buku memiliki karakter yang berbeda dari itu. Tidak ada komunikasi yang terjadi sekaligus menegaskan hubungan interlokutor. Pembaca sama sekali tidak terlibat dalam aktifitas kepenulisan (Ricouer:2006:186-187).

Teks dalam pandangan Ricouer, menggantikan posisi dialog. Teks telah menciptakan bayangan ganda, yaitu penulis dan pembaca. Dengan kata lain, Ricouer bermaksud mengatakan, membaca sebuah karya berarti menganggap sang pengarang telah mati. Kematian pengarang dimulai persis setelah karyanya lahir. Oleh karenanya, teks menjadi otonom di hadapan pembaca.

Ricouer membagi tiga macam otonomi teks. Pertama, otonomi dalam hubungannya dengan maksud pengarang. Kedua, otonomi dalam hubungannya dengan situasi kebudayaan dan seluruh kondisi sosiologis penciptaan teks. Ketiga, otonomi dalam hubungannya dengan pembaca pertama (Ricouer, 2003:219-220).

Hermeneutika yang ditawarkan Ricouer merupakan titik pertengahan antara dimensi epistemologi dan ontologi. Ricouer berusaha mengintegrasikan antara hermeneutika metodologis (Dilthey) dan hermeneutika filosofis (Gadamer). Bagi Ricouer, hermeneutika bukanlah harga mati antara memilih bersikap metodis atau



murni berintuisi sambil kehilangan obyektifitas keilmuan. Kedua elemen ini tidak harus saling berhadap-hadapan untuk mengeliminasi satu dan yang lainnya, melainkan keduanya bisa saling melengkapi.

Benar jika dikatakan bahwa penjelasan (*erklaren*) diturunkan dari prinsip-prinsip ilmu alam (*naturewissenschaften*), sedangkan pemahaman (*verstehen*) mengambil saripati ilmu-ilmu humaniora (*geistwissenschaften*) seperti uraian Dilthey. Namun, Ricouer menolak anggapan ini. Prinsip penjelasan tidak harus diambil dari prinsip ilmu alam. Karena fokus utama kajian hermeneutika fenomenologis di wilayah bahasa, maka Ricouer menegaskan, penjelasan obyektif adalah turunan dari kaidah-kaidah linguistik bukan dari yang lain. Sementara itu, untuk menyelami proses pemahaman bisa bersandar pada fenomenologi dan psikoanalisa.

### **3. Etika Sebagai Ilmu Pengetahuan Kritis**

Jauh sebelum etika berkelindan dalam berbagai ranah praksis seperti sering disaksikan saat ini (misalnya etika jurnalistik), ajaran etika sudah menjadi kurikulum wajib di skolastik Yunani kuno. Iskandar Agung adalah lulusan dari sekolah etika yang dibimbing langsung oleh Aristoteles.

Etika itu sendiri, tidak sekedar renungan-renungan filosofis yang dibuat dengan kalimat bersayap-sayap. Etika juga bukan sebatas tuntunan hidup bagi manusia agar berjalan linear di atas aturan-aturan normatif. Bagi Frans Magnis Suseno (1992:15), etika justru dipandang sebagai ilmu pengetahuan kritis.

Kritis terhadap apa? Sebagaimana pemikiran Frans Magnis Suseno (1992:31), etika mau mengoreksi norma-norma, nilai-nilai, dan ajaran moral yang berlaku dalam masyarakat. Tugas etika yang lain adalah mempertimbangkannya secara rasional, tanpa memberikan jawaban praktis atas pertanyaan “bagaimana yang seharusnya.”

Etika tidaklah cukup untuk dirayakan sebagai bagian dari dialektika pemikiran dan pengalaman seseorang. Menurut Soren Kierkegaard (2003:14), etika harus diupayakan pengamalannya karena etika bukanlah sekedar pengetahuan, melainkan perbuatan. Inilah salah satu argumen mengapa para pemikir atau filsuf etika benar-benar menghidupi ajaran yang timbul dari pemikirannya.

Pertanyaannya kemudian, bagaimanakah seseorang mampu masuk ke dalam etika? Kierkegaard (2003:15) menjawab, tidak ada cara lagi selain berpikir subyektif. Subyektifitas akan membawa seseorang ke dalam pilihan, keputusan, atau hasrat.

Sebut saja Nietzsche, yang tersohor karena telah “membunuh” Tuhan. Meskipun gagasan-gagasannya menghancurkan ukuran moralitas yang sudah mapan seperti etika normatif Heidegger, sehingga membuat orang menuduh ia “gila”, tetapi Nietzsche benar-benar membawa dirinya ke dalam situasi antara hidup dan mati. Salah satu aforismanya yang monumental adalah *amor fati*, mencintai nasib, dan kesiapan manusia mengatakan “ya” pada kehidupan

(Sunardi, 2006:50). Konsistensi Nietzsche pada etika “kontroversial” hasil perenungannya itulah kiranya contoh tepat implementasi etika bagi seorang filsuf.

Rumusan tentang etika biasanya mencuat dari kepala seorang filsuf atau pemikir ketika merefleksikan kondisi sosial-politik di tempat mereka hidup. Wajar jika ditemui berbagai aliran-aliran etika yang berseliweran dalam konteks ilmu pengetahuan kontemporer. Cabang yang mempertanyakan kemungkinan berbagai aliran etika ini disebut meta-etika.

Frans Magnis Suseno (1992:44-52) membagi etika dalam dua kategori mendasar, yaitu etika mikro dan etika makro. Etika mikro berlaku dalam tingkat moral, sementara etika makro mencakup tindakan universal.

Dalam etika mikro terdapat tiga kemungkinan besar pembenaran terhadap moralitas. Pertama, definisme, berasal dari kata *to define*, yang berarti memberikan definisi. Teori ini mengasumsikan baik dan benar dalam arti moral dengan salah satu ciri empiris. Kedua, intuisiisme, yang beranggapan bahwa prinsip-prinsip moral dapat diketahui secara intuitif. Ketiga, etika metafisik, disebut demikian karena menyandarkan kebaikan moral pada realitas metafisik, misalnya pada kehendak Tuhan dalam kitab suci.

Sementara itu, etika mikro tidak cukup mengakomodir tindakan manusia pada level yang lebih luas (universal). Maka dibutuhkan upaya universalisme gagasan tentang etika yang mampu dipertanggungjawabkan secara rasional. Di bawah payung etika makro ini antara lain adalah etika diskursus Jurgen Habermas, Etika

Hukum Kodrat Thomas Aquinas, *Phronesis* dan *Lebenswelt*, dan satu sumbangan etika Afrika.

Perbedaan mendasar dari etika diskursus dan hukum kodrat bila dirumuskan menjadi demikian: hukum kodrat berbicara tentang “hidup baik” berdasarkan pandangan yang tidak dipersoalkan (tradisional), sementara etika diskursus lebih menekankan proses pencapaian kesepakatan tentang norma-norma moral.

Etika diskursus dipandang ideal sebagai kritik terhadap norma masyarakat, tapi bagaimanapun kritik tidak dapat bekerja tanpa suatu paham tentang “yang baik” berdasarkan *Phronesis*, kebijaksanaan praktis. Habermas sendiri mengakui, penerapan aturan-aturan diskursus menuntut kebijaksanaan praktis yang mendahului akal budi.

Sumbangan terbaru dalam etika adalah *Palaver* atau musyawarah gaya afrika. Palaver mencoba mengkombinasikan perhatian terhadap *phronesis* yang terbentuk dalam *lebenswelt* (dunia kehidupan) dengan keperluan adanya kesepakatan yang diperoleh dalam diskursus bebas.

Di antara berbagai aliran tersebut, manakah yang lebih ideal? Frans Magnis Suseno menekankan, bahwa mencari bentuk ideal tidak ada jalan lain selain mengembangkan kemampuan untuk mengadakan diskursus terbuka. Sekaligus berani ditantang. Berani bertanggungjawab. Berani bersikap terbuka.

#### **4. Etika Dalam Khasanah Keilmuan Islam**

Umat Islam memiliki keunikan tersendiri terutama dalam tradisi keilmuan. Setiap fenomena yang meresap ke dalam kepala seorang intelektual muslim, maka ia akan merefleksikannya pada Al-Quran. Hasil refleksi fenomena terhadap teks ini kemudian dituliskan menjadi berbagai cabang keilmuan. Sumber kedua adalah hadist-hadist yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad SAW. Tidak heran jika beberapa orientalis menyindir umat Islam sebagai “masyarakat teks” karena kebiasaan tersebut.

Ketika wacana mengalami perkembangan, tidak lantas mengubah isi dari sumber teks yang diyakini otentik dari Tuhan itu seperti halnya Bibel. Perubahan bukan dari konten Al Quran, melainkan dari metode penafsiran terhadap Al Quran. Seorang ahli ilmu yang menggunakan Al Quran sebagai rujukannya, mau tidak mau ia juga berperan sebagai penafsir (Rahardjo, 2005:710). Demikian juga bagi ulama yang merumuskan etika dengan bersandar dalil-dalil Al Quran dan hadist Nabi.

Bagaimanapun, para ulama atau seorang intelektual muslim adalah anak zamannya. Saat zamannya mengalami “krisis semesta”, maka refleksi pada Al Quran atas fenomena yang meresahkannya tersebut bisa berfungsi sebagai *Az Zikr*, suatu peringatan yang menghasilkan analisis kritis atas suatu persoalan. Terlebih zaman yang semakin modern dan banyak melahirkan “manusia-manusia terasingkan,” maka Al Quran mampu berperan sebagai *Al Huda*, pemberi petunjuk yang mencerahkan masa depan manusia (Rahardjo, 2005:31).

Bila merujuk pada asumsi Frans Magnis Suseno di atas, formulasi etika melalui Al Quran termasuk level mikro karena bersandar pada realita metafisik. Oleh karenanya, tidak mampu mencakup level makro (universal). Namun, asumsi ini tidak berlaku pada Al Quran.

Al Quran itu sendiri sudah universal atau *salih fi kulli zaman wa makaan*. Pendapat ini sudah final di kalangan umat Islam. Nashr Hamid Abu Zaid (dalam Rahardjo, 2005:10) mengemukakan sebuah teori, bahwa Al Quran adalah “tambang makna,” sehingga perumusan etika darinya tidak akan pernah habis sesuai konteks zaman. Semisal adalah etika hasil refleksi Al Ghazali yang bernuansa sufistik dan menolak rasionalitas kaum filsuf. Ini sesuai dengan fenomena ketika Al Ghazali hidup, yakni pengagungan berlebihan terhadap ajaran para filsuf yang cenderung spekulatif daripada metadis.

Ulama lainnya yang banyak mengupas sendi-sendi etika adalah Syaikh Ahmad Ataillah. Salah satu *masterpiece* dari Syaikh Ahmad adalah *Al Hikam*, yang banyak menyematkan untaian hikmah dalam menjabarkan etika. Tampilnya karya Syaikh Ahmad ini ikut serta menyemarakkan etika berbasis tauhid dan akhlak yang mengarah pada tasawwuf. Satu kesamaan antara Al Ghazali dan Syaikh Ahmad adalah kesungguh-sungguhannya mengajak pembaca untuk menjadi hamba yang bertakwa kepada Tuhan.

Ciri-ciri yang menonjol dalam konsep etika yang dilahirkan dari rahim intelektual Islam adalah rasa penuh takjub pada fenomena ciptaan Tuhan. Segala penelitian maupun renungan etis yang bernafaskan Islam merupakan “tangga”

yang mengantarkan manusia pada keimanan terhadap Tuhan (Wahjoetomo, 1994:1).

Dijelaskan oleh Kuntowijoyo (2006:91), ciri-ciri lain yang menonjol dalam dimensi etika keislaman adalah nilai-nilai Ilahiah. Peran kesadaran semacam inilah yang membedakannya dengan tumpuan aktivisme lain seperti paham materialisme.

Di samping itu, tidak pernah terlintas dalam benak intelektual muslim untuk menyerukan gerakan berpaling dari agama. Semua pemikiran, termasuk pemikiran kontemporer berbasis revolusi seperti “*Ikhwanul Muslimin*” gagasan Hasan Al Banna, hingga hermeneutika Hassan Hanafi, berpijak dari agama.

Kadar intelektualitas Islam dalam ilmu sosial menawarkan keterbukaan paradigma. Diakui oleh Kuntowijoyo (2006:88-90), khasanah keilmuan Islam, tidak luput dari persinggungan dengan disiplin ala Barat atau kebudayaan lainnya. Ini merupakan proses yang wajar. Meminjam pernyataan Muhammad Iqbal, Kuntowijoyo mengemukakan, bahwa intelektualitas Islam tidak sekedar mewarisi, tapi juga melakukan pengkayaan diri dalam hal substansi maupun metode. Dengan demikian, di tangan intelektual Islam, pengembangan etika yang merupakan cabang ilmu filsafat tidak semata bersifat rasional, tetapi juga bagian dari pewahyuan (profetik).

#### **E. Metode Penelitian**

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yang akan mencoba menjawab pertanyaan dalam rumusan masalah berdasarkan pembacaan

dan interpretasi pada pustaka-pustaka terkait kajian penelitian. Pustaka-pustaka tersebut terdiri dari pustaka primer, yaitu kitab Adab Addunya Waddin karya Al Mawardi dan pustaka sekunder yang mendukung pustaka primer termasuk penjelasan dari karya-karya lain terkait kajian penelitian.

Penelitian ini selain bersifat deskriptif – analitis, juga dilakukan pendekatan interpretatif dengan sistematika pembahasan yang terbagi dalam tiga tahap. Pertama, tahap semantik, yaitu pembacaan secara mendasar dan holistik terhadap pustaka primer. Dalam proses pembacaan literatur Al Mawardi yang menggunakan bahasa arab, maka peneliti mengupayakan pembacaan dengan memperhatikan kaidah-kaidah kebahasaan serta tata kalimat. Dengan kata lain, peneliti membiarkan pembacaan apa adanya melalui bantuan kitab hasil terjemahan (leksikal).

Kedua, refleksi atas hasil pembacaan tersebut ke dalam wilayah ilmu komunikasi. Tahap ini berupa dialektika antara pemahaman teks dengan pemahaman diri (konteks peneliti). Tujuan yang ingin dicapai dari tahap refleksi adalah mengatasi jarak waktu antara peneliti dan Al Mawardi.

Ketiga, mencari landasan eksistensi terhadap hasil refleksi (ontologis). Menurut Ricouer, tahap ini membutuhkan kepekaan intuitif dari penafsir karena mengupayakan pembeberan hakikat dari pemahaman *ontology of understanding* melalui *methodology of interpretation*.



## BAB II

### DEKSRIPSI KAJIAN PENELITIAN

#### A. Biografi Singkat Al Mawardi

Lahir di kota Basrah, Baghdad, pada tahun 364 H / 975 M, ulama ini mempunyai nama lengkap Abu Hasan Ali Bin Muhammad Bin Habib Al Mawardi Al Basry. Nama Al Mawardi konon adalah julukan yang diberikan padanya karena profesi ayahnya sebagai penjual bunga mawar (*Ma Al Wardi*).

Al Mawardi memulai perjalanan studinya di kota kelahirannya sendiri, Basrah, pada beberapa intelektual terkemuka. Pada masa itu, Basrah adalah situs terbaik bagi mereka yang ingin mengembara di belantara ilmu pengetahuan dan studi keislaman.

Di kota inilah, ia belajar Al Quran dan Hadist pada Muhammad Bin ‘Adi Bin Zuhar Al Munqari, Muhammad bin Al Mu’alla Al Azdi dan Jafar Bin Muhammad Bin Al Fadl Al Baghdady. Sementara untuk ilmu fiqh (syariat), ia berguru pada Abu Al Qasim Abdul Wahid Bin Muhammad As Saiman, serta belajar teologi (tauhid) dan fiqh syafi’iyah (fiqh aliran Imam Syafi’i) pada Al Hasan Bin Ali Bin Muhammad Al Jabili. Di samping belajar fiqh, ia juga memperdalam ilmu tata bahasa dan kesusastraan arab dari Abu Muhammad Abdullah Bin Muhammad Al Bukhari Al Baqi, Syekh Abu Hamid Ahmad Bin Abi Tahir Al Isyfarini.

Begitu menjadi ahli di berbagai cabang ilmu yang ia pelajari, Al Mawardi diangkat menjadi *qadi al Qudah* di Ustawa, sebuah kota dekat Naisapur setelah sebelumnya menjabat sebagai *qadi* (hakim) di berbagai daerah. Sekitar tahun 411 H / 1020 M, barulah ia kembali dan menetap di Baghdad untuk memperdalam bidang pengajaran (*tarbiyah*), periwayatan hadits, dan bidang tulis menulis.

Al Mawardi merupakan sosok intelektual yang produktif menelurkan banyak karya dan tidak lekas puas menekuni satu bidang keilmuan saja. Di samping pemikiran-pemikiran orisinilnya tentang etika bermasyarakat yang tertuang dalam kitab *Adab Addunya Waddin*, ia masih menulis berbagai karya dalam bidang kajian lainnya.

Dalam bidang agama, kitab-kitab yang pernah ditulisnya adalah *An Nukat Wal Uyun*, *Al Hawi Al Kabir*, *Al Iqna'*, *A'lam Nubuwwah*, *Kitab Fil Buyu'*. Sementara di bidang sosial politik, kitab-kitab karyanya adalah *Al Ahkam Al Sulthaniyah Wal Wilayah Ad Diniyah*, *Nasihah Al Muluk*, *Tashil An Nazar Wa Ta'jil Az Zafar*, *Qawanin Al Wizara' Wa Siyasa Al Muluk*. Di bidang sastra dan tata bahasa, dua karyanya adalah *Kitab Fin Nahwi* atau disebut juga dengan nama *Al 'Uyun Fil Lughah dan Amtsal Wal Hikam*.

Semasa hidupnya, Al Mawardi dikenal tidak hanya sebagai intelektual produktif, tetapi juga pakar politik dan negosiator ulung. Terbukti kepercayaan khalifah Al Qadir maupun penerusnya, Al Qa'im Billah pada kemampuan negosiasi Al Mawardi sangat besar, hingga Al Mawardi dipercaya untuk

menangani tugas-tugas arbitrase serta mengatasi perselisihan antar penguasa Bani Buwaihi.

Perjalanan karir intelektual Al Mawardi juga tidak selamanya mulus. Ia pernah dicap sebagai bagian dari golongan Mu'tazilah karena pemikirannya yang kental nuansa rasional dalam kitab *Adab Addunya Waddin* ini (Goldziher dalam Alfuniam, skripsi, 2003:20). Namun sejatinya Al Mawardi adalah penganut mazhab Syafi'i yang tidak mengenal kata taklid buta. Sebagai buktinya, sikap konsisten Al Mawardi yang terus-menerus mengkaji bidang Fiqih mazhab Syafi'i.

Beberapa ulama menyanjung Al Mawardi sebagai ulama kharismatik berkat sikap moderat dan ketinggian ilmunya. Salah satu ulama yang banyak terpengaruh oleh pemikiran Al Mawardi adalah Ibnu Khaldun, pengarang kitab *Muqaddimah*, sekaligus diduga sebagai bapak sosiologi pertama dalam dunia Islam.

## **B. Konteks Sosio Historis Al Mawardi**

Al Mawardi hidup pada era dinasti Abbasiyah Akhir, tepatnya dalam periode Buwaihi. Dinasti Buwaihi sendiri merupakan dinasti yang berkuasa di wilayah Persia dan Irak. Kemunculan dinasti ini dilatarbelakangi oleh situasi militer pada masa Khilafah Abbasiyah. Kegagalan Khilafah Abbasiyah untuk merekrut dan membayar militer selama paruh pertama abad ke-4 H / 10 M, menandakan kekosongan pusat politik. Kekosongan inilah yang diisi oleh sekelompok orang pencinta peperangan dari wilayah pegunungan. Mayoritas mereka adalah mu'allaf (baru memeluk agama Islam). Salah satunya adalah suku Dailami yang merupakan cikal-bakal keluarga besar Buwaihi (Ensiklopedia Tematis Islam,

hal.124). Semasa era Dinasti Buwaihi inilah, peperangan untuk memperebutkan kekuasaan sering terjadi.

Tidak hanya pada peperangan antar keluarga, ancaman peperangan dari dinasti Hamdani di Mosul dan Irak Utara turut serta mewarnai pasang-surut dinasti ini. Bahkan kedua dinasti besar tersebut saling mengancam kedaulatan negara masing-masing. Dinasti Buwaihi sempat mengalami krisis berkepanjangan akibat perebutan kekuasaan berkepanjangan sampai berita datangnya serangan dari Byzantium.

Wilayah kekuasaan dinasti Buwaihi lebih tepat jika dikatakan sebagai federasi daripada kerajaan. Unit politiknya adalah perkotaan yang terpusat di Fars, dengan ibukotanya Syiraz, Al Jibal, berpangkal di Rayy dan Irak, termasuk Baghdad, Basra, dan Mosul.

Namun tidak bisa dipungkiri, sejak era keemasan Abbasiyah sampai Buwaihi, pusat studi berbagai cabang ilmu pengetahuan yang berpusat di Baghdad mengalami perkembangan signifikan. Ini dikarenakan Baghdad merupakan kota yang bebas dari intervensi para penguasa. Mungkin ada penguasa kota, tapi di hadapan Buwaihi, posisi penguasa menjadi tidak seberapa penting.

Sejak kekuasaan secara de facto ada di tangan Bani Buwaihi, khalifah hanyalah boneka mereka. Orang-orang Buwaihi yang dulunya merupakan penjaga keselamatan khalifah menguasai sepenuhnya pemerintahan. Sebagian besar mereka adalah penganut aliran Syi'ah dan cenderung kurang menghormati kekhalfahan yang beraliran Sunni.

Pada masa-masa inilah, berbagai perayaan kaum Syi'ah diadakan. Misalnya upacara kematian Husein bin Ali bin Abi Thalib yang dibunuh oleh khalifah Umayyah di padang Karbala. Selama kurang lebih satu abad, Irak diperintah seakan-akan Syiraz adalah ibukota Buwaihi. Akhir abad ke 10, kedaulatan dinasti Abbasiyah melemah hingga tidak memiliki kekuatan di luar kota Baghdad.

Periode Buwaihiyah dipimpin oleh lima khalifah, yaitu Al Muktafi (944-946), Al Muti (946-974), Al Ta'I (974-991), Al Qadir (991-1031), dan Al Qaim (1031-1075). Di samping itu, ada lagi sebelas tokoh yang digelar *Amir Al Umara'* (Panglima Besar) yang secara de facto menjadi kepala pemerintahan. Mereka adalah Ahmad Muiz Ad Daulah (945), Bakhtiar Izz Ad Daulah (967), Ad Ad Daulah (978), Syams Ad Daulah (983), Syaraf Ad Daulah (987), Baha Ad Daulah (989), Sultan Ad Daulah (1012), Musarrif Ad Daulah (1021), Jalal Ad Daulah (1025), Imaduddin Abu Kalijar (1044), dan Malik Ar Rahim (1084), panglima besar terakhir ini berkuasa hingga tahun 1055 (Ensiklopedi Tematis Islam, 84-85).

### **C. Gambaran Umum Kitab Adab Addunya Waddin**

Bila membaca konteks sosio historis di atas, bisa dipahami bahwa kitab Adab Addunya Waddin karya Al Mawardi ini merupakan kumpulan nasehat untuk masyarakat. Jadi, tidak sebatas pada kalangan khalifah yang terkesan asyik bertikai dan berebut kekuasaan.

Dimulai dengan mengucap kalimat basmalah dan ditutup dengan kalimat tasbih, karya tebal dan padat ini terbagi atas 5 sub bab. Pertama, keutamaan menggunakan akal dan meredam nafsu. Kedua, etika dalam belajar. Ketiga, etika

dalam kehidupan beragama. Keempat, etika dalam kehidupan dunia (relasi horisontal). Kelima, etika *nafs* (refleksi etis terhadap hawa nafsu).

Untuk memperkuat teori-teorinya serta argumentasinya tentang etika, Al Mawardi banyak menyitir ayat-ayat Al Quran dan mengutip hadist-hadist dengan riwayat shahih dari para musannif (perawi hadist yang teruji baik dari segi periwayatan maupun *matan* atau spirit hadist).

### **BAB III**

#### **PEMBACAAN ETIKA KEHIDUPAN DUNIA DAN BERAGAMA DALAM PERSPEKTIF AL MAWARDI**

Pada bab ini, peneliti akan banyak merujuk pada Kitab Adab Addunya Waddin dalam bahasa asli, hasil terjemahannya berjudul Meraih Kebahagiaan Dunia dan Akherat terutama untuk *cross check* beberapa kata yang sulit diterjemahkan, dan Syarah (penjabaran) Adab Addunya Waddin karya D.R. Sa'am berjudul Minhaj Al Yaqiin.

Dalam menguraikan tiap bab pemikiran Al Mawardi, peneliti melakukan pembacaan yang terbagi dalam beberapa tahap secara sistematis sesuai dengan landasan teori hermeneutika. Pertama, peneliti membaca keseluruhan teks masing-masing sub-bab secara holistik. Dari hasil pembacaan awal ini, peneliti mendapatkan sejumlah kesimpulan awal tentang tema teks.

Langkah kedua, agar lingkaran hermeneutis tentang pemahaman teks semakin meluas (pelebaran horison), peneliti membaca ulang naskah dan mulai menemukan pola-pola penulisan Al Mawardi. Hal ini dilakukan karena corak penulisan Al Mawardi termasuk rumit untuk diuraikan. Di samping ia suka menggunakan pendekatan kategoritatif dalam menjabarkan argumen, ide-ide pokok antar kategori tersebut terdapat banyak kesamaan atau kesinambungan sehingga bisa diambil benang merah antara satu ide pokok dengan lainnya.

Langkah terakhir adalah dengan menuangkan kembali gagasan pokok Al Mawardi secara naratif agar lebih mudah dibaca dan dipahami. Supaya *hujjah* (argumen) peneliti kuat, peneliti sengaja mengutip ayat-ayat Al Quran, hadist-hadist Nabi Muhammad, dan pendapat para ulama (baik melalui syair maupun mutiara hikmah) yang ada di kitab ini sendiri atau dari referensi lainnya. Dalam tahap pembacaan ini, peneliti belum melangkah ke arah interpretasi teks. Hasil pembacaan inilah yang akan menjadi kerangka acuan interpretasi peneliti dalam bab berikutnya

#### **A. Muqaddimah: Menuju Universalitas Etika**

Sebagaimana tradisi dalam khasanah intelektual islam, Al Mawardi menuangkan kalimat-kalimat Ilahiah dalam setiap pendahuluan karya-karyanya. Sesuai dengan hadist shahih yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari yang mengatakan, bahwa segala pekerjaan akan sia-sia bila tidak dimulai dengan kalimat basmalah.

Selanjutnya, Al Mawardi menorehkan pula shalawat dan salam kepada junjungan umat Islam, yaitu Nabi Muhammad SAW. Di kalangan penganut mazhab Syafi'iyah, dalam level keimanan paling rendah, orang yang membaca shalawat kepada nabi akan dijanjikan pahala berlipat ganda dan syafa'at (pertolongan) dari Nabi Muhammad di hari akhir kelak. Pedoman mereka adalah sabda Allah dalam Al Qur'an, bahwa sesungguhnya Allah dan segenap malaikatNya bershalawat kepada nabi, oleh karenanya, umat manusia dianjurkan



pula untuk bershalawat.(Al Mawardi: 10-11)

Dalam kitab ini, Al Mawardi berusaha mencapai titik universal dalam mewacanakan etika. Terlihat dari judul kitab yang dipilihnya sebagai ide besar dari keseluruhan tulisan. Al Mawardi memilih kata *adab*, bukannya *akhlaq* yang secara etimologis maknanya lebih spesifik merujuk pada ekspresi sikap batin berdasarkan pertimbangan tertentu. Kata *adab* dalam karya Al Mawardi berarti etika, nilai yang lebih universal dan tidak ditujukan pada kalangan tertentu.

Selanjutnya, tampak terlihat dikomotisasi yang tegas antara kehidupan duniawi (*addunya*) dan agama (*addiin*). Hal ini menandakan, bahwa Al Mawardi sangat memahami konsep ibadah yang *mahdhah* dan *ghairu mahdhah*. *Addin* merujuk pada ibadah yang *mahdhah* (ibadah vertikal), sementara *addin* merupakan ibadah *ghairu mahdhah* (horisontal dan hukumnya wajib).

Kehidupan duniawi dicirikan sebagai kegiatan muamalah, seperti berdagang, bersosialisasi, belajar, dan aktifitas horisontal lainnya. Sementara kehidupan agama adalah kewajiban yang dibebankan kepada umat manusia untuk menyembah tuhan seperti rukun Islam: syahadat, shalat, zakat, puasa, dan haji. Sebagaimana firman Allah dalam Al Qur'an, "Tidaklah Kuciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadah kepadaKu."

Perlu diperhatikan bahwa penggunaan kata *addiin* yang berarti agama juga merujuk pada nilai-nilai universal. Secara eksplisit, tidak tercantum kata yang menunjukkan maksud Al Mawardi untuk mengatakan *addiin* sebagai agama Islam. Bisa dipahami bahwa pada masa itu, masyarakat Basrah sudah mengenal

adanya pluralitas karena Basrah sendiri merupakan sentra pemerintahan. Dari fakta sejarah terbukti bahwa masyarakat non muslim seperti penganut Nasrani dan Yahudi bisa hidup aman dan nyaman dengan membayar pajak negara (Ensiklopedia Tematis Islam). Oleh karenanya, kitab ini sebenarnya juga bisa dibaca dan dipelajari oleh kalangan non-muslim.

Prioritas utama kitab ini bukanlah terletak segmentasi pembaca. Tertuang di paragraf akhir mukaddimah, bahwa apa yang seharusnya diharapkan justru pada kerendahan hati untuk mau mempelajari isi kitab sembari memohon pertolongan pada Tuhan agar selalu diberi petunjuk menuju kebaikan dan dihindarkan dari kejelekan (Al Mawardi: 11).

### **B. Pembahasan Pertama: Wajah Dikotomis Akal dan Nafsu**

Penting untuk digarisbawahi, demikian Al Mawardi menekankan di awal pembahasan, bahwa akal adalah sumber dan asas utama dari kemuliaan (*fadhiilah*) dan etika (*adab*). Sedemikian signifikannya posisi akal, sehingga Al Mawardi mencoba meletakkan akal sebagai pondasi dari keseluruhan bangunan kehidupan dunia dan akhirat, serta membentangkan perbedaan yang jauh, antara orang berakal dan orang bodoh, antara tindakan yang berdasarkan pertimbangan akal dan implikasi kebodohan (Al Mawardi: 15).

Lebih lanjut lagi, Al Mawardi selalu memetakan masing-masing sub pembahasan, baik akal maupun nafsu ke dalam dua pengertian yang tajam. Tentu logika dualisme nilai Al Mawardi bukan tanpa alasan. Sebagai legitimasi atas tesis-tesisnya, Al Mawardi banyak mengutip ayat-ayat suci Al Quran, hadist Nabi,

pernyataan para pakar di bidang hikmah (filsuf), dan para ahli agama lainnya. Al Quran sendiri sering mengakhiri ayat dengan kalimat *Afalaa Ta'qiluun*, tidakkah kamu berpikir (dengan akal)? (merujuk pada Al Quran)

Secara etimologis, kata akal artinya adalah ikatan, kekang, atau tali kekang pada kuda. Misalnya, ditunjukkan pada kalimat *'Aqlu An Naqah* (tali kekang unta). Maksudnya, akal merupakan pengikat atau pengekang diri terhadap hawa nafsu. Ini dikarenakan kemampuan akal dalam mencegah manusia untuk mengikuti kehendak hawa nafsunya, persis seperti tali kekang pada unta (Al Mawardi: 18)

Sabda Nabi Muhammad, “Setiap sesuatu dilakukan dengan penopang, dan penopang perbuatan seseorang adalah akalnya.” Termasuk dalam ibadah, posisi akal sangat penting untuk mengetahui mana yang termasuk wajib dan jaiz diketahui akal. DR. Sa'am menjabarkan secara spesifik tentang apa saja yang wajib dan jaiz diketahui akal. Hal-hal yang wajib diketahui akal misalnya adalah syahadat (kesaksian akan keesaan Allah). Sementara yang jaiz misalnya adalah ibadah sholat, puasa, berkelakuan baik, dan ritual lain yang diperkuat syariat (Sa'am, 1907:7).

Menurut karakteristiknya, Al Mawardi membagi akal ke dalam dua hal, yaitu akal *gharizi* (instingtif, tabiat, bawaan) dan akal *muktasabi* (diperoleh dari usaha). Mengenai akal *gharizi*, para pakar semasa Al Mawardi mengalami perbedaan pendapat. Pendapat pertama mengatakan, bahwa akal adalah substansi yang tidak terlihat oleh mata telanjang (*jauhar lathiif*) dan mampu menguraikan kebenaran

sebuah informasi. Tempat bersemayamnya akal bagi yang meyakini pengertian ini juga berbeda pendapat. Ada yang mengatakan di otak dengan alasan pusat seluruh indera perasa. Sebagian mengatakan di hati karena sekaligus berfungsi sebagai indera perasa maupun seperangkat kehidupan. Para ahli ilmu kalam di masa itu berpendapat, bahwa akal merupakan sekumpulan pengetahuan aksiomatis (yang teruji kebenarannya) (Al Mawardi: 16-19).

Menurut Al Mawardi sendiri, kedua asumsi di atas tidaklah sepenuhnya benar. Definisi akal yang benar adalah “ilmu” yang digunakan untuk mengetahui (*Al Mudrakah*) berbagai hal *dharuuri* (aksiomatis). Dalam pemahaman ini, ada dua pendekatan yang mampu dikerjakan oleh akal. Pertama, pengetahuan yang diketahui melalui penginderaan manusia (*Ad dark Al Hawwas*). Kedua, pengetahuan yang muncul pertama kali dalam jiwa (*Maa Kaana Mubtada Fin Nufuus*) (Al Mawardi: 17).

Apabila manusia mampu menjelaskan sesuatu dari apa yang ia rasakan dengan panca inderanya, maka ia termasuk orang yang mengetahui dengan cara *Ad Dark Al Hawwas*. Sementara ketika manusia mampu menyebutkan satu lebih sedikit daripada dua, entitas tidak lepas dari sifat ada dan tiada, dua hal berlawanan tak mungkin bersatu, maka ia telah menempuh pendekatan kedua, yaitu pengetahuan yang muncul pertama kali dalam jiwa. Jika keduanya telah sama-sama tersentuh, maka ia bisa disebut *kamiil al aql* (sempurna akal/ikatannya) (Al Mawardi: 18).

Pernyataan tersebut diperkuat oleh hadist Nabi SAW yang berbunyi, “Akal adalah cahaya dalam hati, yang mampu membedakan benar dan salah,”. Mengenai

tempat akal, Al Mawardi sepakat bahwa akal tempatnya ada di hati. Ia berpedoman pada surat Al Hajj ayat 22, “Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengannya mereka dapat memahami?”

Tafsir Al Mawardi atas ayat ini menyatakan, akal adalah pengetahuan dan tempatnya ada di hati. Dalam penggalan ayat *ya'qiluuna bihaa* bisa ditafsirkan sebagai “yang dengan itu mereka dapat mengetahui”. Sedangkan pada ayat *ya'tabiruuna bihaa* ditafsirkan menjadi “yang dengan itu mereka dapat mengambil pelajaran” (Al Mawardi:19)

Sementara yang dimaksud dengan akal *muktasab* adalah hasil pengembangan lebih lanjut dari akal *gharizi*. Namun, bila diabaikan begitu saja, maka yang terjadi adalah sebaliknya. Pengembangan akal *muktasab* menurut Al Mawardi ditempuh dalam dua jalan. Pertama, dengan tidak membiarkan hawa nafsu merintangi diri ketika sering berlatih menghadapi persoalan. Kedua, sinergi dengan kecerdasan masing-masing yang merupakan bakat sejak lahir.

Sayangnya, puncak prestasi yang bisa diraih oleh akal *muktasab* ini seringkali terkikis oleh hawa nafsu manusia sendiri. Digambarkan oleh Al Mawardi, hawa nafsu itu penghalang segala kebaikan, dilahirkan dan melahirkan perbuatan keji, menghapus kewibawaan seseorang, dan pintu masuk kejahatan yang dimurkai tuhan. Nafsu sering datang dengan berbagai wajah dan tipu daya yang samar. Oleh karenanya, terkadang sulit untuk dibedakan, mana kebenaran sejati dan kebenaran “palsu”.

Al Mawardi mengidentifikasi bagaimana hawa nafsu menyesatkan akal manusia. Pertama, nafsu terlihat seperti propaganda yang menguasai akal, layaknya seorang raja tirani yang menguasai rakyatnya. Kedua, nafsu menyamarkan wajahnya lewat tipu daya sehingga kebaikan akan tampak seperti kejelekan dan sebaliknya.

Akibatnya, persis seperti yang dikatakan oleh Nabi SAW, “Kecintaanmu pada sesuatu membuatmu buta dan tuli.” Maksudnya buta dari petunjuk dan tuli dari segala nasehat. Lebih parah lagi, keadaan seperti ini akan memeras akal untuk mengikuti jalan yang terasa mudah (jalan pintas).

Solusinya, manusia harus lebih sering mendengarkan apa kata hatinya. Al Mawardi berpendapat, hati adalah penunjuk jalan menuju kebenaran, sedangkan kebenaran ialah salah satu elemen akal. Kebenaran itu sendiri, sangat berat dirasakan. Dengan demikian, bila dihadapkan pada situasi dilematis, kita harus mengikuti kata hati yang membawa pada hal yang berat dirasakan karena itulah kebenaran sejati.

Imam Busyiri mengingatkan dalam syairnya, Qasidatul Burdah, “Nafsu itu layaknya bayi yang selalu mendambakan air susu. Bila tidak kau sapih, dia tidak akan pernah berhenti minta susu.”(Imam Busyiri dalam Qasidah Al Burdah)

### **C. Pembahasan Kedua : Etika Menikmati Ilmu**

Mencari ilmu diibaratkan sebagai orang yang berenang di samudra luas. “Kenikmatannya” terkadang membuat orang itu tidak melihat daratan dan sulit memperkirakan luasnya. Dalam agama, tenggelam dalam jalannya ilmu itu bahkan lebih baik daripada beribadah. Namun, agama juga menetapkan batasan-batasan tertentu karena manusia sendiri memiliki keterbatasan. “*Khoiru umuurin fii Aushatihaa*”, sebaik-baiknya perkara ada pada pertengahan, sabda Nabi Muhammad.

Batasan-batasan inilah yang coba ditelusuri oleh Al Mawardi. Silahkan mabuk dalam gelora ilmu, demikian Al Mawardi berpesan secara implisit. Namun, jangan sampai mabuknya penikmat ilmu merugikan dirinya sendiri. Ilmu ada untuk membawa kemanfaatan, bukan sebaliknya. Al Mawardi sangat menyayangkan orang yang mengalami kerugian karena ilmu. Pertanyaannya, ilmu apakah yang dimaksud? Dan bagaimana seseorang bisa merugi di jalannya ilmu?

Ilmu yang dimaksud oleh Al Mawardi ternyata segala cabang ilmu pengetahuan. Sedangkan arti kata merugi, itu karena pecinta ilmu tidak mengetahui adanya keutamaan ilmu yang dipelajarinya sekaligus melupakan “kode etik” di jalan tersebut.

Ilmu yang baik menurut Al Mawardi harus memenuhi beberapa kriteria. Pertama, ilmu tersebut mampu memperindah dan memuliakan pemiliknya. Dikatakan oleh ahli hikmah, bahwa ilmu mampu memberi kemuliaan bagi orang yang kurang dihormati. Kedua, ilmu harus bisa meluruskan dan menuntun

langkah kaki pemiliknya. Ketiga, ilmu tersebut hasil pengamalan pada orang lain yang membutuhkan sehingga membawa nilai manfaat.

Al Mawardi sempat menyinggung masalah orang yang dikatakan merugi di jalannya ilmu. Pertanyaan yang muncul kemudian, siapa saja subyek-subyek yang dikategorikan merugi tersebut? Subyek-subyek dalam ruang lingkup ilmu, tentu hanya ada dua, yaitu pendidik (Al Mawardi menyebutnya *ulama*) dan peserta didik (*thaalibul ilm*). Di luar keduanya adalah proses transfer ilmu itu sendiri yang melibatkan pendidik dan peserta didik.

Bagi para peserta didik, seringkali terbersit di dalam dirinya untuk memprioritaskan salah satu bagian ilmu tertentu dan cenderung menafikan bagian lainnya. Misalnya, ia langsung masuk ke pokok pembahasan karena menyenangkan dirinya dan melupakan pengantarnya. Padahal, pembelajaran tidak bisa ditempuh dengan proses singkat seperti itu.

Ada juga yang memulai niatnya belajar dengan keinginan akan popularitas, baik untuk mencari keuntungan maupun kebanggaan semata. Biasanya, keinginan yang bermacam-macam seperti demikian muncul ketika seseorang mulai menapaki usia dewasa. Pada masa-masa dewasa, problematika kehidupannya bertambah, sehingga pikiran-pikirannya pun bermacam-macam. Terlebih lagi jika memiliki pekerjaan, maka tenaganya mau tidak mau harus terbagi. Tidak itu saja, orang dewasa yang telah mengenal istilah syahwat dan sulit mengendalikannya juga faktor determinan kaburnya konsentrasi belajar.



Berjalan di jalannya ilmu bukan hal yang mudah. Bagi para pelajar yang mendambakan kekayaan dan kesempurnaan ilmu, di samping mengharapkan kerelaan dari Allah, ia pun harus ketat dalam mendisiplinkan dirinya. Al Mawardi mengemukakan sejumlah syarat yang bila dipenuhi seorang pelajar, tentu mampu mengantarkannya ke gerbang kesuksesan.

Pertama, seorang pelajar harus memiliki kapasitas akal yang mampu mengetahui inti dari persoalan. Kecerdasan ini bermanfaat untuk membantunya menggambarkan dan menguraikan segala kesulitan dari ilmu yang dipelajarinya. Kedua, memiliki kecakapan untuk memantapkan gambaran dari ilmu pengetahuan yang telah dipelajari dan dipahami. Ketiga, gairah untuk terus-menerus belajar harus tetap dipelihara serta tidak boleh cepat bosan. Keempat, tidak mudah dipalingkan ke wajah-wajah materialistis. Kelima, meluangkan waktunya untuk berkonsentrasi belajar demi memperdalam ilmunya. Keenam, angan-angan, sakit, dan berbagai kesibukan tidak lantas membuat seorang pelajar berhenti belajar. Ketujuh, sanggup menjalani proses yang lama demi kesempurnaan ilmunya. Terakhir, mencintai serta menteladani akhlak gurunya. Dalam kalimat yang singkat, Al Iskandar memberikan nasehat, “Seorang pelajar membutuhkan empat hal: waktu, kesungguhan, kecerdasan, dan kemauan.”

Memang, syarat-syarat tersebut bisa jadi sangat berat bagi beberapa orang. Namun, bila dibimbing oleh guru yang tepat, maka beratnya jalan yang ditempuh seorang pelajar akan mampu diatasi. Menurut Al Mawardi, seorang murid tidak mungkin mampu berdiri sendiri tanpa seorang guru dalam belajar.

Al Mawardi mengemukakan etika yang harus dimiliki seorang guru agar mampu mengantarkan anak didiknya menuju kesempurnaan ilmu. Etika bagi pendidik sangat penting, karena dia adalah panutan bagi muridnya. Lantas, seperti apakah ulama yang mampu membimbing kesuksesan dan kesempurnaan ilmu muridnya?

Ulama ideal untuk membina murid ideal menurut Al Mawardi harus memiliki beberapa prasyarat batiniah. Sifat yang pantas dimiliki oleh ulama adalah rasa rendah hati (*tawadhu*) dan menghindari membanggakan diri sendiri (*ujub*). Sifat rendah hati dapat melahirkan kasih sayang pada anak didiknya, sedangkan *ujub* akan membuatnya dibenci dan dijauhi banyak orang. Penyakit yang banyak menyerang pendidik ini disebabkan karena perasaan bersatunya dengan ilmu tertentu. Terhadap orang-orang yang suka membanggakan diri, Nabi Muhammad SAW menegur, “Kesombongan akan memakan kebaikan, sebagaimana api memakan kayu bakar.”

Introspeksi atas sedikitnya ilmu yang dimiliki menjadi jauh lebih penting. Pada titik inilah seorang ulama harus mampu menilai sedikitnya kemampuan yang ia miliki dengan melihat ulama-ulama lebih berilmu daripada dirinya. Asy Sya’bi, seperti dikutip Al Mawardi, memberi komentar tajam, “Ilmu itu ada tiga tingkatan. Pada tingkat pertama, seseorang menjadi sombong karena mengira dirinya telah menguasai semuanya. Namun, ketika sudah sampai tahap kedua, ia akan merasa ilmu yang dikuasainya masih sedikit dan terbilang kecil. Sementara pada tahap ketiga sangat jauh, hampir tidak ada manusia yang mencapai tahap ini.”

Dalam keadaan ilmu yang kecil dan sedikit, seorang ulama tidak boleh malu untuk mengatakan bahwa dirinya tidak tahu terhadap perkara yang memang tidak diketahuinya. Al Mawardi mencontohkan sebuah hadist yang meriwayatkan, bahwa Rasulullah SAW sendiri tidak malu untuk mengaku tidak tahu ketika ditanya tentang tanah mana yang bagus dan tidak bagus oleh salah seorang sahabat. Namun, ketidaktahuan bukanlah alasan untuk tidak belajar lagi pada ulama lainnya. Proses ini terus berlangsung karena seorang ulama harus menjadi orang yang selalu kekurangan dalam keilmuannya agar terhindar dari kekurangan itu sendiri.

Bila “amalan” di atas dilakukan, Al Mawardi menilai, justru di situlah letak keberuntungan bagi seorang ulama. Di samping bertambah kemuliaannya karena ilmunya menjadi bermanfaat, proses demikian juga dapat menambah ilmu yang telah dimilikinya dan menguatkan hafalannya. Penilaian Al Mawardi berdasarkan kiasan nasehat dari Ibnu Al Mu'taz dalam Mantsur Al Hikam, “Apa yang diambil dari api tidak akan mengurangi api itu sendiri, tapi api itu akan padam jika tidak menemukan kayu bakar.” Dalam pendapat berbeda dari seorang ulama lainnya, arti kiasan tersebut berarti seorang ulama di samping mengajarkan ilmunya, ia juga harus belajar dari ulama lain. Dengan demikian, ia dapat menambah ilmu yang baru sekaligus menjaga ilmunya sendiri.

Setelah mengupas tuntas tentang guru dan murid ideal, proses pembelajaran juga tak luput dari perhatian Al Mawardi. Sebab, omong kosong bila kepribadian seorang guru dikatakan ideal, sementara ia tidak mampu menjelaskan apa yang ia ketahui pada muridnya. Begitu pula si murid, percuma kalau ia tak mampu

mencerna pelajaran yang disampaikan oleh sang guru.

Ditengarai Al Mawardi, kunci kesuksesan dalam proses pembelajaran ada tiga macam saluran, yaitu peristiwa dialog antara pendidik dan peserta didik secara langsung, pembacaan terhadap teks, dan pemahaman pendidik terhadap kepribadian peserta didik.

Dalam peristiwa dialog antara pendidik dan peserta didik secara langsung, terjadi transfer atau pertukaran konsep-konsep tertentu. Di sini perlu diperhatikan penggunaan bahasa yang digunakan saat proses ini berlangsung. Efisiensi serta efektifitas kata-kata rupanya mampu menjadi jembatan antara pendidik dan peserta didik dalam memberikan pemaknaan sebuah konsep. Kekurangan penyampai dan penerima bisa diatasi apabila di antara keduanya menyepakati penggunaan bahasa dari yang bersifat terbatas ke penggunaan bahasa yang sempurna, dari penggunaan banyak kata ke secukupnya. Upaya ini diyakini Al Mawardi untuk membebaskan keduanya dari beban pikiran yang terlalu berat. Istilah-istilah keilmuan yang terasa asing harus dibuat akrab di telinga agar tidak mengalami pembiasaan makna.

Bagaimanapun, lidah memiliki daya jangkau sampai batasan tertentu untuk sesuatu yang hadir dan dekat saja. Guna memperlebar daya jangkau lidah, maka dibutuhkan tulisan dalam proses pembelajaran. Al Mawardi meyakini, tulisan adalah “orang” yang berdiri sepanjang zaman, karena tidak memiliki batasan ruang dan waktu bagi pembaca. Ia juga mengimani pepatah Arab yang mengatakan, bahwa tulisan itu ruh dari jiwa meskipun bentuknya jasmani.

Ruh dari jiwa tersebut muncul di benak pembaca manakala pembaca mampu memahami makna tulisan. Oleh karenanya, penulis sebaiknya mengesampingkan egonya untuk menulis hal-hal yang sekiranya membuat pembaca sulit mencerna tulisannya. Kedua, teliti dalam penulisan, misalnya, seperti menghilangkan beberapa kata yang seharusnya ada, mengurangi atau menambah huruf pada kata sehingga makna menjadi bias, dan beberapa problem teknis lainnya.

Khasanah keilmuan dalam Islam meletakkan posisi tulisan pada tempat istimewa. Al Mawardi memberikan argumentasi, Allah saja bersumpah atas nama *Qalam* (pena dan apa yang dituliskan olehnya) dalam Al Quran. Hal ini tercantum di penggalan surat Al Qalam ayat 1, “*Nun*, demi qalam dan apa yang mereka tulis,” dan surat Al Alaq ayat 3-4, “Bacalah, dan Tuhanmu Yang Maha Pemurah, yang mengajarkan (manusia) dengan perantaraan kalam (teks).” Bahkan tawanan perang Badar diminta Nabi Muhammad untuk mengajarkan tulis menulis bagi masyarakat Madinah sebagai pembebasan bersyarat.

Pada saluran yang ke tiga, yaitu pemahaman pendidik terhadap anak didiknya. Boleh dikatakan bahwa seorang pendidik harus membangun kedekatan tertentu agar mampu mengenali karakter anak didiknya. Diibaratkan oleh Al Mawardi melalui metafora Nabi Isa AS, bahwa seseorang jangan sampai mengalungkan permata pada leher seekor babi. Ilmu lebih mulia dari permata, dan barangsiapa tidak berilmu maka lebih rendah dari babi.

Seorang pendidik harus memahami apa sebenarnya tujuan belajar anak didiknya. Bila bertujuan untuk berbuat kerusakan, seorang guru harus

menghalanginya. Bila sebaliknya, seorang guru harus terus-menerus mendukungnya dengan mengajarkan apa saja yang dibutuhkan. Lebih lanjut, Al Mawardi menilai, pendekatan jenis ini akan memungkinkan seorang guru menilai seberapa besar kemampuan seorang murid dalam mencerna pelajaran. Implikasinya, antara guru dan murid akan menemukan keseimbangan dalam proses belajar mengajar, memudahkan guru mengajar dan mengantarkan murid menuju kesuksesan.

#### **D. Pembahasan Ketiga : Etika untuk Ketaatan Beragama**

Sudah jelas diterangkan dalam pembahasan di atas, bahwa penggunaan akal yang baik dapat membawa kemanfaatan bila digunakan untuk tujuan ilmu. Namun, akal manusia sangat terbatas. Al Mawardi menuturkan, ketika akal tidak mampu meraih semua disiplin ilmu, maka yang harus dilakukan adalah fokus untuk mempelajari ilmu agama. Al Mawardi berpendapat, dengan mempelajari ilmu agama, manusia akan mendapatkan petunjuk dan mengabaikannya membuat manusia tersesat (Al Mawardi: 38).

Al Mawardi menafsirkan sebuah hadist yang berbunyi, “Menuntut ilmu adalah kewajiban bagi seluruh kaum muslim,” ke dalam dua pengertian. Pertama, ilmu yang berkaitan dengan ibadah wajib dipelajari. Kedua, mempelajari ilmu yang tidak dikuasai oleh semua orang yang memiliki kemampuan untuk mempelajarinya. Keutamaannya jauh lebih tinggi daripada ilmu yang tidak diwajibkan secara *fardhu ain* maupun *fardhu kifayah* (Al Mawardi:38-39).

Ketika seseorang sudah mempelajari ilmu agama, maka yang terbaik baginya

adalah pengamalan. Al Mawardi mengutip argumen dari kitab *Mantsur Al Hikam* mengenai hal ini, “ilmu tidak akan memberikan manfaat kepada orang yang tidak mau mengamalkannya” (Al Mawardi: 87). Satu-satunya bentuk pengamalan dalam ilmu agama adalah melalui ibadah kepada Allah.

Tidak semata mendeskripsikan apa saja ibadah yang tergolong sunnah sampai wajib dikerjakan itu. Dalam pembahasan etika beragama ini, Al Mawardi menggambarkan bagaimana bentuk ketaatan serta kesadaran beragama yang baik saat menjalankannya.

Satu hal yang perlu dicamkan oleh umat beragama, Allah memang membebankan kewajiban untuk menjalankan ibadah, melakukan kewajiban-kewajiban, dan larangan-larangan yang disampaikan melalui RasulNya. Namun, itu semua bukan kebutuhan dari Allah sendiri, melainkan bertujuan untuk memberi kemanfaatan dan anugerah kepada manusia bila disadari. Demikian terminologi ketaatan yang ditafsirkan oleh Al Mawardi. Al Mawardi menambahkan, kenikmatan dalam ibadah lebih luas daripada kenikmatan yang diperoleh selain ibadah karena mencakup dimensi *duniawi* dan *ukhrawi* (Al Mawardi: 99)

Definisi ibadah dalam pengertian Al Mawardi berarti ritual yang selaras dengan syariat dan bisa diterima oleh akal sehat. Akal sehat adalah akal yang tidak bertentangan dengan syariat, begitu pula sebaliknya. Oleh karenanya, pembebanan ibadah hanya diberlakukan bagi orang-orang yang sudah mampu menggunakan akal sehatnya untuk mempelajari ilmu agama (Al Mawardi: 100)

Di samping bisa dicerna akal dan selaras syariat, ibadah tidak dibebankan pada manusia kecuali sesuai dengan kemampuan masing-masing. Al Mawardi memperkuat argumennya dengan mengutip surat Al Baqarah ayat 286, "Allah tidak membebani seorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya" (Al Mawardi: 101).

Ibadah sendiri selalu tak bisa dilepaskan dari janji dan ancaman Allah. Al Mawardi menafsirkan, janji Allah adalah anjuran, sedangkan ancaman artinya intimidasi bagi manusia. Anjuran mendorong manusia untuk taat, sedangkan ancaman mencegahnya dari perbuatan maksiat. Taklif mencakup keduanya, yaitu anjuran untuk ketaatan dan menjauhi maksiat (Al Mawardi: 100).

Untuk mengetahui anjuran dan ancamannya, Al Mawardi melihat pada tiga rujukan utama, yaitu Al Quran, Sunnah Nabi Muhammad, dan ijtihad para ulama. Allah memberikan keistimewaan pada Nabi Muhammad untuk menjelaskan hal-hal yang belum dimengerti dari Al Quran pada umatnya. Sementara Sunnah didudukkan posisinya sebagai cabang dari Al Quran. Ketika Nabi Muhammad telah wafat, maka metode ijtihad posisinya menjadi keputusan hukum (*istinbath*) bagi Al Quran maupun As Sunnah (Al Mawardi: 101).

Al Mawardi mengelompokkan hukum agama yang ditetapkan Allah untuk manusia dalam tiga hal. Pertama, hukum yang diperintahkan Allah untuk diyakini. Dalam hukum ini hanya ada dua hal yang harus dijalankan, yaitu mengokohkan dan menafikan. Maksudnya, manusia harus mengokohkan sifat-sifat Ilahiah Allah serta membenarkan risalah Rasulullah SAW (*Syahadah*). Sementara menafikan



berarti menolak dengan tegas persamaan Allah dengan sifat-sifat yang sama dengan makhluk (memiliki anak, kebutuhan, dan kejelekan lainnya).

Hukum kedua adalah perintah Allah yang harus dilakukan. Hukum ini mencakup ibadah dengan jasmani, ibadah dengan materi, dan ibadah dengan keduanya (jasmani dan materi). Ibadah jasmani misalnya sholat dan puasa, ibadah materi adalah berhubungan dengan harta, seperti zakat dan kafarat. Sedangkan ibadah materi dan jasmani contohnya adalah haji. Menurut Al Mawardi, ketiganya ditetapkan oleh Allah secara berurutan karena selaras dengan sifat-sifat manusiawi umatNya.

Sifat-sifat manusiawi yang dimaksud Al Mawardi adalah rasa tamak dan intoleran bila kewajiban pertama adalah ibadah materi. Oleh karenanya, sholat dan puasa yang berkaitan dengan tubuh lebih mampu ditolerir jiwa manusia. Bahkan, Allah mendahulukan perintah sholat daripada puasa karena lebih mudah dilakukan dengan segera. Setelah itu, Allah mewajibkan puasa daripada zakat agar manusia mampu merasakan rasa lapar yang diderita kaum *dhuafa*. Ini mampu mendorong manusia untuk mengasihani mereka dan memberi mereka hak-hak yang telah ditentukan dalam peraturan zakat. Terakhir, zakat juga didahulukan daripada haji. Dalam ibadah haji, manusia dituntut pengorbanan lahir dan batin. Ia juga diingatkan akan hari kebangkitan, yaitu ketika manusia terpisah dari orang-orang terdekatnya untuk mempertanggungjawabkan amal perbuatannya semasa hidup di dunia, sekaligus peringatan bahwa orang hina dan mulia di hadapan Allah tidak ada bedanya karena sama-sama mengharapkan ampunanNya (Al Mawardi: 103-107).

Al Mawardi mengindikasikan beberapa tipikal manusia yang menjalankan ibadah. Ada yang menjalankan ibadahnya dengan sempurna, yaitu tidak menambah atau menguranginya. Ia akan selamat dari celaan dan ketidakmampuannya menambah ibadah. Tipikal kedua adalah mereka yang mengurangi ibadah tersebut. Bisa jadi karena halangan tipikal kedua adalah mereka yang mengurangi ibadah tersebut. Bisa jadi karena halangan *syar'i* (misalnya sakit dan hujan), terperdaya oleh toleransi dalam ibadah tersebut, atau merasa berat terhadap ibadah itu. Kondisi ketiga adalah manusia yang menambah ibadahnya. Bila niatnya tulus dan ikhlas, tidak ada salahnya untuk berlomba-lomba (Al Mawardi: 119-130).

Hukum ketiga adalah perintah berupa menjauhi hal-hal yang dilarang. Larangan ini adalah sesuatu yang menggoda jiwa, membangkitkan syahwat, serta hal-hal yang bahkan syahwat pun menolaknya. Menurut Al Mawardi, larangan-larangan yang datang dari Allah bertujuan demi kebaikan manusia sendiri. Manusia dilarang memakan kotoran, membunuh, dan minum *khamr* dengan tujuan menjaga akal serta kesehatan jasmani. Manusia juga tidak diperbolehkan marah atau zalim terhadap sesamanya agar tali silaturahmi tetap terjaga. Manusia diharamkan menikahi muhrim dan berzina supaya menghormati muhrim mereka dan menjaga garis nasab (Al Mawardi: 102 dan 110).

Berdasarkan temuan Al Mawardi, baik nikmat yang diberikan dalam ibadah maupun larangan Allah ternyata sepadan. Semuanya dikembalikan pada manusia untuk memilih, apakah ia akan memilih kenikmatan untuk mematuhi perintah dan menjauhi segala larangan, ataukah menentangnya. Secara lugas, Al Mawardi menilai, hanya orang-orang dengan gangguan otak saja yang tidak mampu

menegaskan pilihannya ketika semua alasan rasional di balik perintah maupun larangan Allah telah dikemukakan.

Sayangnya, banyak manusia yang secara nyata menampik kenikmatan dari tuhan. Baik dilakukan secara perseorangan, maupun bersama-sama. Keduanya dinilai oleh Al Mawardi sama-sama merugikan. Al Mawardi mengisahkan cerita yang diriwayatkan Abdullah bin Al Mubarak dari Rasulullah SAW. Ada suatu kaum yang menaiki sebuah kapal. Kemudian setiap orang mengambil tempat duduknya sendiri-sendiri. Salah seorang dari mereka melobangi tempat duduknya dengan kapak. Ketika ditanya mengapa ia melobangi tempat duduknya? Si pelaku menjawab, “ini tempat dudukku, aku bebas melakukan apa saja semauku. Mereka tidak mencegahnya sehingga seisi kapal binasa.

Bentuk pencegahan yang efektif menurut Al Mawardi adalah ketaatan yang diperoleh dari latihan jiwa. Latihan jiwa gagasan Al Mawardi ini adalah menciptakan kondisi-kondisi ketaatan tertentu dan setiap kondisi memiliki implikasinya sendiri-sendiri.

Kondisi pertama adalah dengan membiasakan diri untuk memalingkan perasaan dari kecintaan terhadap dunia. Perasaan cinta pada dunia menyebabkan manusia berpaling dari akhirat. Bila jiwa sudah mampu menjaga jarak dengan dunia, maka manusia akan mampu berhati-hati terhadap segala tipu dayanya, fitnahnya, dan kenikmatannya yang melenakan. Manusia juga akan mampu beristirahat dan bersantai dari kelelahan mencari dunia yang dipenuhi dengan angan-angan, sedangkan angan-angan adalah kegiatan yang tidak ada manfaatnya.

Kedua, manusia juga harus mampu jujur pada dirinya sendiri. Manusia harus menjawab dengan hatinya, seberapa besarkah rasa syukur dibandingkan nikmat yang diperoleh dari Tuhannya, seperti kesehatan, harta benda, dan kejayaan yang terlihat nyata tapi sebetulnya nisbi itu. Bila manusia sering menasehati dirinya seperti demikian, maka ia mampu bersikap zuhud, yakni tidak terbebani dan terbebas dari tujuan duniawi yang memberatkan.

Ketiga adalah penghargaan terhadap waktu. Waktu manusia teramat singkat daripada angan-angannya. Oleh karenanya, Al Mawardi menekankan untuk memanfaatkan waktu yang ada sebelum waktu itu dicabut oleh Allah. Hari-hari hendaknya diisi dengan keikhlasan beribadah, bukannya angan-angan yang membuat lupa akan kematian dan hari kebangkitan. Kesadaran terhadap usia yang singkat akan membuat manusia termotivasi untuk memanfaatkan waktu luangnya dengan amal perbuatan baik (Al Mawardi: 130-148).

#### **E. Pembahasan Keempat : Etika Menjalani Kehidupan Dunia**

Akal yang kuat, ilmu bermanfaat, dan pemahaman terhadap agama tidaklah mungkin berdiri sendiri tanpa sebuah “wadah”. Kehidupan dunia adalah tempat manusia untuk mengimplementasikan serta memformulasikan ketiganya. Bagaimanapun, tempat pembebanan (*taklif*) dan amal adalah dunia yang diciptakan Allah (Al Mawardi: 151).

Di samping itu, manusia adalah makhluk yang paling banyak kebutuhannya dibandingkan makhluk lainnya. Oleh karenanya, manusia dikaruniai akal dan kecerdasan untuk memenuhi kebutuhannya tersebut. Namun, dalam usahanya

(*ikhtiar*), kesuksesan manusia sudah diatur oleh Sang Pemberi Rezeki (Al Mawardi: 151).

Al Mawardi mengutip pesan-pesan Tuhan dalam surat An Nashr ayat 7-8. Dikatakan ketika manusia telah selesai dengan urusan dunianya, maka hanya kepada Tuhannya ia berharap. Ayat ini mengindikasikan bahwa manusia harus senantiasa mengingat kepada Tuhan dalam kehidupannya. Bukannya menghalalkan manusia untuk mengejar dunia semata dan melalaikan akhiratnya, atau sebaliknya. Keduanya harus berjalan seimbang (Al Mawardi: 151-152).

Ada enam fondasi kehidupan dunia yang menurut Al Mawardi, bila dipenuhi, kehidupan manusia akan menjadi lebih baik. Pertama, kesempurnaan dalam beragama. Agama menjadi pondasi pertama karena mampu membuat jiwa manusia tidak berlebihan dalam mengejar sesuatu, termasuk kehidupan dunia. Agama juga dinilai Al Mawardi mampu melembutkan hati, pengawas jiwa yang baik, serta menentramkan nurani (Al Mawardi: 155).

Pondasi kedua adalah penguasa yang mampu menjalankan tata pemerintahan secara adil dan tegas. Al Mawardi beranggapan, ketegasan seorang pemimpin mampu menyatukan beberapa pemikiran yang berbeda. Seorang pemimpin juga harus bisa menjaga agama dari berbagai bentuk penyimpangan, menjaga umatnya dari kerusakan, mengelola harta umat, serta menyejahterakannya demi kemaslahatan bersama (Al Mawardi: 159-160).

Setelah penguasa yang mampu menjalankan pemerintahan sesuai dengan gambaran Al Mawardi, maka akan dicapai pondasi ketiga, yaitu keadilan

menyeluruh. Keadilan yang menyeluruh dapat mendorong terjadinya persatuan dan kesatuan, pembangunan negara, serta menciptakan ketentraman. Keadilan dalam pandangan Al Mawardi, mengacu pada akar kata *I'tidal*, yang bermakna lurus, pertengahan, atau moderat. Sesuatu yang keluar dari batas kewajaran, tidak bisa disebut keadilan (Al Mawardi: 162 dan 166).

Bila keadilan telah merata, maka timbullah rasa aman yang merupakan pondasi keempat. Rasa aman ini digambarkan oleh Al Mawardi dalam kisah Umar bin Khattab, khalifah kedua setelah Abu Bakar, yang terbiasa tidur tanpa ditemani seorang pengawal pun. Hurmuzan, yang melihat pemandangan tersebut berkata pada Umar, “Karena engkau adil, engkau merasa aman hingga bisa tertidur” (Al Mawardi: 162 dan 167).

Pondasi keenam adalah kesuburan terus-menerus. Artinya, kesuburan mampu mengantarkan manusia pada kesejahteraan hidup. Kesejahteraan yang dimaksud adalah kesejahteraan bersama yang tidak hanya dialami oleh orang-orang kaya semata, tetapi juga dirasakan golongan orang yang tak mampu. Kesejahteraan bersama dapat menumbuhkan tali persaudaraan yang kuat (Al Mawardi: 169)

Kelima pondasi di atas tidak akan lengkap tanpa cita-cita. Al Mawardi menyitir sebuah hadist yang berbunyi, tanpa cita-cita, seorang ibu takkan menyusui anaknya, dan petani takkan mampu menanam pohon. Oleh karenanya, cita-cita ditempatkan Al Mawardi sebagai poin keenam dalam pondasi kehidupan manusia di dunia. Dengan bercita-cita, manusia mampu meraih yang terbaik dalam keterbatasan dirinya (Al Mawardi: 170).

Rusak atau baiknya kehidupan manusia di dunia tergantung dari keenam poin tersebut. Namun, sayangnya, sisi gelap dalam diri manusia memiliki kecenderungan untuk saling menyakiti satu sama lainnya. Pertanyaannya, adakah sebuah sistem atau kaidah yang mampu mempertahankan keenam pondasi di atas?

Al Mawardi percaya, bahwa cinta dan kasih sayang-lah sistem atau kaidah terbaik untuk memperbaiki kerusakan kondisi dunia yang dihuni manusia. Al Mawardi menguatkan argumennya dengan sebuah hadist Nabi Muhammad SAW, “Orang beriman adalah yang mencintai dan dicintai. Tidak ada kebaikan dalam diri orang yang tidak mencintai dan dicintai. Dan sebaik-baik manusia adalah yang bermanfaat bagi sesamanya” (Al Mawardi: 171 dan 172).

Implementasi cinta memang terlalu luas untuk dideskripsikan. Setidaknya, Al Mawardi membaginya ke dalam 5 hal, yaitu kasih sayang yang lahir karena agama, nasab, perbesanan, cinta, dan kebaikan. Cinta dan kasih sayang bila , bertujuan indah, yaitu menyatukan sesuatu yang tercerai berai serta mencegah kehinaan karena hawa nafsu. Yang ada di hadapan manusia karena cinta adalah nikmatnya persaudaraan dan dunia dipenuhi kebaikan (Al Mawardi: 171, 173, 190, dan 208).

Al Mawardi memberi contoh implementasi cinta dalam berbagai kisah dan sejarah yang dialami oleh Nabi Muhammad. Misalnya, kisah tentang suku Aus dan Khazraj di Madinah yang awalnya suka bermusuhan dan memutuskan tali persaudaraan. Sejak datangnya Islam, mereka menjadi satu saudara yang saling bersilaturahmi. Cinta dalam pernikahan juga mampu melunakkan hati seseorang.

Disebutkan dalam kisah yang dialami oleh Khalid bin Yazid bin Muawiyah. Mulanya Yazid sangat membenci keluarga Zubair sampai ia menikahi Ramlah, salah satu keluarga mereka. Kebenciannya berbalik arah menjadi kasih sayang (Al Mawardi: 173 dan 181).

Dengan cinta, hamba-hamba beriman juga mampu menyebarkan kebaikan di dunia. Al Mawardi menceritakan tentang Nabi Daud AS yang menerima firman Allah. Allah berfirman kepada Daud AS, “Ingatkanlah hamba-hamba-Ku dengan kebaikanKu kepada mereka, agar mereka mencintaiku, sesungguhnya mereka tidak mencintai kecuali kepada orang yang telah berbuat baik pada mereka” (Al Mawardi: 208).

Kebaikan karena cinta, menurut Al Mawardi ada dua, *shilah* dan *ma'ruf*. *Shilah* bisa dikatakan sebagai menginfakkan harta di jalan Allah tanpa mengharap imbalan. Dalam beberapa hadist yang dikutip Al Mawardi, Rasulullah SAW menjanjikan balasan dari Allah atas orang-orang yang berinfak di jalanNya. Sementara *ma'ruf* berarti kebajikan, yang terdiri dari dua hal, perkataan yang baik dan perbuatan yang baik. Dua jenis kebaikan tersebut, bila dilaksanakan secara moderat dan tidak berlebihan, maka akan melahirkan akhlak yang terpuji dan tabiat yang lembut (Al Mawardi: 209 dan 224).

Sebagai pelengkap atas cinta dan kasih sayang, Al Mawardi juga menyebutkan kecukupan materi mampu memperbaiki kondisi manusia di dunia. Bagaimanapun, kebutuhan manusia akan materi tidak terhindarkan dan keharusan. Tanpa materi yang berkecukupan, manusia takkan mampu melaksanakan ajaran agama dan



kehidupannya terancam karena materi adalah penopang bagi jiwa (Al Mawardi: 231).

Sesuai identifikasi dari Al Makmun, Al Mawardi menyebutkan empat bidang yang bisa diolah manusia untuk memenuhi kebutuhan materi. Keempatnya adalah pertanian, peternakan, perdagangan, dan berkarya. Sedangkan untuk berkarya, bisa dibedakan menjadi berkarya dalam bentuk pemikiran, tenaga, dan gabungan keduanya (Al Mawardi: 233).

Keempat bidang ini, tentu saja dilaksanakan oleh manusia sesuai dengan keahlian dan tabiatnya. Manusia yang bekerja sesuai dengan kemampuan dan kebutuhannya termasuk golongan terpuji karena mampu menyeimbangkan keduanya. Bagi orang-orang yang selalu gagal dalam bekerja, tidak saja disebabkan oleh kemalasannya untuk berusaha, tetapi bisa jadi karena *tawakkal* dan *qanaah*. Namun, seringkali alasan *tawakkal* dijadikan dalih bagi ketidakmampuan dirinya. Jika alasannya adalah *zuhud* dan *qanaah*, mungkin saja terjadi karena sadar keterbatasan kemampuannya menghadapi kemilau dunia. Seseorang takut nafsu akan duniawi menguasai dirinya, sehingga ia lebih memilih bersabar atas sedikitnya rezeki yang diberikan Allah (Al Mawardi: 240).

Di sisi lain, manusia yang tidak pernah merasa cukup atas hasil jerih payahnya juga tidak semata menuruti syahwatnya. Al Mawardi menilai, alasan di balik kerja kerasnya mungkin untuk berinfak sebanyak-banyaknya di jalan Allah. Alasan demikian diperbolehkan dan pantas dipuji. Namun, bila bertujuan menimbun harta untuk warisan dan kecintaannya pada dunia, maka perilakunya termasuk tercela

(Al Mawardi: 246 dan 246).

Sekali lagi, Al Mawardi mengingatkan, bahwa memilih jalan tengah adalah sebaik-baik perkara. Inilah sikap bagi orang-orang yang mengutamakan keseimbangan, yaitu mengambil secukupnya saja dari dunia untuk kebutuhannya.

#### **F. Pembahasan Keenam : Mendidik Jiwa dengan Etika**

Untuk menjalani kehidupan, tidak semata menonjolkan kelebihan akal dan kedalaman ilmu agama saja. Menurut Al Mawardi, sisi terpenting dalam diri manusia, yaitu jiwa, juga penting diperhatikan bahkan harus dididik. Al Mawardi mengatakan, jiwa dapat melahirkan perbuatan baik maupun jahat. Oleh karena kecenderungan manusia yang memenuhi panggilan nafsunya, maka jiwa harus terus-menerus diajarkan tentang etika (Al Mawardi: 253).

Sementara konsep etika sendiri ternyata sangat luas dan kontekstual. Pemahaman dan praktek etika tiap daerah diakui oleh Al Mawardi kaya akan keragaman. Etika yang dimaksud oleh Al Mawardi adalah akhlaknya Rasulullah. Di samping ajaran Rasulullah itu universal dan mampu diterima semua kalangan, Rasulullah juga diutus oleh Allah untuk menyempurnakan akhlak yang mulia (Al Mawardi: 254).

Etika untuk jiwa diajarkan melalui dua cara. Pertama, diajarkan dasar-dasarnya ketika masih anak-anak dan pendidikan yang diajarkan pada diri sendiri ketika tumbuh dewasa. Keduanya dijalankan secara bersinambungan. Anak-anak diajarkan dasar-dasar etika dengan harapan agar semasa dewasa mereka mampu menerimanya dan menerapkannya (Al Mawardi: 255).

Menginjak dewasa, pendidikan etika terhadap jiwa bisa didapatkan dari lingkungan, yaitu peraturan yang bersifat dogmatis dan latihan. Namun, dalam pembahasan tentang etika jiwa, Al Mawardi lebih fokus pada latihan-latihan serta contoh-contoh penerapan etika yang baik.

Berkali-kali dalam tiap pembahasannya, Al Mawardi selalu menekankan agar bersikap moderat dan tidak berlebihan. Termasuk melatih jiwa pun demikian. Jiwa tidak boleh diajarkan untuk mengungkapkan hal-hal yang berlebihan atau sebaliknya, terlalu menjatuhkan diri sendiri.

Dalam praktiknya, penerapan akhlak seperti yang dicontohkan oleh Rasulullah semestinya mengikuti tradisi zaman. Al Mawardi memberikan beberapa gambaran tentang etika yang baik untuk jiwa. Jika dipetakan, maka disiplin etika jiwa bisa digolongkan ke dalam dua hal, yaitu latihan kejiwaan agar mampu menjaga perilaku *zahir* (yang nampak) dan latihan kejiwaan untuk menjaga perilaku *bathin* (hati). (Al Mawardi: 259-294 dan 300-379).

Al Mawardi menilai, akhlak yang baik adalah lembutnya budi pekerti, bersikap lunak pada sekitarnya, berwajah ceria, sedikit keengganannya, dan baik tutur katanya. Penilaian Al Mawardi berdasarkan pada hadist Nabi Muhammad, “Semua penduduk surga bersikap lemah lembut dan berwajah ceria” (Al Mawardi: 268).

Baik etika untuk menjaga jiwa dari hal-hal yang mengotori hati maupun perilaku, kesemuanya tidak mungkin dipelajari dan dikuasai oleh manusia. Al Mawardi sendiri mengakui keterbatasan manusia dan hanya mendeskripsikan

beberapa saja di antaranya.

Pertama, etika untuk menjaga hati. Banyak latihan jiwa untuk menjaga hati. Namun di uraian ini akan disebutkan beberapa saja. Di antaranya, manusia harus mampu mengurangi rasa kagum pada diri sendiri sehingga jauh dari sifat *takabur* (sombong). Sebab, sifat sombong akan menjauhkan diri dari pergaulan karena orang-orang yang melihatnya merasa jengkel dan benci. Begitu pula ketika menerima pujian. Jiwa orang beriman harus dilatih agar tetap tawaddu (rendah hati). Sementara, rendah hati dekat artinya dengan kemuliaan (*syaraaf*) (Al Mawardi: 262).

Orang beriman juga harus memiliki rasa malu. Rasa malu adalah tandanya orang beriman dan mampu mencegahnya dari tindakan-tindakan keji. Rasa malu yang dimiliki hamba beriman ada tiga macam, malu kepada Allah, malu kepada manusia, dan malu kepada dirinya sendiri. Ketiganya merupakan muara jiwa manusia manakala berbuat dosa dan meninggalkan ketaatan.

Pada pembahasan terdahulu, Al Mawardi sempat menyinggung satu solusi untuk mengatasi kerusakan hati manusia. Solusi itu adalah cinta. Al Mawardi membahasakannya menjadi berlaku lemah lembut. Lemah lembut bukan berarti sikap lembek menghadapi kemungkaran. Lemah lembut berarti kebijaksanaan jiwa, yang mampu mengendalikan amarah dan mengasihi orang-orang yang lemah. Dalam sebuah hadist yang dikutip Al Mawardi, tertera, “Barangsiapa yang lemah lembut akan menjadi mulia dan barangsiapa yang mengerti bekalnya akan bertambah” (Al Mawardi: 275-276).

Demikian Al Mawardi mencontohkan beberapa kondisi istimewa bagi hati yang memiliki etika. Berikutnya yang tidak kalah pentingnya untuk diketahui adalah latihan kejiwaan agar mampu menjaga perilaku *zahir* (yang nampak). Bila dicermati, kedelapan etika jiwa yang baik untuk menjaga tingkah laku adalah dengan mengendalikan lisan.

Lisan merupakan sarana bagi manusia untuk mampu mengungkapkan sesuatu yang tersembunyi dalam hati kepada manusia lainnya. Sesuatu yang sudah terlontar, tidak akan bisa ditarik kembali dan kesalahannya sulit diperbaiki. Oleh karenanya, Al Mawardi menekankan, kata-kata yang bersih keluar dari hati yang bersih pula (Al Mawardi: 300).

Pembicaraan yang dilontarkan oleh lisan, sebaiknya memperhatikan beberapa aspek berikut, yaitu tujuan dan alasan, waktu dan tempat, kebutuhan, dan cermat dalam memilih kata-kata (Al Mawardi: 301-306).

Al Mawardi mencontohkan satu kasus tentang manusia yang tak mampu mengendalikan lisannya. Misalnya berbohong. Al Mawardi menjelaskan, satu kebohongan akan menimbulkan kebohongan lainnya, bahkan bisa menjurus pada fitnah atau tuduhan tak berdasar. Selanjutnya, fitnah akan melahirkan kebencian dan kebencian mampu memutuskan tali silaturahmi. Karenanya, pembohong tidak pernah memiliki banyak teman (Al Mawardi: 285).

Pembicaraan yang berlandaskan pada aspek-aspek tujuan dan alasan, waktu dan tempat, kebutuhan, dan cermat dalam memilih kata-kata, menjadi baik ketika digunakan dalam bermusyawarah. Al Mawardi mengatakan, bentuk realisasi

kebijaksanaan akal untuk mengungkapkan isi hati ada pada musyawarah. Mengutip Qatadah, Al Mawardi melanjutkan, bermusyawarah mampu menumbuhkan kasih sayang dan penentram jiwa. Bahkan, musyawarah bisa dikatakan sebagai inti dari hidayah asalkan para pelaku musyawarah senantiasa berada dalam kerangka ketakwaan (Al Mawardi: 322-323).

### **G. Kesimpulan Umum Konsep Etika Al Mawardi**

Keenam konsep etika yang terangkum dalam enam bagian di atas merupakan hasil refleksi Al Mawardi terhadap Kitabullah, Sunnatullah, argumentasi para ulama, serta kisah-kisah teladan *mutawatir*. Al Mawardi seakan tidak ingin terlihat menjebak pembaca dalam konsep-konsep etika yang melangit karena masih menitikberatkan pada batas-batas kemampuan akal. Batas-batas kemampuan akal itu sendiri tidak dibuat untuk bertentangan dengan keimanan, begitu juga sebaliknya.

Argumentasi disusun beriringan dengan kisah-kisah teladan dengan harapan, pembaca mampu mengimplementasikan gagasan yang ditawarkan Al Mawardi. Sebab, merupakan tabiat manusia untuk skeptis terhadap sebuah konsep bila tidak dicontohkan terlebih dahulu oleh generasi sebelumnya. Namun, tidak ada pemaksaan untuk menelan bulat-bulat disiplin etika dalam gagasan Al Mawardi. Al Mawardi menyadari, ketaatan maupun kemampuan manusia berbeda-beda, sehingga berulang kali disebutkan bahwa yang terbaik adalah bersikap moderat (*khoira umuurin fii ausatihaa*). Tinggal diri sendiri untuk mau *istiqamah* atau cepat berputus-asa, dan masing-masing pilihan itu memberi konsekuensi berbeda.

Mengenai penyajian Al Mawardi yang kaya akan perspektif (mulai dari agama, dunia, hingga jiwa individu) tidak lain untuk mengenyangkan benak para pencari ilmu sendiri. Dikatakan sendiri oleh Al Mawardi, bahwa hati para penuntut ilmu itu akan puas bila disajikan pengetahuan yang tidak monoton. Berpegang teguh pada pendapat Ali Bin Abi Thalib, Al Mawardi mengutarakan, “Hati juga merasakan kebosanan sebagaimana tubuh. Karenanya, hadiahkan padanya ungkapan-ungkapan hikmah (Al Mawardi, 2009:11).” Bisa dipahami jika bertebaran kalimat-kalimat indah yang bernuansa filosofis dari para sastrawan atau ulama.

Pada akhirnya, persis apa yang dituliskan oleh Al Mawardi sebagai mukadimah, adalah seberapa besar kiranya manusia mampu mencari manfaat dari kehidupan dunia, agama, dan persiapannya untuk ke akhirat kelak. Terkadang manusia sendiri butuh patokan yang jelas agar tidak dirundung kebingungan. Penjelasan Al Mawardi dari satu bab ke bab berikutnya menandakan sistematika berpikir yang cukup gamblang, sederhana, dan universal. Dengan lurusnyanya agama, amal ibadah akan menjadi benar. Begitu pula dengan memperbaiki urusan dunia, kebahagiaan menjadi sempurna.

Dengan demikian, hasil pembacaan terhadap karya Al Mawardi ini bisa diuraikan sebagai berikut:

1. Al Mawardi berusaha menggapai universalisme dalam penerapan etika
2. Mengisyaratkan kedisiplinan dan keteraturan manusia dalam menjalani kehidupan, serta menyeimbangkan antara agama dan dunia. Hal ini

dikarenakan sifat manusia yang suka berlebihan. Oleh karenanya, perlu adanya pengekangan hawa nafsu.

3. Etika dalam konsep Al Mawardi banyak menyentuh aspek-aspek penting kehidupan, mulai dari kehidupan individu, sosial, sampai yang transendental.
4. Berbeda dari ulama fenomenal lainnya yang meletakkan dasar-dasar etika sebagai gagasan metafisik belaka. Al Mawardi mencoba mengembalikan gagasan itu pada akal sebagai fakultas pengetahuan yang utama. Boleh dibayangkan Al Mawardi berusaha menjelaskan konsep spiritual melalui pemahaman rasional.
5. Meskipun rasionalis, Al Mawardi tidak menempatkan manusia sebagai pusat segalanya (antroposentris). Tujuan manusia adalah pada Tuhannya. Oleh karenanya, ketakwaan adalah sokoguru ajaran-ajarannya tentang etika.
6. Optimis terhadap ajaran agama yang mampu menyelamatkan kehidupan dari segala macam krisis. Titik perhatian Al Mawardi adalah krisis kemanusiaan seperti kebodohan, keterbelakangan, dan lemahnya hati.
7. Etika Al Mawardi bukanlah konsep yang final. Segala tawarannya dikembalikan lagi pada pembaca untuk mempertimbangkannya, apakah sudah sesuai kemampuan atau belum. Sebab, Al Mawardi berkeyakinan, tidak ada paksaan dalam beragama.



## **BAB IV**

### **KONTEKSTUALISASI KONSEP ETIKA AL MAWARDI KE DALAM ILMU KOMUNIKASI**

Pada bab sebelumnya, peneliti telah melakukan serangkaian tindak pembacaan agar mampu menuangkan gagasan Al Mawardi menjadi ringkasan singkat yang mudah dibaca. Dalam bab ini, ringkasan singkat hasil tindak pembacaan tersebut akan dianalisis dan diupayakan penafsiran seluas-luasnya sesuai konteks kekinian beserta argumentasi yang memadai. Pembahasan bab ini juga disesuaikan dengan pembagian tema-tema kajian dalam kitab Adab Addunya Waddin.

Meskipun mengikuti alur pembagian etika dalam sistematika berpikir Al Mawardi, tidak semuanya bisa dianalisis. Peneliti akan mencoba menelusuri beberapa kata yang memiliki kedekatan makna dengan ilmu komunikasi saja. Sementara itu, bagian lain yang belum tersentuh akan dieksklusi guna kepentingan menjawab rumusan masalah kedua. Di bawah ini merupakan tabel rincian unit analisis yang dianggap peneliti memungkinkan penafsirannya dalam ilmu komunikasi.

<b>Pembagian pembahasan</b>	<b>Bagian yang dipilih</b>	<b>Ruang Lingkup</b>
<b>Kitab Adab Addunya Waddin</b>	<b>untuk ditafsirkan</b>	<b>Penafsiran</b> <i>(Hermeneutics Circle)</i>
Bab I Akal dan Hawa Nafsu	Definisi dan kemuliaan akal (hal.16-19)	Etika dan filsafat Komunikasi
Bab II Etika Ilmu	Pasal tentang ilmu (hal.54, 63, dan 64)	Mendidik dengan komunikasi efektif
	Pasal tentang ilmu melalui tulisan (67-79)	Jurnalistik sebagai media pendidikan tertulis
Bab III Etika Agama dan Bab IV Etika Dunia	Memperbaiki kondisi manusia di dunia (152) dan ketaatan beragama (130-148)	Konsep Jean Baudrillard tentang ekstase komunikasi
Bab IV Etika Dunia	Memperbaiki kondisi manusia di dunia (hal.155, 159-160, 162 dan 166, 167, 169-170, 171)	Konsep sosialisme religius
Bab V Etika Jiwa	Memperbaiki kondisi manusia di dunia (hal.151), pasal musyawarah (hal.301-309, 322-323, 324, 327)	Etika diskursus Jurgen Habermas

## **A. Akal dalam Kajian Etika dan Filsafat Komunikasi**

Menurut Deddy Mulyana (2007:xi), ada banyak kekeliruan tentang komunikasi. Di antaranya adalah pertanyaan-pertanyaan semisal, mengapa masih harus belajar komunikasi padahal sudah kita lakukan sehari-hari? Bukankah komunikasi itu semudah bernapas, makan, atau tidur? Mengapa masih bersusah payah mempelajarinya?

Memang benar jika dikatakan komunikasi merupakan bakat manusia sejak lahir. Namun, terbiasa berkomunikasi belum tentu memahami komunikasi. Komunikasi, dalam perspektif Al Mawardi, boleh dikatakan merupakan salah satu dari sekian buah akal *gharizi* yang sifatnya instingtif (Al Mawardi, 16).

Konsep Al Mawardi mengenai akal menjadi jawaban sekian pertanyaan pada paragraf pertama. Akal yang bersifat instingtif seperti komunikasi akan meningkat kemampuannya dengan menggunakan serangkaian metode. Dalam hal ini, Al Mawardi mengajukan dua cara. Pertama, dengan tidak membiarkan hawa nafsu merintang di diri ketika sering berlatih menghadapi persoalan. Kedua, sinergi dengan kecerdasan yang merupakan bakat sejak lahir.

Temuan di bidang kajian psikologi komunikasi menyatakan, intensitas komunikasi yang terus-menerus diasah membawa efek tersendiri bagi kepribadian seseorang. Sebaliknya, komunikasi yang tidak terlalu intens akan memberi pengaruh terhambatnya perkembangan kepribadian seseorang. Sebagai contoh adalah kasus gadis bernama Genie yang sulit diajak bicara karena menghabiskan masa hidupnya tanpa kesempatan untuk berkomunikasi dan berinteraksi dengan

orang lain (Rakhmat, 2007:2).

Bagi Al Mawardi, akal merupakan poros dari segala keutamaan duniawi dan agama. Dari penggunaan akal yang baik, maka kebaikan pula yang menyertai seseorang. Dengan akal, manusia mampu membedakan mana yang baik dan buruk, benar dan salah (Al Mawardi: 17-18).

Pandangan ini mirip dengan filsafat Sokratesian yang mengandaikan bahwa mengetahui yang baik akan melahirkan perbuatan baik. Meskipun dituduh terlalu menyibukkan diri dengan hal-hal etis, filsafat sokratesian adalah sumbangan berharga untuk para filsuf setelahnya karena membuka pintu baru dimensi refleksi manusia mengenal dirinya (Kristiatmo, 2007:12).

Definisi akal itu sendiri menurut Al Mawardi adalah adalah “ilmu” yang digunakan untuk mengetahui (*Al Mudraakah*) berbagai hal *dharuuri* (aksiomatis). Dalam pemahaman ini, ada dua pendekatan yang mampu dikerjakan oleh akal. Pertama, pengetahuan yang diketahui melalui penginderaan manusia (*Ad dark Al Hawwas*). Kedua, pengetahuan yang muncul pertama kali dalam jiwa (*Maa Kaana Mubtada Fin Nufuus*) (Al Mawardi : 17).

Apabila manusia mampu menjelaskan sesuatu dari apa yang ia rasakan dengan panca inderanya, maka ia termasuk orang yang mengetahui dengan cara *Ad Dark Al Hawwas*. Sementara ketika manusia mampu menyebutkan satu lebih sedikit daripada dua, entitas tidak lepas dari sifat ada dan tiada, dua hal berlawanan tak mungkin bersatu, maka ia telah menempuh pendekatan kedua, yaitu pengetahuan yang muncul pertama kali dalam jiwa. Jika keduanya telah

sama-sama tersentuh, maka ia bisa disebut *kamiil al aql* (sempurna akal/ikatannya) (Al Mawardi:18).

Definisi Al Mawardi tentang akal sebagai ilmu untuk mengetahui berbagai hal aksiomatis bisa dikategorikan ke dalam filsafat aksiologis bila dibaca dengan sudut pandang filsafat moderen. Di samping banyak muatan moral, konsep akal Al Mawardi berlandaskan ajaran agama. Menurut Kierkegaard, semakin banyak nilai-nilai moral yang dikemukakan oleh seseorang, maka ia sudah mendekati penekanan pada etika. Ini dikarenakan, ajaran moral memiliki aspek untuk pengamalan secara terus-menerus dan sebanyak-banyaknya agar menjadi semakin baik, bahkan semakin religius (Martin, 2003:15).

Di samping itu, Al Mawardi menekankan, ajaran moral tidak boleh bertentangan dengan akal. Begitu pula sebaliknya, akal tidak akan bertentangan dengan ajaran moral. Frans Magnis Suseno menerangkan, konsep etika harus bisa dipertanggungjawabkan dengan akal sehat (Suseno, 2010:31).

Para filsuf maupun pemikir yang berfilsafat dalam koridor aksiologis sepakat, etika tidak dibuat untuk hiasan saja. Sama halnya dengan Al Mawardi yang mengecam orang-orang yang hanya mau berkata-kata tanpa ada perbuatan nyata, bagi Kierkegaard, etika tidak sekedar pengetahuan semata, tapi seseorang harus hidup di dalamnya. Oleh karenanya, poin terpenting dari etika adalah penerapan etika ke dalam kehidupan sehari-hari (Martin, 2003:15).

Implementasi etika dalam kehidupan manusia sebagai makhluk yang membutuhkan komunikasi mengalami perkembangan Sejak era Sokrates,

komunikasi mulai dilembagakan sebagai salah satu ilmu retorika, yakni kajian terhadap interaksi antar manusia. Perlahan-lahan, dialog sokratesian maupun retorika mulai ditinggalkan oleh kalangan ilmuwan dan mereka memfokuskan kajian pada publisistik atau jurnalistik. Salah satu kehebatan dari pengembangan komunikasi massa ini, Napoleon yang terkenal itu sampai mengatakan, empat surat kabar yang terbit di Paris jauh lebih menakutkan daripada seribu serdadu yang menghunus pedang. Hal ini dikarenakan, surat kabar tidak hanya menyebarkan informasi, tapi juga tajam mengeritik pemerintah (Effendy, 2003:7).

Sampai Rene Descartes memproklamirkan adagiumnya, *cogito ergo sum* – Aku berpikir maka aku ada, maka paham *ratio-primat* didewakan oleh para ilmuwan. Kemampuan akal manusia mencapai puncak kejayaannya Pencapaian kesuksesan diukur dari seberapa jauh klaim rasio dianggap benar. Karena tolok ukur kebenaran adalah akal, maka baik-buruk, benar-salah, tergantung dari sejauh mana akal menerima argumentasi (Hardiman, 2004:53).

Pada masa itu, perdebatan para filsuf dan ilmuwan yang semula terkonsentrasi pada hal-hal ontologis, seperti keberadaan Tuhan, eksistensi manusia, takdir, kemudian mengalami titik jenuh dan bergeser pada bagaimana ilmu pengetahuan mampu menanamkan kekuasaan. Dengan demikian, manusia telah mampu mengembangkan akal *muktasabi* seperti dalam gagasan Al Mawardi, bahkan perkembangan itu sangat pesat melebihi perkiraan manusia sendiri. Termasuk di dalamnya adalah pengembangan komunikasi.

Sayangnya, puncak prestasi yang bisa diraih oleh akal *muktasab* ini seringkali terkikis oleh hawa nafsu manusia sendiri. Digambarkan oleh Al Mawardi, hawa nafsu itu penghalang segala kebaikan, dilahirkan dan melahirkan perbuatan keji, menghapus kewibawaan seseorang, dan pintu masuk kejahatan yang dimurkai tuhan. Nafsu sering datang dengan berbagai wajah dan tipu daya yang samar. Oleh karenanya, terkadang sulit untuk dibedakan, mana kebenaran sejati dan kebenaran “palsu”.

Ilmu pengetahuan yang bersumber dari olah akal *muktasab* ini diduga bertanggung jawab terhadap segala kerusakan di dunia. Riset-riset tentang terorisme yang ternyata bias kepentingan barat dan ditafsirkan sesuka hati dengan baju ilmu pengetahuan. Tentu hal ini berbahaya bila klaim-klaim ilmiah dan dalil rasional digunakan untuk legitimasi kekuasaan (Narwaya, 2006:6).

Amsal lainnya dijabarkan oleh Muhidin M.Dahlan tentang dampak dari perkembangan akal *muktasabi* yang tak terkendali ini adalah kerusakan lingkungan, baik lingkungan alam maupun lingkungan sosial. Muhidin mencontohkan tentang pembantaian warga Yahudi oleh Hitler secara besar-besaran dan didukung oleh rakyat Jerman berkat kepiawaian berpropaganda lewat radio. Boleh dikatakan, kemenangan akal ketika mampu mengembangkan ilmu pengetahuan yang seolah mampu menundukkan semesta tidak lebih dari kemenangan semu (Dahlan : 2002).

Lantas, pada sisi manakah manfaat yang bisa dipetik dari kesempurnaan akal manusia itu ? Jika ditarik lagi ke dalam perspektif Al Mawardi, maka jelaslah

bahwa manusia masih belum mampu mengendalikan hawa nafsunya melalui akal yang dimiliki. Al Mawardi mengilustrasikan nafsu manusia, layaknya seorang raja tirani haus kekuasaan yang menggebu-gebu untuk menguasai rakyatnya. Nafsu juga menyamarkan wajahnya lewat tipu daya sehingga kebaikan akan tampak seperti kejelekan dan sebaliknya. Mampukah akal menundukkan “raja tirani” dan mengungkap penyamaran nafsu?

Potensi akal memang seolah tak terbatas. Batasannya “hanya” terletak pada sejauh mana manusia mampu mendayagukannya. Namun, manusia tetap saja merupakan makhluk yang memiliki keterbatasan. Memiliki kelebihan sesuatu yang terbatas merupakan bencana, mengantarkan pemiliknya pada kelicikan dan tipu muslihat, demikian kata Al Mawardi.

Posisi akal dalam hal ini, seharusnya menjadi ikatan, kekang, atau tali kekang terhadap hawa nafsu. Ini dikarenakan kemampuan akal dalam mencegah manusia untuk mengikuti kehendak hawa nafsunya, persis seperti tali kekang pada unta (Al Mawardi: 18).

Maka, Al Mawardi menyerukan untuk bertanya pada hati nurani. Dikarenakan tempat akal terletak pada hati, penilaian tentang baik-buruk, benar-salah, akan menunjukkan dirinya di hadapan manusia asalkan manusia mau untuk terus-menerus mengambil pelajaran dari hidupnya (Al Mawardi: 19).

Kiranya solusi yang paling implementatif adalah dengan melepas segala kepentingan yang destruktif. Manusia berakal hendaknya berinteraksi dengan satu sama lainnya dengan ketulusan, kejujuran, dan dialog yang sehat. Dalam bahasa



Habermas, pengembangan akal seperti ini disebut juga rasionalitas komunikatif. Dengan pola pikir seperti gagasan Habermas tersebut, diharapkan kehidupan jauh dari tindak kekerasan dan keinginan untuk menguasai satu sama lain (Sindhunata, majalah Basis, 2004:52).

Jelaslah, bahwa akal akan menjadi setajam pedang dan berpandangan benar bila terus-menerus dilatih. Namun, tanpa mampu mengendalikan hawa nafsu, maka kemuliaan yang diperoleh dari pengembangan akal akan habis sampai hanya menyisakan kebodohan.

## **B. Mendidik Lewat Komunikasi Efektif**

Inti dari kegiatan komunikasi adalah menuju – apa yang disebut Habermas sebagai *mutual understanding* (kesepahaman bersama). Terlebih lagi bila kegiatan komunikasi berada dalam koridor pendidikan. Maka seorang pendidik harus mampu mentransfer pengetahuan yang dimiliki terhadap peserta didik, begitu pula sebaliknya, peserta didik dituntut untuk mampu mencerna apa saja yang ditransfer oleh pendidik. Agar proses pendidikan menjadi komunikatif, perlu diperhatikan kompetensi komunikasi masing-masing pihak.

Kompetensi komunikatif menurut Habermas, tidak semata kemampuan dalam memproduksi dan bertukar kalimat-kalimat gramatikal. Dalam berdialog, manusia melibatkan cerita dirinya pada dunia, pada lawan bicara, tentang maksud, perasaan, dan hasrat-hasratnya (Habermas, 2006:xi).

Lebih jauh lagi, Habermas menegaskan, bahwa masing-masing partisipan yang berkomunikasi – dalam hal ini adalah pendidik dan peserta didik – harus membekali dirinya dengan kemampuan interpretif yang baik. Artinya, partisipan komunikasi harus memiliki kapasitas yang sama dengan penafsir sosial. Dengan demikian, kehendak para partisipan baru bisa diketahui bila terlibat secara aktif (Habermas, 2006:xv).

Al Mawardi menerangkan syarat-syarat yang harus dimiliki pendidik dan peserta didik, terutama pada sisi kualitas afeksi masing-masing partisipan. Al Mawardi mengklaim, serangkaian syarat ini bila mampu dipenuhi, akan mengantarkan proses pendidikan yang melibatkan semua elemen menuju kesuksesan bersama. Boleh dibilang, kompetensi partisipan Al Mawardi melengkapi prasyarat Habermas yang lebih bersifat kognitif.

Ada delapan syarat yang harus dimiliki oleh peserta didik. Pertama, ia harus memiliki kapasitas akal yang mampu mengetahui inti dari persoalan. Kecerdasan ini bermanfaat untuk membantunya menggambarkan dan menguraikan segala kesulitan dari ilmu yang dipelajarinya. Kedua, memiliki kecakapan untuk memantapkan gambaran dari ilmu pengetahuan yang telah dipelajari dan dipahami. Ketiga, gairah untuk terus-menerus belajar harus tetap dipelihara serta tidak boleh cepat bosan. Keempat, tidak mudah dipalingkan ke wajah-wajah materialistis. Kelima, meluangkan waktunya untuk berkonsentrasi belajar demi memperdalam ilmunya. Keenam, angan-angan, sakit, dan berbagai kesibukan tidak lantas membuat seorang pelajar berhenti belajar. Ketujuh, sanggup menjalani proses yang lama demi kesempurnaan ilmunya. Terakhir serta

poin terpenting, mencintai serta menteladani akhlak gurunya.

Sementara itu, pendidik ideal untuk membina peserta didik ideal menurut Al Mawardi harus memiliki beberapa prasyarat batiniah. Sifat yang pantas dimiliki oleh pendidik adalah rasa rendah hati (*tawadhu*) dan menghindari membanggakan diri sendiri (*ujub*). Sifat rendah hati dapat melahirkan cinta dan kasih sayang pada anak didiknya, sedangkan *ujub* akan membuatnya dibenci dan dijauhi banyak orang.

Resiprokalitas saling mencintai antara pendidik dan peserta didik tidak hanya menimbulkan efek menyenangkan dalam pembelajaran, melainkan tercapainya cita-cita Habermas tentang kesepakatan bersama. Secara psikis, berinteraksi dengan orang-orang yang dicintai akan menggembirakan dan penuh keterbukaan. Pesan-pesan yang dipertukarkan juga tidak terlalu sulit untuk dipahami. Jalaluddin Rakhmat mengungkapkan, meskipun isi pesan adalah hal-hal yang mudah dicerna, tapi komunikasi menjadi tidak efektif bila hubungan antara pendidik dan peserta didik tidak didasarkan pada cinta. Isi pesan yang berat, yang memungkinkan kegagalan komunikasi, ternyata persentasenya kecil saja bila ada hubungan baik (Rakhmat, 2007:119).

Bila uraian di atas masih mengapung pada wilayah ide, contoh konkrit yang bisa kita cermati adalah perjalanan Freire dalam memberantas penindasan melalui pendidikan. Meskipun Freire tidak menyertakan prakondisi seperti gagasan Al Mawardi, minimal Freire mencoba melibatkan pemikiran kritis, cinta, kerendahan hati, iman, kepercayaan, dan harapan (Santoso, 2007:138).

Bermodal enam pondasi itulah, Freire mendambakan adanya pendidikan yang humanis, sekaligus menolak konsep *banking education*. Anak didik di mata Freire bukanlah wadah kosong, pasif, dan tidak tahu apa-apa dibandingkan pengajar. Muatan pendidikan juga bukan seperti simpanan di bank yang dipindahkan dari pendidik untuk disimpan ke anak didik kemudian dikeluarkan dalam bentuk sama saat dibutuhkan, tanpa dipahami sama sekali. Jelas, hal ini merugikan anak didik dan menguntungkan penindas (Martin Manggeng, dalam Jurnal Teologi Kontekstual, edisi no.8 2005).

Proses pendidikan seperti persoalan Freire di atas, yang berarti penentuan materi oleh pendidik, untuk kemudian diterima dan dihafalkan oleh peserta didik secara mekanis, tentu tidak efektif. Al Mawardi menggambarkan kondisi ini persis buku yang tidak bisa menolak *syubhat* dan menguatkan *hujjah*. Ini dikarenakan para penghafal yang tidak memahami hafalannya, tentu tidak mampu menjabarkan apalagi mempertimbangkannya, bahkan layak disebut kebodohan. Sebagaimana sabda Nabi Muhammad yang dikutip oleh Al Mawardi, “Kemampuan orang bodoh hanya sebatas memindahkan, sedangkan kemampuan ulama adalah menjaganya” (Al Mawardi: 64).

Sementara itu, agar komunikasi antara pendidik dan peserta didik efektif, noise atau hambatan dalam komunikasi perlu diwaspadai. Pendidik ideal dan peserta didik ideal belum tentu mampu mencapai kata kesepahaman bersama bila sampai terjadi noise dalam komunikasi.

Dalam peristiwa dialog antara pendidik dan peserta didik secara langsung, terjadi transfer atau pertukaran konsep-konsep tertentu. Di sini perlu diperhatikan penggunaan bahasa yang digunakan saat proses ini berlangsung. Efisiensi serta efektifitas kata-kata rupanya mampu menjadi jembatan antara pendidik dan peserta didik dalam memberikan pemaknaan sebuah konsep. Kekurangan penyampai dan penerima bisa diatasi apabila di antara keduanya menyepakati penggunaan bahasa dari yang bersifat terbatas ke penggunaan bahasa yang sempurna, dari penggunaan banyak kata ke secukupnya. Upaya ini diyakini Al Mawardi untuk membebaskan keduanya dari beban pikiran yang terlalu berat. Istilah-istilah keilmuan yang terasa asing harus dibuat akrab di telinga agar tidak mengalami pembiasaan makna. Di samping itu, hambatan menuju kesepahaman bisa diminimalisir.

Ditambahkan oleh Syekh Ahmad Ataillah, pergaulan pun ikut serta mempengaruhi efektifitas selama menimba ilmu. Oleh karenanya, Syekh Ataillah (1995:81) menyarankan, agar memperbanyak bergaul dengan ahli ilmu daripada ahli maksiat. Sebab, dikhawatirkan lemahnya benteng diri akibat pengaruh yang timbul dari kesalahan pergaulan.

Konsep pendidikan Al Mawardi di atas lebih tepat jika sarannya adalah orang dewasa. Namun, kriteria kedewasaan dalam perspektif Al Mawardi tidak hanya faktor usia saja (*baligh*). Al Mawardi menyebutnya dengan istilah *mukallaf*, yang berarti sudah dibebankan baginya (*taklif*) hal-hal *syar'i*, seperti perintah sholat dan larangan berzina. Ini ditandai dengan adanya hambatan dalam proses belajar yang hanya terjadi pada orang dewasa, semisal besarnya syahwat dan

susah konsentrasi, menyukai popularitas, banyaknya jalan berliku dan kegelisahan berkepanjangan, serta padatnya kesibukan yang menyita waktu untuk belajar (Al Mawardi : 54).

Paradigma pendidikan Al Mawardi menandakan adanya keterbukaan dalam proses dialog. Sebab, Al Mawardi mengecam orang yang menutup-nutupi ilmu karena merintang jalan menuju kebenaran. Bila pendidik tidak tahu atas lontaran pertanyaan dari peserta didik, maka pendidik wajib mengatakan tidak tahu. Paradigma ini memiliki kesamaan dengan proses pendidikan dialogis Freire.

Dalam aras serba moderen, etika pendidikan Al Mawardi yang bersandar pada Al Quran, dikatakan oleh Abdul Munir Mul Khan (2007:124-125) sebagai “prasyarat budaya.” Dikatakan demikian karena konsep pendidikan yang seperti demikian menempatkan masyarakat sebagai pelaku kreatif. Di samping itu, kondisi ini mengisyaratkan tafsir yang terus-menerus mengikuti perkembangan zaman. Mirip dengan ungkapan Nurkholish Madjid yang mendambakan sarjana lahirnya intelektual orisinal sekaligus penuh kepeloporan sekaliber Ibnu Khaldun. Efek jangka panjangnya adalah membangkitkan kembali *ghirah* intelektual Islam yang sempat mati suri dalam beberapa abad belakangan.

Meminjam ungkapan Ibnu Khaldun sendiri, Nurkholish Madjid (1994:308) mengatakan, ilmu pengetahuan akan mekar hanya bila peradaban mekar dan kebudayaan berkembang.

Pendek kata, meskipun etika normatif seringkali berat, terminologi *yassir walaa tu'assir* (mempermudah dan tidak mempersulit) merupakan kata kunci

yang dipegang teguh oleh Al Mawardi dalam menjalin komunikasi efektif. Khususnya di bidang pendidikan. Sebab, segala sesuatu dipulangkan pada kemampuan dirinya masing-masing. Walaupun ditemui kesulitan, justru di situlah hikmahnya. Meminjam kalimat orang bijak, Al Mawardi mengatakan, “ilmu yang paling mulia itu diperoleh dengan susah payah” (Al Mawardi: 63).

### **C. Mendidik Lewat Komunikasi Tertulis**

Perkembangan teknologi komunikasi juga bisa dimanfaatkan sebagai perpanjangan lidah pendidik pada peserta didik yang mengatasi ruang dan waktu, salah satunya melalui tulisan. Lewat tulisan, yang diyakini Al Mawardi sebagai “orang” yang berdiri sepanjang zaman, karena tidak memiliki batasan ruang dan waktu bagi pembaca. Ia juga mengimani pepatah Arab yang mengatakan, bahwa tulisan itu ruh dari jiwa meskipun bentuknya jasmani.

Ruh dari jiwa tersebut muncul di benak pembaca manakala pembaca mampu memahami makna tulisan. Oleh karenanya, penulis sebaiknya mengesampingkan egonya untuk menulis hal-hal yang sekiranya membuat pembaca sulit mencerna tulisannya. Kedua, teliti dalam penulisan, guna menghindari hal-hal misalnya, seperti menghilangkan beberapa kata yang seharusnya ada, mengurangi atau menambah huruf pada kata sehingga makna menjadi bias, dan beberapa problem teknis lainnya.

Terapan terbaik untuk memunculkan ruh dari jiwa tulisan di bidang kajian komunikasi adalah ranah jurnalistik. Jurnalistik, baik itu cetak maupun elektronik, menuntut kehadiran tulisan untuk melengkapi berita. Tujuan dari pemberitaan di

samping menjadi pengawas masyarakat (*watch dog*), juga mengungkap kebenaran yang patut disiarkan. Bisa diartikan, tujuan utama jurnalistik adalah “mendidik” masyarakat dengan kebenaran. Bahkan, Amir Effendi Siregar (dalam Hamid, *ed*, 2011:115) menyebut jurnalistik juga alat dakwah. Sekarang, istilah jurnalistik dan dakwah dielaborasikan menjadi jurnalistik dakwah.

Jurnalistik dakwah merupakan cara pandang etis yang berbasis ajaran Islam. Fuad (dalam Hamid, 2010:114) menekankan 4 aktifitas utama jurnalistik dakwah. *Pertama*, mengingatkan masyarakat tentang kebenaran. *Kedua*, mengkomunikasikan pesan sesuai kaidah Islam. *Ketiga*, memberi teladan berupa akhlak yang baik. *Keempat*, bertindak tegas melalui berbagai upaya untuk tegaknya kalimat tauhid.

Aplikasi jurnalistik dakwah sebenarnya sama dengan kaidah jurnalistik konvensional. Hanya saja, dalam jurnalistik dakwah terselip misi untuk menyelaraskan dakwah dan bisnis (Afifi, 2005:335). Berita tidak harus melulu menampilkan ide-ide Islam secara kaku. Sasarannya justru pembacaan Islam dengan sudut pandang kemasyarakatan.

Telah disepakati bersama oleh semua kalangan jurnalis. Dalam setiap pemberitaan tidak diharapkan terjadi kesalahan yang membuat publik bertanya-tanya. Oleh karenanya, dibuatlah kaidah penulisan berita 5W+1H (*where, when, who, what, why, dan how*) yang efektif dan tidak memancing multitafsir. Ada juga pembagian kerja di bidang *editing* untuk membuat berita menjadi efisien, efektif, dan enak dibaca. Bahkan, beberapa media seperti majalah *Pantau* mulai



mengembangkan kaidah klasik ini menjadi jurnalisme kontemporer yang bergaya sastra. Meski bertaburan kata-kata yang mirip dengan cerpen, mereka mengklaim berita tetap obyektif karena pemberitaan apa adanya, hanya gaya penyampaiannya saja yang diperbarui (Nuruddin, 2009:180).

Di samping ada faktor teknis, ada juga faktor non-teknis dalam penulisan berita, yaitu etika jurnalistik. Bill Kovach dan Tim Rosenstiel menyebutkan, ada sembilan elemen jurnalisme yang layak dipegang oleh jurnalis. Secara ringkas, sembilan elemen itu antara lain : kewajiban pertama jurnalisme adalah pada kebenaran, loyalitas pada warga, disiplin melakukan verifikasi, independen dari pihak yang diliput, jurnalisme adalah pemantau kekuasaan, jurnalisme harus mampu menghadirkan forum untuk kritik maupun komentar publik, mampu membuat hal penting menjadi menarik dan relevan, berita harus tetap proporsional dan komprehensif, serta terakhir yang terberat adalah harus mendengarkan suara hati (Nuruddin, 2009:94-97).

Faktor teknis dalam penulisan dinilai penting oleh Al Mawardi. Ini ditekankan guna berjaga-jaga karena tidak semua orang memiliki nalar yang sama untuk memahami sebuah tulisan. Dengan demikian, penggunaan tulisan yang jelas akan banyak membantu para pembaca menuju pemahaman. Sementara faktor non-teknis juga tidak kalah pentingnya. Taat pada kebenaran, proporsionalitas, profesionalitas, dan “rajin” mendengarkan suara hati, dalam bahasa Al Mawardi terbaca sebagai *amar ma'ruf nahi munkar*, *tawassuth*, dan *'aaqil*. Pelaksanaannya merupakan bentuk ketaatan. Bila kedua faktor ini dijaga secara *istiqamah* oleh seorang jurnalis, maka ia akan menjadi orang yang selalu dikenang. Bahkan, Al

Mawardi menyanjungnya sebagai salah satu dari dua bentuk kefasihan.

Jadi jelaslah bahwa etika yang dipaparkan Al Mawardi masih relevan diterapkan pada masa kini. Kontekstualisasinya bertemu dengan kaidah jurnalistik dakwah dan jurus “Sembilan Elemen Jurnalisme” gagasan Bill Kovach dan Tim Rosenstiel. Penggabungan antara prinsip etis dan teknis penulisan adalah langkah yang tepat untuk tidak membuat pembaca lari dari tulisan. Ketika pembaca sudah lari dari sebuah tulisan, maka tulisan itu tidak layak disebut penyampaian yang mencerdaskan. Jurnalistik model manapun tentu tidak mengharapkan terjadinya kasus semacam ini.

#### **D. Menahan “Godaan” Media dengan Etika Agama**

Terpaan media seolah keresahan tiada ujung bagi mereka yang menekuni studi komunikasi massa. *Mass Media* yang terus-menerus mengalami evolusi diri, seiring dengan laju penemuan teknologi komunikasi ditengarai memiliki kekuatan tertentu yang mampu mempengaruhi kehidupan manusia. Hal ini terjadi dalam panggung sejarah, sejak ditemukannya mesin cetak oleh Guttenberg hingga era internet.

Keresahan ini menyangkut beberapa pertanyaan, seberapa besarkah pengaruh media bagi audiens, apakah media mampu mempengaruhi pendapat audiens, sehingga juga mampu membentuk perilaku tertentu. Graeme Burton percaya, jika mengamati media secara keseluruhan (bukan hanya media individual seperti televisi), kekuatannya semakin lama semakin besar. Hal ini menyangkut kekuatan penetrasi media yang mampu menempatkan dirinya sebagai

komunikator handal sampai di ruang-ruang keluarga. Contoh terkecil, Burton menghitung, rata-rata orang menghabiskan dua jam selama sehari untuk menikmati siaran televisi (Burton, 2008:4).

Berdasarkan hasil riset-risetnya, Burton masih meyakini teori efek jangka pendek seperti teori jarum hipodermis yang mengasumsikan, seolah-olah seseorang diinjeksikan suatu materi media dan langsung memberikan respon sesuai tujuan materi itu. Dengan demikian, audiens diumpamakan manusia yang pasif dan menerima materi dari media apa adanya (Burton, 2008:230).

Benarkah demikian? Beberapa ilmuwan menolak kebenaran teori di atas dengan alasan sudah kuno. Di samping itu, audiens bukanlah sosok yang pasrah begitu saja dengan kehendak media. Alih-alih meneliti media, para ilmuwan mulai tertarik pada penggunaan media itu sendiri (*uses and gratifications*).

Perkembangan terbaru dari sejarah riset audiens menunjukkan beberapa poin yang diringkas oleh McQuail. Pertama, walaupun ditemukan efek, seringkali berupa penegasan dari sikap dan pendapat yang ada. Kedua, efek berbeda tergantung pada penilaian terhadap sumber komunikasi. Ketiga, perubahan pendapat audiens searah dengan besarnya monopoli media. Keempat, perubahan pendapat mungkin terjadi bila isu dianggap penting. Kelima, pemilihan dan penafsiran tergantung dari kapasitas audiens. Keenam, struktur interpersonal mampu membatasi, menentukan, atau menguatkan isi pesan (Rakhmat, 2007:199).

Pendekatan semacam ini mengasumsikan, audiens bukan tertarik pada apa yang mereka lakukan terhadap media, tapi apa yang dilakukan media pada

audiens. Dalam pendekatan ini, isi pesan tidak lagi penting. Justru yang terpenting adalah media itu sendiri. Bentuk media itu sendiri saja sudah mempengaruhi cara audiens berpikir dan bertindak. McLuhan mengatakan, “*Medium is the message*”, medium itu sendirilah pesannya. Pernyataan McLuhan dijelaskan oleh Jalaluddin Rakhmat ke dalam sebuah ilustrasi. Sebelum datang televisi di Sulawesi Utara, orang biasanya tidur sebelum larut. Namun, kebiasaan ini berubah sejak televisi hadir di ruang keluarga yang membuat waktu istirahat menjadi semakin malam (Rakhmat, 2007:220-221).

Ilustrasi di atas masih mempersoalkan kehadiran televisi, belum lagi ketika internet mulai akrab dalam kehidupan manusia dewasa ini. Dominique Wolton mengatakan, bila media-media lama berkuat pada logika penawaran, maka media-media baru seperti internet menggunakan media permintaan. Sesuai sifatnya yang interaktif, internet lebih mampu melayani kebutuhan informasi para penggunanya daripada televisi. Selain itu, internet juga menyediakan berbagai informasi lain yang bahkan belum tentu dibutuhkan (Wolton, 2007:17).

Kehadiran internet yang ditunjang dengan berbagai medium-medium portabel (*smartphone, notebook, dan sebagainya*) dikatakan oleh Wolton, telah melahirkan utopia-utopia halus. Internet dinilai sebagai media penembus ruang dan waktu, yang terbuka bagi semua orang, bisa diakses kapanpun dan di manapun. Namun, tidak diragukan lagi, makin mengikis batasan antara dunia nyata dan fantasi (Wolton, 2007:119-122).

Meskipun Graeme Burton, Jalaluddin Rakhmat, dan Dominique Wolton berbeda pendapat tentang bagaimana hasil interaksi antara audiens dengan media, mereka sepakat pada satu hal, yaitu mewaspadaikan beberapa akibat yang timbul akibat “bergaul” dengan media. Melalui perbedaan disiplin keilmuan mereka dalam memandang media, sebenarnya mereka menginginkan sebuah refleksi etis. Berapa lama terpaku di depan layar kaca? Benarkah internet mampu menjawab semua kebutuhan tentang informasi? Hal-hal demikianlah sebenarnya yang ingin ditekankan.

Memang, sebagian besar informasi yang dibutuhkan diperoleh dari media. Namun, media tidak selamanya menyediakan informasi yang benar-benar dibutuhkan. Di televisi, tidak jarang ditemui beberapa acara yang mengandung unsur-unsur kekerasan, bahkan pelecehan seksual. Seperti tayangan sinetron yang menggambarkan sosok wanita sebagai manusia cengeng, perebut suami orang, dan stigma negatif lainnya. Di internet sendiri, tayangan kekerasan dan seksual ditampilkan lebih jelas, bahkan bebas untuk diakses tanpa mengenal batas jenis kelamin, tempat, atau usia asal tersambung dengan jaringan internet.

Fenomena ini digambarkan oleh Baudrillard sebagai ekstasi komunikasi. Ekstasi komunikasi dalam kacamata Baudrillard adalah kondisi ketika kehidupan dibanjiri oleh informasi yang banyak tidak dibutuhkan, bahkan tidak berguna. Namun, tetap saja manusia merasa berat untuk melepaskan diri dari jerat tumpukan informasi tersebut. Serasa ada yang janggal dalam percakapan bila tidak mengikuti pertandingan bola semalam. Dalam percakapan sehari-hari, ada yang kurang bila tidak membicarakan skandal beberapa selebriti, tidak mengikuti

gaya berpakaian mereka, atau gaya bicara mereka. Mau tidak mau, manusia harus terus mengikuti arus informasi ke manapun alirannya agar tetap bisa *survive* dalam lingkungan sosial.

Yang lebih menyedihkan, menurut pandangan Baudrillard, orang yang tidak mengikuti arus tersebut, tidak mau mengikuti tren *fashion* terkini, orang itu disematkan predikat “jadul”, ketinggalan jaman, dan tuduhan kejam lainnya. Tentu kondisi semacam ini akan menimbulkan keterasingan, juga perasaan tidak nyaman bagi orang-orang yang tidak memiliki banyak modal untuk menuruti kehendak *tren*. Baudrillard mengatakan, jati diri manusia yang seharusnya penuh spirit dan filosofis, kemudian tergantikan jati diri materialistis. Materi telah menjadi semacam tanda-tanda yang memacu manusia untuk segera memenuhi panggilan itu untuk kemudian dipakai sebagai representasi dirinya (Baudrillard, 2006:xiv-xv).

Di tengah-tengah kekhawatiran Baudrillard tentang para pecandu komunikasi yang selalu diterpa “godaan” media ini, gagasan Al Mawardi tentang etika agama terasa tepat bila diproyeksikan ke fenomena ini. Sebelum pembahasan melangkah lebih jauh, Al Mawardi memberi catatan, mencari penghidupan tidak sama artinya dengan mengejar dunia (Al Mawardi:152).

Menurut Al Mawardi, sudah menjadi tabiat manusia untuk memiliki sifat tamak dan rakus menyangkut urusan dunia. Adanya nafsu syahwat dalam diri manusia membuatnya merespon lebih cepat lambaian tangan hal-hal yang disukai oleh jiwa. Termasuk keserakahan dan adanya keinginan untuk terus-menerus

membanjiri isi kepala dengan apa yang tengah menjadi *mode* terkini melalui media. Terus menerus demikian hingga kemuliaan manusia berkurang oleh karena besarnya nafsu syahwat.

Dalam etika agama, Al Mawardi mengemukakan beberapa latihan jiwa untuk menghadapi segala godaan dunia. Termasuk di dalamnya berarti interaksi dengan media.

Beberapa fenomena di atas mampu dibendung bila audiens telah melek media. Melek media dipahami membuat audiens memiliki sebuah cara pandang tertentu yang mampu memahami media secara kritis. Di samping itu, audiens yang melek media mampu memilih informasi sesuai kebutuhan dan mengesampingkan informasi yang belum menjadi kebutuhan. Tidak hanya sebatas penikmat, bahkan audiens yang melek media juga mampu memanfaatkannya untuk kepentingannya masing-masing. Intinya, pemahaman kritis terhadap media menandakan ruang geraknya di wilayah kognitif (Adiputra, dkk, 2009:13).

Sementara, gagasan Al Mawardi boleh dibilang sebagai peneguhan hati untuk menghadapi dunia (termasuk media) di wilayah spiritual. Latihan jiwa gagasan Al Mawardi ini berguna untuk menciptakan kondisi-kondisi ketaatan tertentu dan setiap kondisi memiliki implikasinya sendiri-sendiri.

Kondisi pertama adalah dengan membiasakan diri untuk memalingkan perasaan dari kecintaan terhadap dunia. Perasaan cinta pada dunia menyebabkan manusia berpaling dari akhirat. Bila jiwa sudah mampu menjaga jarak dengan dunia, maka manusia akan mampu berhati-hati terhadap segala tipu dayanya,

fitnahnya, dan kenikmatannya yang melenakan. Manusia juga akan mampu beristirahat dan bersantai dari kelelahan mencari dunia yang dipenuhi dengan angan-angan, sedangkan angan-angan adalah kegiatan yang tidak ada manfaatnya.

Kedua, manusia juga harus mampu jujur pada dirinya sendiri. Manusia harus menjawab dengan hatinya, seberapa besarkah rasa syukur dibandingkan nikmat yang diperoleh dari Tuhannya, seperti kesehatan, harta benda, dan kejayaan yang terlihat nyata tapi sebetulnya nisbi itu. Bila manusia sering menasehati dirinya seperti demikian, maka ia mampu bersikap zuhud, yakni tidak terbebani dan terbebas dari tujuan duniawi yang memberatkan.

Ketiga adalah penghargaan terhadap waktu. Waktu manusia teramat singkat daripada angan-angannya. Oleh karenanya, Al Mawardi menekankan untuk memanfaatkan waktu yang ada sebelum waktu itu dicabut oleh Allah. Hari-hari hendaknya diisi dengan keikhlasan beribadah, bukannya angan-angan yang membuat lupa akan kematian dan hari kebangkitan. Kesadaran terhadap usia yang singkat akan membuat manusia termotivasi untuk memanfaatkan waktu luangnya dengan amal perbuatan baik (Al Mawardi: 130-148).

Seperti dikatakan oleh Wolton di atas, bahwa media mampu menghilangkan batasan antara fantasi (angan-angan) dan kenyataan, maka latihan jiwa Al Mawardi ini tepat bila diterapkan dalam kehidupan. Selain mampu mengurangi ketergantungan nafsu syahwat manusia terhadap mode (Baudrillard), etika agama juga mampu membentengi manusia dari penggunaan media yang berlebihan sehingga banyak membawa kerugian.



Melalui latihan jiwa yang dikontekstualisasikan ke era kecanduan informasi seperti ini, bisa disimpulkan ke beberapa poin penting. Pertama, dorongan untuk mencintai dunia bisa datang dari mana saja. Menilik pada teori Baudrillard tentang ekstasi komunikasi yang membuat orang makin gencar mengejar materi, maka fitnah tersebut bersumber dari media. Menjaga jarak dengan sumber fitnah dengan cara memalingkan diri darinya, bisa diartikan mengambil secukupnya sesuai dengan kebutuhan. Kedua, bila manusia sering menasehati dirinya demikian, maka hatinya terlepas dan tenang dari “tuntutan” sosial yang seolah-olah membisikkan hati untuk terus-menerus mengkonsumsi semua tawaran media. Ketiga, menghargai waktu dengan kegiatan yang lebih bermanfaat daripada menjawab “desakan” media. Bukankah masih banyak yang bisa dikerjakan selain menonton televisi atau berselancar di dunia virtual? Demikian nasehat Al Mawardi.

#### **E. “Utopia” Sosialisme Religius dan Interaksi Sosial**

Mempelajari ilmu komunikasi tanpa menyentuh cabang ilmu sosial yang lain (seperti sosiologi), akan terasa kurang lengkap. Sebab, bagaimana mungkin pengembangan ilmu komunikasi terjadi tanpa mengerti konteks sosial? Sebaliknya, belajar ilmu sosial tanpa melatih kemampuan komunikasi berarti semakin menempatkan dirinya di menara gading ilmu pengetahuan. Padahal, komunikasi adalah inti dari sosialisasi dan interaksi manusia. Oleh karenanya, dalam sub bab ini, peneliti akan membaca etika dunia gagasan Al Mawardi dengan meminjam pijar-pijar pemikiran para ilmuwan di bidang sosial.

Berbicara tentang sosialisme, tentu tak luput dari persoalan produksi. Sejak manusia mampu memproduksi makanan sendiri melalui teknik pertanian, di saat itulah secara berangsur-angsur mulai terbentuk kelas-kelas sosial. Terlebih lagi bila hasil produksi tersebut mulai terkonsentrasikan ke titik tertentu (kerajaan, militer, pemuka agama). Tentu yang terjadi kemudian adalah kesenjangan di antara kelas-kelas sosial tersebut.

Kesenjangan ini mulai dipupuk dan berkembang subur ketika terjadi pergeseran zaman dari masyarakat pertanian menjadi masyarakat industri. Salah satu contohnya kesenjangan gender. Sebelum kehadiran industri, lelaki dan perempuan terbiasa bekerja sama dalam memproduksi pangan. Namun, ketika revolusi industri dicetuskan, sejarah mulai mencatat aneka penindasan dan keterasingan (alienasi).

Bagaimana tidak? Lelaki secara alamiah memiliki tenaga fisik lebih besar dari perempuan. Oleh karenanya, tenaga lelaki dinilai lebih mampu menyokong kepentingan industri daripada perempuan yang secara alamiah juga memiliki banyak keterbatasan (melahirkan, menstruasi, dan sebagainya).

Zaman yang disebut revolusi industri itu membuat manusia terasing dari dunianya. Para pekerja terasing dari pekerjaannya karena ia dipandang sebatas alat produksi, tidak lebih. Para pekerja secara massif digiring ke daerah-daerah tertentu, dipaksa bekerja berjam-jam dengan upah yang tidak setara dengan pekerjaannya, dan ditempatkan di wilayah yang terbatas. Memang, dari desa hingga kota, gedung-gedung berdiri megah seperti istana. Namun, apa nikmatnya

jika dengan segala gemerlap itu manusia harus membayarnya mahal, yaitu kehilangan rasa kemanusiaannya? (Fromm, 2000:3)

Lantas, siapa yang diuntungkan dalam hal ini? Tentu bisa dipahami ketika semua telunjuk menuding pada – dalam istilah Karl Marx – borjuis-borjuis (para pemilik modal) yang menjalankan roda kapitalisme dan menindas kaum proletar (sebutan Marx untuk kalangan pekerja) itu.

Karl Marx curiga, kondisi ini tentu tidak tercipta begitu saja. Ada kesalahan sistemik dalam masyarakat yang membuat manusia jatuh ke dalam sakit “dehumanisasi”. Situasi dehumanisasi seperti ini memicu semangat Karl Marx untuk merumuskan suatu formula ajaib, yang ia yakini mampu membebaskan manusia dari belenggu penindasan antar kelas sosial, keterasingan, bahkan menjanjikan keadilan dan kesetaraan.

Bersama sahabat karibnya, Engels, Marx merumuskan kegelisahannya ke dalam sebuah pemikiran yang disebut sebagai manifesto komunis. Dalam manifesto komunis tertulis, sejarah dari setiap masyarakat yang ada sampai sekarang adalah sejarah pertentangan kelas. Tidak peduli dari kelas sosial manapun, yang menindas dan tertindas akan selalu bertentangan. Hingga akhirnya, perkembangan sejarah akan mencapai puncak ketika datang sebuah masa, tentang masyarakat tanpa kelas (*classless society*) (Muawiyah, 2009:22-23).

Untuk mampu menuju masyarakat tanpa kelas, menurut Marx tidak bisa dibangun dalam waktu semalam. Di sinilah Marx menilai, perlu ada perjuangan kelas. Sebuah idealisme, cita-cita, filsafat, tidak cukup bila berhenti di batok

kepala saja. Antara teori dan praktik harus ada kesinambungan. Marx mengecam para filosof dan para idealis yang asik membangun khayalan melangit tanpa realisasi. Menurutnya, tugas para filosof dan idealis ini tidak semata menginterpretasikan dunia, justru yang terpenting adalah bagaimana mengubahnya (Muawiyah, 2009:78).

Di sini peneliti tidak akan membicarakan teori Marx lebih jauh. Di samping di luar kapasitas peneliti, teori Karl Marx bersifat referensial saja. Pada intinya, perjuangan kelas yang dimaksud oleh Karl Marx tercakup dalam beberapa poin. Pertama, tidak ada kepemilikan pribadi atas alat produksi. Kepemilikan pribadi atas alat produksi memungkinkan hasil produksi terkonsentrasi pada satu pihak saja. Sementara, Marx menginginkan hasil produksi harus dinikmati secara merata oleh semua pihak. Kedua, kelas pekerja yang notabene unggul pada segi kuantitas harus berada di garda terdepan dalam pesta demokrasi. Ketiga, bila perlu, para pekerja membentuk negara pekerja, yang berarti perluasan, bukan pembatasan bagi pekerja itu sendiri (Mendel, 2006:82).

Sebagaimana tradisi dalam ilmu pengetahuan, teori Karl Marx di samping mendapat pujian karena merupakan buah pemikiran terbesar abad 19, juga mendapat banyak kritik di kemudian hari. Semisal kritik Erich Fromm yang mengatakan, seolah-olah manusia dalam teori itu selalu dikuasai hasrat memiliki semua yang bersifat kebendaan dan bermotif ekonomi belaka. Padahal, Marx sendiri percaya, bahwa manusia yang dikuasai hasrat seperti itu adalah manusia yang tuna dan belum sempurna (dalam Muawiyah, 2009:25).

Dalam perkembangannya, lahirlah Marxisme Humanis yang dicetuskan oleh Lenin dan Stalin. Pandangan-pandangan Marx kemudian ditafsirkan menjadi semacam ideologi dan dogma politik. Pada Revolusi Oktober 1917 yang dilancarkan kaum Bolshevik di Rusia, implementasi teori Karl Marx mengundang banyak kritik tajam dari para pengamat sosial karena dinilai paradoks sama sekali dari tujuan Marx semula.

Pertama, mereka menolak pluralisme dan memberlakukan monoisme. Orang-orang yang tidak sealiran disingkirkan dan ditolak. Kedua, menghalalkan jalan kekerasan untuk mencapai tujuan. Ketiga, semua aparatur negara kehilangan otonominya karena diabdikan penuh pada pemerintah. Terhadap peristiwa ini, Fromm kembali berkomentar, pembangunan sosialis semacam ini apa bedanya dengan kediktatoran kapitalis? (dalam Dahlan, dkk, 2002:xii-xiii).

Rasa sakit seperti itu juga dialami oleh Indonesia. Masih terbayang dalam ingatan bagaimana peristiwa G30S PKI yang mampu menorehkan luka mendalam secara historis. Sampai sekarang, kening orang akan berkernyit ketika bertemu dengan eks-partai kontroversial ini. Padahal era tersebut sudah lama berlalu. Akhirnya, Indonesia terombang-ambing secara ideologis, antara cita-cita sosialis dalam Pancasila yang menyiratkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia, ataukah ikut serta menyambut ajakan pasar global yang mayoritas adalah pelaku pasar bebas.

Melanjutkan narasi di atas, implikasi kesenjangan kelas ini tidak hanya terjadi pada konteks ekonomi semata. Di ranah interaksi sosial juga demikian.

Manusia yang telah teralienasi dari pekerjaannya sendiri, membawa pengaruh dalam berkomunikasi. Alih-alih komunikasi menjadi pertukaran hasrat-hasrat kemanusiaan, justru kian instrumental dan sarat kepentingan. Frantz Fanon (dalam Brown, 2005:11) menyebutnya sebagai “penyakit-penyakit mental” akibat sistem.

Ternyata kondisi di atas masih belum berubah hingga kini. Bahkan, seakan dilestarikan. Para ilmuwan komunikasi telah banyak menemui adanya permainan tertentu di industri komunikasi, yaitu media. Dalam media, terdapat permainan akumulasi modal yang menisbahkan para pemiliknya menjadi semakin kaya, sekaligus memanfaatkan audiens menjadi ladang uang loyalis bagi mereka. Menguatnya modal dalam industri media berujung pada hiperkomersialisasi produk-produk media. Akibatnya, segala sesuatu adalah komoditi, termasuk unsur-unsur kekerasan, seks, kehidupan pribadi, sampai skandal politik (Rianto, dkk, 2011:187).

Sejenak, mungkin sesekali ingatan perlu mundur pada babak sejarah beberapa ratus tahun lalu. Membiarkan refleksi etis bertamasya ke sebuah tempat yang tandus, gersang, dan dipenuhi dengan kemungkar. Tempat itu dikenal sejarah sebagai rumahnya kaum *Jahiliah*, yang gemar membunuh anak perempuan hidup-hidup, bermaksiat kepada Tuhan, memperbudak kaum lemah, menipu ketika berdagang, dan suka berperang. Tidak salah lagi, sejarah menyebut fenomena di luar perikemanusiaan tersebut berada di jazirah Arab, tepatnya di kota Makkah, Saudi Arabia.

Tidak ada yang pernah menyangka, di tengah iklim geografis dan sosial secadas itu, ternyata cikal bakal berdirinya sebuah tatanan masyarakat ideal. Ideal di sini berarti selaras antara gagasan dan praktiknya. Struktur kemasyarakatan yang tidak hanya mengikis mental *jahiliah* sampai ke akar-akarnya, tapi juga bersendikan agama (baca: Islam). Baik tatanan ekonomi, politik, hingga persoalan remeh temeh keseharian, semua bisa diakomodir dengan cemerlang. Segala gagasan yang ditulis oleh para filsuf, pemikir, maupun visioner abad ini tentang negara ideal ada di sana.

Prestasi ini tentu tidak luput dari peran Sang Pembawa Kabar Gembira, yaitu Nabi Muhammad SAW dan ajaran yang dibawanya bernama Islam. Menariknya, prestasi terbesar dalam sejarah peradaban manusia tersebut diraih dengan tempo kurang dari seabad, yaitu dua puluh tahun sejak diangkatnya Nabi Muhammad menjadi utusan Tuhan. Salah satu proklamator Indonesia, M.Hatta mengatakan, masyarakat yang dibentuk oleh Nabi Muhammad tersebut tidak hanya berhasil mewujudkan paham sosialisme, tapi sekaligus merealisasikan citra masyarakat religius.

Apa yang dikatakan M.Hatta tidak berlebihan. Dengan tidak bermaksud menyederhanakan ajaran Nabi Muhammad, Karen Armstrong memberi komentar, bahwa pesan-pesan Islam sebenarnya sederhana saja. Kedatangan Islam tidaklah mengajarkan doktrin-doktrin baru tentang Tuhan kepada bangsa Arab. Nabi Muhammad tidak pernah berpikir Islam adalah agama baru. Islam hanya mengarahkan paradigma berpikir umat menuju keesaan Tuhan. Di samping secara tegas menegaskan kepentingan materi semata, Islam tidak membedakan strata

sosial para penganutnya. Letak perbedaan mereka adalah ketakwaan di hadapan Tuhan (Armstrong, 2003: 3).

Implikasinya, Islam mengajarkan persamaan derajat, kesejahteraan sosial, menundukkan egosentrisme dan arogansi manusia. Bahkan, manusia diajarkan untuk senantiasa berempati pada segolongan orang yang tidak mampu. Semuanya tercermin melalui ibadah-ibadah yang wajib, yaitu syahadat, sholat, puasa, zakat, dan haji. Begitu pula dalam hal mu'amalah lainnya, Islam senantiasa mengingatkan para pemeluknya untuk berbagi kasih sayang kepada sesama makhluk Tuhan (Armstrong, 2003: 6-7).

Bagi Muhidin M. Dahlan, visi sosialisme religius tepat jika diproyeksikan ke masa kini. Gagasan ini dinilai sama dengan cita-cita mulia sosialisme yang sudah ada sejak era Nabi Isa, dilanjutkan oleh Islam, dan sampai pada teori Marx. Perbedaannya terletak pada penekanan, yaitu manusia bukan semata makhluk sosial-ekonomi, pada faktanya, manusia butuh agama untuk membimbing jiwanya (religiusitas) (Dahlan, 2002: 13).

Sesuai pembacaannya mengenai prestasi Nabi Muhammad yang terangkum dalam hadist riwayat para sahabat dan beberapa sumber sejarah, Al Mawardi merumuskan visi sosialisme religius tersebut ke dalam enam poin. Bila keenam poin ini dipenuhi, kehidupan manusia akan menjadi lebih baik. Perlu digarisbawahi bahwa Al Mawardi berbicara pada ranah aksiologis, sehingga gagasannya tepat dipahami sebagai ide etis.



Pertama, kesempurnaan dalam beragama. Agama menjadi pondasi pertama karena mampu membuat jiwa manusia tidak berlebihan dalam mengejar sesuatu, termasuk kehidupan dunia. Agama juga dinilai Al Mawardi mampu melembutkan hati, pengawas jiwa yang baik, serta menentramkan nurani (Al Mawardi : 155).

Berlawanan dengan paham paham materialisme yang dibawa oleh Marx. Segala sesuatu bersumber dan menghasilkan materi. Ketiadaan terhadap pegangan hidup (agama) inilah yang membuat manusia selalu dilingkupi keragu-raguan, kegamangan, dan frustrasi. Terlebih lagi bila memberhalakan materi yang sifatnya fana. Padahal, di luar materi, yang lebih abadi adalah kehidupan akhirat. Inilah salah satu kunci keberhasilan Nabi Muhammad yang mengimbau umatnya untuk hidup secara Islami di dunia sebagai bekal kehidupan akhirat nanti.

Di belantara modern, khususnya peradaban Barat, Karen Armstrong mengakui, absennya spiritualitas dalam kehidupan terasa tidak nyaman. Hendaknya diapresiasi, agamalah yang banyak membantu manusia tentang nilai-nilai kesopanan, kasih sayang, tenggang rasa, dan berbagai cita-cita keadilan sosial lainnya (Armstrong, 2003:220).

Pondasi kedua adalah penguasa yang mampu menjalankan tata pemerintahan secara adil dan tegas. Al Mawardi beranggapan, ketegasan seorang pemimpin mampu menyatukan beberapa pemikiran yang berbeda. Seorang pemimpin juga harus bisa menjaga agama dari berbagai bentuk penyimpangan, menjaga umatnya dari kerusakan, mengelola harta umat, serta menyejahterakannya demi kemaslahatan bersama (Al Mawardi :159-160).

Setelah penguasa yang mampu menjalankan pemerintahan sesuai dengan gambaran Al Mawardi, maka akan dicapai pondasi ketiga, yaitu keadilan menyeluruh. Keadilan yang menyeluruh dapat mendorong terjadinya persatuan dan kesatuan, pembangunan negara, serta menciptakan ketentraman. Keadilan dalam pandangan Al Mawardi, mengacu pada akar kata *I'tidal*, yang bermakna lurus, pertengahan, atau moderat. Sesuatu yang keluar dari batas kewajaran, tidak bisa disebut keadilan (Al Mawardi :162 dan 166).

Bila keadilan telah merata, maka timbullah rasa aman yang merupakan pondasi keempat. Rasa aman ini digambarkan oleh Al Mawardi dalam kisah Umar bin Khattab, khalifah kedua setelah Abu Bakar, yang terbiasa tidur tanpa ditemani seorang pengawal pun. Hurmuzan, yang melihat pemandangan tersebut berkata pada Umar, “Karena engkau adil, engkau merasa aman hingga bisa tertidur” (Al Mawardi: 162 dan 167).

Pondasi kelima adalah kesuburan terus-menerus. Artinya, kesuburan mampu mengantarkan manusia pada kesejahteraan hidup. Kesejahteraan yang dimaksud adalah kesejahteraan bersama yang tidak hanya dialami oleh orang-orang kaya semata, tetapi juga dirasakan golongan orang yang tak mampu. Kesejahteraan bersama dapat menumbuhkan tali persaudaraan yang kuat (Al Mawardi :169).

Kelima pondasi di atas tidak akan lengkap tanpa cita-cita. Al Mawardi menyitir sebuah hadist yang berbunyi, tanpa cita-cita, seorang ibu takkan menyusui anaknya, dan petani takkan mau menanam bibit pertanian. Oleh

karenanya, cita-cita ditempatkan Al Mawardi sebagai poin keenam dalam pondasi kehidupan manusia di dunia. Dengan bercita-cita, manusia mampu meraih yang terbaik dalam keterbatasan dirinya (Al Mawardi:170).

Ditegaskan oleh Mohammed Arkoun untuk tidak meremehkan adanya cita-cita dalam kehidupan. Menurut Arkoun, sebuah cita-cita (khususnya cita-cita bersama) dibangun dari berbagai unsur sejarah nyata, realita dan lingkungan fisik. Cita-cita memberi identitas dan makna pada sejarah kehidupan. Oleh manusia, cita-cita tersebut diungkapkan kembali menjadi citra-citra tertentu, cerita, serta nilai (Arkoun, 2005:xv).

Keenam poin ini menurut Al Mawardi sendiri, tidak mungkin menjadi sempurna sebab kehidupan dunia penuh dengan dinamika. Namun, visi sosialisme religius yang melekat pada keenam gagasan Al Mawardi mencakup tiga persamaan mendasar. Pertama, adanya kesamaan untuk membentuk masyarakat yang taat pada kebenaran dan menghindari kesalahan. Kedua, memprioritaskan kasih sayang sesama makhluk Tuhan sehingga mampu menolak hal-hal yang kurang berkenan di hati. Ketiga, sama-sama memimpikan kecukupan dalam hal materi yang dibagi secara adil, sehingga kehidupan menjadi tenteram (Al Mawardi : 171).

Boleh jadi gagasan semacam ini terlalu utopis. Namun, beberapa intelektual menilai, peta pemikiran Islami mampu menembus sekat-sekat alienasi sampai pada level mikro, yakni interaksi antar individu yang terbebas dari kepentingan serba materialistis dan instrumental. Namun, bagaimana agama

mampu berhadapan *vis a vis* dengan kondisi demikian?

Zuly Qadir (2011:17) memiliki pandangan yang sama dengan gagasan sosialisme religius. Ia mengatakan, agama mampu bersikap kritis atas segala kondisi umat. Sebab, agama sebenarnya memiliki spirit tinggi untuk melakukan “perlawananan” terhadap para penindas dan membela kaum lemah (*mustadh'afin*). Boleh dikatakan, agama adalah pembawa kesejahteraan sosial sekaligus landasan kritik.

Dalam balutan religiusitas inilah, Qadir mengemukakan, seharusnya manusia tidak hanya mengurus soal “perut” semata. Lebih dari sekedar memperjuangkan banalitas (makan dan pekerjaan), agama juga mampu membimbing manusia keluar dari zona alienasi. Dengan menafsirkan keinginan Marx yang mendamba masyarakat natural, Abdul Munir Mul Khan (2007:337) menilai, agama telah lama menawarkan kearifan publik dan kearifan tradisional. Asumsinya, manusia bisa dekat satu sama lain karena merasa sama-sama hamba Tuhan. Di samping itu, urusan materi jangan sampai membebani pikiran.

## **F. Musyawarah dan Etika Diskursus**

Manusia adalah makhluk yang paling banyak kebutuhannya dibandingkan makhluk lainnya. Oleh karenanya, manusia dikaruniai akal dan kecerdasan untuk memenuhi kebutuhannya tersebut. Namun, dalam usahanya (*ikhtiar*), kesuksesan manusia sudah diatur oleh Sang Pemberi Rezeki (Al Mawardi : 151).

Berkomunikasi merupakan kebutuhan terpenting bagi kehidupan sosial manusia. Salah satu bentuk komunikasi yang elementer adalah berbicara. Mengenai hal ini, dalam Al Quran termaktub, “Tuhan Yang Maha Pemurah, yang telah mengajarkan Al Quran. Dia menciptakan manusia, yang mengajarnya pandai berbicara” (Al Quran Surat Ar Rahman : 1-4).

Sebuah pembicaraan yang dilakukan manusia bukan berarti tanpa maksud atau tujuan. Dalam konteks komunikasi sosial, bahkan percakapan paling ringan semisal menanyakan kabar, ternyata memiliki banyak makna. Deddy Mulyana menilai, tujuan dan manfaat pembicaraan ini tidak semata bertukar pesan (*message*). Lebih dari itu, komunikasi sosial berguna untuk membentuk konsep diri, aktualisasi diri, mendapatkan kebahagiaan, terhindar dari ketegangan-ketegangan, dan rekreatif (Mulyana, 2005:5).

Kenyataannya, apakah semua pembicaraan yang dilakukan selalu mendatangkan manfaat? Pertanyaan bernada skeptis inilah yang menjadi tema sentral pembahasan Al Mawardi mengenai aktifitas lisan. Al Mawardi tidak sekedar memberikan justifikasi etis terhadap beberapa tipikal pembicaraan. Namun, sekaligus mengajarkan untuk terus-menerus meninjau apa saja yang telah

dibicarakan.

Berbicara diartikan Al Mawardi sebagai penjelasan yang mengungkapkan sesuatu dalam hati. Kata-kata yang meluncur lewat lisan sudah tidak mungkin ditarik kembali. Inilah alasannya mengapa Al Mawardi merumuskan etika dalam pembicaraan. Lisan di mata Al Mawardi, selalu berpretensi untuk menimbulkan kesalahan-kesalahan, seperti salah ucap maupun selip. Dengan demikian, pilihan yang disodorkan Al Mawardi hanya dua, yaitu silahkan meminimalisir bicara atau diam.

Meskipun membuat dua pilihan yang tegas antara bicara atau diam, Al Mawardi masih membuat pengecualian tertentu yang “agak” longgar. Ada empat syarat yang harus dipenuhi agar seseorang selamat dari kesalahan-kesalahan ketika berbicara (Al Mawardi : 301-309). Pertama, setiap pembicaraan haruslah memiliki alasan dan tujuan. Pembicaraan yang tidak bertendensi pada ketepatan makna dan kebenaran tujuan diibaratkan Al Mawardi seperti bicaranya seorang pengigau.

Kedua, seorang pembicara harus mengerti waktu dan tempat di mana ia berbicara. Setiap tempat memiliki perkataan yang layak untuknya, dan pada setiap waktu juga ada pekerjaan yang tepat dilakukan. Pembicaraan yang tidak mengenal waktu dan tempat hanya akan membawa kerugian.

Ketiga, berbicara secara ringkas sesuai dengan kebutuhan. Perkataan yang tidak sesuai dengan kebutuhan sulit diketahui maksud dan batasan akhirnya. Bahayanya, perkataan terasa seperti bualan bila terlalu panjang, juga terasa

dangkal ketika sebaliknya. Kedua kondisi ini sama-sama buruk dan membuat pendengar mengalami kesulitan untuk memahami makna sebenarnya.

Keempat, pandai dan cakap dalam memilih kata yang tepat saat berbicara. Syarat ini dinilai Al Mawardi sendiri cukup berat, kecuali bagi orang-orang yang ahli di bidang bahasa dan telah terlatih berbicara. Tujuannya, supaya pembicaraan enak didengar dan terhindar dari kekacauan makna.

Menukil petuah dari Ibnu Ataillah, kalimat yang meluncur dari lidah pasti menunjukkan isi hati orangnya. Menurut Ibnu Ataillah, kalimat atau kata-kata yang keluar dari ketulusan karena Allah semata, akan berakibat dahsyat bagi pendengarnya. Tidak hanya menambah kapasitas pengetahuan para pendengar saja, tapi efek itu akan merasuk ke sanubari mereka, menggetarkan nurani, serta menggerakkan dan menyadarkan jiwa, perilaku, sampai pikiran (Ataillah, 1995:381).

Peneliti berkesimpulan, syarat-syarat yang dikemukakan Al Mawardi di atas terasa lebih tepat bila diimplementasikan ke kegiatan musyawarah. Pasalnya, empat syarat tersebut cenderung formal, berbeda dengan percakapan keseharian yang terasa sangat longgar dan cair. Selain itu, musyawarah mampu mengiringi empat syarat yang dikemukakan Al Mawardi.

Bermusyawarah atau jamak dikenal dengan diskusi bukan berarti menunjukkan kelemahan berpikir seseorang. Mengutip Qatadah, Al Mawardi mengatakan, bermusyawarah mampu menumbuhkan kasih sayang dan penentram jiwa. Bahkan, musyawarah bisa dikatakan sebagai inti dari hidayah asalkan para

pelaku musyawarah senantiasa berada dalam kerangka ketakwaan (Al Mawardi : 322-323).

Diselenggarakannya sebuah forum musyawarah atau diskusi tidak harus membahas permasalahan berat. Masalah yang ringan juga bisa didiskusikan apabila ditemui banyak hambatan. Bila disadari, banyak keuntungan yang didapat dalam musyawarah. Al Mawardi menyebutkan, masalah yang dihadapi tidak lagi menggelisahkan dan membebani pikiran. Di samping itu, sering duduk dialog bersama orang-orang yang tajam pemikirannya, luas pengalaman, dan kaya pengetahuannya kemungkinan melakukan salah pengambilan keputusan sangat kecil (Al Mawardi : 327).

Faktor utama ketika terlibat dalam lingkaran dialog adalah tidak mengikutsertakan kehendak hawa nafsu. Al Mawardi memandang, orisinalitas ide akan rusak bila pemikiran diracuni dengan hawa nafsu. Bahkan Al Mawardi menganggap, mufakat atau tidaknya bukanlah tujuan musyawarah. Justru musyawarah itu sendirilah yang terpenting. Kondisi terbaik dalam pemecahan masalah adalah dengan meminta masing-masing peserta untuk menyuarakan pendapatnya tanpa beranggapan pendapatnya yang paling benar dan orang lain salah. Jika ada salah seorang peserta merasa paling benar, itu menunjukkan bahwa ia belum mampu menguasai diri sendiri.

Contoh ini bisa dilihat ketika sidang rakyat digelar, para anggota dewan saling berebut interupsi. Bahkan tidak jarang ada acara gebrak meja dan otot-otot keluar dari leher menandakan egosentrisme tinggi (Sindhunata dalam majalah



Basis, 2004:5).

Kebebasan untuk berserikat, berkumpul, dan bermusyawarah seperti tertera dalam UUD 1945 bukan berarti bebas untuk “acara” gebrak meja. Tentu saja diskusi yang dilakukan dengan mengizinkan temperamen tinggi ikut bicara semacam ini menunjukkan betapa kekanak-kanakannya peserta diskusi.

Pembicaraan yang berkualitas melalui musyawarah menemukan benang merahnya dalam etika diskursus gagasan Jurgen Habermas. Habermas berpendapat, etika diskursus bukan sebuah pendasaran etika. Etika diskursus sama dengan etika musyawarah gagasan Al Mawardi, yakni sama-sama tidak mengharapkan jawaban praktis atas sebuah persoalan. Melainkan bergerak bersama-sama untuk mau mempertanyakan semisal, “Apa yang adil?”. Pentingnya untuk terus berproses dalam diskursus dikarenakan jawaban-jawaban kuno sudah tidak relevan lagi, sementara masyarakat tengah mengalami kompleksitas kehidupan yang tinggi (Suseno, dalam majalah Basis, 2004: 10).

Dalam kacamata Habermas, untuk memastikan jawaban atas pertanyaan yang tidak relevan untuk dijabarkan dengan konsep kuno, maka satu-satunya jalan keluar adalah dengan keikutsertaan semua pihak-pihak berkepentingan bersama-sama membahasnya. Hasil dari pembicaraan bersama-sama yaitu tercapainya sebuah konsensus moral yang akan melegakan semua pihak (Suseno, dalam majalah Basis, 2004: 11).

Dengan etika diskursus, Habermas ingin menunjukkan solusi yang tepat bagi masyarakat modern untuk mengatasi alienasi karena ketatnya sistem sosial.

Seperti yang dipahami dalam teori produksi Marx, manusia hanyalah komoditi bagi kepentingan ekonomi para kapitalis. Perjuangan untuk penaklukan kelas oleh kelas menurut Marx adalah upaya kritis untuk meruntuhkan dominasi serta mencapai kesetaraan. Oleh Habermas, paradigma seperti ini disebut paradigma produksi atau paradigma kerja (Hardiman, 2009:16).

Manusia tidak ubahnya bagaikan sebuah instrumen yang terintegrasikan satu sama lainnya berdasarkan sistem mereka sendiri. Semakin maju perkembangan ilmu pengetahuan, maka sistem kehidupan menjadi semakin rumit sehingga terkadang menceraikan manusia dari kehidupannya sendiri (alienasi).

Jawaban teori kritis yang dicetuskan oleh para pendiri mazhab Frankfurt (*der Frankfurt Schule*) seakan tidak memuaskan. Kompleksitas dimensi kehidupan yang tak terkendali seakan menemui jalan buntu ketika dihadapkan dengan dialektika pencerahan (*aufklarung*). Emansipasi melalui gerakan anti sistem malah menimbulkan petaka lainnya, yaitu adaptasi total masyarakat terhadap teknokratisme. Bahkan, paradigma kritis yang dianggap merupakan jalan terbaik, statusnya sama saja dengan dominasi paradigma positivistik yang dikritik. Kritik berujung pada jalan buntu, yakni tak ubahnya alat dominasi yang baru.

Kelemahan ini coba diperbaiki oleh Habermas melalui solusi paling fundamental yaitu komunikasi. Dalam paradigma komunikasi, ruang-ruang untuk kritik rasional kembali terbuka. Habermas membayangkan sebuah tatanan masyarakat cerdas (reflektif), yang menginginkan tercapainya konsensus bebas dominasi. Otonomi tidak terletak pada siapa yang paling dominan, melainkan

otonomi kolektif. Dalam otonomi kolektif, tentu emansipasi bisa dicapai karena masyarakat menjadi semakin dewasa (Hardiman, 2009:17-18).

Dalam praksisnya, komunikasi yang memuaskan adalah pemahaman masing-masing partisipan terhadap lawan bicara melalui apa yang disebut Habermas “klaim-klaim kesahihan”. Klaim-klaim inilah yang nantinya diterima sebagai *sensus communis* diskursus (Hardiman, 2009:18).

Habermas menyebutkan empat klaim kesahihan. Klaim-klaim inilah yang dipandang rasional dan diterima tanpa paksaan sebagai konsensus. Bila mengharapkan kesepakatan tentang dunia alamiah dan obyektif, berarti disebut klaim kebenaran (*truth*). Kalau sepakat tentang pelaksanaan norma-norma dalam dunia sosial, berarti telah mencapai klaim ketepatan (*rightness*). Kalau sepakat tentang koherensi antara dunia batin dan ekspresi, maka dikatakan mencapai klaim otentisitas atau kejujuran (*sincerity*). Terakhir, kalau bisa sepakat dan menjelaskan macam-macam klaim tersebut, artinya telah mencapai klaim komprehensibilitas (*comprehensibility*). Tiap partisipan harus memenuhi empat klaim ini bila menginginkan dialognya dikatakan komunikatif (Hardiman, 2009:18).

Namun, perlu ditambahkan satu aspek lagi, yaitu melibatkan sisi psikologis manusia. Kaidah ini berarti telah melangkah lebih jauh dari sekedar klaim-klaim kesepahaman bersama yang hanya diterima rasio semata. Al Mawardi tidak memandang manusia sebagai tubuh tanpa jiwa, melainkan justru ingin “memanusiakan” manusia (empatik). Dengan demikian, antara pendidik dan

peserta didik harus saling menghormati sebagai sesama manusia, menjelaskan eksistensi manusia yang positif, serta mampu menentukan cinta, kreativitas, nilai, makna, dan pertumbuhan pribadinya (Syam, 2011:100).

De Vito (dalam Masturi:2010) mengemukakan, bahwa proses komunikasi yang demikian berarti telah mengaplikasikan gagasan komunikasi empatik. Aplikasi gagasan ini memungkinkan partisipan komunikasi untuk terlibat secara emosional maupun intelektual. Di samping itu, De Vito juga meyakini keberhasilan manusia untuk belajar justru dimulai dari pemeliharaan rasa penghargaan dan penghormatan terhadap orang lain.

Baik Al Mawardi maupun Jurgen Habermas sama-sama tidak mengingkari adanya pihak-pihak tertentu yang egosentris dan sifat demikian harus dihindari. Namun menilik teori keduanya, peneliti menemukan sejumlah titik temu. Pertama, dominasi pihak tertentu akan menghambat kelangsungan proses musyawarah atau diskursus. Bila prosesnya saja sudah terhambat, tentu hasilnya tidak memuaskan. Kedua, diskursus maupun musyawarah menuntut kehadiran partisipan yang berakal dan argumennya kuat. Tidak sekedar hadir, tapi para partisipan harus mampu melontarkan pendapatnya tanpa adanya paksaan apapun. Ketiga, dilaksanakan tanpa ditunggangi oleh kepentingan-kepentingan yang destruktif (*ikhlas*). Satu hal yang belum terbaca dalam etika diskursus adalah hilangnya nuansa Ilahiah. Padahal, ketakwaan ini merupakan sokoguru setiap kebaikan dan kesuksesan karena diiringi oleh Allah (Al Mawardi:324). Dalam sebuah hadist riwayat Bukhori dijelaskan, “Barangsiapa yang memulai pekerjaan tanpa diiringi menyebut nama Allah, maka pekerjaan itu akan sia-sia”.

## **G. Pemikiran Al Mawardi sebagai “Kerangka Kerja” Kehidupan**

Keenam terma di atas adalah kepingan-kepingan pemikiran Al Mawardi yang telah dikontekstualisasikan sesuai dengan ilmu komunikasi kontemporer. Tentu hal ini masih menyisakan pertanyaan, bila telah ditemukan maknanya dalam konteks masa kini, lantas penafsiran tersebut harus dikemanakan?

Sebagaimana yang dikatakan Mohammed Arkoun, penafsiran atas pemikiran Al Mawardi berguna sebagai kesatuan “kerangka kerja” dalam menjalani kehidupan. Arkoun (2005:37) mengatakan, pentingnya “kerangka kerja” ini bukan saja untuk mengintegrasikan seluruh presentasi aspek keagamaan. Lebih dari itu, supaya pemahaman terhadap kajian agama tidak semata dimonopoli oleh spekulasi teologis. Bahkan, “kerangka kerja” ini mampu mensinergikan dirinya dalam praktik-praktik intelektual dan kultural.

Tepat kiranya bila di setiap pembahasan, Al Mawardi selalu berusaha merujuk pada kekuatan akal. Bagaimanapun, fakultas pengetahuan yang lebih baik daripada simbol-simbol imajinatif dalam mengimplementasikan keimanan letaknya pada akal (Arkoun, 2005:43).

Terlebih bila agama harus bersentuhan dengan fenomena sosial bernama komunikasi. Komunikasi tidak hanya mewajibkan kemampuan masing-masing partisipan menuju *sensus communis*, yang berarti membutuhkan argumentasi sejelas-jelasnya. Komunikasi juga membutuhkan sentuhan etika agar manusia tidak bertindak semau-maunya sendiri sehingga bertendensi “menyakiti” diri sendiri maupun partisipan di luar diri.

Sebagai “kerangka kerja,” gagasan ini harus menempatkan dirinya dengan cermat di antara berbagai diskursus keilmuan. Uraian di atas menjadi jelas, bahwa penafsiran atas pemikiran Al Mawardi berada pada modernisme karena mendendangkan lagu-lagu lama tentang gagasan-gagasan rasional dan ini tidak kompatibel dengan posmodernisme (Hanafi, 2007:5). Terlebih lagi, ada upaya pendisiplinan tubuh dalam kehidupan.

Kendatipun bertumpu pada rasionalisme, tapi gagasan yang bertolak dari agama bukanlah proyek modernisme. Justru modernisme-lah yang selama ini secara tajam menuding agama sebagai “candu” bagi masyarakat dan menjauhkannya dari kata *progress*. Di samping itu, pendisiplinan tubuh menurut Al Mawardi bukanlah cara-cara untuk melanggengkan praktik kekuasaan tertentu seperti gagasan Foucault (Jones, 2009:171). Melainkan karena sifat alami manusia yang suka berlebihan (*ishraaf*). Dalam ajaran Islam, sifat ini destruktif karena bertendensi menyakiti (*zalim*).

Jauh dari hingar bingar kritik atau dekonstruksi, gagasan Al Mawardi sendiri meruncing pada keselarasan, keseimbangan, dan kemakmuran bersama. Kesalahan tidaklah semata pada sistem yang dibuat manusia, tapi manusia sendiri juga bisa jadi salah satu faktor penyebab kerusakan itu. Bila demikian, Al Mawardi menganjurkan agar selalu menengok ke belakang, yaitu seperti yang pernah diajarkan Nabi Muhammad SAW.

Al Mawardi membayangkan sebuah tatanan sosial yang tidak saja memberi kesejahteraan pada rakyat, tapi mampu menenangkan penguasa dalam

menjalankan *amanah* kekuasaannya. Mental masyarakat itu harus tangguh, kuat iman dan daya pikir, sehingga melahirkan generasi-generasi berikutnya yang mampu menahan diri dari fitnah. Oleh karenanya, proses pendidikan yang harus ditempuh tak lain melalui jalan dialog terus-menerus antara pendidik dan peserta didik tanpa adanya paksaan atau dominasi tertentu. Bila masyarakat telah terdidik, tidak sulit untuk mewujudkan tercapainya *sensus communis* dalam berkomunikasi.

## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Mengawinkan gagasan pemikiran kontemporer dengan agama bukanlah barang baru. Tradisi ini sudah mengakar kuat dalam kehidupan intelektual (khususnya intelektual muslim) sejak meledaknya kemegahan ilmu pengetahuan pada masa kejayaan Islam dahulu. Yakni, pada era Nabi Muhammad hingga periode akhir Dinasti Abbasiyah.

Di tengah-tengah zaman yang semakin berjuta wajah fitnah, para intelektual muslim yang gelisah terus-menerus memikirkan sebuah cara untuk menanggulangnya. Paling tidak, berusaha mencegah fitnah itu agar tidak sampai mengganggu keseimbangan kehidupan. Salah satunya adalah Al Mawardi, yang pemikirannya menjadi kajian dalam penelitian ini.

Dalam zamannya, hausnya penguasa akan perebutan kekuasaan menjadi keprihatinan tersendiri bagi Al Mawardi. Bagaimanapun, Al Mawardi adalah anak zamannya, sehingga terbersitlah niat untuk menyumbangkan tenaga dan pikirannya guna keseimbangan kehidupan tetap terjaga.

Hasilnya adalah konsep etika yang dirumuskannya menjadi kitab *Adab Addunya Waddin*. Kitab tebal dan padat ini berisi refleksi etis Al Mawardi sendiri untuk para pembacanya, baik sesama intelektual, pelajar, rakyat, maupun



penguasa. Konsep etika Al Mawardi mengandaikan sebuah tatanan kehidupan dinamis, agamis, dan penuh kemanfaatan bersama. Bila dibaca, sesungguhnya *elan vital* dalam semangat filsafat aksiologis Al Mawardi adalah seberapa besar kiranya manusia mampu mencari manfaat dari kehidupan dunia, agama, dan persiapannya untuk ke akhirat kelak. Terkadang manusia sendiri butuh patokan yang jelas agar tidak dirundung kebingungan. Penjelasan Al Mawardi dari satu bab ke bab berikutnya menandakan sistematika berpikir yang cukup gamblang, sederhana, dan universal. Dengan lurusnyanya agama, amal ibadah akan menjadi benar. Begitu pula dengan memperbaiki urusan dunia, kebahagiaan menjadi sempurna.

Sementara itu, zaman peneliti pun tak kalah kompleksnya dengan zaman ketika Al Mawardi hidup. Manusia tidak hanya berhadapan dengan godaan di luar dirinya, tapi juga harus bertarung dengan diri sendiri.. Terutama dalam konteks penelitian ini, yaitu ilmu komunikasi. Akibat dari pendewaan akal sebagai sokoguru kehidupan, konsekuensinya, manusia tercerabut dari diri sendiri (alienasi). Habermas sudah mengupayakan tindakan komunikatif sebagai solusi mengatasi keterasingan itu. Namun, tidaklah cukup, sebab akal memiliki keterbatasan. Untuk mengisi keterbatasan itu, dibutuhkan *imaginaire* yang lebih menentramkan, yaitu agama.

Oleh karenanya, berpijak pada metode hermenutika, konsep etika Al Mawardi yang tertuang dalam Kitab Adab Addunya Waddin memungkinkan untuk ditafsirkan ke wilayah keilmuan komunikasi dan menyentuh dimensi ilmu sosial lainnya. Hasil penafsiran tersebut bisa disimpulkan ke dalam beberapa poin.

Pertama, penggunaan akal dalam berkomunikasi. Komunikasi yang memang merupakan salah satu buah dari akal bawaan manusia ternyata bisa dikembangkan sedemikian rupa sampai pada taraf propaganda. Namun, akal manusia yang terbatas akan berdampak negatif pada makhluk lainnya bila tidak dibatasi karena di samping memiliki akal, manusia juga membawa unsur hawa nafsu dalam dirinya. Di sinilah perlunya etika dalam berkomunikasi. Tidak semata meredam hawa nafsu, tapi lebih dari itu, mencegah bahaya yang kemudian timbul akibat hilangnya kontrol pada akal.

Kedua, komunikasi efektif dalam proses pendidikan. Gagasan Al Mawardi tentang pendidikan yang dialogis dan komunikatif tercermin dalam upaya Freire di masa kini. Meskipun ada kemungkinan Freire tidak menelaah karya Al Mawardi, tapi pendidikan dengan model hadap masalah inilah yang ideal diterapkan dalam pendidikan. Di samping memudahkan bagi pendidik maupun peserta didik, komunikasi efektif sangat dibutuhkan untuk menunjang keberhasilan keduanya mencapai cita-cita.

Ketiga, proses pendidikan melalui bahasa tertulis. Sebagaimana mendidik, tulisan pun harus menekankan pada kemudahan pembaca dalam membaca tulisan. Konsep ini sangat sesuai bila diterapkan di bidang jurnalistik. Sebab, tidak semata menekankan aspek teknik, Al Mawardi juga memperhatikan aspek non-teknis seperti karakter si penulis. Etika dalam menulis, dibahasakan secara moderen oleh Bill Kovach dan Tim Rosenstiel di ranah jurnalistik. Dua gagasan ini bertemu pada sikap-sikap tertentu yang harus dimiliki oleh seorang penulis, yaitu taat pada kebenaran, proporsionalitas, profesionalitas, dan “rajin” mendengarkan suara hati,

dalam bahasa Al Mawardi terbaca sebagai *amar ma'ruf nahi munkar, tawassuth,* dan *'aaqil*. Kaidah ini kemudian dielaborasi menjadi jurnalistik dakwah, yang menganggap keselaran antara misi dakwah dan bisnis.

Keempat, mengupayakan diri untuk menahan hati dari godaan dunia. Dalam pembacaan melalui kacamata ilmu komunikasi, pesan-pesan Al Mawardi akan terbaca menjadi menahan diri dari – dalam bahasa Jean Baudrillard – “godaan” media. Ekstasi komunikasi yang berbuah kegilaan terhadap perkembangan *fashion*, apa yang sedang tren, dan motivasi menjauhi tuding kuper, ternyata bisa dicegah bila seseorang mampu menerapkan latihan kejiwaan seperti gagasan Al Mawardi. Latihan dalam bentuk memalingkan wajah dari kecintaan terhadap dunia, jujur pada kenikmatan yang telah diperoleh sekarang, dan memanfaatkan waktu seefektif mungkin.

Kelima, ide besar Al Mawardi untuk memproyeksikan kembali sosialisme religius seperti kesuksesan Nabi Muhammad beberapa abad silam. Sosialisme yang dimaksud Al Mawardi tidak sebatas pemahaman bahwa manusia adalah makhluk yang semata mengejar kepentingan materi. Lebih dari itu, materi yang ada pada diri manusia adalah karunia dari Tuhan untuk dimanfaatkan bersama-sama. Maka, visi sosialisme religius bukan lagi sebatas kepentingan dunia, tapi menyentuh dimensi akhirat.

Keenam, koherensi antara musyawarah dan etika diskursus Habermasian. Berkomunikasi dalam bentuk yang paling elementer adalah berbicara. Namun, pembicaraan seringkali menjadi pisau bermata dua yang bisa melukai si

pembicara sendiri. Oleh karenanya, pembicaraan terbaik tempatnya pada musyawarah. Dalam musyawarah, semua peserta musyawarah harus mematuhi beberapa “rambu-rambu”. Pertama, tidak ada pihak dominan agar dialog tidak terhambat. Kedua, menuntut kehadiran partisipan yang berakal dan argumennya kuat. Perlu dicatat, lontaran pendapat partisipan harus penuh kerelaan dan tanpa paksaan. Ketiga, dilaksanakan tanpa ditunggangi oleh kepentingan-kepentingan yang destruktif (*ikhlas*). Satu hal yang khas dari Al Mawardi dan belum terbaca dalam etika diskursus adalah hilangnya nuansa Ilahiah. Padahal, ketakwaan ini merupakan sokoguru setiap kebaikan dan kesuksesan karena selalu dilingkupi *ridha* Allah.

Keenam poin di atas menunjukkan, komunikasi dalam penafsiran kitab Adab Addunya Waddin bercorak spiritual. Namun, transendensi pemikiran Al Mawardi ini tidak diletakkan dalam angan-angan semata. Di samping argumentatif, gagasan Al Mawardi berada pada batasan yang tidak melulu metafisis dan membuka diri terhadap dimensi praksis.

Bila penafsiran tersebut ditarik lagi secara radikal ke wilayah diskursus pemikiran kontemporer, ternyata sulit untuk dipetakan di mana sebenarnya posisinya. Apakah berada dalam satu payung bersama Jurgen Habermas yang tetap kukuh mengatakan bahwa proyek modernisme belum selesai, ataukah berada satu kelompok dengan Michael Foucault, Jean Baudrillard, dan para intelektual posmodernisme lainnya. Memang, menempatkan seorang pemikir ke tempat tertentu (secara ontologis) tidak boleh dilakukan sewenang-wenang. Namun, kiranya penting dipetakan agar tidak menimbulkan kerancuan.

Pemikiran Al Mawardi pada dasarnya tidak identik dengan sikap kritis seperti tradisi Frankfurt, yang mengasumsikan selalu ada kesalahan sistemik bila terjadi dekadensi moral dan kesenjangan lainnya. Begitu pula dengan garis besar posmodernisme yang tidak lagi mempercayai narasi-narasi besar, sehingga cara berpikirnya adalah dekonstruksi tiada akhir.

Gagasan Al Mawardi meruncing pada keselarasan, keseimbangan, dan kemakmuran bersama. Kesalahan tidaklah semata pada sistem yang dibuat manusia, tapi manusia sendiri juga bisa jadi salah satu faktor penyebab kerusakan itu. Bila demikian, yang harus diperbaiki adalah keduanya melalui beberapa latihan kejiwaan sesuai ajaran Nabi Muhammad SAW.

Pada akhirnya, mimpi-mimpi intelektual Al Mawardi terbaca jelas. Ia mendambakan sebuah tatanan sosial yang tidak saja memberi kesejahteraan pada rakyat, tapi menenangkan penguasa dalam menjalankan *amanah* kekuasaannya. Mental masyarakat itu harus tangguh, kuat iman dan daya pikir, sehingga melahirkan generasi-generasi berikutnya yang mampu menahan diri dari fitnah. Oleh karenanya, proses pendidikan yang harus ditempuh tak lain melalui jalan dialog terus-menerus antara pendidik dan peserta didik tanpa adanya paksaan atau dominasi tertentu. Bila masyarakat telah terdidik, tidak sulit untuk mewujudkan tercapainya *sensus communis* dalam berkomunikasi.

## **B. Saran**

Menurut peneliti, hermeneutika sebagai metode penafsiran teks secara kontekstual memungkinkan untuk memproyeksikan pemikiran para ulama klasik ke masa kini (kontemporer). Tentu upaya ini tidak dimaksudkan untuk merubah isi dari pemikiran tersebut. Melainkan sebagai sebuah proses kreatif dalam wilayah intelektualitas keislaman agar senantiasa tegar menghadapi beberapa dominasi pemikiran tertentu.

Dalam praktiknya, merupakan harga mati bila ditemukan banyak kekurangan. Oleh karenanya, peneliti merekomendasikan beberapa saran terkait penelitian dengan metode serupa agar bisa berkembang lebih baik. Pertama, dalam metode yang digunakan. Hermeneutika yang digunakan oleh peneliti merupakan hasil pembacaan sendiri dari beberapa literatur terkait. Boleh dikatakan peneliti melakukan *ijtihad* terhadap pemahaman hermeneutis. Pada penelitian berikutnya, perlu diadakan adanya pelatihan dasar oleh pakar hermeneutika agar kesalahan dan keraguan mengenai metode bisa diminimalisir.

Kedua, agar khasanah keilmuan Islam bertambah di lingkungan akademis peneliti (UII), perlu adanya kajian lebih lanjut tentang hasil pemikiran tokoh-tokoh muslim yang hasil pemikirannya tidak kalah menarik dipelajari.

## DAFTAR PUSTAKA

### Referensi Primer

1. Al Mawardi.1995.*Adab Addunya Waddin*.Cetakan Beirut, Lebanon
2. Al Mawardi.2009..*Jalan Meraih Kebahagiaan Dunia dan Akhirat (Terjemahan Adab Addunya Waddin)*.Jakarta: Sahara
3. Habsyi, Husin.1990.*Kamus Al Kautsar Lengkap*.Bangil:Yayasan Pesantren Islam
4. Sa'am, DR.1328 H.*Syarah Adab Addunya Waddin, Minhajul Yaqiin*.

### Hermeneutika

1. Asshidiq,Subhan.2009.Skripsi.*Hermeneutika Sebagai Metode Penafsiran Al Quran (Studi Analisis Terhadap Majalah Islamia)*.UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
2. Gadamer, Hans-Georg.2010.*Kebenaran dan Metode*.Yogyakarta:Pustaka Pelajar
3. Hadi, Abdul.2004.*Hermeneutika, Estetika, dan Religiusitas*.Yogyakarta:Penerbit Matahari
4. Hendri,Ari.2008.Skripsi.*Implikasi Hermeneutika Paul Ricouer Terhadap*

*Konsep Tradisional Muhkam Mutasyabih*. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

5. Jurnal Wacana Volume 7 No.1. April 2005. Jakarta: Fakultas Ilmu Pengetahuan dan Budaya Universitas Indonesia
6. Maf'ula.2004.Skripsi.*Posisi Asbabun Nuzul dalam Penafsiran Al Quran Ditinjau dengan Hermeneutika Paul Ricouer*.UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
7. Muzir, Inyiah Ridwan.2010.*Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer*.Yogyakarta:Ar Ruz Media
8. Palmer, E.Richard.2005.*Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*.Yogyakarta:Pustaka Pelajar
9. Poespoprodjo.2004.*Hermeneutika*.Bandung:Pustaka Setia
10. Rahardjo, Mudjia.2008.*Dasar-Dasar Hermeneutika: Antara Intensionalisme dan Gadamerian*.Yogyakarta: Ar Ruz Media
11. Ricouer, Paul.2003.*Filsafat Wacana:Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*.Yogyakarta:IrCiSod
12. Ricouer, Paul.2009.*Hermeneutika Ilmu Sosial*.Bantul:Kreasi Wacana
13. Soemaryono,E.1999.*Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*.Yogyakarta:Penerbit Kanisius
14. Ulfa, Mariah.2002.Skripsi.*Studi Kritis Atas Pemikiran Politik Al Mawardi dalam Kitab Adab Addunya Waddin*.UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta



## Referensi Sekunder

1. Abdullah, Taufik.2002. *Ensiklopedi Tematis Islam*.Jakarta : Ichtiar Baru Van Hoeve
2. Adiputra, Wisnu Martha.2009.*Berkawan dengan Media, Literasi Media untuk Praktisi Humas*. Yogyakarta: Tifa dan Pusat Kajian Media dan Budaya Populer
3. Afifi, Subhan, dkk. Jurnal Ilmu Komunikasi FISIP UPN Yogyakarta, Volume 3 Nomor 3 September 2005
4. Alfunniam, Muhammad.2003.Skripsi.*Filsafat Sosial Al Mawardi*.UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
5. Arkoun, Mohammed.2005.*Islam Kontemporer: Menuju Dialog Antar Agama*.Yogyakarta: Pustaka Pelajar
6. Armstrong, Karen.2003.*Islam, Sejarah Singkat*.Yogyakarta:Penerbit Jendela
7. As Siba'i.Mustafa Husni.*Khazanah Peradaban Islam*.Bandung : Pustaka Setia
8. Atailah, Syaikh Ahmad.1995.*Al-Hikam, Saduran dan Ikhtisar*.Surabaya:Mutiara Ilmu
9. Audifax.2008.*Research*. Yogyakarta: Jalasutra
10. Baudrillard, Jean.2006.*Ekstasi Komunikasi*.Yogyakarta:Kreasi Wacana

11. Bertens, K. 2002. *Filsafat Barat Kontemporer Inggris-Jerman*. Jakarta : Gramedia
12. Bertens, K. 2002. *Filsafat Barat Kontemporer Perancis*. Jakarta : Gramedia
13. Brown, Phil. 2005. *Psikologi Marxis*. Yogyakarta: Alenia
14. Burton, Graeme. 2008. *Yang Tersembunyi di Balik Media*. Yogyakarta : Jalasutra
15. Dahlan, Muhidin, dkk. 2002. *Sosialisme Religius, Suatu Jalan Keempat*. Yogyakarta : Kreasi Wacana
16. Effendy, Onong Uchjana. 2003. *Ilmu, Teori, dan Filsafat Komunikasi*. Bandung: Citra Aditya Bakti
17. Fromm, Erich. 2004. *Masyarakat Bebas Agrsivitas*. Maumere: Penerbit Ledalero
18. Habermas, Jurgen. 2006. *Rasio dan Rasionalisasi Masyarakat*. Yogyakarta: Kreasi Wacana
19. Habermas, Jurgen. 2007. *Kritik Atas Rasio Fungsionalis*. Yogyakarta: Kreasi Wacana
20. Hamid, Farid dan Heri Budiarto, ed. 2011. *Komunikasi: Sekarang dan Tantangan Masa Depan*. Jakarta: Kencana Prenada Media
21. Hardiman, F Budi. 2009. *Menuju Masyarakat Komunikatif*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius

22. Hardt, Hanno.2009.*Critical Communication Studies, Sebuah Pengantar Komprehensif Sejarah Perjumpaan Tradisi Kritis Eropa dan Tradisi Pragmatis Amerika*. Yogyakarta:Jalasutra
23. Hardiman, F Budi.2009.*Demokrasi Deliberatif:Menimbang Negara Hukum dan Ruang Publik dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas*.Yogyakarta:Penerbit Kanisius
24. Jones, Pip.2009.*Pengantar Teori-Teori Sosial*.Jakarta: Yayasan Obor
25. Kristiadi.2008.*Demokrasi dan Etika Bernegara*.Yogyakarta: Penerbit Kanisius
26. Kuntowijoyo.2007.*Islam Sebagai Ilmu*.Yogyakarta: Teraju
27. Madjid, Nurkholish.1994.*Khazanah Intelektual Islam*.Jakarta: Bulan Bintang
28. Majalah Basis Edisi 75 Tahun Jurgen Habermas No.11-12 Tahun ke-53 2004
29. Mandel, Ernest.2006.*Tesis-Tesis Pokok Marxisme*.Yogyakarta:Resist Book
30. Martin, Vincent.2003.*Filsafat Eksistensialisme Kierkegaard-Sartre-Camus*.Yogyakarta:Pustaka Pelajar
31. Mulkhan, Abdul Munir.2007.*Manusia Al Quran: Jalan Ketiga Religiusitas di Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius

32. Mulyana, Deddy. 2005. *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*. Bandung: Rosdakarya
33. Narwaya, St Tri Guntur. 2006. *Matinya Ilmu Komunikasi*. Yogyakarta: Resist Book
34. Nuruddin. 2009. *Jurnalisme Masa Kini*. Jakarta: Rajawali Press
35. Qadir, Zuly. 2007. *Sosiologi Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
36. Rahardjo, Dawam. 2005. *Paradigma Al Quran*. Jakarta: PSAP
37. Rakhmat, Jalaluddin. 2007. *Psikologi Komunikasi*. Bandung: Rosdakarya
38. Ramly, Andy Muawiyah. 2009. *Peta Pemikiran Karl Marx*. Yogyakarta: LkiS
39. Rianto, dkk. 2011. *Ironi Eksistensi Regulator Media di Era Komunikasi*. Yogyakarta: PR2Media dan Yayasan Tifa
40. Rosyadi, Khoirul. 2000. *Cinta dan Keterasingan*. Yogyakarta: LkiS
41. Santoso, Listiyono, dkk. 2005. *Epistemologi Kiri*. Yogyakarta: Resist Book
42. Sarwono, Sarlito Wirawan. 2008. *Teori-Teori Psikologi Sosial*. Jakarta: Rajawali Pers
43. Severin, Warner J dan James W. Tankard. 2007. *Teori Komunikasi: Sejarah, Metode, dan Terapan Di Dalam Media Massa*. Jakarta : Kencana Prenada Media

44. Shimogaki, Kazuo.2007.*Kiri Islam, Antara Modernisme dan Postmodernisme*.Yogyakarta : LkiS
45. Sunardi, ST.2006.*Nietzsche*.Yogyakarta: LKiS
46. Suseno, Frans Magnis.1992.*Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*.Yogyakarta: Penerbit Kanisius
47. Suseno, Frans Magnis.2008.*Etika Kebangsaan Etika Kemanusiaan*.Yogyakarta: Penerbit Kanisius
48. Syam, Nina W.2011.*Psikologi Sebagai Akar Ilmu Komunikasi*.Bandung: Simbiosis Rekatama Media
49. Wahjoetomo.1994.*Islam dan Hukum Keseimbangan*.Jakarta:Grasindo
50. Wolton, Dominique.2007.*Kritik Atas Teori Komunikasi*.Yogyakarta : Kreasi Wacana