

POLITIK WAKIL RAKYAT

SEBUAH PERSPEKTIF DEONTOLOGI QURANIK

Drama kosmik tentang penciptaan Adam tidak hanya menegaskan bahwa selalu ada hikmah di balik keputusan Tuhan. Gugatan kepada-Nya yang dilayangkan oleh malaikat adalah kekawatiran makhluk atas dampak kehadiran anak manusia. Meski begitu, kuasa dan pengetahuan-Nya memberi pelajaran, Tuhan telah mempercayakan kebaikan dan keteraturan dunia kepada manusia, bukan kepada malaikat yang justru “mungkin” lebih dapat diandalkan.

—Prof. DR. KH. Nasaruddin Umar, MA, (Rektor Institut PTIQ Jakarta)

Buku ini mengurai kompleksitas atas persepsi tentang wakil rakyat. Bahwa boleh jadi segala hujatan justru menahbiskan ketidaktahuan publik tentang seperti apa sesungguhnya lembaga DPR. Lembaga yang memang meniscayakan kekeliruan di satu sisi, dan kebenaran di sisi lain. Dua kutub nilai yang terus beradu dalam atmosfer intrik dan pikiran yang tiada usai diperbincangkan. Suatu hal yang sekaligus membuktikan bahwa mereka yang sedang beraktivitas di dalamnya adalah sesungguhnya “manusia biasa”.

—Fahri Hamzah, S.E, (Wakil Ketua DPR RI Periode 2014 - 2019)

Buku ini hendak menegaskan, bahwa demikianlah kita sejatinya memandang lakon politik. Meski kecemasan dan kegelisahan tentang Wakil Rakyat seakan tidak henti menghiasi pandangan keseharian publik, namun selalu ada harapan yang membumbung kepada mereka yang dipilih mewakili kepentingan rakyat. Yang jelas, itu adalah harapan kepada “manusia biasa”, bukan ekpektasi berlebih kepada malaikat, apalagi kepada Tuhan.

—Yorrys Raweyai, (Anggota DPD RI Periode 2019 - 2024)

* * *

Muhammad Adlan Nawawi adalah pengajar pada Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta dan Universitas Pancasila. Sejak 2004 bekerja sebagai Tenaga Ahli di DPR dan DPD RI, khususnya terkait dengan isu-isu pertahanan dan keamanan serta etika kelembagaan parlemen. Juga sebagai Direktur pada Akurat-Pol; sebuah Divisi yang menaungi isu-isu politik aktual yang berada di bawah Portal Online www.akurat.co



Jl. Batan I No. 2, Rt. 5, Rw. 2
Lebak Bulus, Cilandak
Jakarta Selatan 12440



www.ptiq.ac.id

ISBN: 978-623-91336-8-9



9 786239 133689



POLITIK WAKIL RAKYAT
SEBUAH PERSPEKTIF DEONTOLOGI QURANIK

MUHAMMAD ADLAN NAWAWI

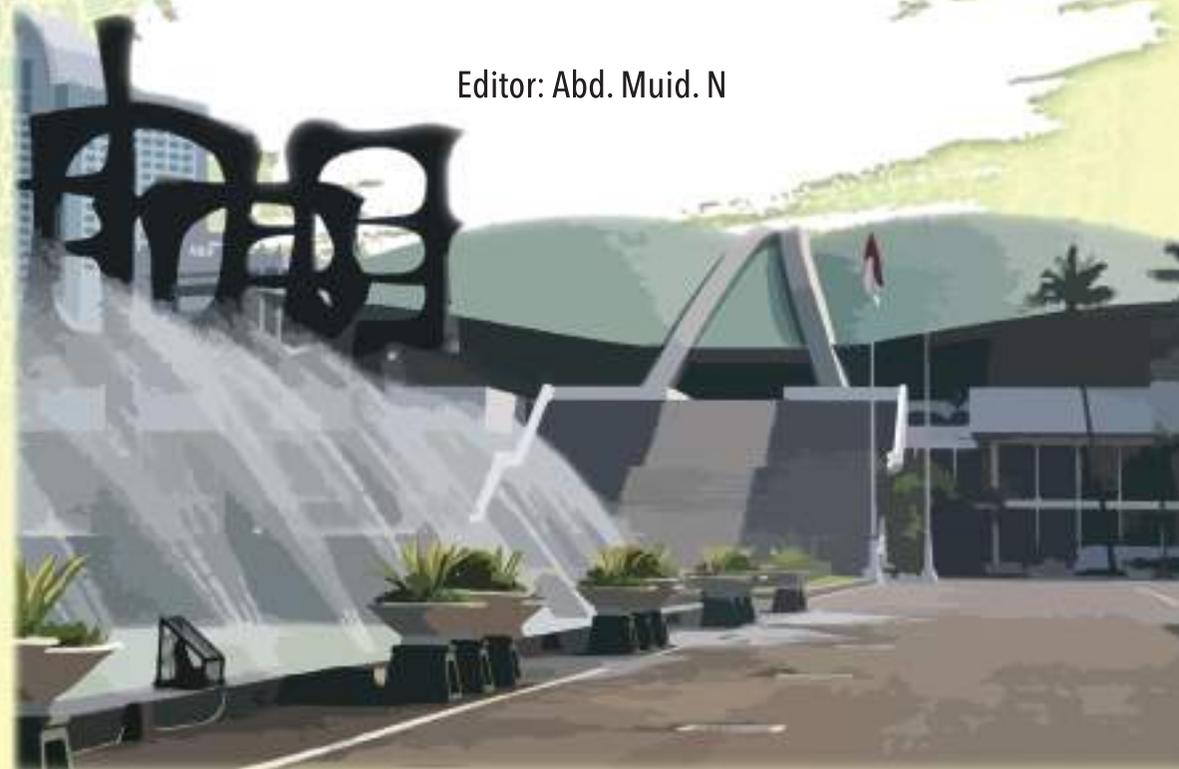


Muhammad Adlan Nawawi

POLITIK WAKIL RAKYAT

SEBUAH PERSPEKTIF DEONTOLOGI QURANIK

Editor: Abd. Muid. N



POLITIK WAKIL RAKYAT

Sebuah Perspektif Deontologi Quranik

Oleh:
Muhammad Adlan Nawawi

Editor: Abd. Muid N.



Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta

Lingkup Hak Cipta

Pasal 2

1. Hak cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut perundang-undangan yang berlaku.

Ketentuan Pidana

Pasal 72

1. Barang siapa dengan sengaja atau tanpa hak untuk melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

POLITIK WAKIL RAKYAT

Sebuah Perspektif Deontologi Quranik

Oleh:
Muhammad Adlan Nawawi

Editor: Abd. Muid N.



PTIQ PRESS

JAKARTA

2019

xiv + 460, 15 x 23 cm

ISBN: 978-623-91336-8-9

Judul: POLITIK WAKIL RAKYAT: Telaah Konsep Politik Deontologi
dalam Perspektif Al-Quran

Penyunting: Abd. Muid N

Desain Sampul: Aryo Ceria

Pewajah Isi: Nurul Ayu Oktavianti

Kaligrafi: Iwan Satiri

Cetakan 1, Januari 2020

Diterbitkan oleh :

Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran

Jl. Batan I No. 2, Rt. 5, Rw. 2

Lebak Bulus, Cilandak

Jakarta Selatan 12440

Telepon: +62-21-7690901

Mobile : +62-856-1177-495

E-Mail: ptiqpress@gmail.com

Website: <https://www.ptiq.ac.id/>



Dilarang mereproduksi atau memperbanyak seluruh maupun
sebagian dari buku ini dalam bentuk atau cara apa pun
tanpa izin tertulis dari penerbit

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang

All Rights Reserved

PEDOMAN TRANSLITERASI

Penggunaan transliterasi Arab-Indonesia berpedoman pada Transliterasi Arab-Indonesia yang dibakukan berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1988.

1. Pedoman Transliterasi Arab-Latin

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	,	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	<u>h</u>	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	,	ء	la
ذ	dz	غ	g	ى	y
ر	r	ف	f		-

2. **Konsonan yang Ber-syaddah**

Konsonan yang ber-syaddah ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبٌّ ditulis *rabba*.

3. **Vokal Panjang (*mad*)**

Vokal panjang (*mad*): fathah (baris atas ditulis ā atau Ā, kasrah (baris bawah) ditulis ī atau Ī, serta dhammah (baris depan) ditulis dengan ū atau Ū, misalnya: القارعة ditulis al-qāri'ah, المساكين ditulis al-masākīn, المفلقون ditulis al-muflihūn.

4. **Kata Sandang *alif lam Qamariyah* dan *Syamsiyah***

Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti oleh huruf qamariyah maupun huruf syamsiyah ditulis al, misalnya: الكافرون ditulis al-kāfirūn, الرجال ditulis al-rijāl.

5. **Ta' Marbūthah**

Ta' marbūthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan h, misalnya: البقرة ditulis al-Baqarah. Bila di tengah kalimat ditulis dengan t, misalnya: زكاة المال ditulis zakāt al-māl.

KATA PENGANTAR



Geliat harapan publik tentang sebetuk institusi perwakilan rakyat yang ideal tidak pernah surut. Terkadang dibenci, tapi juga dibutuhkan. Derajat konstitusional yang melatarinya tidak cukup mampu untuk dengan mudah dinafikan begitu saja. Apalagi sekedar berharap untuk membubarkannya.

Pada gilirannya, persepsi tentang lembaga yang dihuni para politisi tersebut cenderung diwarnai sinisme dari waktu ke waktu. Publik pun tidak usai didesaki pertanyaan tentang sejauh mana entitas kelembagaan tersebut menjalankan tugas dan fungsinya di tengah harapan dan kepercayaan yang semakin menurun.

Terlepas dari kontestasi persepsi tersebut, sebagai lembaga perwakilan, Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) merupakan institusi yang tidak bisa dipandang sebelah mata dalam konteks kehidupan demokrasi. Ia telah menjadi bagian dari perubahan, bahkan merupakan sumbu dari gerakan reformasi itu sendiri. Eksistensi kelembagaan DPR telah menempatkannya sebagai wadah penyeimbang kekuasaan yang pernah mempraktikkan otoritarianisme “akut” di masa lalu.

Sejatinya, kekecewaan atas berbagai fenomena praktis kelembagaan perwakilan tidak semata berhulu pada entitas tersebut, tapi juga tentang cara pandang tentangnya dan bagaimana merespons

kelemahan-kelemahan yang sedang dideranya. Publik seringkali mencontohkan kegelisahannya terhadap individu-individu yang sedang memangku jabatan sebagai Anggota DPR, namun abai terhadap sistem politik yang cenderung lemah untuk mendukung penguatan yang seharusnya mereka terima.

Terlepas dari diskursus tersebut, penulis mengajukan konsep deontologi dalam mengelola cara pandang terhadap kinerja wakil rakyat. Sebuah perspektif yang tidak sekedar memandang individu-individu sebagai sumber kelemahan institusi wakil rakyat. Namun lebih dari itu, menempatkan moralitas individu yang sesungguhnya memiliki potensi “baik” dan dengan sendirinya mampu menjalani “kebaikan” sebagai sebuah kewajiban atau keharusan moral.

Pada muaranya, politik sesungguhnya tidak berpretensi pada tujuan tertentu yang “rawan” dipolitisasi. Politik adalah instrumen pengabdian dan wadah ekspresi diri sebagai manusia sosial. Atas dasar itulah, orientasi politik semata pada tujuan, akan menghasilkan kekecewaan dan kegelisahan yang tidak berujung. Laku politis tidak bisa dilepaskan dari otonomi individu itu sendiri sebagai makhluk yang sedari awal memiliki potensi “baik” pada dirinya sendiri.

Argumentasi tersebut memiliki pendasaran dalam Al-Qur'an. Penciptaan Adam As merupakan drama kosmik yang menahbiskan tentang keyakinan Allah SWT tentang “kebaikan” manusia itu sendiri. Tidak tanggung-tanggung, Ia menjadikan ciptaan-Nya itu sebagai *khalifah* di muka bumi, meski menuai penolakan malaikat yang lebih dahulu tercipta.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini bermaksud mengurai lebih jauh tegangan persepsi publik tentang kinerja dan entitas wakil rakyat. Sentuhan Qur'anik dalam uraian pembahasan ini merupakan sebetuk pengakuan bahwa konsep deontologi yang dimaksud di atas sesungguhnya memiliki argumentasi teologis. Deontologi yang lahir dari alam pemikiran filosofis yang melatari alam pemikiran klasik Yunani dan dilanjutkan sebagai bagian dari diskursus etika politik memerlukan argumentasi teologis agar

tidak sekedar berpretensi mengelola *weltanschauung* (pandangan dunia) yang cenderung sekular. Lebih dari itu, nilai-nilai eskatologis memiliki tempat tersendiri, agar lakon politik memiliki koneksitas religius yang bermuara pada pengabdian sebagai seorang Hamba di hadapan Sang Pencipta.

Buku yang bersumber dari disertasi penulis ini juga bermaksud memberi sumbangsih pemikiran akademik tentang bagaimana mencandra kinerja wakil rakyat dalam perspektif Al-Qur'an. Meski sekedar berusaha membaca setitik dari luasnya makna ayat suci, penulis menghaturkan banyak terima kasih kepada seluruh pihak yang telah turut memberi kontribusi bagi penyelesaian karya ini. Mereka adalah Nasaruddin Umar, Darwis Hude, Zainun Kamal, Hamdani Anwar, Muhammad Hariyadi, Nur Afiah Febriani, dan lain-lain. Penulis juga menyampaikan terima kasih secara khusus kepada Abdul Muid Nawawi (kakak penulis) yang telah banyak memberi masukan penting dalam penyelesaian karya ini.

Selain itu, penulis juga menyampaikan terima kasih yang tidak terhingga kepada mereka yang telah turut memberi banyak kontribusi, khususnya dalam memberi warna pemikiran kepada penulis selama menjalani kerja-kerja kelembagaan di lembaga perwakilan rakyat. Mereka adalah Yorrys Raweyai, Fahri Hamzah, Mukhamad Misbakhun dan seluruh Anggota DPR RI yang selama ini banyak memberi masukan tentang bagaimana membaca dan memahami perilaku wakil rakyat, langsung dari sumber pengamatan melalui lembaga Mahkamah Kehormatan Dewan DPR RI.

Tidak terlupakan juga, ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada kedua orang tua penulis yang selama ini berperan penting dalam membangun dan membentuk jati diri penulis hingga saat ini, mereka adalah Muh. Nawawi Haruna dan Siti Silmiah Badaruddin. Serta yang paling khusus dari segalanya adalah keluarga kecil penulis; isteri penulis: Dwi Elvira Soraya dan kedua penyejuk mata dan jiwa kami: Alena dan Aleka.

Tidak semua pihak yang terlibat baik secara langsung maupun tidak langsung dapat penulis sebutkan satu persatu. Namun itu tidak berarti mengurangi apresiasi dan ungkapan terima kasih tak terhingga penulis kepada mereka atas segala kebaikan dan ketulusannya. Atas segalanya, penulis menyampaikan doa dan harap semoga segala bentuk keterlibatan ini bernilai ibadah di sisi Allah SWT.

Tangerang Selatan

Muhammad Adlan Nawawi

Daftar Isi



PEDOMAN TRANSLITERASI	vii
KATA PENGANTAR	ix
BAB I: PENDAHULUAN	1
BAB II: ETIKA POLITIK	39
A. Konsep Etika	39
1. Perkembangan Pemikiran	39
2. Perspektif Barat	57
3. Pespektif Islam	66
4. Rumusan Modern	78
B. Konsep Politik	85
1. Perkembangan Pemikiran	85
2. Perspektif Barat	97
3. Perspektif Islam	111
4. Politik Modern	121
C. Relasi Etika dan Politik	126
BAB III: WAKIL RAKYAT (DEWAN PERWAKILAN RAKYAT)	137
A. Suara Rakyat Suara Tuhan	137
B. Sejarah Dewan Perwakilan Rakyat	155

C. Dinamika Kelembagaan	164
1. Orde Lama	164
2. Orde Baru	166
3. Orde Reformasi	176
E. Dinamika Kinerja Kelembagaan	198
 BAB IV: POLITIK ETIS DALAM PERSPEKTIF	
DEONTOLOGI	239
A. Etika Deontologi	239
1. Dinamika Pemikiran	239
2. Rumusan Filosofis	253
3. Tentang Keutamaan	277
B. Politik Deontologis	283
1. Rumusan Teoritis	283
2. Relevansi Praktis	296
3. Solusi Kemanusiaan	312
C. Deontologi Qur'anik	316
 BAB V: IMPLEMENTASI DEONTOLOGI QUR'ANIK	341
A. Instrumentalisasi Pesan Qur'anik	341
B. Visi Politik Masa Depan	382
C. Moralitas Kinerja Politik	402
D. Tawaran Etika Deontologi bagi Peningkatan Kinerja Kelembagaan	422
 BAB VI: PENUTUP	433
A. Kesimpulan	433
B. Saran	435
 DAFTAR PUSTAKA	437
Jurnal	451
Dokumen/Makalah dan Situs	453
 Indeks	455

BAB I

PENDAHULUAN



Dinamika kelembagaan Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia beserta seluruh komponen unit kinerja di dalamnya seringkali menyisakan sejumlah polemik dan kontroversi. Perbincangan seputar DPR, baik dalam konteks kelembagaan maupun personal (keanggotaan) lebih diwarnai cibiran dan sinisme, ke-timbang profil kinerja kelembagaan.

Berbagai survei tentang refleksi kinerja kelembagaan DPR menyajikan hasil mengecewakan. Hasil Survei Poltracking Indonesia yang dirilis pada tahun 2015 menyatakan sebanyak 66,5 % masyarakat tidak puas terhadap kinerja DPR.¹ Hasil yang sama juga ditunjukkan oleh Survei Lingkaran Survei Indonesia. Berdasarkan

¹Survei Poltracking Indonesia bertemakan “Refleksi Perjalanan 17 Tahun Reformasi: Evaluasi Publik Terhadap Kinerja Institusi Demokrasi” diselenggarakan pada 23-31 Maret 2015 dengan wawancara tatap muka. Metodologi yang digunakan dalam survei ini adalah dengan *multistage random sampling* dengan jumlah sampel 1.200 responden dan *margin of error* kurang lebih 2,9 persen pada tingkat kepercayaan 95 persen.

LSI, jika dibandingkan dengan lembaga-lembaga negara lainnya, DPR memperoleh kepercayaan publik paling rendah.²

Laporan kinerja periodik DPR menunjukkan pencapaian legislasi yang tidak signifikan. Sebagai lembaga yang memiliki fungsi legislasi³, kenyataan ironis mengemuka saat program-program legislasi nasional (Prolegnas) justru tidak tercapai. Pada periode kerja 2010 – 2014, DPR hanya mampu menyelesaikan 29,5 % Rancangan Undang-undang menjadi undang-undang.⁴

Tabel 1: Rekapitulasi Hasil Legislasi DPR RI Periode 2010-2014

Tahun	RUU Prolegnas	Analisis RUU			Output				
		DPR	DPD	Pemerintah	Non-Konsektif	Konsektif Terbuka	Dibah DPR	Dibah Pemerintah	Jumlah
2010	70 RUU	16 RUU	-	54 RUU	8 UU	7 UU	4 UU	9 UU	28 UU
2011	70 RUU	17 RUU	-	53 RUU	20 UU	5 UU	12 UU	13 UU	25 UU
2012	60 RUU	16 RUU	-	44 RUU	11 UU	22 UU	10 UU	14 UU	34 UU
2013	75 RUU	18 RUU	-	57 RUU	11 UU	11 UU	11 UU	11 UU	24 UU
2014	68 RUU	18 RUU	1 RUU	49 RUU	3 UU	7 UU	5 UU	5 UU	20 UU
Jumlah	342 RUU	76 RUU	1 RUU	257 RUU	54 UU	52 UU	52 UU	52 UU	184 UU

Sumber: Majelis Parlemen DPR RI: *Citra DPR Periode 2009-2014*. Surabaya: LSI, 2014, hlm. 17.

Menjelang akhir 2017, produk legislasi DPR tidak jauh berbeda. DPR hanya menyelesaikan 3 (tiga) RUU dari sebanyak 39 RUU yang masuk dalam prioritas Program Legislasi Nasional tahun 2015. Jika di persentasikan Prolegnas yang diselesaikan tahun 2015 mencapai 7,7 persen. Sementara Prolegnas DPR 2014-2019 totalnya berjumlah 160 berarti 10 bulan berkerja, DPR baru menyelesaikan 1,8 persen Prolegnas. Pencapaian ini sangat minim sekali jika dibandingkan dengan kinerja DPR pada tahun-tahun sebelumnya. Secara umum kinerja DPR RI buruk dan menyebabkan citra DPR belum baik sebagaimana mestinya.⁵

²Mahkamah Kehormatan Dewan, *Dinamika Kinerja dan Tantangan Lembaga Perwakilan*, Jakarta: Mahkamah Kehormatan Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia, 2017, hal. 50.

³Pasal 69 ayat 1 Undang-undang Nomor 17 Tahun 2014 sebagaimana diubah dengan Undang-undang Nomor 42 Tahun 2014.

⁴Reni Suwarso, "Mengukur Kinerja DPR RI Periode 2009 – 2014", dalam <http://cepp.fisip.ui.ac.id/2015/08/03/mengukur-kinerja-dpr-ri-periode-2009-2014/>

⁵<http://m.detik.com/news/berita/3032831/melihat-prestasi-dpr-2014-2019-selama-1-tahun-berkerja>

Selain aspek kinerja di bidang legislasi, DPR juga dipandang sebagai lembaga yang memiliki tingkat kredibilitas yang rendah dibandingkan lembaga-lembaga negara lainnya. Menurut survei Global Corruption Barometer pada tahun 2017, 54 persen publik menilai DPR sebagai lembaga terkorup. Banyaknya kasus korupsi yang melibatkan anggota DPR menjadi salah satu poin penting dalam penurunan tingkat elektabilitas tersebut.⁶

Berbagai hasil survei tentang kinerja kelembagaan DPR bertentangan dengan entitas kelembagaan DPR itu sendiri. Merujuk pada aspek keberadaannya, kelembagaan DPR merupakan perpanjangan tangan publik. DPR yang biasa juga disebut sebagai Parlemen secara geneologis lahir dari sebetuk implementasi kedaulatan rakyat (*sovereignty of the people*).⁷ Pollard menyebut lembaga parlemen merupakan anugerah terbesar bagi peradaban umat manusia di dunia.⁸

Dengan demikian, sejatinya seluruh ihwal tentang kelembagan DPR berjalan sesuai dengan kehendak rakyat. Dalam konteks pemerintahan modern, kedaulatan tersebut diserahkan pada otoritas tertinggi berupa negara. Negara menerima kedaulatan rakyat untuk diatur dalam sebuah proses politik yang diterima bersama seluruh rakyat. Kedaulatan kemudian menjadi milik negara, diserahkan pada kelembagaan DPR yang membuat undang-undang dan mengatur mekanisme pemaksaan yang diperlukan agar undang-undang tersebut dijalankan dengan baik oleh rakyat.⁹

⁶ <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20170307172741-20-198493/survei-salip-kepolisian-dpr-jadi-lembaga-terkorup/>

⁷ C.F. Strong, *Konstitusi-konstitusi Politik Modern: Kajian tentang Sejarah dan Bentuk-bentuk Konstitusi Dunia*, Bandung: Nusa Media, 2008, hal. 13.

⁸ A. F. Pollard, *The Evolution of Parliament*, New York: Longmans, Green and Co, 1920, hal. 3.

⁹ Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008, hal. 315

Konsep kedaulatan rakyat yang diserahkan kepada negara (DPR) tidak terlepas dari tatanan sosial dan politik masa lalu yang menempatkan rakyat sebagai ordinat kekuasaan. Rakyat tidak memiliki kehendak dan otonomi selain pilihan yang ditentukan oleh kekuasaan. Seiring dengan perkembangan pemikiran tentang eksistensi individu dan masyarakat dalam masyarakat politik,¹⁰ individu meraih kebebasan atas nama diri dan kepentingan. Meski demikian, kebebasan dan kedaulatan yang dimiliki diserahkan kepada kekuasaan untuk dikelola dengan baik berdasarkan kesepakatan individu. Tujuannya, agar sesama individu tidak saling mengedepankan kepentingan satu sama lain yang justru akan berbenturan.

Kelembagaan DPR menjadi tumpuan rakyat (individu) dalam mengimplementasi kehendaknya. Sebagai tumpuan, DPR merupakan entitas yang terpisah dengan kelembagaan negara lainnya dalam sebuah sistem *Trias Politica*.¹¹ Sebuah sistem politik yang dipraktikkan melalui pemisahan DPR (legislatif), Eksekutif dan

¹⁰Konsep Masyarakat Politik (*Political Society*) dikenal dalam pemikiran John Locke (1632-1704). Locke menyinggung Masyarakat Politik dengan mengaitkannya dengan Masyarakat Sipil. Menurut Locke, Hakikat masyarakat politik sangat berkaitan dengan konsep masyarakat sipil. Bahkan bisa dikatakan masyarakat sipil adalah dasar bagi pembentukan masyarakat politik. Setiap individu secara alamiah bebas, sejajar dan merdeka. Setiap individu tidak berhak mengambil milik orang lain tanpa dasar kesepakatan terlebih dahulu. Tatkala individu itu masuk dalam lingkaran masyarakat sipil, maka muncullah kesepakatan untuk hidup dalam suatu komunitas, di mana mereka bisa hidup aman dan damai. John Locke, *Two Treatises of Government*, New York: Cambridge University, 1965, Chapter VIII.

¹¹Konsep pemisahan kekuasaan selanjutnya dilanjutkan oleh Baron de Montesquieu yang melanjutkan pemisahan yang sama dengan Locke. Montesquieu membagi kekuasaan dalam tiga cabang, yakni kekuasaan legislatif (*legislative power*), kekuasaan eksekutif (*executive power*) dan yudikatif (*judiciary power*). Ketiganya terpisah secara tugas dan fungsi serta alat perlengkapan yang menyelenggarakannya. Eksistensi badan legislatif begitu penting, karena dalam kekuasaan itulah kemerdekaan individu dan hak asasi manusia dijamin

Yudikatif. Konsep pemisahan tersebut merupakan pemaknaan tentang kekuasaan yang berpotensi menindas rakyat. Kekuasaan mengandung batasan-batasan tertentu demi keberlangsung perlindungan dan jaminan rakyat. Kekuasaan legislatif ialah kekuasaan membuat peraturan dan undang-undangan; kekuasaan eksekutif ialah kekuasaan melaksanakan undang-undang (termasuk kekuasaan mengadili, sebagai bentuk pelaksanaan undang-undang); serta kekuasaan yudikatif mengadili pelanggaran terhadap peraturan dan perundang-undangan.¹²

Dalam pelaksanaan kedaulatan rakyat, parlemen memiliki 3 (tiga) fungsi penting, yakni: 1) menentukan *policy* (kebijakan) dan membuat undang-undang. Untuk itu lembaga perwakilan rakyat diberi hak inisiatif, hak untuk mengadakan amandemen terhadap rancangan undang-undang yang disusun oleh pemerintah dan hak budget; 2) mengontrol badan eksekutif dalam arti menjaga supaya semua tindakan eksekutif sesuai dengan kebijaksanaan yang telah ditetapkan. Untuk itu parlemen diberi hak kontrol khusus; 3) Fungsi lainnya, meliputi fungsi ratifikasi (*ratify*), yaitu mensahkan perjanjian Internasional yang dibuat oleh eksekutif. Di Amerika, lembaga legislatif bahkan memiliki wewenang untuk meng-“*impeach*” dan menuntut pejabat tinggi termasuk Presiden.¹³

Dengan demikian nampak dengan jelas, relasi DPR dengan rakyat memuat unsur resiprokal (timbang-balik). DPR menjadi satu-satunya lembaga yang mempraktikkan hakikat demokrasi. Sebagai sistem politik yang bersumber dari “*demos*” (dari-oleh-untuk rakyat), DPR menjalankan mekanisme sistem perwakilan dalam tatanan politik modern. Hal ini termuat dalam Pasal 19 ayat (1) UUD Negara RI Tahun 1945 di mana Anggota DPR dipilih melalui pemilihan umum. Ketentuan tersebut dimaksudkan untuk mewujudkan azas

dan dipertaruhkan. Charles de Secondat Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, New York: Prometheus Books, 2002: 151-152/Book XI.

¹²Secondat Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws...*, 152.

¹³Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, hal. 182

kedaulatan rakyat yang secara implisit menjiwai Pembukaan UUD Negara RI Tahun 1945. Tidak ada lagi Anggota DPR yang diangkat. Ketentuan ini juga sesuai dengan paham demokrasi perwakilan yang mendasarkan keberadaannya pada prinsip perwakilan atas dasar pemilihan (*representation by election*).¹⁴

Pandangan publik yang cenderung sinis dan miris terhadap kinerja lembaga DPR (parlemen/legislatif) menunjukkan hubungan yang asimetris antara keduanya. Menurut Kaare Stroom, hubungan asimetris tersebut membuktikan sistem akuntabilitas kinerja lembaga parlemen yang tidak berjalan dengan baik. Salah satu aspek penting dalam prinsip akuntabilitas tersebut adalah hak wakil rakyat meminta pertanggungjawaban atas apa yang dilakukan oleh wakil rakyat yang mewakilinya.¹⁵ Meski demikian, dalam praktiknya, belum ada mekanisme hukum untuk memberikan *reward and punishment* terhadap kinerja wakil rakyat.

Konsep akuntabilitas memiliki peran penting dalam sistem demokrasi perwakilan. Selain mekanisme yuridis yang tidak di atur, rakyat hanya mampu menghukum wakilnya secara politis, misalnya dengan tidak lagi memilihnya dalam kontestasi di masa yang akan datang. Namun, mekanisme tersebut tidaklah efektif, mengingat sistem Pemilihan Umum yang berlangsung sekali dalam 5 (lima) tahun cenderung lama. Belum lagi sistem politik pragmatis dan transaksional yang mengaburkan upaya rakyat dalam memberikan ganjaran.

Meski sulit, konsep akuntabilitas tetap perlu disuarakan setiap saat. Karena demokrasi perwakilan menghasilkan pendelegasian kekuasaan kepada mereka yang terpilih dan menduduki jabatan

¹⁴Jimly Asshiddiqie, *Perkembangan dan Konsolidasi Lembaga Negara Pasca Reformasi*, Jakarta: Jakarta, 2010, hal. 117.

¹⁵Kaare Stroom, *Delegation and Accountability in Parliamentary Democracies*, Oxford: Oxford University Press, 2003, hal. 23.

kekuasaan. Demokrasi perwakilan menggabungkan kerangka kelembagaan otoritatif dengan mereka yang berada di dalamnya.¹⁶

Konsep pengawasan terhadap kinerja DPR sebetulnya dimiliki oleh salah satu alat kelengkapan DPR yang bernama Mahkamah Kehormatan Dewan. Secara umum, tugas, fungsi dan kewenangan MKD adalah menegakkan kehormatan dan keluhuran martabat DPR sebagai lembaga perwakilan rakyat. Se jauh persepsi publik tentang kinerja, maka sejauh itu pula kewenangan MKD merespons persepsi tentang DPR.¹⁷ Secara khusus, MKD merupakan lembaga etik yang melakukan penindakan dan pencegahan terhadap berbagai pelanggaran Kode Etik yang dilakukan oleh Anggota DPR. Sistem Tata Beracara MKD menganut sebuah prinsip: “semua pelanggaran hukum adalah pelanggaran etik; namun tidak semua pelanggaran etika merupakan pelanggaran hukum”.¹⁸

Dalam catatan MKD, sejak tahun 2014 hingga awal 2017, MKD telah menerima 96 (sembiliah puluh enam) pengaduan dugaan pelanggaran kode etik yang dilakukan Anggota DPR. Sebanyak 71 pengaduan telah ditindaklanjuti dan diputuskan, sedangkan selebihnya masih dalam proses penyelidikan.¹⁹ Berbagai laporan dugaan pelanggaran tersebut di luar dari proses hukum yang secara langsung ditindaklanjuti oleh aparat penegak hukum. Termasuk

¹⁶Lisa Jordan dan Peter van Tuijil, *Akuntabilitas LSM-Politik, Prinsip dan Inovasi*, Jakarta: LP3ES, 2009, hal. 71.

¹⁷Pasal 119 ayat (2) Undang-undang Nomor 17 Tahun 2014 sebagaimana diubah dengan Undang-undang Nomor 42 Tahun 2014 tentang MPR, DPR, DPD dan DPRD.

¹⁸Dalam menjalankan tugas, fungsi dan kewenangannya, MKD merujuk pada Peraturan DPR RI Nomor 2 Tahun 2014 tentang Kode Etik dan Nomor 3 Tahun 2014 tentang Tata Beracara Mahkamah Kehormatan Dewan.

¹⁹Syarifuddin Suding, “DPR RI di Tengah Sinisme Publik: Upaya Mendamaikan Polarisasi Pemahaman”, dalam Seminar Mahkamah Kehormatan Dewan, Jakarta 18 Juli 2017

tindak lanjut hukum yang melibatkan Anggota DPR dalam berbagai kasus korupsi.²⁰

Sebagai lembaga politik, DPR bekerja dalam lingkup konsepsi tentang tatanan masyarakat politik. Sebuah masyarakat yang dihuni oleh sekumpulan manusia dengan kecenderungan individu masing-masing yang kemudian menyatu dalam masyarakat. Masyarakat politik adalah masyarakat yang dihuni oleh individu dengan berbagai latar belakang kepentingannya, disatukan dari persepsi yang berbeda-beda. Aktivitas politik merupakan aktivitas yang berlangsung dalam ranah kemasyarakatan. Hampir tidak ada rumusan yang baku tentang makna politik itu sendiri. Hal ini disebabkan diskursus politik dalam pemikiran Yunani hingga modern selalu mengaitkannya dengan masyarakat.²¹

Franz Magnis Suseno bahkan enggan mendefinisikan lebih jauh kata “politik”, selain berusaha mengelaborasi dari perspektif yang dimaksud oleh politik. Menurut Suseno, dimensi politis manusia cukup menjelaskan makna politik itu sendiri. Hal ini menunjukkan bahwa kata politik memiliki muatan induktif yang melansir seluruh kegiatan kemanusiaan dalam sebuah lingkup kemasyarakatan.²²

Dalam struktur masyarakat politik, DPR hadir dalam lingkungan masyarakat yang tidak sekedar berpikir tentang diri dan kelompoknya, melainkan berpikir politis, berpikir dalam ruang kepentingan masyarakat secara umum. Dari sini, persepsi tentang kinerja DPR sebagai lembaga politik bisa dilihat secara objektif dalam kacamata politis. Persepsi negatif, sinis dan miris tentang kinerja

²⁰Data linimasa tentang keterlibatan Anggota DPR dalam kasus korupsi sejak periode 2014 hingga awal 2017 adalah sebanyak 8 dari 10 Partai Politik. Hingga saat ini sejumlah 12 Anggota DPR telah ditetapkan tersangka dan ditahan.

²¹Joseph Losco dan Leonard Williams, *Political Theory, Kajian Klasik dan Kontemporer*, diterjemahkan oleh Haris Munandar, *Political Theory: Classic and Temporary Readings* Jakarta: Rajawali Press, 2005, hal 170-179.

²²Franz Magnis Suseno, *Etika Politik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2015, hal. 19-20.

wakil rakyat bisa dapat dilihat dari sudut etika pejabat negara. Dari sudut itu, kekecewaan rakyat terhadap kinerja DPR adalah sebetulnya pengabaian terhadap etika yang sejatinya dijadikan pedoman dalam menunaikan fungsi, tugas dan wewenangnya.

Sudut pandang etika menunjukkan bahwa politik tidak lahir di ruang hampa. Demikian pula kesimpulan tentang kinerja DPR tidak lahir tanpa berbagai kejadian, peristiwa, bukti serta survei dari berbagai lembaga yang meneliti dan mengkaji perilaku dan kinerja wakil rakyat. Sebagai sebuah ilmu yang mengkaji tentang adat kebiasaan, moralitas, tentang baik dan buruk serta hak dan kewajiban, etika dapat dijadikan perspektif dalam memandang kinerja wakil rakyat.²³

Diskursus etika diketengahkan dalam rangka memandang aspek-aspek yang tidak terlihat di permukaan dalam hasil kinerja DPR. Demikian pula mempertautkan kinerja tersebut dengan perilaku-perilaku individual Anggota DPR yang mengemban kewajiban sesuai dengan peraturan dan perundang-undangan. Etika menjadi pertimbangan bagi individu dalam bertindak dan berperilaku yang memiliki konsekuensi resiprokal (timbang-balik). Hal ini juga menunjukkan bahwa melalui pendekatan etika, laku manusia tidak sekedar dijalankan sebagai sebuah perilaku semata, namun mengandung unsur reflektif. Dalam hal ini, etika adalah suatu refleksi tentang tema-tema yang menyangkut perilaku manusia.²⁴ Refleksi juga menyiratkan makna bahwa terminologi etika sebetulnya lebih dipahami secara filosofis. Karena itu, diskursus etika dimasukkan sebagai cabang keilmuan filsafat (Filsafat Etika).

Pandangan tentang etika yang lebih bersifat filosofis menunjukkan bahwa etika lebih membicarakan tentang latar-belakang,

²³Etika berasal dari kata Yunani: *Ethos*, yang berarti kebiasaan, adat, tempat tinggal, padang rumput, kandang, akhlak, watak, perasaan, sikap ataupun cara berpikir. K. Bertens, *Etika*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001, hal. 4

²⁴K. Bertens, *Etika*, hal. 28.

pertimbangan-pertimbangan kritis serta argumentasi-argumentasi reflektif dari sebuah perbuatan untuk kemudian disematkan justifikasi. Konsep etika seperti ini merupakan filsafat atau pemikiran kritis dan mendasar tentang ajaran-ajaran, norma-norma, nilai-nilai, kebiasaan-kebiasaan pandangan moral secara kritis.²⁵

Secara khusus, pendekatan etika yang dimaksud dapat diarahkan pada konsepsi salah satu konsep dalam diskursus etika yang dikenal dengan deontologi. Deontologi berasal dari kata Yunani: *deon*, yang berarti apa yang harus dilakukan; kewajiban.²⁶ Etika Deontologi memandang apa yang harus dilakukan atau kewajiban. Seseorang melakukan sesuatu bukan karena apa yang dia ingin lakukan dan menunggu akibat dari perilaku, melainkan karena hal tersebut memang sudah berupa kewajiban.

Menurut Immanuel Kant (1724-1804), yang bisa disebut “baik” dalam arti sesungguhnya adalah kehendak yang baik. Semua hal yang dilakukan haruslah berasal dari kehendak baik.²⁷ Kekayaan, kepintaran, kesehatan menjadi dinilai baik apabila berasal dari kehendak yang baik. Apabila hal tersebut berasal dari kehendak yang buruk, maka semua yang kita lakukan bisa menjadi jelek. Bahkan keutamaan-keutamaan bisa disalahgunakan oleh kehendak yang buruk. Dalam pengertian lebih lanjut, segala maksud dan tujuan dari perbuatan di luar dari hakikat perbuatan itu sendiri tidak dapat disebut baik.

Kant membedakan antara imperatif kategoris dengan imperatif hipotetis. Kewajiban moral mengandung suatu imperatif kategoris. Artinya, imperatif (perintah) yang mewajibkan begitu saja, tanpa syarat. Sebaliknya imperatif hipotetis selalu diikuti oleh syarat. Pemahaman deontologis menyiratkan adanya otonomi kehendak. Kalau moral harus dipahami sebagai imperatif kategoris, maka dalam bertindak secara moral kehendak harus otonom dan bukan

²⁵ Frans Magnis Suseno, *Etika Dasar*, Yogyakarta: Kanisius, 1993, hal. 14.

²⁶ K. Bertens, *Etika*, hal. 254.

²⁷ K. Bertens, *Etika*, hal. 254-255

heteronom. Kehendak bersifat otonom bila menentukan dirinya sendiri, sedangkan kehendak heteronom membiarkan diri ditentukan oleh faktor dari luar dirinya seperti kecenderungan atau emosi.²⁸

Menurut Kant, kehendak itu otonom dengan memberikan hukum moral kepada dirinya sendiri. Manusia itu legislator moral bagi dirinya sendiri. Hal itu tentu tidak boleh dimengerti tentang manusia perorangan, seolah-olah setiap manusia membuat hukum moral sendiri-sendiri. Kalau begitu, pemikiran Kant akan ditafsirkan dalam arti subjektivitas dan dengan itu meleset sama sekali maksudnya. Yang dimaksudkan Kant dengan otonomi manusia secara umum membuat hukum moral dan kehendak menaklukan diri kepadanya. Dengan hidup menurut hukum moral, manusia tidak menyerahkan diri pada sesuatu yang asing baginya (heteronom), melainkan mengikuti hukumnya sendiri. Dalam tingkah laku moralnya, manusia tidak menaklukan diri kepada instansi lain, melainkan hanya kepada hukumnya sendiri.²⁹

Dengan menemukan otonomi kehendak, etika deontologi juga menemukan kebebasan manusia. Otonomi kehendak pada dasarnya sama dengan kebebasan manusia, sebab kebebasan adalah kesanggupan untuk bertindak terlepas dari penguasaan oleh sebab-sebab asing. Manusia bebas karena mengikat dirinya sendiri dengan hukum moral. Kebebasan tidak berarti bebas dari segala ikatan. Sebaliknya, manusia itu bebas dengan menaati nilai moral.

Konsep etika deontologis ini berbeda dengan Etika Teleologi menilai baik atau buruk tindakan berdasarkan tujuan atau akibat dari tindakan tersebut. Etika teleologis bersifat kondisional, situasional dan subjektif. Apabila akibat dari perilaku baik bagi kepentingan banyak orang, maka justifikasinya dapat diterima. Karena perilaku

²⁸ Carl J. Friedrich, (ed.), *The Philosophy of Kant: Immanuel Kant's Moral and Political Writings*, hal. 16-17.

²⁹ Carl J. Friedrich, (ed.), *The Philosophy of Kant...*, hal. 17.

dipandang bermanfaat jika mendatangkan kebaikan bagi banyak orang dan bagi masa depan.³⁰

Berdasarkan penjelasan tersebut, diskursus deontologi merupakan warisan pemikiran Kantian yang lahir dari pemikiran modernitas, khususnya terkait pandangan Kant tentang manusia, khususnya tentang kebenaran yang dipersepsikan oleh manusia.³¹ Masa perkembangan pemikiran Kant berada dalam situasi dinamika modernitas yang begitu pesat dengan perkembangan ilmu pengetahuan alam. Saat itu, kebenaran dipersepsikan sebagai hasil proyeksi indrawi. Sementara itu, Kant hadir dengan pemahaman yang lebih normatif dan implisit. Kant memandang manusia melalui akal yang memiliki struktur tentang kebenaran pada dirinya sendiri. Bagi Kant: “kita tidak dapat mengetahui apa-apa tentang sesuatu di balik indrawi (*das ding an sich*/kenyataan pada dirinya).³² Subjek (manusia) menjadi sumber tertinggi dalam pengambilan keputusan. Aspek-aspek lain di luar manusia diteropong sesuai dengan paradigma manusia itu sendiri. Alam dan lingkungan serta segala hal yang berada di luar lingkup kemanusiaan berada dalam keputusan subjektif manusia.

Konsep deontologi memandang otonomi kehendak sebagai sumber utama dalam ukuran etika. Pada gilirannya, baik dan buruk akan dinilai sejauh perbuatan tersebut berdasarkan otonomi kehendak, bukan dilatarbelakangi motivasi lain di luar kehendak (individu). Hal ini juga menegaskan bahwa nilai-nilai tentang baik dan buruk bersifat mutlak. Tidak ada penafsiran lain di luar itu, baik dari segi motivasi maupun tujuan lain dari perilaku baik dan buruk.

Otonomi kehendak yang menjadi landasan etika juga menjadi perbincangan dalam tradisi Islam. Beberapa pemikir Etika Islam

³⁰ Sonny Keraf, *Etika Lingkungan*. Jakarta: Penerbit Kompas, 2002, hal. 16-17

³¹ F. Budi Hardiman, *Melampui Positivisme dan Modernitas*, Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 2003, hal. 51.

³² F. Budi Hardiman, *Melampui Positivisme dan Modernitas*, hal. 52.

menunjukkan tentang nilai kebaikan dan keburukan yang bersumber pada diri manusia. Menurut Ibnu Miskawaih, akhlak adalah sikap yang tertanam dalam jiwa yang mendorong untuk melakukan perbuatan tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan.³³ Sementara itu, Al-Ghazali memandang akhlak sebagai sikap yang mengakar dalam jiwa yang darinya lahir berbagai perbuatan dengan mudah dan gampang tanpa memerlukan pemikiran pertimbangan.³⁴

Tradisi Islam yang bersumber dari Al-Qur'an mengelaborasi pemikiran tentang baik dan buruk sebagai kehendak yang bersumber dari diri manusia. Kewajiban melakukan perbuatan baik dan menghindari perbuatan buruk bersifat universal dan merupakan keharusan moral (kodrat kemanusiaan). Berdasarkan hal itu, manusia mengerti segala kewajibannya (sebagai perintah Tuhan). Al-Ghazali mengklasifikasi proses tersebut di atas dengan 3 (tiga) dimensi: 1) dimensi diri, dimensi sosial, dan dimensi metafisis.³⁵

Dalam tradisi Islam, perspektif tentang otonomi kehendak adalah bagian yang tidak terpisahkan dari infiltrasi nilai-nilai ketuhanan dalam diri manusia. Ketuhanan adalah dasar dari kesusilaan yang merangkum 3 (tiga) hal: Tuhan, kebebasan kehendak dan keabadian jiwa. Meski kebebasan berdiri sendiri, namun senantiasa memiliki potensi mengarah kepada nilai ketuhanan.³⁶

Terkait diskursus deontologi dalam tradisi Islam, Suseno memberikan pemaknaan tentang pemikiran Kant yang bersandar pada "suara hati". Meskipun suara hati tidak dikenal dalam pemikiran

³³ Abu Ali Ahmad bin Muhammad bin Ya'qûb bin Miskawaih, *Tahdzîb al-Akhlâq wa Tathîr al-Akhlâq*, Beirut: Mansurat Dâr al-Maktabah al-Hayât, 1398, hal. 3

³⁴ Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm ad-Dîn*, Beirut, Dar Ibnu Hazm: 2005.

³⁵ Ahmad Charris Zubair, *Kuliah Etika*, Jakarta: Rajawali Press, 1990, hal. 76

³⁶ Kecenderungan pada nilai ketuhanan diungkapkan di dalam Al-Qur'an Surah Ar-Rum/30: 30):

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

Kant, namun otonomi kehendak yang dimaksud Kant adalah bagian dari kesadaran moral. Kesadaran itulah yang muncul dari berbagai pergulatan pemikiran manusia, termasuk dengan agama. Suseno menyatakan bahwa pemikiran deontologi Kant tidak bisa dipandang dalam ruang hampa. Makna kewajiban dan keharusan tidak berdiri sendiri, melainkan berlaku universal. Sesuatu yang disebut baik bukan bersumber dari diri sendiri, melainkan terkait dengan moralitas yang melingkupi sekeliling kita.³⁷

Diskursus deontologi yang berkembang dalam tradisi Barat, khususnya dalam pemikiran Kantian, bertemu dalam rumusan tradisi Islam yang terelaborasi dalam konsep akhlak dalam pemaknaan tentang universalitas nilai tentang baik dan buruk. Tradisi Barat memandang universalitas nilai tersebut bersumber dalam rasionalitas manusia (*rational thought*),³⁸ sementara tradisi Islam mengaitkan universalitas tersebut dengan merujuk pada risalah ketuhanan (Al-Qur'an).

Secara umum, universalitas nilai yang dimaksud telah membawa pemikiran tentang nilai yang berada dalam 2 (dua) pemaknaan: subjektif dan objektif. Subjektivitas nilai menunjukkan adanya campur tangan lain di luar aspek kemanusiaan/individual tentang baik dan buruk. Subjektivitas bisa dipengaruhi oleh adat-istiadat, tradisi ataupun doktrin (keagamaan). Sementara pemaknaan objektif menempatkan rasionalitas kemanusiaan yang mampu meraih nilai dan memahaminya secara bersama-sama berdasarkan objektivitas nilai itu sendiri.³⁹

³⁷Franz Magnis Suseno, "Moralitas dan Otonomi", dalam *Makalah Seri Kedua Kuliah Umum Filsafat Etika dari Yunani Klasik Hingga Jawa*, Jakarta: Teater Salihara, 2013.

³⁸Filip, Irina, *et. al.*, "Morality and Ethical Theories in the Context of Human Behavior", dalam *Jurnal Ethics and Medicine*, Vol 32, Juli 2016.

³⁹Komaruddin Hidayat, "Etika dalam Kitab Suci dan Relevansinya dalam Kehidupan Sehari-hari", dalam www.paramadina.com. Diakses pada 1 November 2017.

Meski tidak sepenuhnya merujuk pada dikotomi sumber ukuran nilai tersebut, otonomi kehendak yang mendasari konsepsi deontologi memberi kewenangan yang besar bagi rasionalitas manusia dalam menjustifikasi sebuah nilai. Dalam al-Qur'an, kewenangan tersebut juga seringkali dikemukakan dalam bentuk pemberian pilihan kepada manusia untuk mengikuti yang baik atau yang buruk, yang sebelumnya potensi kemampuan untuk memilih telah diberi oleh Allah SWT.

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ۖ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ۚ

Dan katakanlah: "Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir". (QS. Al-Kahfi/18: 29)

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٧٧﴾

Dan tiadalah kami mengutus kamu kecuali sebagai rahmat bagi seluruh alam. (QS. Al-Anbiya/21: 107)

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۚ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۚ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ ۚ مِنْ وَالٍ ﴿١١﴾

Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri. (QS. Ara'd/13: 11)

Ketiga ayat di atas memberi kewenangan yang besar kepada manusia dalam menentukan ukuran pada nilai. Ayat tersebut juga mengisyaratkan keberadaan Nabi Muhammad SAW sebagai utusan Allah SWT yang tidak hanya diperuntukkan bagi kaumnya dan umat Islam, tapi juga bagi seluruh umat manusia yang memiliki latar belakang yang berbeda-beda.

Islam mengakui adanya kecenderungan manusia pada kebenaran. Konsep fitrah menunjukkan bahwa kecenderungan tersebut diberikan oleh Allah SWT dalam rangka mengakui ketuhanan-Nya serta penerimaan manusia terhadap Islam. Dalam konteks ini, fitrah identik dengan akal (rasio) yang secara bersamaan membentuk karakter kemanusiaan dan menghasilkan perilaku yang mengandung nilai. Dengan kata lain, fitrah adalah pertimbangan objektif dan universal dan dilandasi atas rasionalitas. Sebagai bawaah lahir, fitrah bisa disebut sebagai padanan konsep otonomi kehendak (kebebasan) dalam diskursus deontologi Kantian.⁴⁰

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ
عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ
النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (QS. Ar-Rum/30: 30).

Ibnu Khaldun memaknai fitrah sebagai potensi laten yang terdapat dalam diri manusia. Potensi tersebut berupa kecenderungan kepada kebenaran (agama) yang telah diberikan oleh Allah SWT. Pengaruh dari luar membuat potensi pemberian bertransformasi menjadi aktual. Ibnu Khaldun menyatakan bahwa jiwa apabila berada dalam fitrahnya yang semula, siap menerima kebajikan maupun kejahatan yang datang dan melekat padanya.⁴¹Pandangan ini

⁴⁰David Little, John Kelsey dan Abdul Azis Sachedina, *Kajian Lintas Islam Barat: Kebebasan Beragama dan Hak Azasi Manusia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal. 90.

⁴¹Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, diterjemahkan oleh Ahmadi Toha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005.

menunjukkan bahwa rasionalitas merupakan daya atau kemampuan manusia untuk memahami sesuatu di luar dirinya. Pikiran adalah potensi berpikir yang terdapat dalam jiwa manusia.

Pengakuan Islam terhadap kebebasan dan otonomi kehendak tidak terlepas dari konsekuensi logis dari penerimaan manusia terhadap ajaran Islam. Dengan demikian, manusia dipandang mampu bertanggung jawab atas berbagai pilihan yang disematkan dalam setiap perilakunya.⁴² Seperti halnya konsep deontologi Kantian, Islam mengakui kebebasan manusia yang tidak disalahgunakan sejauh manusia mengoperasikan perilakunya berdasarkan hati nurani. Islam menambahkan entitas hati nurani tersebut yang sejak awal berada dalam bimbingan wahyu.⁴³

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا
أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ
بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَتْ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui" (QS. Al-Baqarah/2: 30).

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى
وَأَسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٣١﴾

⁴² Aisyah Bintu Syati, *Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, hal. 12.

⁴³ M. Daud Ali, *Pendidikan Agama Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998, hal. 32-33.

Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat: «Sujudlah kamu kepada Adam,» maka sujudlah mereka kecuali Iblis; ia enggan dan takabur dan adalah ia termasuk golongan orang-orang yang kafir. (QS. Al-Baqarah/2:34)

Kedua penggalan ayat tersebut di atas dijadikan rujukan tentang kebebasan manusia yang memiliki potensi baik dan buruk di muka bumi. Allah SWT mengakui keberadaan manusia sebagai pengganti (*khalifah*) yang dapat menjadi manusia unggul sekaligus menjadi contoh bagi makhluk lainnya, demikian pula sebaliknya.

Ali Syariati memandang kedua ayat tersebut sebagai bentuk hakikat kejadian manusia yang mampu mencapai derajat tertinggi dan terendah. Manusia bebas memilih di antara keduanya. Bahkan kehormatan tertinggi pada diri manusia adalah kebebasan memilih tersebut. Mengambil pilihan yang diberikan oleh manusia sekaligus merupakan pengakuan manusia atas kemahakuasaan Allah SWT. Dengan demikian, baik dan buruk, tinggi dan rendahderajat manusia bergantung pada pilihannya.⁴⁴

Kebebasan ini dimaknai sebagai kehendak (*iradah*), yang sekaligus menunjukkan perbedaan antara manusia dengan makhluk lainnya. Bagi Syariati, manusia adalah makhluk yang mampu melawan dirinya sendiri, menentang hakikatnya dan memberontak terhadap kebutuhan fisik dan spiritualnya. Atas dasar kehendak bebas tersebut, manusia menemukan jati dirinya, mendapatkan kemuliaan dan kebahagiaan.⁴⁵

Di dalam al-Qur'an, tampaknya tidak ada dikotomi distingtif antara pertimbangan baik dan buruk berasal dari rasionalitas manusia atau dari Allah SWT. Dalam beberapa ayat di bawah ini ditemukan kesan bahwa baik dan buruk berasal dari Allah SWT.

⁴⁴Hadi Mulyo, *Manusia dalam Perspektif Humanisme Agama: Pandangan Ali Syariati dalam Insan Kamil*, Jakarta: Grafity Press, 1987, hal. 167.

⁴⁵Ali Syariati, *Tugas Cendekiawan Muslim*, diterjemahkan oleh Amin Rais, Jakarta: Rajawali, 1982, hal. 10-11

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾

Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu. (QS. Ash- Saffât/37: 96)

... وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ... ﴿١٧﴾

Dan bukan kamu yang melempar ketika kamu melempar, tetapi Allah lah yang melempar. (QS. Al-Anfâl/8:17).

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٠﴾

Dan kamu tidak mampu (menempuh jalan itu), kecuali bila dikehendaki Allah. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. (QS. Al-Insân/76: 30).

Jika dipahami bahwa Allah SWT adalah Tuhan, maka sangat wajar jika segala sesuatu berasal dari-Nya, termasuk perbuatan-perbuatan manusia, dan kehendak-kehendak terdalamnya. Ayat-ayat tersebut tidak diperhadapkan ayat-ayat sebelumnya yang secara sepintas terlihat bertentangan.

Terkait dengan beberapa ayat tersebut, Quraish Shihab tidak mengaitkan antara QS. Ash-Shaffat (37): 96 dengan pemahaman bahwa baik dan buruk berasal dari Allah SWT. Ayat tersebut berisi pernyataan Nabi Ibrahim as ketika beliau diadili karena telah menghancurkan patung-patung sesembahan kaumnya. Dalam pemaknaan redaksional terhadap ayat itu, ia menyebutkan: *Ia berkata menunjukkan kesalahan mereka: “Apakah kamu menyembah apa, yakni patung-patung, yang kamu sering kali pahat sendiri? Padahal Allah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu. Sungguh itu adalah suatu kebodohan yang luar biasa!*⁴⁶

⁴⁶M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, Volume 11, Ciputat: Lentera Hati, 2017, hal. 276.

Pemahaman yang hampir serupa disampaikan Quraish Shihab ketika menafsirkan QS. Al-Anfal/8: 17. Ayat tersebut lebih merupakan penggambaran bantuan Allah SWT kepada pasukan Muslim ketika mereka berperang melawan kaum Musyrikin dalam Perang Badr. Lemparan yang dilakukan Allah SWT dalam ayat itu bermakna lemparan yang mengakibatkan kekalahan kaum Musyrikin dan itu lebih berarti bantuan untuk memenangkan kaum Muslimin daripada bahwa Allah SWT sebagai pelaku seluruh amal perbuatan manusia.⁴⁷

Adapun ayat-ayat yang dianggap sebagai bukti bahwa pertimbangan baik dan buruk berasal dari rasionalitas manusia adalah ayat-ayat seperti

... إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۗ وَمَا لَهُمْ مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ ﴿١١﴾

Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri. Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya; dan sekali-kali tak ada pelindung bagi mereka selain Dia. (QS. Ar-Ra'd/13: 11).

وَمَن يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ۖ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ ۖ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١١٠﴾

Dan barangsiapa yang mengerjakan kejahatan dan menganiaya dirinya, kemudian ia mohon ampun kepada Allah, niscaya ia mendapati Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. An-Nisâ/4: 110)

Ayat-ayat tersebut menunjukkan semacam kebebasan yang dianugerahkan kepada manusia dan itulah yang membuat manusia layak mendapatkan tanggung jawab dan itu pula yang membuat

⁴⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, hal. 486.

manusia layak mendapatkan pahala jika melakukan kebaikan dan layak mendapatkan dosa jika melakukan kejahatan.

Terkait dengan Surah Ar-Ra'd/13: 11, Quraish Shihab menyebutkan kuasa masyarakat dan juga individu untuk mempertahankan atau mengubah nasibnya. Menurutnya, manusia atau masyarakat bisa mempertahankan atau mengubah nasibnya jika masyarakat mempunyai nilai-nilai, baik positif maupun negatif. Begitu pula jika manusia mempunyai *irâdah*, yakni tekad dan kemauan yang keras, maka mereka bisa mempertahankan atau mengubah nasibnya. Dan terakhir, jika manusia mempunyai modal intelektual dan modal material, maka perubahan sangat mungkin terjadi.⁴⁸

Sedangkan dalam menafsirkan Surah An-Nisa/4: 110, Quraish Shihab mengaitkannya dengan urusan taubat. Menurutnya, perbuatan jahat yang diakui dan disesali oleh pelakunya dan ada tekad untuk tidak mengulangi perbuatan tersebut lalu pelakunya memohon ampunan Allah SWT, maka niscaya Allah SWT adalah Maha Pengampun.⁴⁹ Meski dalam kerangka taubat, namun bisa dipahami bahwa kejahatan yang dilakukan oleh pelaku kejahatan di dalam ayat ini kejahatan yang dilakukan sendiri dan disadari oleh pelakunya, bukan atas paksaan atau atas ketidaksadaran pelakunya. Karena itu, pengakuan dosa dan permohonan ampunan pun dilakukan pelaku atas kebebasan dan kesadaran pelaku dan karena itulah pelaku berhak mendapatkan ampunan dari Allah SWT.

Dengan demikian bisa disebutkan bahwa secara umum dan secara garis besar Allah SWT adalah pencipta segalanya, termasuk apa yang terjadi pada manusia. Namun dalam skala yang lebih kecil dan lebih praktis, manusia lah yang menentukan dan memutuskan dia harus berbuat apa karena Allah SWT telah menganugerahi

⁴⁸M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, hal. 234-236.

⁴⁹M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, hal. 707-708.

manusia kebebasan-kebebasan tertentu dan itu layak disebut sebagai otonomi kehendak manusia.

Memang tampaknya ada kebebasan yang terbagi antara kekuasaan Allah SWT dengan kebebasan manusia untuk melakukan apa yang dikehendakinya, namun itu sudah cukup untuk menyebutkan bahwa manusia mempunyai secara hakiki apa yang disebut dengan otonomi kehendak.

Di dalam QS. Al-Baqarah/2: 30-39 dikisahkan perihal Nabi Adam as sejak ia direncanakan akan diciptakan, lalu diciptakan, diajarkan ilmu pengetahuan, dihormati oleh para Malaikat dan tidak dihormati oleh Iblis, diberi aturan untuk tidak mendekati sebuah pohon, lalu Nabi Adam as melanggar aturan Allah SWT, Nabi Adam as menyesali pelanggaranannya dan Allah SWT menerima penyesalan Nabi Adam as, dan kemudian dihukum dengan cara dikeluarkan dari surga dan menetap di bumi.

Puncak kisah di atas adalah pelanggaran yang dilakukan Nabi Adam as yang mengakibatkan Nabi Adam as dikeluarkan dari surga. Di satu sisi, pelanggaran adalah hal yang negatif dan Nabi Adam as mengakui hal itu dan Allah SWT pun menetapkan sebuah hukuman, namun di sisi yang lain, pelanggaran tersebut adalah bukti manusia mempunyai kebebasan untuk melakukan apa yang dikehendakinya dan apa yang dianggapnya baik. Itulah otonomi kehendak yang dimaksudkan di dalam Al-Qur'an.

Politik deontologi dalam perspektif Al-Qur'an menjadi penting untuk diajukan sebagai sebuah alternatif dalam peningkatan kinerja wakil rakyat. Konsepsi tentang otonomi kehendak dan kebebasan yang mendasari penilaian moral memiliki kesesuaian dengan petunjuk dalam Al-Qur'an. Dengan demikian, politik deontologi akan memiliki legitimasi yang tidak hanya bersumber pada pandangan teoritis, tapi juga teologis (metafisik).

Penjelasan di atas mengurai persepsi publik/rakyat tentang kinerja DPR yang dipandang tidak sesuai dengan harapan, tugas, fungsi dan kewenangan yang termaktub dalam peraturan dan

perundang-undangan tidak berjalan sebagaimana mestinya. Kewajiban yang seharusnya ditunaikan tidak terlaksana sesuai dengan program dan kebijakan yang telah ditentukan.

Perspektif etika diajukan untuk menganalisa lebih lanjut tentang kinerja DPR tersebut dengan bersumber pada konsepsi deontologi sebagai salah satu kajian dalam filsafat etika. Pendekatan etika dipandang relevan karena kinerja DPR dan persepsi publik yang melingkupinya tidak terlepas dari pandangan tentang perilaku Wakil Rakyat sebagai para pemangku jabatan di lembaga tersebut.

Menurut Fadli Zon, ada 3 (tiga) tantangan utama yang dihadapi oleh DPR terkait ukuran kinerja. *Pertama*, tantangan terkait dengan kinerja legislasi dimana kuantitas produksi undang-undang acapkali disederhanakan menjadi indikator keberhasilan kinerja parlemen. *Kedua*, tantang yang terkait dengan kasus hukum, terutama korupsi, yang melibatkan anggota parlemen yang kemudian banyak dikaitkan dengan lemahnya kredibilitas lembaga DPR. *Ketiga*, meminimilisasikan ketimpangan pembangunan yang cukup besar di Indonesia.⁵⁰

Terkait dengan kinerja legislasi, produksi undang-undang merupakan sebuah keniscayaan yang menentukan kredibilitas kinerja di hadapan rakyat. Hal ini tidak terlepas dari eksistensi undang-undang sebagai elemen penting dalam kehidupan bernegara. Kepentingan undang-undang adalah kepentingan umum.⁵¹

Terkait dengan aspek perilaku koruptif, sebagai lembaga politik, sistem politik prosedural di Indonesia diwarnai dengan biaya tinggi. Meski diakui sistem pemilu secara langsung mengandung energi positif untuk menjamin legitimasi dan memperluas partisipasi politik, namun saat kontentasi berlangsung, justru menghasilkan praktik demokrasi dengan biaya yang sangat tinggi. Terlalu banyak

⁵⁰Fadli Zon, "Tantangan DPR RI dalam Pembangunan Demokrasi di Indonesia", dalam *Dinamika dan Tantangan Kinerja Lembaga Perwakilan*, Mahkamah Kehormatan Dewan, Jakarta: 2017, hal. 8.

⁵¹Fadli Zon, "Tantangan DPR RI dalam Pembangunan Demokrasi di Indonesia", hal. 13.

sistem peraturan dan perundang-undangan yang tidak mendukung pencegahan perilaku koruptif tersebut.⁵²

Suatu hal yang tidak dimungkiri, persepsi publik yang terlanjur mengalami penurunan kepercayaan tidak dibarengi dengan penguatan kinerja yang signifikan. Kedua poin penting yang disebutkan oleh Fadli Zon menguatkan adanya permasalahan di kelembagaan DPR yang dikonsumsi secara tidak baik oleh publik. Konsumsi publik yang cenderung sinis inilah yang menjadi pintu masuk bagi ukuran nilai terhadap kelembagaan DPR tersebut.

Dalam perspektif deontologis tindakan memiliki nilai moral, saati dijalankan berdasarkan kewajiban. Nilai moral yang dimaksud tidak tergantung pada tercapainya tujuan dari tindakan itu melainkan tergantung pada kemauan baik yang mendorong seseorang untuk melakukan tindakan itu. Sebagai konsekuensinya, kewajiban adalah hal yang niscaya dari tindakan yang dilakukan berdasarkan sikap hormat pada hukum moral universal.⁵³

Deontologi menitikberatkan pada cara yang akan ditempuh untuk mencapai tujuan.⁵⁴ Deontologi merupakan suatu cara berpikir etis yang mendasarkan diri kepada prinsip, hukum, norma objektif yang dianggap harus berlaku mutlak dalam situasi dan kondisi apapun. Deontologi hanya memperdulikan wajib atau tidaknya suatu perbuatan atau keputusan manusia.

Sinisme publik terhadap hasil kinerja DPR menunjukkan adanya ketidaksesuaian antara harapan yang sesungguhnya terhadap DPR dengan hasil yang mereka rasakan. Sebagai sebuah entitas politik, DPR merupakan lembaga yang dihuni oleh para politisi dengan berbagai aspek politis yang melingkupinya. Robert Dahl mengurai

⁵²Fadli Zon, "Tantangan DPR RI dalam Pembangunan Demokrasi di Indonesia", hal. 13-14.

⁵³Prihatin Dwi Santoro, "Etika dan Kejujuran Dalam Berpolitik", dalam *Jurnal POLITIKA*, Vol. 4, No. 2, Universitas Diponegoro, Semarang, 2013

⁵⁴Malcolm Brownlee, *Pengambilan Keputusan Etis dan Faktor-faktor di Dalamnya*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1982, hal. 53.

aspek politis tersebut yang mempengaruhi proses pembuatan kebijakan tentang berbagai hal yang menyangkut kepentingan rakyat.⁵⁵

Dalam proses pembuatan kebijakan politik, DPR dipengaruhi oleh berbagai kepentingan. Kepentingan tersebut terdiri dari kepentingan pribadi maupun kelompok di luar DPR. Kepentingan inilah yang mempengaruhi agenda kerja. Bahkan, seringkali elit kekuasaan justru berada di balik proses pembuatan kebijakan tersebut.⁵⁶Demikian juga, DPR juga merupakan representasi dari kepentingan otoritas tertentu. Meski politik dipandang sebagai proses bersama, namun kekuasaan tertentu tersebut memiliki pengaruh besar dalam menentukan agenda kebijakan.⁵⁷

Munculnya otoritas dan kepentingan di luar kelembagaan DPR *an sich* membuat pelaksanaan kewajiban yang dilandasi fungsi, tugas dan kewenangan berlangsung di luar kehendak dan otonomi wakil rakyat. Dengan demikian, aspek deontologi yang sejatinya terkandung dalam politik etis wakil rakyat menjadi kehilangan relevansi dan tempat sebagai sumber perilaku.

Gambaran tentang DPR yang diwarnai dengan realitas paradoks dengan tuntutan kewajibannya menggugurkan idealisme politik lembaga perwakilan yang sejatinya memosisikan jabatan politik wakil rakyat sebagai tugas jabatan dan panggilan hidup. Mengutip pengandaian Aldous Huxly, Fahri Hamzah menyebut perilaku tersebut “political merchandicer”; pedagang politik, dimana yang dipentingkan adalah keuntungan pribadi.⁵⁸

Hilangnya dimensi deontologi menodai keagungan dan kemuliaan politik; sebagai wahana membangun masyarakat yang

⁵⁵ Andrew Heywood, *Political Theory*, New York: Palgrave, 1999, hal. 123-124.

⁵⁶ Andrew Heywood, *Political Theory*, hal. 124.

⁵⁷ Andrew Heywood, *Political Theory*, hal. 130.

⁵⁸ Fahri Hamzah, “Etika Parlemen Modern”, dalam Mahkamah Kehormatan DPR RI, *Menjaga Kehormatan Lembaga Perwakilan*, Jakarta: 2016, hal. 19

utama. Yakni Sebuah masyarakat peradaban yang terwujud dalam tatanan sosial yang berlandaskan pada hukum, etika, moral dan norma, sehingga tercipta keadilan, kesejahteraan dan kemaslahatan umum.⁵⁹

Atas dasar itu, aspek deontologi menjadi tema penting dalam menganalisa politik wakil rakyat. Penerapan prinsip deontologi dalam perilaku wakil rakyat dapat menjadi solusi alternatif dalam rangka membangun persepsi yang baik bagi kinerja DPR.

Dalam mengurai pembahasan tersebut, beberapa teori sebagai sudut pandang diajukan. Yakni a) politik; b) deontologi; c) kinerja; d) lembaga perwakilan.

1. Politik.

Teori dan konsep tentang politik merupakan kajian klasik seiring dengan upaya manusia mengelola tatanan kehidupan dalam konteks sosial kemasyarakatan. Karena itu, sejak zaman Yunani Kuno, konsep “politik” mengalami perkembangan makna dan pengertian. Politik berasal dari kata —”polis”, yang berarti negara, kota: kesatuan antara negara (kota) dan masyarakatnya. Kata “polis” berkembang menjadi “politicos” yang bermakna kewarganegaraan. Dari kata “politicos” menjadi “politera” yang berarti hak-hak kewarganegaraan.⁶⁰

Lasswell menunjukkan bahwa *term* politik tidak dapat didefinisikan secara sederhana. Politik merupakan konsep yang berkaitan dengan banyak hal, termasuk ideologi, sistem sosial-kemasyarakatan, tradisi. Pemaknaan tentang politik pun senantiasa berkembang sesuai dengan kondisi yang berlangsung dalam tatanan masyarakat tersebut.⁶¹

Suatu hal yang tidak bisa dilepaskan dalam pemaknaan tentang politik adalah sebuah aktivitas yang terkait dengan

⁵⁹Fahri Hamzah, “Etika Parlemen Modern”, hal. 20.

⁶⁰Harold D. Lasswell, *Politics:Who Gets What, When, How*, New York: Mc-Graw Hill, 1936, hal. 18-19.

⁶¹Harold D. Lasswell, *Politics:Who Gets What, When, How*, hal. 25.

hubungan dengan masyarakat. Dengan demikian, politik merupakan ranah sosial-kemasyarakatan yang terakumulasi dalam sebetuk sistem kenegaraan. Hal ini membedakan pemahaman politik di masa Yunani Kuno dalam tatanan kota (polis). *Polis* yang dihuni oleh sejumlah orang, dimana sistem pemerintahan bisa dikomunikasikan secara langsung tanpa harus melalui sistem perwakilan.⁶² Sebuah masyarakat yang terdiri dari kumpulan warga negara yang bebas dan setara dalam ruang publik, dimana semua kebijakan berada dalam ruang publik.⁶³

Pandangan institusionalis memandang politik dalam konteks kelembagaan. Roger H. Soltau menyatakan: *“Political science is the study of the state, its aims and purposes... the institutions by which these are going to be realized, its relations with is individual members, and other states”*.⁶⁴ J. Barents memandang politik sebagai bagian dari kehidupan negara yang mempelajari berbagai lingkup dan tugas-tugasnya.⁶⁵

Pandangan Soltau tersebut merupakan wujud pemaknaan politik di era modern ketika tatanan dan sistem ketatanegaraan telah berkembang dinamis dan dipraktikkan oleh berbagai negara di dunia. Menurut Leslie Paul Thiele, politik adalah seni dan ilmu tentang pemerintahan yang merujuk pada sistem kelembagaan dan proses yang dijalankannya dalam merumuskan dan menghasilkan kebijakan bagi masyarakat.⁶⁶

⁶²Benedetto Fontana, *Hegemony and Power*, London: University of Minnesota Press, 1993, hal. 118

⁶³Benedetto Fontana, *Hegemony and Power*, hal. 119.

⁶⁴Roger H. Soltau, *An Introduction to Politics*, London: Longmans, 1952, hal. 4.

⁶⁵J. Barents, *Political Science in Western Europe*, London: Steven & Sons for the International Political Science Association, 1961, hal. 25.

⁶⁶Leslie Paul Thiele, *Thinking Politics: Perspective in Ancient, Modern, and Postmodern Political Theory*, Chatham: Chatham House, 1997, hal. 49.

Sebagai sistem pengelolaan kehidupan masyarakat, politik memiliki konsep agung dan mulia dalam wacana klasik. Terlepas dari berbagai anomali yang dikandungnya, politik telah menjadi sistem solutif bagi penataan masyarakat yang semakin dinamis, meluas dan kompleks. Karena itu, konsepsi politik selalu meletakkan diskursus yang terkait dengannya dalam ranah asosiasi kewarganegaraan yang membicarakan dan menyelenggarakan ihwal yang menyangkut kebaikan bersama seluruh anggota masyarakat.⁶⁷

Atas dasar kebaikan bersama itulah politik sejak awal terpisah dengan kepentingan di luar kebaikan bersama atau di luar kepentingan masyarakat umum. Salah satu lingkup yang berada di luar kepentingan umum tersebut adalah kepentingan pribadi (swasta). Urusan-urusan yang menyangkut kebaikan bersama memiliki nilai moral yang lebih tinggi dari pada urusan-urusan yang menyangkut kepentingan swasta.⁶⁸ Thiele menyebut politik suatu upaya mengelola dan mengatur eksistensi kemanusiaan secara kolektif.⁶⁹

2. Deontologi

Deontologi merupakan sebuah kajian dalam diskursus Filsafat Etika (Moral) yang dipopulerkan oleh Immanuel Kant. Secara umum, deontologi merupakan se bentuk kritik atas etika yang disandarkan pada prinsip utilitarianisme. Sebuah perbuatan dipandang memiliki nilai moral, atau dapat disebut

⁶⁷Ramlan Surbakti, *Memahami Politik*, Jakarta: Grasindo, 1999, hal. 2.

⁶⁸Ramlan Surbakti, *Memahami Politik*, hal. 2-3.

⁶⁹"*Politics pertains to the organization and regulation of communities of distinct individuals. As individuals, we maintain private lives. We hold that certain realms of our lives are not appropriately subject to political control. They are personal affairs, properly conducted between and evaluated among friends and family. Likewise, we hold that certain matters ought to remain subject only to individual conscience and personal choice and not be open to public scrutiny, debate, or interference*". Leslie Paul Thiele, *Thinking Politics...*, hal. 49-50.

baik atau buruk, tidak didasarkan pada efek atau dampak yang ditimbulkannya. Nilai moral perbuatan dilihat dari asal-usulnya sebagai sesuatu yang sejak awal mengandung nilai moral.⁷⁰

Meskipun istilah deontologi; *deon/dei* ditemukan pada akar kata Bahasa Yunani, namun istilah itu sendiri tidak populer dipakai sebagai *term* etik. Pemaknaan etika dalam kata “deontologi” dipopulerkan pada zaman modern dalam merujuk pada peristilah moral kewajiban (*moral obligation*).⁷¹ Dalam kajian literatur, Louden menyatakan bahwa istilah deontologi tidak secara definitif terurai dalam pemikiran Immanuel Kant. Pemikiran tentang deontologi banyak dinisbatkan kepada Kant, mengingat konsepsinya tentang etika dan moral bertentangan dengan pemahaman utilitarianisme.⁷² Dengan demikian, teori deontologi merupakan pembahasan lebih lanjut dari paham utilitarianisme yang sekaligus merupakan “kebalikan” dari etika teleologi sebagai turunan darinya.

Suatu etika disebut deontologis apabila diterima adanya hukum-hukum moral yang menentukan bagaimana manusia harus bertindak. Hukum-hukum itu selalu ditaati, tidak tergantung apakah hukum itu membawa keuntungan atau tidak.⁷³ Sebagai contoh, larangan “jangan berbohong!”, tidak perlu dipertimbangkan terlebih dahulu apakah menguntungkan atau merugikan, menyusahkan atau menyenangkan, melainkan berlaku begitu saja sebagai kewajiban yang harus ditaati selalu

⁷⁰Michael Slote, *Morals from Motives*, New York: Oxford University Press, 2003, hal. 28

⁷¹Robert B. Louden, “Toward A Genealogy of ‘Deontology’”, dalam *Journal of the History of Philosophy*, 1996, hal. 572-573.

⁷²Louden menjelaskan bahwa *term* deontologi diperkenalkan dalam peristilahan Inggris oleh Jeremy Bentham dalam artikelnya yang diterbitkan dalam *Wesminster Review* pada tahun 1826. Robert B. Louden, “Toward A Genealogy of ‘Deontology’”, hal. 573.

⁷³S.P. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral: Ajaran Immanuel Kant tentang Etika dan Imperatif Kategoris*, Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 1991, hal. 110.

dan dimana-mana (universal). Jika perilaku “tidak berbohong” dilakukan untuk mencapai tujuan tertentu, meski perilaku tersebut sudah memenuhi unsur kewajiban”, maka tidak dinilai sebagai perbuatan moral.

3. Kinerja

Sebagai sebuah lembaga, DPR memiliki tujuan institusional dalam setiap periode kepengurusan (kepemimpinan). Meski tidak sepenuhnya sama dalam karakter organisasi perusahaan, namun adanya pemilihan kepemimpinan (*speaker of the House*), pembagian kerja antarkomisi dan alat kelengkapan dewan (AKD), serta struktur kepengurusan setiap komisi dan AKD menunjukkan penerapan pembagian kerja (*division of labour*) sebagaimana halnya dalam kartakter organisasi modern.

Pada masa keanggotaan DPR RI Periode 2014 – 2019 ditetapkan tema kelembagaan, yakni: Langkah DPR Menuju Parlemen Modern dalam Demokrasi Indonesia”. Memasuki tahun kedua (2015/2016), DPR menetapkan tema: “Membangun Demokrasi yang Efektif Melalui Kerja Nyata Parlemen”. Tema ini menggambarkan bahwa DPR bekerja efektif melalui mekanisme demokrasi sehingga menghasilkan kinerja demi peningkatan kesejahteraan masyarakat. Kerja nyata itulah yang terurai dalam pelaksanaan fungsi DPR.⁷⁴

Berdasarkan laporan kinerja tersebut, DPR memahami dirinya sebagai lembaga (institusi) sekaligus organisasi yang memiliki tujuan dan langkah-langkah dalam upaya mencapai tujuan tersebut. Dalam tradisi organisasi modern, kesuksesan pencapaian tidak terlepas dari kinerja (*job performance*) sumber daya manusia. Setiap institusi akan berusaha untuk meningkatkan kinerja seluruh komponen yang ada di dalam

⁷⁴Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia, Laporan Kinerja DPR RI Tahun Kedua 16 Agustus 2015 – 15 Agustus 2016, Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia, Jakarta, Agustus, 2016.

lingkup kelembagaan. Sementara itu, budaya institusi yang tumbuh dan terpelihara dengan baik akan mampu memacunya ke arah perkembangan yang lebih baik. Dalam rumusan ilmu manajemen institusional, “kinerja” disebut juga sebagai *performance*. Seringkali juga diartikan sebagai “penampilan”, “unjuk kerja”, atau “prestasi”.⁷⁵

Menurut Malayu S.P. Hasibuan, kinerja merupakan hasil kerja yang dicapai seseorang dalam melaksanakan tugas-tugas yang dibebankan kepadanya didasarkan atas kecakapan, pengalaman, kesungguhan serta waktu.⁷⁶ Kinerja juga bisa dimaknai sebagai hasil kerja yang dapat dicapai oleh seseorang atau sekelompok orang dalam organisasi, sesuai dengan wewenang dan tanggung jawab masing-masing dalam rangka upaya mencapai tujuan organisasi bersangkutan secara legal, tidak melanggar hukum dan sesuai dengan moral maupun etika.⁷⁷

4. Lembaga Perwakilan

Lembaga perwakilan merujuk pada istilah badan legislatif atau “legislature” yang sekaligus merupakan salah satu fungsinya, yaitu *legislate* atau membuat peraturan perundang-undangan atau undang-undang. Nama lain yang sering dipakai ialah *assembly* yang mengutamakan unsur “berkumpul” (untuk membicarakan masalah-masalah publik). Nama lain lagi adalah *parliament*, suatu istilah yang menekankan unsur “bicara” (*parler*) dan merundingkan. Sebutan lain mengutamakan representasi

⁷⁵T. Yeremias Keban, *Enam Dimensi Strategis Administrasi Publik: Konsep, Teori dan Isu*. Yogyakarta: Gava Media, 2004, hal. 191.

⁷⁶Malayu S.P Hasibuan, *Manajemen Dasar, Pengertian, dan Masalah*, Jakarta: Bumi Aksara: 2006, hal. 94

⁷⁷Suyadi Prawirosentono, *Manajemen Sumber Daya Manusia: Kebijakan Kinerja Karyawan*, Yogyakarta:BPFE, 2008, hal. 2.

atau keterwakilan anggota anggotanya dan dinamakan *people's representative body* atau Dewan Perwakilan Rakyat.⁷⁸

Lembaga perwakilan merupakan merupakan bentuk lanjutan dari sistem pemerintahan yang dianut dalam tradisi demokrasi klasik Yunani Kuno. Sistem demokrasi telah diperkenalkan sejak zaman Yunani, meski pemaknaan terhadap konsepsi demokrasi masih tergolong sempit menyesuaikan dengan konsep *polis* yang dihuni oleh sejumlah orang. Pada perkembangan selanjutnya, demokrasi langsung (*direct democracy*) yang dipraktikkan zaman Yunani berkembang menjadi demokrasi perwakilan.⁷⁹

Dalam pelaksanaannya demokrasi langsung dimaksudkan sebagai pembuatan keputusan-keputusan yang dijalankan secara langsung oleh seluruh warga negara yang bertindak berdasarkan prosedur mayoritas. Sistem dilaksanakan dalam negara yang masih kecil; negara kota. Pada abad XVIII, berkembang sistem demokrasi baru, (*indirect democracy*) atau demokrasi perwakilan. Demokrasi dimaknai sebagai tatanan pemerintahan atau kekuasaan dimana penguasa itu dipilih oleh rakyat melalui wakil-wakilnya yang duduk dalam badan-badan perwakilan.⁸⁰

John Locke memaknai perubahan tersebut sebagai perubahan menuju masyarakat politik (*political society*). Secara khusus, Locke menyinggung pentingnya kekuasaan legislatif dalam tatanan demokrasi modern. Badan legislatif tidak hanya penting bagi perimbangan kekuasaan di hadapan eksekutif,

⁷⁸ Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik...*, hal. 315.

⁷⁹ Dalam *Politics*, Aristoteles mengurai panjang lebar tentang sistem demokrasi yang merujuk pada konsep kehidupan keluarga (rumah tangga) yang terhimpun dalam gugusan masyarakat dalam tradisi *polis*. Interaksi antara keluarga yang dihuni oleh individu-individu dicirikan sebagai *zoon politicon*. Hal ini menunjukkan bahwa interaksi mereka tidak lagi didasarkan pada individualisme semata, melainkan menjadi bagian dari tatanan sosial-kemasyarakatan. Joseph Losco dan Leonard Williams, *Political Theory, Kajian Klasik dan Kontemporer*, hal. 190-200.

⁸⁰ John Locke, *Two Treatises of Government*, XI.

bahkan lembaga legislatif merupakan kekuatan utama (*supreme power*), sakral dan bisa dijabat oleh siapapun. Locke menyatakan hal tersebut dalam *Two Treatise of Government*, Chapter XI:

The great end of men's entering into society being the enjoyment of their properties in peace and safety, and the great instrument and means of that being the laws established in that society, the first and fundamental positive law of all commonwealths is the establishing of the legislative power, as the first and fundamental natural law which is to govern even the legislative. Itself is the preservation of the society and (as far as will consist with the public good) of every person in it. This legislative is not only the supreme power of the commonwealth, but sacred and unalterable in the hands where the community have once placed it. Nor can any edict of anybody else, in what form soever conceived, or by what power soever backed, have the force and obligation of a law which has not its sanction from that legislative which the public has chosen and appointed; for without this the law could not have that which is absolutely necessary to its being a law, the consent of the society, over whom nobody can have a power to make laws but by their own consent and by authority received from them; and therefore all the obedience, which by the most solemn ties any one can be obliged to pay, ultimately terminates in this supreme power, and is directed by those laws which it enacts. Nor can any oaths to any foreign power whatsoever, or any domestic subordinate power, discharge any member of the society from his obedience to the legislative, acting pursuant to their trust, nor oblige him to any obedience contrary to the laws so enacted or farther than they do allow, it being ridiculous to imagine one can be tied ultimately to obey any power in the society which is not the supreme.⁸¹

Dalam konteks Indonesia, sistem perwakilan dianut terkait dengan sistem presidensial yang memisahkan kekuasaan eksekutif (kepresidenan) dengan legislatif (DPR). Salah satu makna dari pemisahan tersebut adalah makna keseimbangan kekuasaan

⁸¹John Locke, *Two Treatises of Government*, XI

sekaligus mengontrol kecenderungan kekuasaan (eksekutif) yang lebih berpotensi terjerumus dalam kesewenang-wenangan. Pada dasarnya, kekuasaan eksekutif juga memiliki fungsi kontrol (pengawasan), namun tidak disebutkan secara eksplisit selain pengawasan yang lebih bersifat kritis bagi kebijakan legislatif. Sementara itu, pengawasan merupakan tugas kelembagaan perwakilan yang disebutkan secara khusus dalam peraturan dan perundang-undangan.⁸²

Menurut Budiardjo, karakteristik lembaga perwakilan tersebut tergambar dalam 3 (tiga) hal:

- a. Menentukan *policy* (kebijakan) dan membuat undang-undang. Untuk itu lembaga perwakilan rakyat diberi hak inisiatif, hak untuk mengadakan amandemen terhadap rancangan undang-undang yang disusun oleh pemerintah dan hak budget.
- b. Mengontrol badan eksekutif dalam arti menjaga supaya semua tindakan eksekutif sesuai dengan kebijaksanaan yang telah ditetapkan. Untuk itu parlemen diberi hak kontrol khusus.
- c. Fungsi lainnya, meliputi fungsi ratifikasi (*ratify*), yaitu mensahkan perjanjian Internasional yang dibuat oleh eksekutif. Di Amerika, lembaga legislatif bahkan memiliki wewenang untuk meng-“*impeach*” dan menuntut pejabat tinggi termasuk Presiden.⁸³

Lembaga perwakilan merupakan wujud implementasi sistem demokrasi yang mengandaikan adanya proses kebijakan yang

⁸²Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia. Undang-undang Republik Indonesia Nomor 17 Tahun 2014 tentang DPR, MPR, DPD dan DPRD, sebagaimana Diubah dengan Undang-undang Republik Indonesia Nomor 42 Tahun 2014 Pasal 69.

⁸³Miriam Budiardjo, Dasar-dasar Ilmu Politik, hal. 182.

melibatkan kepentingan rakyat melalui perwakilannya di DPR. Makna perwakilan ini juga menjamin kedaulatan rakyat tetap utama di atas segala kepentingan. Karena itu, sistem perwakilan bisa juga disebut sebagai pengejawantahan kedaulatan rakyat. Negara demokrasi diselenggarakan berdasarkan kemauan dan kehendak rakyat. Jalannya pemerintahan dilakukan oleh rakyat atas persetujuan rakyat.⁸⁴

Kajian ini juga menggunakan pendekatan kritik wacana (*discourse analysis*) yang dimaksudkan untuk mengungkap latar belakang yang tersembunyi dibalik preposisi antara kinerja wakil rakyat dan pandangan publik terhadapnya. Dalam konteks ini, berbagai kesimpulan tentang kinerja wakil rakyat, baik berupa survei dan pernyataan-pernyataan yang termuat di media massa dan media sosial, dipandang memiliki latar belakang dan dikonstruksi berdasarkan persepsi publik tentang wakil rakyat dan kelembagaan DPR/perwakilan secara umum.

Istilah wacana (*discourse*) memiliki pengertian yang beragam tergantung pada konteks apa yang tengah digunakan untuk memperbincangkannya. Wacana juga mengandung pengertian yang berbeda-beda dalam bidang ilmu yang berbeda. Terdapat beberapa pendekatan yang digunakan dalam membangun teori atau metode analisis wacana yang berkembang. Pendekatan-pendekatan tersebut di antaranya adalah pendekatan filosofis, linguistik, linguistik antropologi, *cultural studies*, poststrukturalis, teori sosial, sosiologi.⁸⁵

Wacana memiliki karakteristik-karakteristik sebagai berikut: a) memberi perhatian terhadap penggunaan bahasa (*language use*, bukan *language system*) yang lebih besar daripada kalimat atau ujaran; b) memberi perhatian pada hubungan antara bahasa dengan masyarakat; dan c) memberi perhatian terhadap perangkat interaktif

⁸⁴ Mahfud MD, *Demokrasi dan Konstitusi di Indonesia*, Jakarta: PT Rineka Cipta, 2000, hal.19

⁸⁵ Stef Slembrouck, *What is Meant by Discourse Analysis*, Belgium: Ghent University, 2006, hal. 1-5

dialogis dari komunikasi sehari-hari. Analisis terhadap wacana tidak memandang secara bias antara bahasa lisan atau tertulis, keduanya dapat dijadikan objek pemeriksaan analisis wacana.

Dalam ranah linguisitik, wacana dipahami sebagai unit kebahasaan yang lebih besar daripada kata atau kalimat, yang dapat melibatkan satu atau lebih orang. Jadi sebuah pidato, dialog, polemik, perdebatan, percakapan atau perbincangan dapat dikategorisasikan sebagai sebuah wacana. Wacana sebagai unit bahasa lebih besar daripada kalimat, sering berupa satuan yang runtut/koheren dan memiliki tujuan dan konteks tertentu, seperti ceramah agama, argumen, lelucon atau cerita. Terdapat unsur-unsur keruntutan dan koherensi sebagai hal yang penting untuk menilai sebuah wacana.⁸⁶ Alam konteks wacana dimaknai sebagai pernyataan-pernyataan yang tidak hanya mencerminkan atau merepresentasikan melainkan juga mengonstruksi dan membentuk entitas dan relasi sosial.

Dalam ilmu sosial (*cultural studies*), pemahaman tentang wacana mendapat pengaruh sangat kuat dari Michel Foucault. Dalam konteks ini wacana dimaknai sebagai kumpulan ujaran atau tulisan dilihat dari segi kepercayaan dan nilai yang dikandungnya. Kepercayaan-kepercayaan tersebut membangun suatu cara pandang terhadap dunia, pengelolaan atau representasi pengalaman-pengalaman – yang kemudian sering disebut sebagai ideologi. Tata wacana yang berbeda akan menghasilkan representasi pengalaman yang berbeda pula.⁸⁷

Menurut Foucault wacana merupakan segenap pemikiran ataupun tulisan yang menggunakan bahasa yang sama untuk membicarakan suatu topik tertentu. Wacana mencakup konsep yang digunakan untuk memahaminya dan metode yang digunakan untuk memeriksanya. Wacana dapat ditemukan dalam praktik kehidupan sehari-hari tatkala sekelompok masyarakat berbicara tentang topik tersebut, misalnya dalam percakapan, wawancara, komentar,

⁸⁶David Nunan, *Introducing Discourse Analysis*, London: Penguin Book, 1993.

⁸⁷Sara Mills, *Discourse*, London: Routledge, 2004.

pidato, tulisan-tulisan, artikel, pengumuman, bagian dari buku, dan sebagainya. Tetapi wacana bukanlah sekadar koleksi pernyataan yang tidak dikemukakan secara terbuka, melainkan sekumpulan ujaran-ujaran, kalimat atau pernyataan yang ada atau terjadi dan ditentukan oleh konteks sosial sebagai hal yang memberi sumbangan bagi keberlangsungan konteks sosial tersebut.⁸⁸

Studi wacana Foucault memeriksa pernyataan-pernyataan yang membangun pengetahuan tentang sesuatu hal (misalnya kegilaan), tatanan yang menentukan apa yang bisa dikatakan atau dipikirkan tentang hal-hal tertentu, subjek yang biasa digunakan sebagai contoh dalam wacana tersebut, proses yang dilalui untuk mendapatkan otoritas/kebenaran tentang hal tersebut, praktik-praktik/kegiatan yang dilakukan oleh lembaga tentang hal tersebut.⁸⁹

Dalam konteks wacana inilah, kritik dikembangkan sebagai salah satu pisau analitis. Analisa Wacana dioperasionalisasikan dengan kritis sehingga menjadi Analisa Kritis Wacana (*Critical Discourse Analysis*) atau juga disebut secara umum sebagai Kritik Wacana. Atas dasar inilah, objek persoalan dianalisa, dikembangkan dan diberi pandangan yang lebih komprehensif dan holistik.

Kritik wacana mengungkap bagaimana kekuasaan, dominasi dan ketidaksetaraan dipraktikkan, direproduksi atau dilawan oleh teks tertulis maupun perbincangan dalam konteks sosial dan politis. Analisa kritik wacana mengambil posisi non-konformis atau melawan arus dominasi dalam kerangka besar untuk melawan ketidakadilan sosial. Hal ini juga menunjukkan bahwa kritik wacana selalu menyajikan perspektif-perspektif yang “lain” dari yang “lazim”. Bahkan terkadang bertentangan dengan pemahaman yang “mainstream”.

Kritik Wacana mengungkap “politik” atau motif dan latar belakang yang tersembunyi dalam atau di balik wacana/diskursus

⁸⁸ Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodernisme: Teori dan Metode*, Jakarta: Rajawali Press, 2014, hal. 72-75.

⁸⁹ Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodernisme...*, hal. 75-78

yang secara sosial dominan dalam masyarakat, misalnya dalam sistem kepercayaan, agama, peraturan-peraturan adat dan interpretasi atau cara pandang masyarakat tentang dunia. Kritik wacana memungkinkan kita mengungkap motivasi dan politik yang berada di balik argumen-argumen yang membela atau menentang suatu metode, pengetahuan, nilai, atau ajaran tertentu.

Atas dasar itu, kritik wacana membangun informasi dan kesadaran yang lebih baik akan kualitas atau keterbatasan dari masing-masing metode, pengetahuan, nilai, atau ajaran tersebut. Percaturan atau aktivitas yang dilakukan berdasarkan hasil pengungkapan tersebut diharapkan menjadi lebih bermutu karena lepas dari kekaburan atau pengelabuan. Kritik wacana mengoreksi bias-bias yang terjadi akibat politisasi dan mengikutsertakan minoritas yang biasanya tersingkirkan atau bahkan disingkirkan dari wacana. Kritik wacana tidak berkehendak melahirkan jawaban yang penuh kepastian. Melalui terbangunnya kesadaran akan kelemahan serta motivasi-motivasi terselubung yang diungkap, kritik lebih memperluas cakrawala pandang masyarakat yang selama itu menentukan, meninabobokkan atau bahkan membodohi mereka.⁹⁰

Konsepsi kritis (*critical*) membawa konsekuensi yang tidak ringan. Bukan untuk diartikan secara negatif sebagai menentang atau memperlihatkan keburukan-keburukan dari subjek yang diperiksa semata. Kritis dimaknai sebagai sikap tidak menggeneralisir persoalan melainkan memperlihatkan kompleksitasnya; menentang penciutan, penyempitan atau penyederhanaan, dogmatisme dan dikotomi. Kritis juga mengandung makna refleksi diri melalui proses, dan membuat struktur relasi kekuasaan dan ideologi yang pada mulanya tampak keruh, kabur dan tak jelas menjadi terang. Kritis juga bermakna skeptis dan terbuka pada pikiran-pikiran alternatif.⁹¹

⁹⁰ Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodernisme...*, hal. 80-84

⁹¹ Widyastuti Purbani, "Analisis Wacana Kritis dan Analisis Wacana Feminis", dalam *Makalah Seminar Metode Penelitian Berbasis Gender*, Yogyakarta: di Universitas Ahmad Dahlan, 30 Mei 2009.

BAB II

ETIKA POLITIK



A. Konsep Etika

1. Perkembangan Pemikiran

Secara historis etika sebagai usaha filsafat lahir dari keambrokan tatanan moral di lingkungan kebudayaan Yunani 2.500 tahun lalu. Karena pandangan-pandangan lama tentang baik dan buruk tidak lagi dipercaya, para filosof mempertanyakan kembali norma-norma dasar bagi kelakuan manusia.

Dalam rangka mencari jawaban atas pertanyaan tersebut, bangsa Yunani sering mengadakan perjalanan menyaksikan berbagai macam kebiasaan, hukum, tata kehidupan dan lain-lainnya. Sebelumnya, penyelidikan para ahli filsafat tidak banyak memperhatikan masalah etika. Kebanyakan dari mereka melakukan penyidikan mengenai alam, khususnya terkait dengan bagaimana alam ini terjadi maupun unsur utama yang dikandungnya.¹

Sejak abad ke-6 SM, terjadi perubahan besar dalam pola pikir. Khususnya perubahan yang mengarah pada pola pikir

¹Poespoprodjo, *Filsafat Moral Kesuksesan Teori dan Praktek*, Bandung: Pustaka Grafika, 1999, hal. 19.

dan paradigma yang lebih rasional. Masyarakat sebelumnya yang dikenal agraris diwarnai dengan interaksi baru di bidang perdagangan yang melintas batas dan berskala internasional. Serangkaian pertemuan memperkenalkan tradisi dan budaya baru, termasuk dalam cara berpikir.² Athena merupakan kota kekuasaan, terbuka, maju, berbudaya, makmur dan kosmopolit.

Rasionalitas yang relatif baru mendukung perkembangan individu dan kebebasan berpikir. Berbagai ilmu berkembang, termasuk filsafat (hikmah) yang kemudian melahirkan etika sebagai salah satu diskursus filosofis. Sejalan dengan pertanyaan-pertanyaan filosofis yang membincang soal hakikat segala yang ada, pemikiran Yunani Klasik juga mempersoalkan makna kehidupan dan cara meraih kehidupan yang bermutu.³ Filsafat Yunani yang sejak awal terfokus pada asal usul alam, berkembang pada pembahasan metafisika dan etika.

Di samping itu, diskursus etika tidak terlepas dari pemikiran Yunani Klasik yang membincang tentang bagaimana eksistensi seseorang menjalani kehidupan. Secara teoritis, pemikiran etika di era Socrates, Plato dan Aristoteles tentang etika diperbincangkan dalam rangka pencarian kehidupan yang mengarah pada “keutamaan”.⁴ Pencarian keutamaan disebut sebagai pemikiran tertua dalam prinsip-prinsip etika itu sendiri. Pencarian keutamaan juga merupakan cara hidup mencapai kebahagiaan (*eudaimonia*) yang dituju oleh manusia.⁵

Selain keutamaan dan kebahagiaan, perbincangan tentang etika adalah pencarian tentang makna “baik” sebagai ciri hidup. Asumsi tentang “baik” (*euzen*) tidak selamanya merujuk pada perspektif moral, meski salah satunya bisa dipahami dengan

²Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, Yogyakarta: Kanisius, 1997, hal. 11-12.

³Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika...*, hal. 12.

⁴K. Bertens, *Etika*, hal. 212.

⁵Frans Magnis Suseno, *Etika Dasar*, hal. 114.

perspektif itu. Namun lebih dari itu, Yunani Klasik memaknainya sebagai kehidupan yang bermutu, bermakna, dan bernilai.⁶ Hidup yang baik adalah proses dari tujuan hidup mencapai kebahagiaan dan keutamaan. Dengan demikian, menjalankan hidup dengan bermutu dan bernilai untuk mencapai tujuan.

Sejak awal, cara memandang kehidupan berpusat pada persepsi subjek. Yunani Klasik tidak hanya memperkenalkan tentang tujuan hidup, tapi juga bagaimana menjalaninya. Dengan demikian, muncul pemikiran tentang hidup yang baik (*good life*), hidup yang utama, hidup yang unggul.⁷ Yunani Klasik membincang etika dalam konteks teleologis (hasil dari perbuatan) dan keutamaan dari perbuatan.⁸

Heraclitus (500 SM) mengetengahkan konsep tentang hidup yang baik yang disesuaikan dengan hukum alam (*natural law*). Kebaikan hidup merupakan wujud dari keterlibatan manusia dan alam dalam lokus kosmos, dimana manusia harus berbagi dengan alam. Manusia tidak boleh mendominasi alam demi mencapai kebahagiaan hidupnya, agar terhindar dari ketidakseimbangan.⁹ Etika terkait dengan ketundukan pada aturan (*nomos*) yang berlangsung dalam arena kosmik.

Perbincangan etika yang dikaitkan dengan kosmologi sejalan dengan pemikiran Yunani Klasik (Pra-Sokratik) yang lebih banyak menggeluti kehidupan dari tinjauan alam dan cenderung mengabaikan manusia. Hingga kemudian pemikiran

⁶Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika...*, hal. 17-20.

⁷Charles H. Kahn, "Presocratic Greek Ethics", dalam Lawrence C. Becker dan Charlotte B. Becker, *A History of Western Ethics*, New York: Routledge, 2003, hal. 3

⁸Daniel Graham, "Socrates as a Deontologist", dalam *Jurnal The Review of Metaphysics*, Vol. 71, September 2017

⁹John M. Cooper, "Classical Greek Ethics", dalam Lawrence C. Becker dan Charlotte B. Becker, *A History...*, hal. 10.

sofisme (500-450 SM) yang memandang kehidupan dari sudut kemanusiaan (kebijaksanaan).

Sejak Democritus (460-370 SM), pandangan tentang etika mengarah pada individu (manusia). Dalam konteks yang lebih rinci, hidup yang baik diperoleh saat kebutuhan-kebutuhan mendasar individu terpenuhi. Democritus memandang etika terjalin saat kebahagiaan hidup mengalir dalam kondisi pikiran (rasional) serta terbebas dari berbagai bentuk tekanan dan kesulitan.¹⁰

Berawal dari Democritus, pemikiran tentang etika menitik-beratkan pada keseimbangan hidup antar individu dalam tatanan kemanusiaan. Kebahagiaan hanya bisa terjalin saat satu sama lain membatasi kepentingan masing-masing, tidak melakukan dominasi, apalagi melakukan tindakan sewenang-wenang.

Dalam pemikiran Protagoras (490-421 SM), etika lebih diketengahkan pada arah yang lebih menyentuh diri individu. Karena itu, ia disebut sebagai tokoh yang memperkenalkan tentang konsep keutamaan (*human virtue/arete*).¹¹ Konsep keutamaan berbeda dengan kewajiban. Keutamaan tidak mendasarkan konsepnya pada perbuatan, melainkan pada sifat watak manusia. Konsep yang sama yang sesungguhnya sejak awal menjadi diskursus etik dalam tradisi Yunani Klasik.

Pemikiran Protagoras menyentuh cakupan yang lebih luas, setelah sebelumnya etika hanya berkisar pada persoalan individu dan hubungannya dengan individu lainnya. Melalui konsep keutamaan, pengejawantahan etika terlihat dalam kehidupan sosial-kemasyarakatan, saat keutamaan individu mampu menghadirkan keadilan, keberanian, kedisiplinan diri, ketaatan pada dewa dan orang tua, khususnya ketundukan pada kebijakan dan pengetahuan.

¹⁰ John M. Cooper, "Classical Greek Ethics", hal. 11

¹¹ John M. Cooper, "Classical Greek Ethics", hal. 11

Atas dasar itu pula, konsep keutamaan tersebut tidak hanya layak disandang oleh individu, tapi juga masyarakat. Masyarakat yang mengedepankan keutamaan akan melahirkan masyarakat terbaik (*best people*) yang menjadikan keutamaan sebagai jalan hidup.¹² Konsep keutamaan inilah yang menjadi dasar etika pembicaraan dalam pemikiran Socrates (470-399 SM).

Menindaklanjuti pemikiran sebelumnya, Socrates telah menunjukkan dirinya sendiri sebagai simbol keutamaan. Ia memiliki penampilan sederhana, jujur, teguh pendirian, serta ikhlas dalam menunaikan kewajiban. Socrates menjadi figur yang berbeda dari kebanyakan. Ia memberikan contoh-contoh yang baik bagi masyarakat, khususnya menentang tradisi yang cenderung merendahkan satu pihak atas pihak lainnya.¹³

Dasar pandangan etika Sokratis merujuk pada potensi akal budi individu yang memiliki kebaikan. Baginya, setiap individu mencurahkan hidupnya yang dilandasi potensi tersebut. Dimana setiap orang akan selalu melakukan apa yang dianggap benar dan baik, kebajikan mengarah pada kebaikan, keadilan adalah kesalehan, sementara kesederhanaan adalah kebajikan, hanya orang baik yang mampu terhindar dari kejahatan.¹⁴

Diskursus etika dalam pemaknaan Socrates tidak sekedar sebagai konsumsi individu semata, namun ditujukan untuk meraih kebaikan bersama. Karena potensi yang sama tentang pencarian kebahagiaan dan keutamaan memungkinkan setiap individu melakukan hal yang sama tanpa menghambat upaya tersebut diraih oleh mereka.

Atas dasar itulah, kebahagiaan yang menjadi tujuan hidup manusia tidak sekedar bersifat subjektif, melainkan bisa dirasakan

¹²John M. Cooper, "Classical Greek Ethics", hal. 12

¹³Muchtar Lintang, *Kuliah Islam tentang Etika dan Keadilan Sosial*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975, hal. 12-13

¹⁴Agnes Callard, "Everyone Desires the Good: Socrates's Protreptic Theory of Desire", dalam *Jurnal The Review of Metaphysics*, Vol. 70, September 2017

oleh orang lain. Dalam mencapai kebahagiaan, dibutuhkan keutamaan yang tidak sekedar menyangkut persoalan moral semata, melainkan menyangkut keseluruhan hidup manusia yang dilandasi akal budi sebagai penggerak. Pengetahuan yang baik yang terpancar dari akal budi akan menghasilkan kebaikan. Seseorang yang berperilaku jahat, bukan karena ia memiliki akal budi jahat, melainkan ia tidak mampu menjalankan hidup dengan baik. Keutamaan sekaligus merupakan pengetahuan. Pengetahuan menghasilkan tindakan dan perilaku yang baik yang bersumber dari dalam diri. Adagium “kenalilah dirimu” menunjukkan bahwa Socrates meyakini potensi individu mampu melahirkan dan menjalankan prinsip-prinsip etika yang diterima oleh masyarakat.¹⁵

Pemikiran dan pandangan Socrates begitu mempengaruhi perkembangan diskursus etika di masa selanjutnya, khususnya pada pemikiran Plato (427-437 SM). Dengan demikian, mengurai lebih lanjut pemikiran Plato tidak terlepas dari pengaruh Socrates yang juga merupakan guru utama Plato.

Jika etika berpusat pada akal budi (rasionalitas), maka Plato mengembangkan etika sebagai pengejawantahan perilaku yang rasional dan intelek. Manusia yang berpengetahuan dengan sendiri adalah manusia yang berbudi baik. Tujuan hidup adalah mencari kesenangan yang tidak dimaknai sebagai kesenangan nafsu, melainkan kesenangan pengetahuan.¹⁶

Kontekstualisasi rasionalitas akal budi dalam pemikiran etika menunjukkan bawah dasar baik dan buruk terdapat dalam potensi diri manusia. Pemahaman ini tidak terlepas dari ajaran Plato tentang ide. Dalam ajaran tersebut digambarkan kebenaran yang bersumber dari dalam diri manusia, dalam ruhani atau “idea”. Realitas yang tampak secara indrawi

¹⁵ Agnes Callard, “Everyone Desires the Good: Socrates’s Protreptic Theory of Desire”, 2017

¹⁶ Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, Jakarta: Tinta Mas, hal. 97

bukanlah kebenaran yang sesungguhnya. Sebaliknya, kebenaran tersebut telah termaktub di alam idea. Realitas inderawi hanya sebatas penampakan semata.¹⁷

Pada titik yang paling tertinggi, kebenaran yang bersumber pada idea mengarah pada Idea Yang Baik. Yang Baik adalah Sang Baik sendiri, realitas yang tertinggi. Sang Baik adalah tujuan dari segala yang ada. Atas dasar itu, terdapat keterhubungan yang erat antara entitas etika yang bersumber pada akal budi, potensi dalam diri manusia, serta idea yang bersarang dalam ruhani dan mengarah pada Sang Ide Yang Baik sebagai tujuan (*telos*).¹⁸

Tujuan hidup sebagai pencarian keutamaan adalah mendapatkan kebahagiaan atau kesenangan. Kebahagiaan yang bersumber dari kepuasa ruhani dalam aktualisasi akal budi. Manusia yang baik adalah manusia yang dikuasai akal budi. Sebaliknya buruk apabila dikuasai hawa nafsu.¹⁹ Ekspresi perilaku etis terwujud dalam perilaku yang tidak didasari hawa nafsu. Penguasaan hawa nafsu menunjukkan perilaku yang tidak terkendali, dalam arti tidak dikendalikan oleh individu itu sendiri, melainkan dikendalikan oleh di luar dirinya. Sumber perilaku pada akal budi menunjukkan perilaku yang dikendalikan oleh diri sendiri. Karena akal budi menyatu dalam diri manusia.²⁰

Tujuan hidup manusia adalah kehidupan yang senang dan bahagia. Untuk memperoleh kesenangan dan kebahagiaan, manusia harus mengupayakannya. Kesenangan dan kebahagiaan bukan pemuasan nafsu hidup di dunia (indrawi), tetapi

¹⁷Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, hal. 15-16.

¹⁸Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, hal. 17.

¹⁹Jan Hendrik Rappar, *Pengantar Filsafat Politik Plato*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000, hal. 12

²⁰R. C. Lodge, *Plato's Theory of Ethics: The Moral Criterion and the Highest Good*, New York: Harcourt, 1928, hal. 343-345.

kesenangan dan kebahagiaan dua dunia, yaitu indrawi dan dunia ide, di mana dunia yang sesungguhnya adalah dunia ide.²¹ Puncak kegiatan yang tertinggi dan kebahagiaan terletak pada olah akal. Akal budi adalah sumber nilai. Untuk mencapai kebahagiaan, akal harus digunakan dengan maksimal.

Plato cenderung sinis dalam memandang kesenangan sebagai *pleasure*. Sinisme tersebut menghasilkan pemikiran tentang kesenangan yang bersifat duniawi, badaniah sekaligus indrawi. Kesenangan bukanlah puncak kebaikan manusia. Mengejar kesenangan sebagai kebahagiaan tertinggi, sebagai puncak moralitas akan mereduksi dan mendestruksi nilai-nilai etika. Kebaikan adalah momen tertinggi. kesenangan bukan puncak kebahagiaan. Kesenangan bukan puncak kebaikan manusia. Puncak kebaikan tertinggi adalah kebahagiaan.²²

Kebaikan tertinggi bagi manusia adalah kebahagiaan yang didapat dari pemenuhan tiga bagian jiwa manusia (akal, ruh, dan nafsu) di bawah komando akal budi. Kebajikan adalah perbuatan baik dalam kehidupan. Kebahagiaan sesungguhnya adalah kebaikan tertinggi yang didapat dari pemenuhan tiga bagian jiwa di bawah komando akal.²³

Tiga bagian jiwa tersebut bisa didominasi oleh akal, elemen ruh, dan nafsu. Jiwa yang didominasi akal dan tujuannya adalah kebenaran dan kebijaksanaan, jiwa yang didominasi elemen ruh dan tujuannya adalah keberhasilan serta pengakuan umum, dan jiwa yang didominasi nafsu badaniah adalah yang bertujuan

²¹ Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Abad Pertengahan*, Jakarta: Rajawali, 2004, hal. 25-26

²² TZ. Lavine, *Plato: Kebajikan adalah Pengetahuan*, Yogyakarta: Jendela, 2003, hal. 38

²³ “[I]f our desire for gain and our ambition will follow the guidance of knowledge and reason, and choose and pursue only such pleasures as wisdom indicates, the pleasures they achieve will be the truest of which they are capable, because truth is their guide ... (Republic 586), dalam Andrew Domanski, “Plato’s Ethical Values What lessons for today?”, dalam *Jurnal Phronimon*, Vol 6 (1), 2005

hidup untuk uang dan harta. Karena itu, kebahagiaan adalah kebahagiaan yang didapat dari pemenuhan tiga unsur jiwa yang diatur oleh akal.

Perilaku etis terkait dengan kemampuan manusia menghadirkan dunia ide. Dengannya, manusia dapat menemukan ide kebaikan dan kebajikan di tengah kehidupan di dunia indrawi. Upaya tersebut hanya mungkin terwujud bila manusia memiliki pengetahuan yang benar yang merupakan kunci utama untuk memperoleh dan mencapai kesenangan dan kebahagiaan sesungguhnya. Tujuan di dunia tidak terus-menerus ada di dunia indrawi, namun akan kembali ke asal untuk selama-lamanya, yakni alam ide, termasuk ide kebaikan atau kebahagiaan itu sendiri.²⁴

Terkait dengan kesenangan indrawi dan dunia ide, kesenangan secara psikologis bisa dianalisa lebih jauh. Dimana Plato menganggap kesenangan lebih dari sekadar pemenuhan kebutuhan seperti makan ataupun beristirahat. Kesenangan adalah proses pemulihan pada suatu kondisi alam. Kebahagiaan dan kebaikan subjektif, bergantung pada siapa dan bagaimana seseorang memandangnya. Kebahagiaan dan kebaikan dirasakan dengan cara masing-masing, seperti kesehatan sebagai kebahagiaan dan kesenangan, sementara sebagian yang lain menyetarakan kebahagiaan dan kesenangan dengan kekayaan. Pandangan tentang kebahagiaan dan kesenangan bersifat subjektif. Sementara kebahagiaan dan kebaikan yang ada dalam alam ide bersifat universal serta abadi.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa hasil pemikiran Plato tentang etika adalah bila manusia ingin mencapai kebahagiaan, ia harus mengupayakan dengan cara meraih pengetahuan yang benar. Karena itu, untuk meraih kebahagiaan, seseorang harus berbuat kebaikan. Dalam konsepsi yang sama,

²⁴Muchtar Lintang, *Kuliah Islam tentang Etika dan Keadilan Sosial*, hal. 57

untuk meraih kehidupan baik, bermutu dan bernilai, manusia harus membebaskan diri dari segala bentuk irasionalitas. Segala bentuk kebaikan bisa dibuktikan secara rasional.²⁵

Pemikiran etika Plato meliputi semua tindak pribadi dan kelompok yang dapat diterima, mulai aturan, sopan santun sehari-hari, sampai pendirian untuk menentukan pekerjaan, siapa yang menjadi sahabat, cara-cara berhubungan dengan keluarga, dan orang lain. Secara umum, terdapat asumsi universal dalam pandangan etika Plato, dimana kebaikan (etika) merupakan keinginan semua orang, tujuan akhir bagi semua orang, yang diharapkan berkorelasi dengan kenyataan.²⁶

Universalisme etik inilah yang ditunjukkan oleh Plato melalui pandangan bahwa semua orang bisa menjadi “hakim” bagi perilaku etik. Semua orang bisa melakukan penilaian tentang baik dan buruk, berdasarkan potensi akal budi. Hal itu didasarkan pada pemikiran Plato tentang universalitas yang dikandung oleh etika dan moral.²⁷

Kebahagiaan dan keutamaan yang menjadi tujuan hidup dapat dipahami oleh semua orang. Logika tentang kebahagiaan dan keutamaan yang bersumber dari pengetahuan memungkinkan setiap orang memiliki persepsi yang sama. Plato menegaskan bahwa keutamaan/kebajikan mengandung resiprokalitas (saling timbal balik). Seorang yang mempraktekkan keutamaan pada saat yang sama memberi implikasi pada orang lain, demikian juga sebaliknya. Karena itu pula, keutamaan dan kebahagiaan tidak bisa dirasakan sendiri ataupun dipersepsi sebagai milik sendiri. Keduanya merupakan milik dan kepentingan bersama

²⁵ TZ. Lavine, *Plato: Kebajikan adalah Pengetahuan*, hal. 35

²⁶ R. C. Lodge, *Plato's Theory of Ethics*, hal. 58-59.

²⁷ R. C. Lodge, *Plato's Theory of Ethics*, hal. 9-10.

sebagai pemahaman global yang terdapat dalam diri setiap individu.²⁸

*“...virtue involves knowledge not of any particular activity or thing within the state, but of the wholeness and unity of the state... Thus a city renowned for the skill of its carpenters could not be considered wise, because wisdom requires an all-encompassing view which includes every facet of the life of the state. The people most likely to possess wisdom in this sense are those entrusted with the rule and care of the state. ...If they possess this knowledge of the big picture, then the state as a whole, being constituted in accordance with nature, will be wise...” (Republic 428-429)*²⁹

Kutipan *Republic* tersebut menegaskan bahwa Plato memandang keterlibatan pengetahuan tidak hanya berada dalam lokus wilayah atau kondisi tertentu. Karena itu, keutamaan berlangsung dalam setiap kondisi dan keadaan serta wilayah manapun ia dipraktekkan. Domanski mencontohkan prinsip keutamaan yang dijalankan dalam sebuah perusahaan yang dianut oleh semua pihak yang berkecimpung di dalamnya. Tumbuh-kembangnya perusahaan tersebut tidak terlepas dari kesatuan visi, misi dan kehendak yang bersumber dari pengetahuan yang sama tentang tujuan dan cita-cita yang telah dicanangkan sejak awal.³⁰

Domanski membagi 4 (empat) kategori pemikiran Plato terkait etika yang relevan dengan pembahasan sebelumnya. Keempat hal itu adalah kesederhanaan atau kemuliaan

²⁸ Julia Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca: Cornell University Pressm 1999, hal. 121-122.

²⁹ Andrew Domanski, “Plato’s Ethical Values What Lessons for Today?”, 2005.

³⁰ Andrew Domanski, “Plato’s Ethical Values What Lessons for Today?”, 2005.

(*temperance*); keberanian (*courage*); kebijaksanaan (*virtue*); dan keadilan (*justice*).³¹

Perbuatan yang mulia merupakan bagian dari upaya menjaga *murû'ah* dirinya dari perbuatan rendah. Sikap ini timbul dari kemampuan menyeimbangkan unsur rasional dengan unsur hawa nafsu (keinginan hawa nafsu). Meskipun hawa nafsu penting bagi kewujudan manusia, namun ia harus dipandu oleh tindakan rasional agar tidak sewenang-wenangnya dengan merampas fungsi unsur yang lain.

Keberanian menyebabkan timbulnya unsur emosi. Sikap ini sebagai pembangkit semangat dalam melakukan aktivitas. Seperti halnya nafsu, emosi juga harus dipandu dan dikawal oleh rasional. Kebijaksanaan timbul dari unsur rasional. Rasionalitas harus mampu mengawal dua unsur lain yang lain. Rasionalitas berfungsi mencari pengetahuan yang baik, meliputi pemahaman terhadap manusia dan hubungannya dengan alam. Jika rasionalitas berfungsi dengan baik maka manusia mampu membuat keputusan-keputusan yang tepat. Sementara keadilan timbul dari kemampuan menggabungkan ketiga unsur sekaligus. Keadilan merupakan bentuk kebaikan sosial yang harus menjadi pedoman oleh setiap anggota masyarakat.

Keadilan harus ditegakkan dengan melibatkan individu dan masyarakat. Manusia tidak dikatakan adil jika masih dikuasai oleh emosi dan nafsu, negara tidak dinamakan negara yang adil jika kepemimpinan negara diserahkan kepada mereka yang bodoh dan tidak berpendidikan. Pada saat yang sama manusia hanya dapat mengaplikasikan ketinggian sosialnya dalam pergaulan sesama anggota masyarakat dengan memberi sumbangan terbaiknya kepada negara dan kesejahteraan sesama. Kepuasan tertinggi timbul dari kesadaran bahwa setiap

³¹ Andrew Domanski, "Plato's Ethical Values What Lessons for Today?", 2005.

pekerjaan hanya dapat dilaksanakan secara sepenuhnya apabila dilakukan oleh ahlinya.

Setiap orang memiliki bakat masing-masing. Pekerjaan yang tidak dikerjakan oleh ahlinya akan membahayakan dirinya dan juga orang lain. Kehidupan yang ideal pada gilirannya adalah kehidupan yang membolehkan manusia menjadi bijak, berani, perbuatan mulia dalam diri dan adil. Kebaikan tertinggi mampu mengharmonikan antara yang ideal dengan kenyataan, yakni mewujudkan keadilan, keberanian, kebaikan dan kebijaksanaan melalui petunjuk rasional ini. Kebahagiaan tertinggi terletak dalam kehidupan yang menjurus kepada kebaikan tertinggi dan merenungkan idea-idea yang paling tinggi.³²

Pengaruh kuat Socrates dalam pemikiran Plato mengantar-kannya corak pemikiran etika yang dilandasi rasio, akal budi atau ide yang baik. Etika dimaknai secara universal dan bersumber di alam idea. Konsepsi “ide” inilah yang memunculkan etika yang bersifat universal dan tidak bisa dijelaskan secara kongkret. Dalam arti, universalitas etika berlangsung dalam idea yang tidak dapat diempirkan.

Atas dasar itulah bisa dipahami jika Plato sendiri tidak mengeluarkan tulisan atau buku yang secara khusus membahas tentang etika. Prinsip-prinsip etika hanya disarikan dari dialog-dialog Plato dengan sejumlah muridnya. Pada saat yang sama, etika disarikan dari pembahasan-pembahasan filosofis Plato tentang negara dan kehidupan sosial pada umumnya. Meski demikian, pemikiran Plato tentang relasi hidup antara individu dalam sebuah negara polis menegaskan prinsip rasionalitas yang cenderung abstrak yang menjadi landasan dalam pemaknaan etika.

³² Andrew Domanski, “Plato’s Ethical Values What Lessons for Today?”, 2005.

Sejarah perkembangan etika yang kemudian menjadi rujukan konsep etika di masa-masa selanjutnya menempatkan Aristoteles (384-322 SM) sebagai kelanjutan dari pemikiran Socrates dan Plato. Pemikiran Aristoteles penting diajukan sebagai titik balik dari dua pemikir sebelumnya. Pemikiran tentang “idea” dan berbagai unsur abstrak non-inderawi ditolak oleh Aristoteles. Menurutnyanya tidak ada ide-ide abadi. Apa yang dipahami oleh Plato sebagai “idea” sebenarnya tidak lain adalah bentuk abstrak yang tertanam dalam realitas inderawi. Dari realitas inderawi konkret akal budi manusia mengabstraksikan paham-paham abstrak yang bersifat umum.³³

Berangkat dari hal tersebut, menurut Cooper, pemikiran etika Aristoteles merupakan perpaduan kebijaksanaan antara pemikiran Socrates dan Plato.³⁴ Di mana keduanya sebelumnya bermaksud memadukan karakter pengetahuan manusia dengan kebaikan manusia dalam satu tarikan nafas yang sama. Asumsi-asumsi metafisik dan logis yang sekaligus mendasari pemikiran Plato tentang etika dan kemudian menjadikan asumsi-asumsi tersebut sebagai suatu hal yang universal ditolak oleh Aristoteles. Baginya, tidak ada sesuatu substansi yang bersifat universal, termasuk tentang kebaikan itu sendiri. Konsep tentang kebaikan ataupun keutamaan yang merupakan objek pembahasan etika harus dilihat dan merujuk pada persepsi pelaku (subjek).³⁵ Demikian pula, konsep-konsep tersebut sangat bergantung pada kondisi subjek atau struktur sosial yang mengitarinya.

Pengetahuan itu sendiri tidak terbangun sebelumnya, sebagaimana disebutkan bersumber dari alam “idea”. Pengetahuan merupakan konstruksi sosial yang didasarkan pada pengalaman

³³Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, hal. 27.

³⁴John M. Cooper, “Classical Greek Ethics”, dalam Lawrence C. Becker dan Charlotte B. Becker, *A History...*, hal. 17

³⁵John M. Cooper, “Classical Greek Ethics”, dalam Lawrence C. Becker dan Charlotte B. Becker, *A History...*, hal. 117-18.

dan perasaan subjek.³⁶ Kebaikan dan kebahagiaan tidak akan bisa diperoleh dengan hanya menyandarkannya pada tataran idea, atau dengan cara kontemplasi. Cita-cita dan tujuan hidup hanya bisa diraih dengan mengetahui bagaimana cara-cara konkret untuk meraihnya. Karena itu, apa yang membuat kehidupan manusia menjadi bermutu dan dinilai sebagai kebaikan harus dicari dengan bertolak pada realitas manusia itu sendiri.³⁷

Perspektif etika Aristoteles diawali dengan pertanyaan tentang hidup yang baik dan bagaimana meraih kehidupan yang baik. Tujuan hidup itulah yang disebut sebagai usaha menuju yang baik. Apapun yang dilakukan manusia mesti demi sesuatu yang baik. Yang baik itulah kemudian menghasilkan kebahagiaan.³⁸

Kebahagiaan adalah tujuan hidup. Usaha mencapai kebahagiaan akan menghasilkan perilaku yang bajik. Dalam segala

³⁶John M. Cooper, "Classical Greek Ethics", dalam Lawrence C. Becker dan Charlotte B. Becker, *A History...*, hal. 17-18.

³⁷Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, hal. 27-28.

³⁸Kebahagiaan dalam bahasa Yunani di kenal dengan istilah eudaimonia yang memiliki arti kebahagiaan. Kata ini terdiri dari dua suku kata "eu" ("baik", "bagus") dan "daimon" ("roh, dewa, kekuatan batin"). Kendati demikian, kata kebahagiaan dalam bahasa Indonesia tersebut masih belum cukup kokoh untuk menjelaskan maksud pengertian asli dari kata Yunani tersebut. Secara harafiah eudaimonia berarti "memiliki roh penjaga yang baik". Bagi bangsa Yunani, *eudaimonia* berarti kesempurnaan, atau lebih tepat lagi, *eudaimonia* berarti "mempunyai daimon yang baik" dan yang dimaksudkan dengan daimon adalah jiwa. Sementara itu, terdapat sebuah pandangan yang berakar dari istilah ini, yaitu Eudaimonisme. Eudaimonisme adalah pandangan hidup yang menganggap kebahagiaan sebagai tujuan segala tindak-tanduk manusia. Dalam *eudaimonisme*, pencarian kebahagiaan menjadi prinsip yang paling dasariah. Kebahagiaan yang dimaksud bukan hanya terbatas kepada perasaan subjektif seperti senang atau gembira sebagai aspek emosional, melainkan lebih mendalam dan objektif menyangkut pengembangan seluruh aspek kemanusiaan suatu individu (aspek moral, sosial, emosional, rohani). K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, Yogyakarta: Kanisius, 1999, hal. 108

perbuatannya manusia mengejar suatu tujuan. Ia mencari sesuatu yang baik baginya. Berbagai macam aktivitas manusia yang terarah pada tujuan tersebut. Sementara tujuan yang tertinggi ialah kebahagiaan (*eudaimonia*).³⁹

Meski sama-sama bertujuan untuk meraih kebahagiaan, namun penggambaran tentang kebahagiaan tidak berada di dalam idea. Kebahagiaan harus dirasakan secara konkret oleh manusia. Tujuan untuk mencapai dimaksudkan untuk merasakan kebahagiaan. Ukurannya tidak sekedar teoritis, tapi praktis. Bukan sekedar mengetahui, melainkan berbuat dan merasakan. Bukan untuk landasan akal budi, melainkan menjadi orang yang berbudi.⁴⁰

Atas dasar itu pula, upaya meraih kebahagiaan harus dilakukan secara objektif, dapat diukur dan dilihat serta kontinyu. Dengan demikian, keutamaan dan kebahagiaan tidak bisa diraih dari sebetuk perbuatan yang hanya dilakukan sekali-sekali. Selain kontinyu, upaya tersebut juga harus dirasakan oleh orang lain. Konsepsi itulah yang termuat dalam sebutan "*zoon politicon*". Manusia tidak mungkin mencapai kepuasan sendirian. Ia menjadi diri dalam kebersamaan dengan manusia lain, dimana ia baik menerima maupun memberikan. Hanya dengan melibatkan diri dengan masyarakat, keluarga, kampung, dan komunitas politik manusia menjadi diri sendiri. Dalam memberi dan menerima, dalam membangun kehidupan bersama itulah jalan ke kebahagiaan.

Karna itulah kebenaran yang harus dipandang tersebut tidak hanya yang ada pada alam idea. Benar bahwa manusia mengandung dimensi-dimensi ruhani dari alam transenden, tetapi ia juga mengandung wadah yang inderawi; begitu pula, ia bukan pula wadah tetapi juga mengandung nilai ruhani.

³⁹Roger Crisp, *Nicomachean Ethic*, UK: Cambridge University Press, 2004, hal. 5-6

⁴⁰Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hal. 133.

Manusia adalah paduan dimensi ruhani dan duniawi. Karena itu, kebahagiaan manusia hanya bisa dicapai dengan cara bertindak (aktif) mengaktualisasikan potensi atau nilai-nilai luhur manusia yang berasal alam transenden dalam kehidupan nyata, riil.⁴¹

Manusia menjadi bahagia bukan dengan cara pasif menikmati sesuatu, atau bahwa segala yang diinginkan tersedia, melainkan dengan cara aktif. Dengan bertindak ia menjadi nyata. Hanya dengan perbuatan manusia menyatakan diri, ia menjadi riil. Sesuatu yang hidup bermutu tidak tercapai melalui nikmat pasif, melainkan melalui hidup yang aktif. Manusia bahagia dalam merealisasikan atau mengembangkan potensi-potensi dirinya.

Selain itu, aktualisasi aktif dalam merealisasikan dan mengembangkan potensi khas manusia tersebut harus dilakukan menurut aturan keutamaan. Hanya aktivitas yang disertai keutamaan yang membuat manusia menjadi bahagia. Dan yang penting, tindakan maksimal atas potensi-potensi diri tersebut tidak terjadi secara sporadis atau berkala, tetapi terjadi dalam jangka waktu yang lama. Jelasnya, dilakukan secara istiqamah, langgeng.

Terdapat 2 (dua) potensialitas dasar pada manusia: Logos atau akal budi, dan sifat sosialnya. Roh dan kesosialan, itulah yang khas bagi manusia. Aristoteles mengembangkan dimensi: yang paling membahagiakan adalah kontemplasi (memandang) Allah. Kesosialan manusia terlaksanakan dalam kehidupan keluarga, di kampung dan dalam polis (negara kota). Karena itu, manusia mengembangkan kesosialannya secara penuh dalam berpolitik, dalam ikut mengurus komunitas bersama. Manusia adalah *zoon politicon*, makhluk politis. Keutamaan yang mengajar manusia bagaimana ia membawa diri secara etis atau politis adalah kebijaksanaan (*phronesis*). Kebijakan itu

⁴¹K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, Yogyakarta: Kanisius, 1999, hal. 161.

tidak dapat dipelajari seperti orang belajar ilmu pengetahuan, melainkan berkembang melalui pengalaman, komunikasi, dan refleksi. Dalam etika kebijaksanaan adalah penting. Karena hanya orang bijaksana tahu bagaimana membawa diri secara etis.⁴²

Absolusitas dari sebuah upaya meraih kebahagiaan dilandasi perilaku-perilaku objektif, yang kemudian dari situ kebenaran bisa dinilai. Kebenaran yang mutlak itu adalah kebahagiaan dan berperilaku baik. Kebahagiaan itu adalah sesuatu yang tuntas dan merupakan tujuan akhir. Kita mencapai sesuatu itu demi kebahagiaan, bukan mencapai kebahagiaan demi sesuatu yang lain. Konsepsi tentang etika pada gilirannya lebih duniawi, lebih empiris, atau lebih aktual. Hidup secara baik merupakan aktualisasi fungsi-fungsi moral yang khas insani. Dalam dunia intelektual, moralitas itu tampil dalam proses pencarian kebenaran.⁴³

Dalam konteks tersebut, etika ditilik dari perspektif yang lebih praktis. Bertindak dalam konteks praktis tidak sekedar berbuat. Perbuatan hanya terfokus pada hasilnya, apapun proses yang dilakukan dalam menunaikannya. Lain halnya dengan praksis sebagai perbuatan yang tidak sekedar untuk perbuatan itu sendiri, melainkan sejauh mana perbuatan itu dinilai. Sedangkan dampak dari setelahnya hanya persoalan sekunder.⁴⁴

Atas dasar itulah Aristoteles memaknai kebajikan dan keutamaan sebagai cara dalam meraih kebahagiaan. Dalam pemahaman yang sama, etika dimaknai sebagai sebuah cara, bukan sekedar sebagai tujuan. Meski demikian, dalam penjelasan, Aristoteles tidak merinci lebih tentang cara yang dimaksud. Beberapa pemikir tentang etika kemudian mendefinisikan

⁴²Franz Magnis-Suseno, *Menjadi Manusia: Belajar dari Aristoteles*, Yogyakarta: Kanisius, 2009, hal. 3-5

⁴³Roger Crisp, *Nicomachean Ethic*, hal. 7-8

⁴⁴Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, hal. 33-34.

kebajikan dan keutamaan sebagai situasi karakter yang terkait dengan pilihan. Etika Aristotelian dimaksudkan sebagai sebetulnya doktrin tentang pilihan.⁴⁵

Suatu hal yang tidak bisa dilepaskan dalam pilihan tersebut adalah mereka yang melakukannya didasari oleh prinsip-prinsip rasional. Serangkaian prinsip yang berbeda dari pemahaman Socrates maupun Plato sebelumnya. Dasar rasionalitas itulah yang menjadi kualitas tersendiri. Karena intelektual dan moral adalah sesuai yang diperoleh dengan perbuatan, bukan alamiah atau bersumber dari dalam.⁴⁶ Ia muncul dari serangkaian pendidikan dan pembelajaran dan seiring dengan perkembangan waktu, sementara moralitas diperoleh dengan kebiasaan. Meski muncul dari serangkaian kebiasaan, etika tidak berarti bertentangan dengan kondisi alamiah manusia. Namun, kondisi alamiah tersebut hanya mampu diperoleh dengan kebiasaan.⁴⁷

2. Perspektif Barat

Perkembangan pemikiran etika di zaman Yunani Klasik telah memberi pijakan dasar bagi pemikiran etika di masa-masa selanjutnya, tidak terkecuali perkembangan lanjutan di Barat. Pembahasan tentang perspektif barat tidak lepas dari jejak-jejak pemikiran tersebut. Meski tidak secara spesifik menyinggung kelanjutan Yunani Klasik, zaman Romawi hingga Abad Pertengahan, perspektif etika Barat dimaksudkan sebagai penjelasan tentang simpul pemikiran umum yang menemukan zaman Yunani Klasik dengan perspektif Barat.

Perspektif itulah yang menyebar luas sebagai hasil pembauran pemikiran masa selanjutnya dari berbagai wilayah di luar Yunani. Zaman tersebut disebut sebagai Helenistik yang

⁴⁵ W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1980, hal. 94.

⁴⁶ W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, hal. 99.

⁴⁷ W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, hal. 100

merupakan warisan penaklukan Alexander Agung terhadap wilayah-wilayah di luar Yunani. Sebagai kelanjutan, bisa dipahami bahwa corak pemikiran etika adalah penghidupan kembali ajaran-ajaran masa lalu.

Para pemikir zaman Helenistik menjadikan kebahagiaan sebagai tujuan utama dalam menjalani kehidupan. Salah seorang tokoh di balik zaman tersebut, Epikuros (314-270 SM) memandang tujuan kebahagiaan itu dipraksiskan dengan kehidupan yang nikmat dan nyaman. Yang baik adalah yang menghasilkan kenikmatan, sementara yang buruk adalah yang dirasakan tidak enak.

Meski cukup sederhana, namun kenikmatan yang dimaksud tidak dimaknai sebagai kenikmatan lahiriah (jasmani) yang cenderung mengarah pada hedonisme. Kenikmatan yang dimaksud bersifat batiniah, dimana kebahagiaan hanya bisa diperoleh saat jiwa merasa tenang.⁴⁸ Ketenangan jiwa juga ditunjukkan dengan keseimbangan kenikmatan antara lahiriah dengan batiniah. Epikurisme memandang terlalu banyaknya kesenangan lahiriah akan menggelisahkan batin. Kebajikan akan mengetahui bagaimana membatasi kesenangan diri dan terutama mencari kesenangan ruhani agar jiwa tetap tenang.⁴⁹

Zaman Hellenisme juga terkenal dengan aliran Stoisisme yang banyak mengutip pemikiran Aristoteles. Konsepsi *logos* dalam ajaran etika sangat mengemuka. Kepada *logos*, etika menyandarkan rasionalitasnya. Manusia sanggup memahami kebaikan dan keburukan berdasarkan akal budi yang dimilikinya. Bahkan ia mampu mengendalikan nafsu dan menundukkannya agar sesuai dan selaras dengan hukum-hukum alam. Stoisisme sangat terpengaruh pada ajaran kosmik warisan Yunani Klasik. Pada titik ekstrim ajaran tersebut memandang tidak ada realitas

⁴⁸ Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika...*, hal 49.

⁴⁹ Bertrand Russell, *Sejarah Pemikiran Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal, 54

dibalik manusia yang bersifat adikodrati kecuali kesatuan seluruh isi alam.⁵⁰

Seperti halnya Epikurisme, tujuan hidup adalah mencari kebahagiaan. Hanya saja, kebahagiaan yang dimaksud adalah keberhasilan hidup. Keberhasilan hidup ditunjukkan oleh kemampuan manusia mempertahankan diri dan menyesuaikan diri dengan alam. Penyesuaian lambat laun membuatnya mampu menguasai alam. Dengan demikian, manusia menyatu dengan alam dan segala realitas yang ada di luar dirinya dalam satu kesatuan (monisme).⁵¹

Paska Hellenisme, perkembangan etika sangat erat terkait dengan tradisi Kristiani yang mengawali diskursus pemikiran Eropa di awal Abad Pertengahan. Tokoh Agustinus (354-430 M) menjadi juru bicara, yang salah satunya, terkait dengan pandangan-pandangan etika di Eropa Abad Pertengahan.⁵²

Sebagaimana perkembangan sebelumnya, pandangan etika masih berkuat pada tujuan hidup berupa kebahagiaan. Etika mengarahkan jalan menuju tujuan tersebut. Tidak terlepas dari tradisi Kristiani (iman), Abad Pertengahan bermaksud memadukan pandangan filosofis Yunani dengan ajaran iman dalam sebuah kesadaran akan transendensi. Berbeda dari penolakan tentang adikodrati di masa awal, Agustinus mengemukakan tentang Allah yang merupakan realitas tersendiri, dimana kebahagiaan tercapai dalam Allah.⁵³

Karakteristik perspektif etika Barat saat itu didukung oleh kekuasaan. Negara memberi porsi yang begitu besar kepada ajaran kristiani untuk mewarnai corak pemikiran, termasuk

⁵⁰Bertrand Russell, *Sejarah Pemikiran Barat*, hal. 59.

⁵¹Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, hal 57.

⁵²G. Scott Davis, "Early Medieval Ethics", dalam dalam Lawrence C. Becker dan Charlotte B. Becker, *A History of Western Ethics*, hal. 43.

⁵³G. Scott Davis, "Early Medieval Ethics", dalam dalam Lawrence C. Becker dan Charlotte B. Becker, *A History of Western Ethics...*, hal. 43.

pandangan tentang etika. Salah satu tujuan kolaborasi tersebut menyatukan berbagai kepentingan ilmu dan masyarakat yang mampu menciptakan dan menyatukan kehidupan di bawah negara.

Manifestasi kebahagiaan yang terdapat dalam Allah adalah sebetuk kesatuan. Allah sebagai sumber sekaligus tujuan hidup, dimana kebahagiaan terletak pada-Nya. Karena itu, perjalanan menuju pada kebahagiaan yang sekaligus dimaksud sebagai perjalanan etis berada dalam dalam satu komunitas ketuhanan; komunitas Allah.

Prinsip-prinsip dan hukum-hukum moral yang menjiwai komunitas Allah bukanlah suatu rumusan yuridis yang terdapat di luar kehidupan manusia, namun melekat dalam hati nurani manusia. Hati nurani mencirikan keterarahan kepada Allah.⁵⁴ Warisan Platonisme dengan akal budi menjadi konsep dalam pemikiran Abad Pertengahan yang menempatkan kemampuan manusia mencapai Allah dengan potensi yang ada dalam dirinya. Jika sebelumnya akal budi, maka potensi keterarahan iman membuat manusia sesungguhnya mampu berada dalam komunitas Allah sehingga meraih kebahagiaan hidup di dalamnya.⁵⁵

Lain halnya dengan akal budi, manusia memiliki hati nurani yang menuntunnya menuju kepada Allah. Prinsip hati nurani itulah yang dijiwai lalu menggerakkan perjuangan hidup manusia mewujudkan kedamaian dan kebahagiaan. Atas dasar pemikiran ini karakteristik etika Barat Abad Pertengahan disebut sebagai antropologis-religius, menyatukan dimensi kemanusiaan dalam aspek keagamaan dalam komunitas ketuhanan. Dengan demikian, Agustinus dipandang mampu mendamaikan persoalan rumit yang selama ini berkembang sebelumnya dan menjadi

⁵⁴J.H. Rapar, *Filsafat Politik Agustinus*, Jakarta: Rajawali Press, 1989, hal. 60.

⁵⁵J.H. Rapar, *Filsafat Politik Agustinus*, hal. 62

perdebatan pemikiran setelahnya, yakni universalisme etika dan relativisme moral. Hati nurani dipandang sebagai solusi, mengingat ia bersumber dalam diri manusia dan menjadi pertimbangan dalam berperilaku.⁵⁶

Entitas Ilahiah dalam etika kemudian menjadi inspirasi bagi pemikiran barat menjelang abad ke-17 dan 18. Sumber ketuhanan dipandang penting sebagai pertimbangan untuk menemukan letak dasar kemampuan manusia dalam menemukan landasan perilaku etis yang baik atau buruk. Dalam konteks itu, mazhab hukum alam menjadi rujukan utama. Mazhab yang menganut adanya hukum yang bersifat universal dan abadi. Beberapa tokohnya dalam mazhab tersebut memandang hukum yang bersifat otonom dan valid yang bersumber pada nilai yang dikandungnya sendiri.

Di antara mazhab tersebut ada yang beraliran rasionalis. Mereka menganggap sumber etika bisa ditelusuri pada hukum universal dan abadi dalam rasio manusia. Rasio merupakan sumber kebenaran, inspirasi sekaligus pertimbangan moral. Di pihak lain ada aliran irasional yang memandang hukum universal dan abadi berasal dari Tuhan. Tentu saja mereka diwakili oleh para teolog, termasuk Agustinus yang memulai percakapan tentang itu. Sementara itu ada aliran empiris, dimana hukum universal dan abadi dilandasi pada panca indera. Kebenaran dan pertimbangan moral berasal dari pengalaman manusia.⁵⁷

J.B. Schneewind mengurai awal perkembangan pemikiran etika di Barat sebagai bagian dari suasana historis pemikiran yang cukup berkembang pesat saat itu. Abad ke-17 menandai reformasi pemikiran yang cukup radikal setelah sebelumnya

⁵⁶ J.H. Rapar, *Filsafat Politik Agustinus*, hal. 62

⁵⁷ J.B. Schneewind, "Seventeenth-and Eighteenth-Century Ethics", dalam Lawrence C. Becker dan Charlotte B. Becker, *A History of Western Ethics*, hal. 80-83.

diwarisi suasana dominasi gereja (agama) yang sekaligus mencirikan Abad Pertengahan.⁵⁸ Pada saat yang sama, muncul ketidakmampuan mendamaikan ajaran-ajaran agama (Kristen) dengan prinsip-prinsip nilai yang saat itu dipengaruhi skeptisisme relativisme yang merupakan hasil perjumpaan pemikiran dari berbagai belahan dunia. Hingga pada titik tertentu, diskursus moral tidak mampu memberikan kata sepakat tentang adanya nilai-nilai universal yang diakui bersama, apalagi dengan menyandarkannya pada logika ilahiah.⁵⁹

Pemikiran Barat membutuhkan jalan keluar dan diskursus etik untuk menyelesaikan skeptisisme dan relativisme nilai yang cenderung menguat. Mereka kembali memikirkan tentang pentingnya nilai-nilai di luar dari individu, atau bersumber di luar pemikiran yang selama ini berkembang. Pada abad ke-18, subjektivisme yang sedang berkembang dipandang mampu memberi jalan keluar. Rasionalitas subjek dipandang sebagai sumber kebenaran. Paradigma seperti ini memiliki landasan pemahaman sejak modernitas sebagai epistemologi (cara berpikir) digaungkan oleh Rene Descartes.⁶⁰

Descartes melahirkan sebuah adagium yang terkenal *je pense donc je suis, cogito ergo sum* (aku berpikir maka aku ada).⁶¹ Pada taraf epistemologis terdapat peran mutlak subjek dalam membentuk realitas. Subjeklah yang membangun dan menciptakan realitas yang diketahui sehingga ada. Selain itu, subjek pulalah yang menjadi sumber kebenaran. Bertolak

⁵⁸J.B. Schneewind, "Seventeenth-and Eighteenth-Century Ethics", dalam Lawrence C. Becker dan Charlotte B. Becker, *A History of Western Ethics*, hal. 79.

⁵⁹J.B. Schneewind, "Seventeenth-and Eighteenth-Century Ethics", dalam Lawrence C. Becker dan Charlotte B. Becker, *A History of Western Ethics*, hal. 79.

⁶⁰Rene Descartes adalah filsuf Prancis yang terkenal sebagai Bapak Filsafat Modern. Hidup pada 1590-1650 M.

⁶¹F. Budi hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas, Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas.*, Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 2003, hal. 52

dari situlah ilmu pengetahuan, khususnya pengetahuan alam, berkembang.

Subjek (manusia) menjadi sumber tertinggi dalam pengambilan keputusan. Aspek-aspek lain di luar manusia diteropong sesuai dengan paradigma manusia itu sendiri. Alam dan lingkungan serta segala hal yang berada di luar lingkup kemanusiaan berada dalam keputusan subjektif manusia.

Pemikiran Descartes kemudian dilanjutkan oleh Filsuf Jerman, Immanuel Kant⁶², yang menegaskan bahwa yang ada hanya subjek. Segala hal di luar subjek tidak memiliki makna apapun kecuali apa yang dirumuskan oleh subjek itu sendiri. Menurut Kant, sesuatu atau benda pada dirinya sendiri (*das ding an sich*) itu pada dasarnya tidak ada atau tidak dapat diterima.⁶³

Sekilas dapat disimpulkan bahwa Descartes dan Kant telah meletakkan fondasi pengetahuan yang berujung pada terbentuknya paradigma tentang bagaimana memandang diri dan objek di luar dirinya, termasuk etika itu sendiri. Bahkan, pada titik tertentu bisa disebutkan bahwa pembicaraan dan pertimbangan tentang berbagai hal di luar manusia menjadi tidak lagi relevan kecuali kepentingan manusia itu sendiri.

Secara epistemologis, warisan Cartesian dan Kantian telah melahirkan paradigma “Antroposentrisme”, dimana manusia menjadi sumber dan pusat dari sistem alam semesta. Manusia dan kepentingannya dianggap paling menentukan dalam tatanan ekosistem dan dalam kebijakan yang diambil dalam kaitan dengan alam, baik secara langsung maupun tidak. Nilai tertinggi adalah manusia dan kepentingannya.⁶⁴

Antroposentrisme juga memandang bahwa nilai dan prinsip moral hanya berlaku bagi manusia. Kepentingan dan kebutuhan

⁶²Hidup pada 1724-1804 M.

⁶³F Budi Hardiman, *Kritik-Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, Yogyakarta: Kanisius, 1993, hal. 113-114

⁶⁴Sonny Keraf, *Etika Lingkungan*, Jakarta: Penerbit Kompas, 2002, hal. 33

manusia mempunyai nilai tertinggi dan terpenting. Atas dasar itu pula, etika hanya berlaku bagi manusia. Aristoteles menggambarkan inti dari paham antroposentris ini dengan pernyataan singkatnya “*tumbuhan disiapkan untuk kepentingan binatang dan binatang disediakan untuk kepentingan manusia*”. Manusia berada pada hirarki tertinggi di kerajaan alam. Segala tuntutan kewajiban dan tanggung jawab moral terhadap di luar manusia menjadi tidak relevan. Hanya kepentingan manusia dan untuk manusialah, etika diperbincangkan dan diterapkan.⁶⁵

Sebagai diskursus pengetahuan, etika bisa dijadikan sebagai cara pandang yang reflektif bagi tindakan dan perilaku manusia terhadap lingkungan. Etika mengetengahkan tentang landasan-landasan dan argumentasi seputar moralitas manusia dalam berperilaku. Kebaikan dan keburukan yang disematkan pada perilaku memiliki landasan dalam etika.

Wujud perilaku akan dinilai secara filosofis meliputi pola hidup yang baik, menjadi orang baik dan menginginkan hal-hal yang baik dalam kehidupan. Jika ilmu pengetahuan yang dilandasi oleh kepentingan manusia modern terkait dengan “apa yang ada” (*das sein*), maka etika terkait dengan “apa yang seharusnya ada” (*das sollen*). Hal itulah, misalnya, yang tergambar dalam 3 (*tiga*) pendekatan yang dilakukan oleh etika, yakni etika deskriptif, normatif dan metaetika.

Etika deskriptif melukiskan tingkah laku moral dalam arti luas, misalnya, adat kebiasaan, anggapan-anggapan tentang baik dan buruk, tindakan-tindakan yang diperbolehkan atau tidak diperbolehkan. Etika deskriptif mempelajari moralitas yang terdapat pada individu-individu tertentu, dalam kebudayaan-kebudayaan atau subkultur-subkultur yang tertentu, dalam suatu periode sejarah dan sebagainya. Etika normatif tidak hanya melukiskan tapi memberi penilaian atas dasar norma-

⁶⁵ Sonny Keraf, *Etika Lingkungan*, hal. 33-34.

norma, ia juga bersifat preskriptif dengan menentukan benar tidaknya tingkah laku atau anggapan moral dengan argumentasi-argumentasi memberikan alasan-alasan mengapa suatu tingkah laku harus disebut baik atau buruk. Serta metaetika yang bergerak pada taraf lebih tinggi, yakni bahasa etis atau bahasa yang kita pergunakan di bidang moral, yang menganalisa logika-logika khusus dari ucapan-ucapan etis.

Secara umum, persoalan etika memiliki landasan universal dan cenderung transendental. Ia memiliki klaim-klaim tertentu yang bersifat sebagai pedoman, tanpa harus terlebih dahulu menentukan praksis seperti apa yang akan dibatasi dan diarahkannya. Immanuel Kant mengkategorikan hal ini dalam diskursus Rasio Murni (*Pure Reason*). Kant menegaskan bahwa tidak selamanya keputusan atau kebenaran diperoleh secara *a posteriori*, melainkan juga secara *a priori* atau bersumber pada kesadaran murni rasio. Berdasarkan rasio murni itulah, Kant kemudian melangkah ke persoalan rasio praktis (*Practical Reason*).⁶⁶

Dalam rasio murni, keputusan etis lebih bersifat *a priori*. Perbuatan yang bisa dinilai secara etis tidak harus mempertimbangkan sesuatu yang berada di luar tindakan tersebut, atau menyangkut kenyataan yang ada, melainkan bersumber pada kenyataan yang seharusnya ada. Penilaian ini tidak bersifat empiris, melainkan menyangkut asas-asas tindakan (*a priori*). Karena itu, etika adalah kajian moral yang bersifat imanen dan memakai asas transendental. Etika pada dasarnya tidak sekedar membatasi dan membuat ilmu pengetahuan terkesan terhambat, melainkan mengandung nilai kehendak atau kebebasan bagi manusia untuk bertindak. Para ilmuwan bisa saja melandasi pencarian keilmuannya sebagai wujud kebebasan, namun

⁶⁶ Carl J. Friedrich, (ed.), *The Philosophy of Kant: Immanuel Kant's Moral and Political Writings*, New York: The Modern Library, 1949, hal. 13-14.

kebebasan yang dimaksud bersumber pada dirinya sendiri (*das ding an sich*), bukan pada yang lain, sebab boleh jadi kebebasan tersebut atas tujuan atau kepentingan yang lain (*object causation*).

Kebebasan bisa berlaku demikian sebab disandingkan dengan asumsi-asumsi lainnya seperti hati nurani, nilai dan norma, hak dan kewajiban serta keutamaan. Hati nurani membimbing individu untuk menghayati baik dan buruk pada konkret tindakannya. Asumsi tentang hati nurani menyadari sepenuhnya bahwa individu memiliki kesadaran, berefleksi dan mengenal dirinya sendiri. Hati nurani membimbing individu, bukan saja melakukan perbuatan-perbuatan yang bersifat moral, namun juga turut mengetahui perbuatan-perbuatan tersebut.

Pada aspek kebebasan, individu mampu mengangkat nilai-nilai eksistensialnya dengan bertindak sesuai dengan kesadarannya. Kebebasan inilah yang membedakan manusia dengan binatang. Manusia bertindak atas dasar kesadaran bahwa tindakan tersebut memiliki efek pada dirinya, sementara binatang bertindak berdasarkan insting naluriah tanpa mengetahui bahwa hakikat tindakan tersebut. Aspek kebebasan seringkali memiliki konotasi negatif jika tidak difungsikan sesuai dengan perannya.

Menurut John Stuart Mill, kebebasan pada dasarnya tidak sekedar bermakna positif, di mana subjek bebas melakukan apa saja sesuai dengan kehendaknya. Namun kebebasan juga bermakna negatif, di mana setiap individu bebas dari ancaman orang lain. Atas dasar itulah kebebasan mengandung makna tanggung jawab. Tanggung jawab hadir ketika kebebasan tersebut dikomunikasikan dengan kebebasan orang lain dalam ranah sosial.

3. Pespektif Islam

Perkembangan pemikiran tentang etika dalam perspektif Barat telah menempatkan akal budi sebagai sumber pertimbangan

kebaikan dan keburukan. Rasionalitas dipandang mampu meraih tujuan kebahagiaan dan keutamaan sebagai proses menjalani kehidupan. Posisi Sang Pencipta atau Yang Ilahi dipandang sesuai dengan prinsip akal budi. Sejauh akal budi dimanfaatkan dengan baik maka akan sejalan dengan kehendak-Nya. Hal ini juga menyisakan celah bagi mereka yang tidak memberikan tempat bagi Yang Ilahi bagi pertimbangan baik dan buruk. Yang Ilahi menyatu dengan entitas akal budi, termasuk alam di luar manusia (kosmik).

Pandangan tersebut telah menurunkan berbagai derivasi pemahaman dan pemikiran. Hingga kemunculan teori-teori universal tentang baik dan buruk maupun benar dan salah yang bersifat relatif. Referensi pada akal budi memungkinkan perbedaan yang dimaknai secara berlainan, bergantung pada kondisi sosial-kemasyarakatan, ataupun latar belakang individu dan masyarakat. Relativisme inilah yang kemudian menuai penolakan kalangan religius.

Dalam perspektif Islam, pertimbangan baik dan buruk serta benar dan alah tidak semata disandarkan pada akal budi atau rasio. Tuntunan Tuhan yang termaktub dalam kitab suci menjadi pembeda. Dalam Islam, Al-Qur'an dan Sunnah menjadi rujukan bagi etika.⁶⁷ Dari perspektif ini, Islam menolak teori reletivisme dalam pemaknaan terhadap etika.

Dalam kaidah ushul fiqh, bahkan disebutkan dengan tegas bahwa asal dari segala perbuatan (*amaliyah*) adalah boleh, kecuali ada dalil yang melarangnya. Argumen ketuhanan sebagai landasan utama bagi etika Islam. Logika etis bersandar pada Allah yang dituliskan dalam syariat yang ditradisikan oleh utusan-Nya (Muhammad Saw). Muhammad Saw merupakan figur akhlak yang paripurna. Sebagai contoh dan teladan, legitimasi

⁶⁷ Al-Aidaros, al-Hasan, "Ethics and Ethical Theories from an Islamic Perspective", dalam *International Journal of Islamic Thought*, Vol. 4, Desember 2013.

tujuan penciptaan disematkan padanya. Bahkan, Muhammad Saw disebutkan sebagai utusan Tuhan bagi perbaikan akhlak. Karena itulah, secara umum pandangan tentang kebaikan dan keburukan lebih mengarah pada perilaku (*akhlâk*).⁶⁸ Dengan demikian, tujuan risalah, selain mempersonifikasi kenabian Muhammad Saw sebagai perbaikan etika, juga sebagai bentuk penghambaan kepada Allah. Hal ini disebutkan dalam Surat Al-Qalâm/68: 4.

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٦٨﴾

Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung
Demikian juga disebutkan dalam Surat Adh-Dhariyât/51: 56

وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku

Sandaran pada Allah melalui kitab suci dan substansi etika yang lebih mengarah pada perilaku menunjukkan keterbatasan intrinsik perbincangan etika pada lokus yang lebih verbal, ketimbang nilai. Pada saat yang sama, Islam menolak adanya relativisme moral, sebagaimana dikembangkan di Barat. Penolakan tersebut dipahami sebagai bentuk penyerahan segala pertimbangan pada Al-Qur'an dan Sunnah.⁶⁹ Meskipun terdapat perbedaan kultur masyarakat dan komunitas, namun sejauh memiliki jawaban substansial dilandasi oleh Al-Qur'an dan Sunnah, maka sejauh itu pula dipandang universal.

⁶⁸ Cafer S. Yaran, *Understanding Islam*, Edinburgh: Dunedin Academic Press, 2007, hal. 42.

⁶⁹ Al-Aidaros, al-Hasan, "Ethics and Ethical Theories from an Islamic Perspective", dalam *International Journal of Islamic Thought*, Vol. 4, Desember 2013.

Dengan demikian, prinsip etika Islam seperti halnya prinsip etika agama-agama yang berkembang pesat lainnya, seperti Kristen dan Yahudi. Prinsip yang sama tersebut terkait dengan landasan keagamaan dalam penilaian etis. Prinsip ini dikenal dalam teori ilahian (*divine theory*) yang sekaligus menunjukkan bahwa etika sama halnya dengan agama.⁷⁰ Prinsip etis merupakan prinsip-prinsip yang memuat perintah dan larangan Allah.

Meski terkadang cenderung dimaknai secara spesifik, tidak universal, bahkan bisa jadi relatif, prinsip ajaran Islam dipandang tidak bertentangan dengan hakikat kemanusiaan itu sendiri. Prinsip etis Islam mengakomodasi semua kepentingan kehidupan, dan sama sekali tidak menyisakan diskriminasi ataupun mencederai kehidupan.⁷¹

Dalam konteks itu, sentralisasi etis dalam entitas ketuhanan dan kerasulan tidak berarti mengabaikan entitas kemanusiaan. Manusia menempati tempat tertinggi dalam perbincangan etika Islam. Bahkan kehadiran Muhammad Saw merupakan pesan kemanusiaan yang bertujuan mengangkat harkat dan martabat manusia. Di pihak lain, kerasulan juga menyampaikan pesan bahwa penghargaan kepada manusia cukup ditunjukkan dengan ketaatan dan ketundukan kepada Allah.

Teosentris etis yang menjadi ciri perspektif etika Islam dianggap tidak bertentangan dengan nilai-nilai instrik manusia. Apalagi mengabaikan kemampuan dan potensi akal budi. Islam menegaskan kesesuaian seluruh aspek kehidupan yang terdiri dari unsur manusiawi maupun unsur di luar manusia dengan kehendak dan ajaran Allah. Ajaran yang bersifat umum dispesifikasi dalam Sunnah yang ditunjukkan dalam kehidupan Muhammad Saw beserta sahabat-sahabatnya.

⁷⁰J. Rachels dan S Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, New York: McGraw Hill, 1993.

⁷¹Yusuf Al-Qaradawi, *The Priorities of Understanding*. Beirut: Darul Ressalh Publication, 1994.

Teosentrisme tidak dimaknai sebagai pemisahan utuh antara dimensi kemansiaan dengan dimensi ketuhanan. Penyandaran etis kepada Allah merupakan sebetuk keseimbangan antara dimensi transenden dengan imanen. Tuhan merupakan norma pokok, transenden dan bersifat mutlak. Yang diharapkan adalah keseimbangan antara norma transenden dan imanen tersebut. Keberadaan manusia sebagai makhluk otonom, memiliki tanggung jawab moral dan keagamaan pada Tuhan. Menurut Boisard, ketegasan metafisiklah yang memungkinkan terbangunnya kemerdekaan. Transendensi Tuhan menunjukkan otonomi sepenuhnya manusia di hadapan manusia lain. kemerdekaan dalam batas pengabdian kepada Tuhan akan menetapkan nilai seseorang.⁷²

Oleh karena itu, dampak etika yang menunjukkan keluhuran pribadi manusia merupakan akibat yang tidak langsung. Kualitas manusia yang paling tinggi adalah kemerdekaan dan persamaan, sedangkan kemahakuasaan Tuhan mengakibatkan pemebebasan pada diri manusia. Dengan menyembah kepada Allah, secara langsung tanpa perantara, akan menampakkan kebesaran seorang manusia dengan martabat yang terjamin. Ia tidak akan takut kecuali hanya kepada Allah. Tidak ada perbedaan derajat kemanusiaan, semua sama kecuali kadar keimanan dan ketundukannya kepada Allah.

Dasar ketuhanan dan kerasulan dalam etika Islam jug menunjukkan konsistensi menjaga tradisi ajaran sejak kemunculan Islam hingga perkembangannya di masa-masa berikutnya. Boisard menyatakan bahwa permanensi keagamaan dapat menggarisbawahi aktualisasi Islam, dengan mengambil contoh dari budaya serta tradisi masa lampau. Hanya dalam etika Islam, terdapat hal yang tidak dapat berubah. Bukan

⁷² Marcel A. Boisard, *Humanism in Islam*, diterjemahkan oleh H.M. Rasyidi dengan judul, *Humanisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980, hal. 115.

sebagai peraturan-peraturan yang diciptakan atau disimpulkan oleh para pemikir, namun sebagai ekspresi pendekatan spiritual. Di sisi lain, dasar hukum yang juga memuat prinsip etis tersebut diberikan oleh Tuhan. Dengan demikian, etika Islam adalah figur ideal dan tak berubah-ubah. Pemikiran Islam pun lebih memberi perhatian pada upaya memelihara tatanan masyarakat, daripada melahirkan melahirkan masyarakat baru.⁷³

Kondisi ini disebabkan karena Tuhan tidak memunculkan hirarki dalam Islam. Yang ada hanya aktualisasi etika yang bersebaran. Maka etika Islam adalah dasar dan cetakan atau wadah dari orde sosial. Etika Islam bukan kode tentang apa yang ada, namun ajakan untuk menjadi apa yang seharusnya terjadi. Bukan sebuah *image* tentang masyarakat, tetapi suatu menara yang menunjukkan kepada para penguasa dalam mengambil keputusan, ataupun para hakim dalam membentuk undang-undang dan individu dalam bertindak.

Masyarakat Islam tidak dapat sekedar dinilai dari ilmu-ilmu sosial modern. Ia hanya dapat dinilai di sela-sela gambaran yang mereka simpan tentang masa lampau dan yang akan memberikan sinar pada masa yang akan datang. Iklim keagamaan yang menempatkan Tuhan sebagai realitas tertinggi dan manusia sebagai sosok pengabdian, tetap menjadi jalinan benang yang tak pernah putus dalam sejarah Islam. Ia telah menciptakan sebuah idealisme penyerahan pada orde transendental. Di pihak lain, ia juga menimbulkan dinamisme karena tidak menerangkan masyarakat sebagaimana yang ada, akan tetapi bagaimana ia seharusnya ada.⁷⁴

Dalam aktualisasinya, meskipun sumber etika berada pada Allah dan Rasul-Nya, namun eksistensi kemanusiaan tidak mengalami perubahan. Manusia tetap entitas penting dan

⁷³ Marcel A. Boisard, *Humanism...*, 425-426.

⁷⁴ Marcel A. Boisard, *Humanisme...*, 434.

tertinggi serta menuntut relasi yang sama dan setara tanpa diskriminasi. Asumsi-asumsi etis, khususnya terkait perilaku manusia kepada manusia lain diatur sedemikian rupa hingga tidak meninggalkan sedikitpun jejak pengabaian antara satu dengan yang lainnya.

Hal ini berkenaan dengan pandangan Islam yang menempatkan “kehidupan” di tempat tertinggi. Posisi tersebut adalah karunia Allah, hak atas kehidupan dijamin untuk semua manusia. Karena itu hak kehidupan ini merupakan kewajiban individual, masyarakat dan negara untuk melindunginya. Bila dibandingkan dengan Deklarasi Kairo tentang hak-hak asasi manusia dalam pandangan Islam, khususnya pasal 2 butir c dinyatakan, “Pemeliharaan kehidupan manusia selama hidupnya yang ditentukan oleh Allah merupakan kewajiban yang ditentukan oleh syari‘at”. Dengan demikian, Islam memandang hak untuk hidup sama dengan kewajiban untuk menjaga kehidupan itu sendiri.

Di samping sumber Al-Qur’an, terdapat pula penegasan Nabi Muhammad SAW. tentang kemanusiaan ketika ia melakukan pidato perpisahan di Arafah.⁷⁵ Pidato di Arafah itu, yang menurut nabi sendiri merupakan inti ibadah haji, jelas-jelas merupakan pidato tentang nilai-nilai kemanusiaan, yang sebagian di antaranya sekarang dikenal sebagai hak-hak asasi manusia.

Pidato Nabi saw. itu umumnya disebut sebagai “Pidato Perpisahan”, karena tidak lama setelah itu, selang tiga bulan, nabi wafat. Tetapi sesungguhnya menjelang wafat itu ia banyak meninggalkan pesan tentang prinsip-prinsip kemanusiaan yang harus dijaga, sejalan dengan ajaran kitab suci bahwa setiap

⁷⁵Nurcholish Madjid, HAM, “Pluralisme Agama dan Integrasi Nasional: Antara Konsepsi dan Aktualisasi,” dalam Anshari Thayib, et al., (ed), *HAM dan Pluralisme Agama*, Jakarta: Pusat Kajian Strategi dan Kebijakan (PKSK), 1997: 61.

pribadi (individu) manusia harus dihormati hak-haknya, karena setiap pribadi itu mempunyai nilai kemanusiaan universal.

Salah satu pidato tersebut memuat pesan yang amat penting tentang hak-hak asasi budak dan kaum buruh:

(Wahai manusia! Ingatlah Allah! Ingatlah Allah, berkenaan dengan agamamu dan amanatmu! Ingatlah Allah! Ingatlah Allah, berkenaan dengan orang yang kamu kuasai dengan tangan kananmu (budak, buruh, dll.). Berilah mereka makan seperti yang kamu makan, dan berilah pakaian seperti yang kamu kenakan! Janganlah mereka kamu bebani dengan beban yang mereka tidak mampu memikulnya, sebab mereka adalah daging, darah dan makhluk seperti kamu! Ketahuilah, bahwa orang yang bertindak zalim kepada mereka, maka akulah musuh orang itu di hari kiamat, dan Allah adalah Hakim mereka)".

Pengakuan akan eksistensi kemanusiaan membuktikan bahwa perbincangan tentang ketundukan dan ketaatan manusia di hadapan Allah tidak berarti meminggirkan kebebasannya. Ketaatan dan ketundukan adalah pembuktian manusia sebagai hamba. Allah sama sekali tidak mengungkung individu dengan mendikte pemaknaan etis di bawah dominasi Al-Qur'an dan Sunnah.

Dalam kehidupan, manusia bahkan diangkat sebagai wakil Allah (*khalifah*) yang berperan mengganti peran-Nya di muka bumi. Sebagai makhluk yang memiliki bentuk fisik yang paling baik, manusia diberi kemampuan berpikir yang membedakan dengan makhluk lainnya. Dengan potensi dasar itu Allah menjadikan manusia sebagai khalifah atau *mustakhlaf* dan *musta'mir* di muka bumi karena didasarkan pada kemampuan manusia untuk mengembangkan potensi berpikir.

Persoalan kekhalifahan manusia, sebagaimana halnya dengan masalah-masalah dasar keagamaan pada umumnya, dapat dipahami dengan berbagai pendekatan. Dari khazanah pemikiran klasik tidak didapatkan elaborasi yang memadai

tentang kekhalifahan manusia, selain yang ada dalam kitab-kitab tafsir dengan tingkat keluasan dan kedalaman yang berbeda-beda.⁷⁶

Istilah khalifah sendiri mengandung makna ganda. Di satu sisi diartikan sebagai kepala negara dalam pemerintahan dan kerajaan Islam di masa lalu, yang dalam konteks kerajaan pengertiannya sama dengan kata sultan. Di lain sisi, cukup dikenal pula pengertian khalifah sebagai “wakil Tuhan” di muka bumi. Yang dimaksud dengan wakil Tuhan bisa dua macam. *Pertama*, yang diwujudkan dalam bentuk jabatan sebagai sultan atau kepala negara; *kedua*, fungsi manusia itu sendiri sebagai ciptaan Tuhan yang paling sempurna.

Penunjukan manusia sebagai khalifah dapat melahirkan konsekuensi-konsekuensi. Salah satu konsekuensinya, manusia memiliki wilayah kekuasaan. Pemaknaan lain juga berupa dimensi eskatologis. Ini berarti bahwa tugas dan tanggung jawab duniawi tidak terlepas dari dimensi ukhrawi. Termasuk kedudukan raja-raja dan nabi-nabi sebagai pemerintah.⁷⁷

Beragam pendapat di atas mengandung asumsi bahwa khalifah adalah sosok manusia sebagai pengganti Tuhan di muka bumi. Ia memerankan sifat-sifat sebagai wujud ketundukan. Selain itu, tidak ada alasan untuk memisahkan keberadaan manusia dengan Tuhan. Manusia hadir dan mempertanggungjawabkan aktivitasnya di muka bumi. Dengan demikian, keberadaan manusia bukan untuk kemanusiaan, melainkan untuk Tuhan.

Sebagai konsekuensi logis dalam kedudukan manusia sebagai *mustakhlaf* atau khalifah, Al-Qur'an menyebutkan bahwa Allah menciptakan segala sesuatu yang ada di bumi

⁷⁶Nurcholish Madjid, “Islam dan Hak Asasi Manusia”, *Makalah Klub Kajian Agama Paramadina*, Jakarta, 18 Desember 1998: 8.

⁷⁷Abd. Muin Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an*, Jakarta: Grafins Persada, 1995: 116.

untuk manusia (Q.S. Al-Baqarah/2 29).⁷⁸ Berkaitan dengan itu, Allah “menundukkan” untuk manusia segala sesuatu yang ada di seluruh langit dan bumi (jagad raya), beserta segenap benda dan gejala alam seperti “matahari dan rembulan”, “siang dan malam”, “lautan”, “angin”, “kapal yang berlayar di lautan”, “sungai-sungai”, dan “hewan ternak”.

Kata yang digunakan Al-Qur’an untuk pengertian “menundukkan” itu ialah *sakhkhara*, yang *tashrif mashdar*-nya ialah *taskhîr*, yang secara harfiah memang berarti “menundukkan” atau “membuat sesuatu lebih rendah”.⁷⁹

Ayat Al-Qur’an yang relevan bagi konsep *taskhîr* ini adalah Q.S. Luqmân/ 31:20 yang berbunyi:

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ
وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ
فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنبِئٍ

Tidakkah kamu perhatikan sesungguhnya Allah telah menundukkan untuk (kepentingan) mu apa yang di langit dan apa yang di bumi dan menyempurnakan untukmu ni`mat-Nya lahir dan batin. Dan di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah tanpa ilmu pengetahuan atau petunjuk dan tanpa Kitab yang memberi penerangan.

Ayat di atas menunjukkan bahwa dalam Al-Qur’an terdapat konsep *taskhîr*, yaitu penundukan alam untuk umat manusia. Konsep itu sekaligus juga berhubungan dengan “*desain*” Tuhan bahwa manusia adalah puncak ciptaan-Nya.

⁷⁸ (Dialah yang menciptakan untuk kamu sekalian apa yang ada di bumi seluruhnya, kemudian Dia bertahta di langit dan disempurnakannya menjadi tujuh langit. Dia Maha Tahu tentang segala sesuatu).

⁷⁹ Secara harfiah, kata-kata Arab “*sakhkhara*” berarti “menundukkan”. A. Yusuf Ali secara konsisten menerjemahkannya dengan “*has subjected*”, sedangkan Muhammad Asad menerjemahkannya dengan “*has made it subservient [to you]*”.

Manusia sebagai makhluk tertinggi harus “melihat ke atas” hanya kepada Tuhan, kemudian kepada sesamanya harus melihat dalam garis mendatar yang rata, dan kepada alam harus melihat ke bawah, dalam arti melihatnya dengan kesadaran bahwa dalam hirarki ciptaan Tuhan, alam adalah lebih rendah daripada dirinya.

Konsep *taskhîr* memiliki korelasi yang sangat kuat dengan konsep tauhid. Tauhid melibatkan pandangan *taskhîr*. Sebab ketika seseorang menyatakan diri tidak mempercayai kemutlakan apapun selain Yang Maha Mutlak (Tuhan) itu sendiri, maka ia telah melakukan apa yang oleh Robert N Bellah disebut sebagai “devaluasi radikal” atau “sekularisasi” terhadap obyek-obyek kesucian selain Tuhan, karena Dialah Yang Maha Suci.⁸⁰

Meski pemaknaan tentang etika bersumber pada perintah dan larangan Allah sebagaimana dituangkan dalam Al-Qur’an dan Sunnah, namun terdapat aliran dalam pemikiran Islam yang justru memandang etika bersumber dari manusia. Penolakan pada sumber ketuhanan dan kerasulan adalah bagian dari tanggung jawab dan eksistensi manusia sebagai entitas yang mampu meraih dan memahami baik dan buruk berdasarkan akal budi yang dimilikinya.

Kaum Mu’tazilah memandang manusia memiliki daya yang besar lagi bebas. Manusia yang menciptakan perbuatannya, berbuat baik dan buruk, patuh dan tidak patuh kepada Allah atas kehendak dan kemauannya sendiri. Daya untuk mewujudkan kehendak telah ada dalam diri manusia sebelum adanya perbuatan. Dengan demikian, manusia adalah makhluk yang dapat memilih.⁸¹

Jika ditilik lebih jauh, asumsi kaum Mu’tazilah tersebut tidak berarti meniadakan eksistensi Allah dalam dimensi etika.

⁸⁰Robert N Bellah, *Beyond Belief*, New York: Harper & Row, edisi paperback, 1976: 151-152.

⁸¹Harun Nasution, *Teologi Islam*, Jakarta: UI Press, 2016, hal. 103.

Melainkan menunjukkan bahwa apapun yang dikehendaki Allah atas sebuah perbuatan, sesuai dengan akal manusia. Hanya saja, meski manusia mampu mengetahui baik dan buruk dengan akalnya, wahyu lah yang menentukan kewajiban untuk melakukan sesuatu. Pemahaman ini menegaskan bahwa wahyu berada dalam lokus normatif, sementara akal meraih pengetahuan.⁸²

Pada saat yang sama, pandangan tersebut juga memberikan penghargaan tinggi bagi akal manusia. Akal dalam usaha memperoleh pengetahuan tentang baik dan buruk beritindak atas daya dan usahanya sendiri dengan demikian menggambarkan kemerdekaan dan kekuasaan manusia. Wahyu menggambarkan kelemahan manusia, karena diturunkan untuk menolong manusia memperoleh pengetahuan-pengetahuan.⁸³

Subjektivis dan normativisme etis dalam eksistensi akal dan wahyu sesungguhnya mendamaikan dua hal tersebut, yakni secara bersamaan saling berkesesuaian dan mengandaikan tidak adanya pertentangan. Merujuk pada pemikiran Al-Zamakhsharî, perintah dan larangan (*amar ma'rûf* dan *nahî munkar*) merupakan perintah kepada sesuatu yang diketahui baik dan memiliki sifat-sifat kebaikan sesuai dengan kehendak Allah, dan larangan terhadap sesuatu yang diketahui buruk dan memiliki sifat-sifat keburukan yang sesuai dengan keinginan hawa nafsu manusia. Zamakhsharî hendak menegaskan bahwa apapun bentuk perintah dan larangan tersebut senantiasa melibatkan akal untuk mengetahui landasan dan argumentasinya.

Bahkan Zamakhsharî berpendapat bahwa padadasarnya yang berkompeten melaksanakan *amar ma'rûf nahî munkar* adalah orang yang mengetahui dan memahami apa yang *ma'rûf* dan apa yang *munkar*, serta mengetahui bagaimana tahapan

⁸²Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal. 83-84.

⁸³Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal. 102.

menegakkan amar ma'rûf dan menangani nahî munkar. Hal ini karena jika orang itu tidak memiliki pengetahuan dan pemahaman tentang yang ma'rûf dan yang munkar maka bisa jadi dia melarang yang ma'rûf dan memerintahkan yang munkar, pun bisa jadi dia mengetahui suatu hukum (pendapat) dalam mazhabnya dan tidak mengetahui mazhab orang lain sehingga dia melarang sesuatu (dari mazhab lain) padahal hal itu bukan bagian dari kemunkaran. Karena tidak menutup kemungkinan, jika orang itu tidak tahu, dia akan menangani dengan cara kekerasan terhadap perkara yang sebenarnya bisa ditangani dengan cara lunak, atau sebaliknya, dia menangani suatu perkara dengan cara lunak padahal seharusnya keras, atau mengingkari (menganggap inkar) orang yang tidak perlu diingkari.⁸⁴

Dengan demikian, rasio dapat mengenali baik dan buruk tanpa bantuan wahyu karena sifat intrinsiknya yang menyebabkan Allah memperbolehkan atau melarang tindakan itu. Wahyu tidak mengkonfirmasi akal namun hanya menyatakan kewajiban dari tindakan tersebut dan hanya memperlihatkan apa yang sudah didapat akal.⁸⁵ Mu'tazilah menganggap prinsip-prinsip etika merupakan sesuatu yang universal dan diberlakukan kepada semua pelaku moral (*agents of moral*) termasuk di dalamnya manusia dan Tuhan.

4. Rumusan Modern

Rumusan penting dalam pemikiran etika yang berkembang sejak Yunani Klasik hingga dalam perspektif Barat adalah posisi

⁸⁴Zainul Muhibbin, "Amar Ma'rûf Nahî Munkar Mu'tazilah dalam Perspektif Al-Zamakhshari", dalam *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Volume 2 Nomor 1 Juni 2012

⁸⁵Yasien Mohamed, *The Path to Virtue: The Ethical Philosophy of al-Raghib al-Isfahani*, Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 2006, hal. 27

penting akal budi sebagai sumber penilaian etis. Meski dalam elaborasi yang beraneka ragam, termasuk dengan memaknai akal budi sebagai Yang Ilahi, adikodrati, berkesesuaian dengan alam, ataupun sama sekali terpisah dari berbagai unsur tersebut, namun akal budi atau rasio memiliki tempat penting dalam pertimbangan etika.

Dalam tradisi agama, baik Kristen, Yahudi maupun Islam, posisi akal budi dikembalikan pada entitas adikodrati. Islam memandang sumber etika berasal dari wahyu (kitab suci) yang disampaikan oleh Allah melalui rasul-Nya. Dalam perkembangannya, pemikir muslim yang terpengaruh dengan cara pandang filosofis memiliki pemaknaan yang berlainan tentang hakikat Allah sebagai sumber pertimbangan etis. Dalam banyak hal, akal budi dipandang mampu mencapi kebenaran tersendiri tanpa bantuan wahyu. Di lain pihak, wahyu dipandang sesuai dengan apa yang ditangkap oleh akal budi.

Sebagai bagian dari filsafat, etika pun mengalami elaborasi pemikiran yang sama dengan perkembangan pemikiran di zaman modern. Rene Descartes sebagai penganjur awal filsafat modern⁸⁶ membuat dikotomi terhadap akal budi dengan membagi 2 (dua) unsur manusia dalam meraih kebenaran: lahiriah dan batiniah. Sumber kebenaran ada pada diri manusia sendiri, bukan di luar dirinya. Descartes menjelaskan bahwa: *pertama*, “aku” adalah subjek yang menghadapi alam lahiriah. Dalam arti ini lingkungan batin bukan hanya dibedakan, melainkan juga dipisahkan dari lingkungan lahiriah. *Kedua*, pengetahuanku mengenai kenyataan itu hasil pemikiranku sendiri, bukan diturunkan dari tradisi atau wahyu. Dengan demikian, konsep “aku” dalam pemikiran Descartes melandasi sebetuk kesadaran yang memahami kenyataan sebagai hasil perumusan rasional.⁸⁷

⁸⁶F. Budi hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, hal. 95.

⁸⁷F. Budi hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, hal. 95-96.

Secara teoritis, pemikiran modern hendak memutarbalik konsepsi umum pemikiran dunia yang menjadikan alam sebagai sumber kebenaran. Ataupun di luar diri manusia sebagai sumber kebenaran sebagaimana dipikirkan oleh tradisi berpikir sebelumnya. Modernitas hendak menempatkan manusia sebagai sumber kebenaran dan pertimbangan, termasuk pemaknaan tentang etika. Atau dengan konsep yang sama, bukan lingkungan batiniah yang menyesuaikan diri dengan lahiriah, melainkan sebaliknya. Modernitas menegaskan pendulum kosmosentrisme menjadi antroposentrisme.⁸⁸

Etika modern kemudian berkembang di bawah perkembangan sains (ilmu pengetahuan alam). Saat sains merambah eropa sekaligus meninggalkan karakteristik metafisika Barat yang masih menerima asumsi-asumsi rasional, dimana eksistensi di luar manusia masih menjadi pertimbangan etika sekaligus moral. Reginald A.P. Rogers menyatakan bahwa etika modern tidak bisa dilepaskan dari jejak pemikiran Yunani Klasik, khususnya dalam pandangan etika Epikurisme.⁸⁹

Jejak itulah yang begitu jelas nampak dalam pemikiran Thomas Hobbes. Hobbes dipandang sebagai penganjur etika modernitas yang bersifat non-teologis. Secara umum, Hobbes dipengaruhi oleh prinsip-prinsip deterministik dari hakikat manusia. Pilihan-pilihan etis muncul dari dorongan-dorongan dalam bawah sadar yang secara khusus bersumber dari keinginan untuk mencari kenikmatan. Demikian juga ditentukan oleh dorongan dari dalam diri kondisi sosial maupun tradisi. Pada

⁸⁸F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas...*, hal. 95-96

⁸⁹Reginald A.P. Rogers, *A Short History of Ethics: Greek and Modern*, London: Mac Millan, 1991, hal. 115. Sebagaimana disebutkan dalam pembahasan sebelumnya, Epikurisme mengawali pandangan etika yang merujuk pada perasaan individu, bukan pertimbangan di luar individu. Apa yang disebut baik dan buruk sejauh pemaknaan subjektif individu, sejauh individu merasakan enak dan nikmat.

titik ini, manusia tidak bisa dimintai pertanggung jawab atas diri pribadinya terhadap tindakan yang dilakukan.⁹⁰

Pada saat yang sama, etika modern menolak universalisme etik yang bertentangan dengan prinsip-prinsip determinisme. Etika modern lebih sepadan dengan relativisme etika, sebagai sebetuk pandangan etis yang diperoleh dari berbagai persepsi dan asumsi masing-masing individu. Perkembangan ilmu pengetahuan di berbagai bidang membuat pandangan tentang etika tidak lagi dapat diseragamkan, apalagi disumberkan di luar manusia, termasuk kepada Yang Ilahi. Setiap masyarakat, komunitas dan kelompok sosial hingga individu memiliki persepsi yang berbeda tentang perilaku baik dan buruk. Karena itu, tidak asumsi universal yang bisa diterima.⁹¹

Ketiadaan hukum universal juga disebabkan oleh empirisme yang sedang berkembang pesat. Empirisme sendiri merupakan aliran yang merupakan reaksi atas metafisika Barat. Bahkan secara radikal, empirisme menolak paham tentang adanya akal budi yang mampu meraih kebenaran. Karena dengan demikian, pemahaman tersebut tidak berbeda dengan kepercayaan kepada takhayul.⁹²

Penolakan pada universalitas berujung pada individuasi kebenaran. Perimbangan etika dan moral bersumber pada individu. Konsep ini juga disebut sebagai subjektivasi atau *subjectum*. *Subjectum* diartikan sebagai individu yang lahir ke dalam kenyataan. Individu membebaskan diri dari entitas-entitas kolektifnya, tempat ia berbaur dan berasimilasi dengan realitas lain, termasuk alam, bahkan menjadi kontra-posisi dengan kolektivitas.

⁹⁰Reginald A.P. Rogers, *A Short History of Ethics*, hal. 116.

⁹¹J. Sudarminta, *Etika Umum*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2013, hal. 27-28.

⁹²Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, hal. 123.

Proses individuasi ini mencakup kesadaran diri dan penegasan bahwa dirinya berbeda dari masyarakat. Dia otonom dan menghasilkan *nomos* (aturan-aturan dan hukum)-nya sendiri. Bahkan dalam pemikiran Hobbes, *nomos* yang dimaksud tersebut tidak lagi berasal dari dunia-sana, bukan pula dari alam, melainkan ciptan individu itu sendiri. Hal itu juga mengalihkan universalisme etik menjadi universalisme individu yang pada saat yang sama bermakna sebagai relativisme.

Atas dasar relativisme inilah, etika modern tidak menerima adanya sikap etik dalam hal mengejar kebaikan untuk kepentingan orang lain. Kebaikan atau asumsi etis semata adalah persepsi pribadi, bukan karena orang lain merasakan apa yang dilakukan oleh individu. Pemahaman Yunani Klasik dengan jelas memandang bahwa kebaikan sejatinya telah berada dan tertanam dalam pengetahuan individu, karena itu, individu tidak perlu lagi mengejanya. Yunani Klasik menjadi orang baik dan bahagian lebih penting ketimbang mengejar kebaikan atau kebahagiaan. Sementara etika modernitas memandang individu sama sekali tidak memiliki motivasi untuk melakukan kebaikan karena orang lain.⁹³

Pada saat yang sama, etika modern juga memahami adanya pandangan tentang gagasan moral dan etika yang dihasilkan dari hasrat dan perasaan atau insting yang tidak memiliki predikat moral, melainkan bersumber dari hukum alam, mekanistik dan tidak dituntun oleh akal budi. Ia muncul dengan sendirinya berdasarkan perasaan yang dipengaruhi oleh tradisi dan budaya. Seperti halnya determinisme, konsep ini disebut sebagai naturalisme dan intuisiisme. Kewajiban, gagasan dan kebenaran yang terkait dengan etika bersifat fundamental dan tidak bisa direduksi, tidak bisa dijelaskan sebagai produk di luar moral seperti halnya kepentingan pribadi, insting hewaniah,

⁹³Reginald A.P. Rogers, *A Short History of Ethics*, hal. 119

atau kesenangan. Tindakan moral dan prinsip fundamental dari moral bersifat intuitif dan terkadang bersumber dari kearifan individu.⁹⁴

Perasaan moral inilah yang dijelaskan David Hume (1711-1776 M). Sebagai bagian dari tokoh awal pemikiran modern, Hume melatakan dasar berpikir bagi zaman pencerahan, sekaligus mendeskripsikan pola pikir modernitas yang cenderung radikal. Radikalisme tersebut termaktub dalam pemikiran empirisme yang sama sekali menolak metafisika. Diawali dari keraguan terhadap segala hal yang berbau metafisik, Hume mendasarkan kebenaran pada pengalaman inderawi. Hanya ada 2 (dua) sumber kebenaran, pengalaman inderawi, baik dari luar maupun perasaan batin (*impresi*), dan isi-isi hasil asosiasi impresi-impresi tersebut (*idea*) atau gagasan.⁹⁵

Seperti halnya Hobbes, Hume memandang adanya bawaan sadar yang teramu dari impresi dan pengalaman inderawi yang pada dasarnya tidak memiliki eksistensi sendiri. Atas dasar itu, pengalaman inderawai maupun impresi tidak mampu mengetahui apapun tentang Tuhan. Karena gagasan-gagasan tersebut semata-mata mencerminkan proses psikis (*psikologisme*).

Demikian pula tidak ada realitas objektif di luar dari gagasan-gagasan. Dampaknya secara etis, empirisme menolak segala sistem etika yang tidak didasarkan pada fakta-fakta dan pengamatan-pengamatan empiris. Yang dapat diketahui adalah apa yang bersumber dari pengalaman individu. Tidak ada nilai-nilai mutlak, nilai-nilai objektif yang terlepas dari perasaan, hingga nilai-nilai yang mendahului sikap kita. Sesuatu bernilai karena karena individu merasa tertarik padanya, bukan karena sesuatu itu memiliki nilai sendiri (*ding an sich*).⁹⁶

⁹⁴Reginald A.P. Rogers, *A Short History of Ethics*, hal. 119-120.

⁹⁵Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, hal. 124

⁹⁶Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, hal. 125-126

Perkembangan etika modern tidak terlepas dari perkembangan ilmu pengetahuan alam. Sebagai ilmu yang rigorous (ketat dan pasti), pola pikir modernitas senantiasa bermaksud membuat berbagai diskursus berada dalam perspektif pengetahuan alam. Prinsip-prinsip ilmiah yang cenderung *rigid* kemudian diaplikasikan dalam berbagai cabang ilmu lainnya, termasuk filsafat yang di dalamnya terkandung etika. Paling tidak, dasar-dasar kebenaran etika hendak diketatkan, merujuk pada sumber-sumber yang eksplisit.

Dalam perkembangan selanjutnya, gagasan-gagasan tersebut sangat terlihat dalam pemikiran Immanuel Kant. Sebagai pemikir yang dipengaruhi kedigdayaan modernitas, khususnya pemikiran Hume, Kant mendefinisikan ulang tentang metafisika. Kant sejatinya tidak menolak metafisika, namun memasukkannya dalam kategori yang ilmiah, sebagaimana ilmu alam. Karena itu, seringkali Kant dipandang sebagai pemikir yang mendestruksi metafisika.

Arus modernisasi telah membawa suatu keyakinan bahwa lebih sahlah menyelidiki kondisi-kondisi pikiran manusia sendiri (subjek) dari pada memperdebatkan di luar manusia, ada tidaknya Allah, kebenaran, kebebasan, kenyataan tertinggi (objek). Jika Descartes hanya sampai pada kepastian bahwa hanya subjeklah yang ada, maka Kant menyatakan bahwa meneliti subjek adalah lebih mungkin. Sebagai subjek, kita tak tahu apa-apa tentang sesuatu di balik tabir kenyataan inderawi, atau apa yang diistilahkan oleh Kant sebagai *das Ding an sich* (kenyataan pada dirinya sendiri).

Di era keemasan ilmu-ilmu alam dan penerapannya dalam teknologi, epistemologi Kant melalui konsep *das Ding an sich*-nya telah memperkokoh ilmu-ilmu alam secara filosofis sebagai salah satu bentuk pengetahuan yang mungkin tentang kenyataan. Ilmu-ilmu alam menjadi asumsi normatif implisit dalam epistemologi. Dalam arti bahwa pengetahuan yang

dihasilkan lewat eksperimentasi *ala* ilmu-ilmu alam bisa menjadi kebenaran. Kant masih mengetahui keberadaan bentuk-bentuk pengetahuan lain, seperti etika dan estetika, merefleksikan subjek dan ini berarti bahwa epistemologi atau penelitian atas subjek masih di lakukan. Kendati begitu, *trend* untuk meletakkan ilmu-ilmu alam sebagai norma dan penelitian empiris sebagai kegiatan pengetahuan yang sah semakin radikal.

Di era keemasan itu juga, positivisme yang lahir sebagai imbas modernitas yang menjadikan pengetahuan inderawi, khususnya yang terwujud dalam ilmu-ilmu alam, bukan hanya norma, melainkan “satu-satunya” norma bagi kegiatan pengetahuan. August Comte (1798-1857 M) mencetuskan positivisme sebagai kata ‘positif’ yang bukan hanya termuat prinsip normatif “pengetahuan kita hendaknya tidak melampaui fakta objektif”, melainkan juga tampak usaha penghancuran subjek yang yang berpikir dengan prinsip keras. Pengetahuan diperoleh dengan menyalin fakta objektif. Dengan demikian dalam positivisme, pendulum epistemologi bergerak ke pihak objek lagi, namun objek yang sekarang muncul dari kegiatan pengetahuan ini adalah objek inderawi.⁹⁷

B. Konsep Politik

1. Perkembangan Pemikiran

Sumbangan filsafat politik era Yunani kuno menjadi penting sebagai fondasi bagi pemikiran politik Barat saat ini. Tradisi politik Yunani kuno yang tercermin dalam *polis* atau *city states* (negara kota) termanifestasi dalam pemikiran dan praktik politik Barat mengenai negara, demokrasi, keadilan, dan kekuasaan. Pikiran Aristoteles tentang politik misalnya, menjadi rumusan mengenai bentuk negara, hakikat pemerintahan, fungsi dan implementasi hukum dalam kehidupan bernegara, dan lain-

⁹⁷F. Budi hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, hal. 53

lain.⁹⁸ Imajinasi tentang negara dalam konsep politik Yunani kuno tercermin pada struktur politik polis atau negara kota belum mengenal garis demarkasi antara “negara” dengan “rakyat”. Negara adalah warga *polis* dan warga *polis* adalah negara. Negara kota Yunani kuno merupakan representasi dari warga kota. Apa yang dibayangkan sebagai negara sekaligus membayangkan tentang warganya itu sendiri, warga negara merupakan satu kesatuan dengan negara. Masalah-masalah yang terjadi dalam interaksi hubungan bersama warga polis menjadi masalah kenegaraan. Sistem demokrasi langsung terapkan dengan baik di negara-negara kota. Luas teritori, struktur sosial, dan jumlah penduduk yang relatif kecil, memungkinkan warga polis untuk melakukan komunikasi dan terlibat secara langsung dalam berbagai pengambilan keputusan politik.

Pada masa keemasannya di zaman pemerintahan Pericles, Athena menjadi model dari berjalannya sistem demokrasi. Di era kepemimpinan Pericles, Athena mengalami masa kegemilangan dengan peradaban yang tinggi. Athena berhasil membangun sistem pemerintahan demokratis bernama “Athenian Democratia”. Demokrasi dalam perspektif negara Athena memiliki beberapa kriteria: 1) pemerintahan oleh rakyat yang berpartisipasi secara penuh dan langsung; 2) kesamaan di depan hukum; 3) pluralisme dalam artian menghargai semua bakat, minat, keinginan, dan pendapat warga negara; dan 4) penghargaan terhadap hak privasi atau ekspresi individual warga.

Prinsip demokrasi partisipatoris di zaman Pericles terlihat dari sistem pemerintahannya yang diperintah oleh banyak orang bukan oleh segelintir orang (oligarki) atau tirani. Kebebasan mengemukakan pendapat di depan umum dimiliki oleh setiap warga negara Athena. Berbagai persoalan kenegaraan

⁹⁸Raphael, D.D, *Filsafat Politik Aristoteles*, Jakarta: Rajawali Press, 1993, hal.30.

diperdebatkan dengan menguji ketajaman argumen. Penjelasan akan suatu fenomena atau permasalahan tergantung pada ketajaman argumentasi bukan ketajaman pedang. Praktik politik Yunani kuno kemudian menjadi pionir bagi konsep egalitarianisme politik. Tradisi yang tumbuh dan menjadi kebiasaan warga Yunani adalah membicarakan dan mendiskusikan berbagai persoalan kehidupan keseharian sampai pada masalah politik (negara). Situasi tersebut kemudian berpengaruh pada tumbuhnya banyak pemikiran dan filsafat politik. Warga negara yang mempunyai waktu senggang terkondisikan untuk selalu memperhatikan dan memperbincangkan masalah-masalah yang mereka hadapi secara bersama-sama.⁹⁹

Ketika tumbuh menjadi sebuah negara demokrasi yang kuat, masyarakat Athena terdiri atas kelas 'warga negara', penduduk yang bukan warga negara seperti pendatang dan pedagang, serta golongan budak. Perbudakan menjadi bagian yang diterima sebagai hal yang wajar dalam struktur dan etika Athena. Selain itu, perbudakan pun menunjang atau bersifat fungsional dalam struktur sosial masyarakat. Para budak diperlukan sebagai sebuah realitas alamiah untuk bisa mengerjakan pekerjaan-pekerjaan kasar. Dengan itu, warga *polis* Athena mempunyai waktu luang untuk bisa berpikir tentang persoalan-persoalan kehidupan sosial dan kenegaraan. Negara Athena memperlakukan setiap warganya sebagai elite sosial politik dengan hak-hak istimewa dalam kegiatan politik negara kota.

Kesempatan yang luas untuk terlibat untuk berpartisipasi dalam urusan politik kenegaraan diimplementasikan dalam sebuah mekanisme keterwakilan di sebuah forum/lembaga sejenis senat. Setiap warga Athena yang sudah berusia dua puluh tahun wajib menjadi anggota sidang Ecclesia. Di dewan itu, mereka

⁹⁹Deliar Noer, *Pemikiran Politik Barat*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 3.

mendiskusikan dan menggodok kebijakan-kebijakan negara. Status kewarganegaraan tersebut diperoleh atas dasar kelahiran, orang yang terlahir sebagai warga negara Athena mempunyai prestise tinggi atas status tersebut.¹⁰⁰ Tak ada diskriminasi dalam perlakuan negara terhadap warga negara, yang menjadi pembeda adalah reputasi mereka dan kebijaksanaan yang dimiliki. Negara menumbuhkan rasa kebanggaan diri, memiliki, dan pengabdian warga negara terhadap Athena. Athena menjadi pusat kosmos setiap warga negara dalam kehidupan mereka, mulai dari seni, agama, dan ilmu pengetahuan.¹⁰¹ Athena mewujud menjadi negara keluarga. Dalam negara keluarga tersebut, segala perbuatan yang berkontribusi bagi keagungan Athena merupakan bentuk heroisme politik (patriotisme) warga negara. Heroisme politik Athena itulah yang kemudian menjadi benih bagi lahirnya konsep nasionalisme di kemudian hari.¹⁰²

Negara Athena runtuh ditaklukkan oleh Sparta pada perang Peloponnesia (431-404 SM). Kekalahan itu diratapi oleh warga Athena dan mengakhiri era demokrasi yang pernah mekar di peradaban kuno. Warga Athena diliputi oleh degradasi etos moral karena terjadi perubahan radikal dalam bentuk kehidupan, pemikiran, dan budaya.¹⁰³ Pasca kekalahannya dalam perang Peloponnesos, selain menimbulkan kehancuran peradaban Athena, ternyata di sisi lain berdampak positif. Athena menjadi pusat perkembangan ilmu pengetahuan serta para pemikir tentang negara dan politik bermunculan. Socrates (469-399 SM) kota Athena tumpah darahnya yang mulai mundur setelah mencapai puncak kebesaran yang gilang gemilang. Pemikirannya

¹⁰⁰George Sabine dan Thonston, *A History of Political Theory*, New York: Henry Holt and Co., 1954, hal. 16.

¹⁰¹George Sabine dan Thonston, *A History...*, hal. 16.

¹⁰²Ernest Renan, *Apakah Bangsa Itu?*, Jakarta: Erlangga, 1968.

¹⁰³Nisbet, *The Social Philosopher, Community and Conflict in Western Thought*, New York: Washington Square Press, 1983, hal. 2-3.

tak pernah ia tuliskan, melainkan langsung ia implementasikan dalam perbuatan di masyarakat. Sehari-hari ia berkeliling di jalanan kota. Untuk mengetahui ajaran Socrates, orang banyak merujuk pada muridnya, yaitu Plato. Socrates mengecam kaum Sofis dan penguasa negara yang kian pragmatis untuk mencari keuntungan dari warga negara yang lemah dan bodoh.

Arti penting Socrates bagi filsafat pemikiran adalah sebagai pembuka jalan (pemantik) bagi tumbuhnya diskursus era Yunani kuno. Dia mengenalkan metode dalam membedah pemikiran lawan bicaranya. Jawaban lawan bicaranya akan langsung disusul oleh pertanyaan selanjutnya sampai mencapai kebuntuan jawaban lawan bicara dan akan mendekonstruksi apa yang selama ini dianggap kebenaran atau membuka pemahaman lawan bicara yang sebenarnya. Metode yang dikembangkan oleh Socrates dikenal dengan istilah ironi dengan menganalogikannya dengan sebuah gelas kosong yang secara terus menerus mengajukan pertanyaan kepada lawan bicaranya. Setelah kematian Socrates yang dihukum mati dengan cara meminum racun, justru membuat ajarannya berkembang di kalangan kaum muda Yunani kuno, salah satu pemuda adalah Plato. Plato kemudian mempunyai murid bernama Aristoteles. Lewat buku yang ia tulis, yaitu Republik (*Politeia*), Plato menggambarkan sosok gurunya dalam menggunakan metode diskursusnya.

Pemikiran Plato dan Aristoteles akan berpengaruh secara substansial pada peradaban Renaisans serta memberikan fondasi bagi peradaban Barat modern. Tanpa peradaban Yunani kuno, peradaban Barat mungkin tidak akan hadir seperti sekarang ini. Di sinilah urgensi dari pemikiran Yunani kuno tentang polis atau negara kota bagi kajian politik kontemporer. Secara genealogis, pemikiran tentang negara, kekuasaan, keadilan, dan demokrasi berakar dari tradisi politik peradaban Yunani kuno. Seorang filsuf Amerika Serikat, Alfred North Whitehead,

menyebut bahwa seluruh peradaban Barat merupakan catatan kaki dari Plato dan Aristoteles.

Plato seringkali diasosiasikan sebagai pemikir politik yang anti demokrasi. Plato misalnya mengatakan bahwa demokrasi pada akhirnya akan melahirkan pemerintahan tirani. Menurut dia, negara demokrasi yang menjamin kebebasan setiap warga negaranya untuk melakukan apa yang dikehendaknya, mengekspresikan aspirasi, melayangkan kritik, pada titik ekstrim akan menimbulkan kekacauan. Dengan kebebasan itu pula yang bisa mengakibatkan negara lemah serta memberikan kesempatan terjadinya perebutan kekuasaan negara. Demokrasi bagi Plato membuat orang bertindak sesuka hatinya, kekerasan dibenarkan atas nama kebebasan dan persamaan hak, penjungkirbalikkan moralitas dan akal budi dibenarkan dengan alasan kebebasan. Pertentangan antara kaya dan miskin pun semakin menganga, pertentangan politik pun saling menikam.

Pemikiran kenegaraan Plato yang pesimis tentang demokrasi harus dilihat dalam konteks latar belakang sosio-historis pemikiran itu lahir. Plato menyaksikan secara langsung keruntuhan negara yang begitu ia puja akibat demokrasi. Ia hidup dalam masa Athena yang berjalan turun ke arah keruntuhan setelah mencapai kedudukan yang gilang-gemilang di segala bidang. Kehancuran Athena dalam pandangan Plato tidak hanya karena faktor eksternal dari serangan bangsa Sparta, tetapi juga karena faktor internal dengan terjadinya disintegrasi politik akibat diterapkannya sistem pemerintahan demokrasi.¹⁰⁴ Dalam karya yang ia tulis, utamanya di buku Republik, Plato begitu kecewa dengan sistem demokrasi di Athena. Ia menuduh demokrasi sebagai biang keladi Athena menjadi lemah dan tidak stabil. Plato kemudian mempunyai argumen bahwa nasib

¹⁰⁴ Ahmad Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004, hal. 42.

Athena hanya bisa terselamatkan dengan melakukan perubahan dasar hidup masyarakat dan sistem pemerintahan. Atas dasar itu, Plato membuahkani isi pikirannya dengan membayangkan suatu bentuk negara yang ideal.

Republik karya Plato menjelaskan secara detail bagaimana pemikiran dari Socrates yang ia warisi dalam memandang hal terpenting dalam kehidupan manusia, yaitu keadilan. Buku Republik memberikan gambaran tentang bagaimana seharusnya negara bertindak. Republik mengkaji empat hal: 1) metafisika, untuk mencari apa sebenarnya hakikat segala yang ada; 2) etika, membahas tentang sikap yang baik dan benar; 3) pendidikan, yang harus dijalani seseorang dalam hidup; dan 4) pemerintahan, yang menurutnya harus ideal.¹⁰⁵ Keempat poin pemikiran Plato tersebut, terutama poin keempat membahas bagaimana negara seharusnya bekerja dan dibangun. Plato menggarisbawahi bahwa keadilan merupakan suatu keniscayaan yang harus diperjuangkan dalam negara. Negara harus bertujuan untuk mencapai kebajikan. Kebajikan hanya akan terwujud ketika manusia mempunyai cukup pengetahuan. Pengetahuan adalah cara untuk menempuh kebajikan. Pengetahuan akan membawa manusia pada jalan kebajikan, sebab dengan pengetahuan itulah manusia bisa membedakan mana yang baik dan yang buruk. Manusia yang berpengetahuan diupayakan lewat proses pendidikan. Melalui pendidikan akan menghasilkan orang yang berpikir.

Plato menghendaki seorang pemimpin negara adalah orang yang mempunyai ketangkasan pengetahuan. Dia mengandaikannya dengan sebutan *The Philosopher King* (Raja Filsuf). Seorang raja (pemimpin) dalam kacamata Plato harus mempunyai pengetahuan yang mumpuni melebihi yang dimiliki oleh rakyatnya. *The Philosopher King* harus tahu dan dapat

¹⁰⁵ Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York: Dover Publications, 1959, hal. 13.

memutuskan apa yang baik dan buruk bagi rakyatnya. Laksana seorang dokter, sang raja harus mampu mendiagnosa berbagai gejala penyakit masyarakat, mendeteksinya sejak dini, mampu melakukan diagnosa, dan mencari cara bagaimana menyembuhkan penyakit itu.

Runtuhnya negara demokrasi Athena sangat memengaruhi pandangan Plato dalam membayangkan model kekuasaan yang ideal. Konsep *The Philosopher King* mengisyaratkan kecondongan politiknya pada sistem monarki (kerajaan) di bawah kuasa sang raja. Demokrasi sendiri, bagi Plato, hanya akan menimbulkan kekacauan sosial. Hal ini diperoleh sebagai hasil dari kebebasan yang diperoleh setiap orang. Kebebasan untuk mengkritik siapapun termasuk penguasa. Kondisi seperti ini akan sulit dikontrol ketika orang saling mengabaikan hak orang lainnya yang juga memiliki hak yang sama untuk mengkritik. Jika melihat lebih dalam, hal ini bukannya akan memperkuat negara tersebut, tapi menghasilkan perdebatan yang tidak terelakkan dari internal negara tersebut. Hal ini yang terjadi pada Athena ketika terjadi perebutan kekuasaan Yunani kuno.

Jika dalam konteks politik, Plato mengklasifikasi penguasa, pembantu penguasa, dan pekerja memiliki derajat hak yang berbeda, pada konteks hukum semuanya harus diperlakukan secara setara. Konsepnya mengenai *nomoi* (hukum) menempatkan penguasa dan pembantu penguasa tidak di atas hukum, melainkan sebagai penjaga hukum. Kedudukan hukum dalam sistem monarki tetap penting untuk dapat mengatur segala sendi kehidupan manusia termasuk moral. Plato memandang bahwa moral menduduki posisi tertinggi dalam hukum. Pemberlakuan hukum harus berdasarkan moral yang menjadi pegangan kehidupan manusia agar memperoleh keadilan. Negara menurut Plato harus bisa menjamin terselenggaranya kebajikan bagi warganya. Untuk menjamin terpenuhinya prinsip kebajikan dalam negara, Plato mensyaratkan mereka yang berhak menjadi

penguasa adalah orang yang sepenuhnya mengerti prinsip keadilan.

Dalam *Republik*, Plato menulis teori tentang awal mula terbentuknya negara. Menurutnya, negara adalah hasil dari pertemuan berbagai kebutuhan dan keinginan manusia yang kemudian mengharuskan untuk berkerjasama dalam satu wadah yang kemudian disebut masyarakat dan negara. Untuk memenuhi kebutuhannya itu, setiap orang pasti membutuhkan orang lain. Perbedaan kemampuan pada diri seseorang juga akan menuntun merka memproduksi barang dan jasa yang berbeda. Itu yang memungkinkan terjadinya pertukaran kebutuhan dalam kehidupan sosial. Peran negara adalah untuk menjamin dan memperhatikan pertukaran tersebut supaya semua kebutuhan masyarakat terpenuhi sebaik-baiknya.¹⁰⁶

Dalam imajinasi pemikiran Plato, negara yang ideal adalah yang melarang properti (kepemilikan) pribadi, baik dalam bentuk uang, harta, keluarga, bahkan anak dan istri. Hal itu dilakukan untuk menghindarkan negara dari pengaruh erosi dan destruktif, terutama untuk para negarawan. Untuk masyarakat, dengan adanya hak atas kepemilikan pribadi akan memunculkan kecemburuan dan kesenjangan sosial. Sifat alamiah manusia yang mempunyai kesenangan terhadap dunia seperti menumpuk kekayaan akan berkembang menjadi kompetisi bebas dan saling menyikut sesama manusia atas dasar kebebasan untuk memiliki hak pribadi.

Sebagai gantinya, Plato menawarkan model hak kepemilikan bersama (kolektiva) yang anti individualisme. Konsepnya mengarah pada komunisme ekstrim, di mana harta, anak, dan wanita adalah milik bersama, milik negara. Anak yang baru lahir adalah milik negara, dia tidak boleh diasuh secara eksklusif

¹⁰⁶George Sabine dan Thonston, *A History of Political Theory*, New York: Henry Holt and Co., 1954

oleh orang tuanya, melainkan oleh negara. Bahkan seorang anak harusnya tidak perlu tahu siapa ibu-bapak biologis mereka. Mereka harus diasuh dan digembleng di asrama-asrama milik negara untuk dilatih dan ditempa baik secara fisik, psikis, dan pengetahuan. Warga negara dalam konsep negara ideal Plato tidak boleh mempunyai ikatan perkawinan dan ikatan keluarga. Loyalitas dan kesetiaan mereka hanya untuk negara.

Gagasan Plato tentang kepemilikan kolektif merupakan kritiknya terhadap sikap individualisme kaum sofis di masa Athena yang telah merusak tatanan kehidupan sosial. Individualisme dan kebebasan setiap manusia yang sebebas-bebasnya telah menjadikan setiap warga negara menjadi egois hanya mepedulikan kepentingan pribadi dan keluarganya bila perlu menginjak hak atau kepentingan orang lain. Padahal, menurut Plato, hakikat kehidupan bernegara adalah untuk mengatur dan menjalin pola saling ketergantungan sesama manusia.

Berbeda dengan Plato, Aristoteles mempunyai cara pandang tersendiri dalam memahami hakikat negara. Hal itu dikarenakan perbedaan dari keduanya dalam melihat realitas dan metodologi filsafat yang digunakan. Jika Plato berpikir dalam kerangka idealis-utopis, Aristoteles dikenal sebagai seorang pemikir politik empiris-realis. Meskipun Aristoteles merupakan murid langsung dari Plato, pemikiran Aristoteles merupakan suatu bentuk pemberontakan terhadap gagasan Plato. Dalam melihat ketergantungan yang antarmanusia yang mendorong terbentuknya suatu negara, Aristoteles negara lahir atas dasar kebutuhan warga negaranya. Aristoteles menganalogikan negara sebagai sebuah tubuh manusia yang terdiri atas organ-organ yang saling bergantung. Seperti tubuh, negara adalah lembaga politik yang berdaulat, meski bukan berarti negara tidak memiliki batasan kekuasaan. Kekuasaan tertinggi terbentuk karena tujuan yang dimilikinya adalah untuk mensejahterakan seluruh

warga negara, bukan individu-individu tertentu seperti yang dikatakan Plato.¹⁰⁷

Aristoteles mengenalkan menawarkan konsep tentang kedaulatan rakyat sebagai pemegang kedaulatan tertinggi atas negara. Dalam karya monumentalnya di bidang pemikiran ketatanegaraan, yaitu *Politics*, Aristoteles membayangkan bentuk negara terbaik adalah republik konstitusional. Berbeda dengan Plato yang lebih condong kepada monarki dan aristokrasi. Pandangan Aristoteles didasarkan pada argumentasinya mengenai tujuan negara adalah untuk mencapai kesejahteraan masyarakat. Tujuan negara sama dengan tujuan hidup manusia, yaitu untuk mencapai kebahagiaan (*eudaimonia*). Maka negara bertugas untuk mengupayakan kebahagiaan para warganya.¹⁰⁸

Dalam soal hak atas kepemilikan, Aristoteles membenarkan setiap manusia atas kepemilikan harta dan barang. Dia menganggap hak kepemilikan berkaitan dengan kebahagiaan. Dan tujuan negara adalah memfasilitasi kebahagiaan rakyatnya, konsekuensinya negara tidak boleh melarang manusia untuk memiliki kepemilikan pribadi. Aristoteles memandang hak kepemilikan sebagai alat untuk mencukupi kebutuhan sehari-hari dan alat supaya ada kesenggangan waktu untuk mencurahkan perhatian kepada masalah masyarakat. Sebagai alat ia dipergunakan, bukan untuk menjadi tujuan. Hak kepemilikan individu akan memberikan tanggung jawab bagi seseorang untuk melangsungkan hidupnya. Orang yang memiliki harta tertentu akan selalu menjaga hartanya dengan baik. Untuk mempertahankan hak miliknya itu muncul kebutuhan mereka untuk menciptakan sistem keamanan negara. Orang-orang kaya misalnya, akan memiliki perhatian yang berlebih terhadap keamanan negara untuk menjamin kepentingan pribadinya.

¹⁰⁷Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, Jakarta: Rajawali. 1982, hal. 42

¹⁰⁸Franz Magnis Suseno, *Etika Politik*, Jakarta: Gramedia, 1994, hal. 188

Berdasarkan pengamatannya atas kondisi masyarakat, Aristoteles melihat kemiskinan akan membawa seseorang untuk tidak mampu melihat secara jernih persoalan-persoalan yang terjadi di masyarakat. Kekayaan yang berlebih akan membawa seseorang melupakan persoalan-persoalan di sekitarnya. Kedua golongan tersebut tidak mempunyai keterbatasan dan hambatan untuk mengurus persoalan yang menyangkut kehidupan bermasyarakat. Terdapat kelompok ketiga sebagai kelompok paling besar dalam masyarakat, yaitu kelas menengah yang memiliki harta secukupnya namun tidak miskin, kelompok ini yang menurut Aristoteles sebagai kelompok yang tepat memegang kekuasaan.

Untuk mengontrol dan mengawal kekuasaan, hukum menjadi penting. Apapun bentuk kekuasaan yang diterapkan, bagi Aristoteles, hukum harus ada dalam setiap pengambilan kebijakan. Seorang penguasa dikatakan adil sejauh dia mampu menegakkan hukum. Untuk soal keadilan, Aristoteles menggolongkannya pada wilayah moral. Berbeda dengan Plato, Aristoteles tidak mengartikan keadilan sebagai sesuatu yang berhubungan dengan persamaan dalam kehidupan kolektif. Aristoteles mengajukan persamaan hak setiap orang ada pada ukuran keseimbangan alih-alih pada persamaan nasib. Keadilan adalah ketika seseorang merasakan hak yang sama dengan orang lain, dia tidak mengambil sesuatu yang bukan merupakan haknya untuk menjadi miliknya. Di sini posisi hukum menjadi penting untuk bisa adil dan seimbang di hadapan semua warga negara. Aristoteles melihat keadilan dari sudut hak, sedangkan Plato memandangnya dari sudut kewajiban.¹⁰⁹ Ketika keadilan dipandang sebagai hak, maka dibutuhkan hukum yang tegas agar hak tersebut dapat terjaga dengan baik. Plato sendiri

¹⁰⁹Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, Jakarta: C.V. Rajawali Press, 1982, hal. 35.

memandang keadilan adalah kewajiban sehingga argumentasinya negara diberikan peran yang besar untuk mewujudkan keadilan bagi rakyatnya, tanpa melihat ada hak yang dimiliki oleh rakyat.

Terkait dengan gagasan negara ideal Plato, Aristoteles sepakat bahwa idealnya negara dipimpin oleh *The Philosopher King* yang arif dan bijaksana yang kekuasaannya untuk kesejahteraan masyarakat. Itu merupakan bayangan ideal tentang negara, saat negara monarki yang kekuasaannya berada tangan satu orang mempunyai tujuan untuk menjamin terlaksananya keadilan dan kesejahteraan rakyat. Itu merupakan bentuk pemerintahan terbaik, negara ideal. Itu adalah bayangan sempurna tentang negara. Akan tetapi, Aristoteles menyadari bahwa monarki seperti itu nyaris tidak ada dalam kenyataan. Negara ideal Plato adalah gagasan normatif yang sulit diwujudkan dalam dunia nyata. Dalam realitas, monarki yang hadir biasanya terpeleset menjadi negara tirani.

2. Perspektif Barat

Dalam sejarah pemikiran politik Barat, pemikiran filosofis era Yunani kuno menjadi induk dan referensi bagi pemikir-pemikir ilmu politik era selanjutnya seperti Thomas Hobbes, Thomas Aquinas, Agustinus, John Locke, JJ Rousseau, Montessqueu, dan lain-lain. Pemikiran Plato dan Aristoteles masih menjadi rujukan untuk melihat problem-problem kehidupan politik dan hubungan negara-rakyat sampai abad-abad selanjutnya. Tradisi pemikiran dan kehidupan bernegara kota (*polis*), memandang kekuasaan, dan keadilan memberi acuan bagi pemikiran politik untuk memetakan persoalan politik di peradaban-peradaban selanjutnya.

Konsep demokrasi yang telah diperkenalkan oleh tradisi dan pemikiran Yunani kuno kembali diadopsi melalui berbagai modifikasinya. Pada masa-masa selanjutnya nilai demokrasi

ditelan oleh konsep negara *politea* teokrasi dikembangkan lewat pemikiran Santo Agustinus (354-430 M) dan Thomas Aquinas (1226-1274 M). Pada zaman Machiavelli dan Thomas Hobbes, konsep politik mengalami masa suram, politik dipusatkan pada kekuasaan tiran penguasa. Demokrasi mekar kembali dan mendapatkan sentuhan dari Montesquieu dan J.J. Rousseau. Pada masa itu, demokrasi berkembang menjadi sebuah konsep yang ideal bagi kalangan rakyat biasa kebanyakan. Dalam perjalanannya yang lebih lanjut sampai saat ini, demokrasi kemudian meraih momentum keemasan ketika ia diembeli oleh nilai-nilai liberalisme seperti kebebasan berpendapat dan kebebasan pasar ekonomi yang seluas-luasnya.

Pada abad pertengahan, konsep bernegara diwarnai dengan pengaruh agama, yaitu Kristen. Agama Kristen adalah agama negara. Raja-raja di Eropa harus mendapatkan restu dan legitimasi Gereja. Agamawan merumuskan doktrin-doktrin politik untuk kemudian menjadi pilar pemikiran politik teologis Abad Pertengahan (*Middle Ages*). Beberapa doktrin teologi tersebut antara lain: 1) manusia dilahirkan setara, tidak terdapat perbedaan derajat apapun latar belakang yang dimilikinya; 2) manusia, siapapun ia, mempunyai naluri (kodrat) sosial untuk hidup bersama dan bernegara. Dalil-dalil itulah yang kemudian melahirkan gagasan pentingnya negara sebagai alat pengontrol perilaku manusia. Gereja mengajarkan agar umatnya mematuhi hukum-hukum negara. Negara sebagai lembaga politik berasal dari Tuhan. Kekuasaan negara adalah pendelegasian otoritas dan kekuasaan Tuhan di bumi.¹¹⁰

Para Bapa Gereja juga berpendapat bahwa negara terbentuk untuk menjinakkan dan menaklukkan keburukan dan dosa-dosa manusia yang kemudian membawa manusia ke

¹¹⁰Sharma R.P., *Western Political Thought, Plato to Hugo Grotius*, New Delhi: Sterling Publisher Privat Limited, 1198, hal.113-114.

jalan keselamatan. Untuk itu posisi negara berada di bawah kekuasaan gereja. Gereja diperkenankan mengintervensi negara, tetapi negara dilarang ikut mencampuri urusan gereja. Santo Agustinus dan Thomas Aquinas adalah pemikir-pemikir utama yang mengembangkan model negara teokrasi Kristiani. Pemikiran Santo Agustinus tentang negara dan kekuasaan termaktub dalam karyanya “De Civitate Dei” (*The City of God*). Tulisan-tulisan Agustinus berisi tentang kegelisahan dan jawabannya atas berbagai tuduhan yang dialamatkan pada Kekristenan yang dianggap sebagai penyebab keruntuhan Imperium Roma. Agustinus menjelaskan bahwa kejatuhan Roma tak ada hubungannya dengan agama Kristen dan diterimanya agama tersebut sebagai agama resmi negara. Keruntuhan Roma menurut dia tak lain sebagai keharusan sejarah. Agustinus mengibaratkan negara seperti manusia. Manusia bisa lahir, berkembang, matang, dan setelah melalui fase kematangan yang panjang, lalu mengalami masa kematian.¹¹¹

Gagasan Agustinus tentang negara didasarkan sepenuhnya pada dalil-dalil teologis kekristenan. Sebagai seorang teolog, ia menafsirkan gagasan-gagasan politiknya pada analogi tubuh dan jiwa untuk menjelaskan kategori negara. Menurut dia, ada dua bentuk negara, yaitu negara Tuhan (*Civitate Dei*) dan negara Iblis atau negara duniawi (*Civitate Terrena*). Negara Tuhan dikandaskan pada ajaran cinta kasih Tuhan. Pengaruh Plato dalam pemikiran Agustinus tampak pada bayangan tujuan bernegara adalah untuk mencapai kebaikan kolektif. Cinta kasih Tuhan bagi Agustinus merupakan dasar negara, dan itu bersifat universal dan abadi. Dengan dasar teologis itu, Agustinus meyakini bahwa negara ideal bagi umat Kristiani adalah Negara Persemakmuran Kristiani. Dia percaya bahwa pertolongan dan

¹¹¹Robert Nisbet, *The Social Philosopher, Community and Conflict in Western Thought*, New York: Washington Square Press. 1983. Hal. 91

cinta kasih Tuhan akan hadir di dunia ketika hal itu terwujud.¹¹² Berbeda dengan konsep negara ideal versi Plato, Negara Tuhan ditandai oleh ketaatan terhadap Allah dengan menjunjung nilai-nilai keadilan, kejujuran, keluhuran budi, dan lainnya, sedangkan negara duniawi bersifat materialistik yang semata-mata mencari keadilan dan kebahagiaan secara lahiriah. Itu menurut Agustinus hanya akan menjerembab manusia ke dalam lubang kejahatan dan dosa.¹¹³

Pemikiran Agustinus tentang negara sendiri banyak terpengaruh oleh Plato, termasuk gagasannya tentang keadilan walaupun dibingkai dalam dalil teologi Kristiani. Agustinus bersepakat bahwa keadilan akan tercipta dalam negara atau diri manusia ketika nafsu, keberanian, dan akal budi dapat tertata baik dan harmonis. Perdamaian menjadi tugas penting yang harus diusahakan oleh negara sebagai instrumen untuk penyucian jiwa-jiwa umat manusia. Perdamaian ditujukan sebagai upaya supaya manusia dapat hidup harmonis dan sepenuhnya mengabdikan diri kepada Tuhan.¹¹⁴ Pandangan Agustinus tentang tirani sendiri menjadi menarik ketika semua ditarik ke dalam doktrin Kristianitas. Penguasa tiran dan lalim pun, menurut dia, diperlukan dalam rangka untuk menempa dan menguji iman pengikut Yesus Kristus seperti yang mereka alami ketika diburu oleh rezim Nero.

Walaupun dalil argumentasi teori negaranya dilandasi atas ajaran cinta kasih Kristiani, namun Agustinus memandang perlu menerapkan hukuman fisik seperti kekerasan dan penyiksaan. Represi dan aparatnya menjadi kebutuhannya negara untuk menundukkan manusia-manusia berdosa. Ketika manusia takut

¹¹² Ahmad Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat*, Jakarta: Gramedia, 2004.

¹¹³ Raphael, D.D, *Filsafat Politik Agustinus*, Jakarta: CV Rajawali Press, 1989, hal.60.

¹¹⁴ Sharma, R.P, *Western Political Thought, Plato to Hugo Grotius*, New Delhi: Sterling Publisher Privat Limited, 1984, hal. 120.

dengan ancaman kekerasan negara, itu akan membawa mereka untuk mematuhi perintah-perintah Allah dan menjauhi larangan Allah untuk tidak berbuat kejahatan di masyarakat. Adanya hukuman yang represif juga berguna agar umat beriman tenang menjalani hidupnya mengabdikan di jalan Tuhan meskipun di sekeliling mereka terdapat manusia jahat.

Pemikiran Agustinus yang dipengaruhi Plato lama memengaruhi tradisi kehidupan agama dan politik di Eropa selama berabad-abad sampai kecenderungan itu berubah ketika muncul seorang pemikir Kristen lainnya yang lebih berhaluan Aristotelian, yaitu Thomas Aquinas. Thomas Aquinas mengubah corak orientasi pemikiran politik yang bersifat idealistik-normatif dan cenderung menegaskan peran akal budi menjadi lebih realistis-empiris dan rasional.¹¹⁵

Thomas Aquinas dikenal sebagai pemikir skolastik terbesar Katolik. Dengan merujuk pada pemikiran Ibnu Rusyd (Averroes), Aquinas memercayai adanya “kebenaran ganda” dalam teologi iman Kristen yang didasarkan atas dua akal dan wahyu. Selain dipengaruhi oleh corak pemikiran Aristoteles, Aquinas juga banyak dipengaruhi oleh pemikiran filsuf muslim, yaitu Ibnu Rusyd. Di Eropa, ajaran-ajaran Ibnu Rusyd dikenal dengan nama *Averoisme (Averoist)*.¹¹⁶

Aquinas hidup dalam era di mana aliran-aliran pemikiran sedang berkembang di luar gereja. Pertentangan pemikiran pun seringkali meruncing dengan keyakinan masing-masing kelompok bahwa mereka telah mencapai realitas yang mutlak. Persaingan Aristoteles versus Plato pun masih berlangsung. Kehadiran Aquinas dan pemikirannya lalu menjadi pembaharu bagi Gereja Katolik menyangkut paham tentang negara dan kristianitas. Sebagai seorang teolog, ia juga mendalami filsafat

¹¹⁵ Ahmad Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat*, Jakarta: Gramedia, 2004, hal 90.

¹¹⁶ Sahid Gatara, *Ilmu Politik; Memahami dan Menerapkan*, Bandung: Pustaka Setia, 2008, hal. 92.

Aristotelian. Aquinas memadukan makna iman Kristen dengan garis-garis besar filsafat Aristoteles. Metode berpikir Thomas Aquinas berdampak pada kebangkitan gerakan rasionalisme di Eropa. Pandangannya tentang politik dibangun berdasarkan observasi persoalan sosial-politik yang dihadapi, sehingga pemikiran ideal bersinergi dengan realitas yang ada. Dalam hal yang berkaitan langsung dengan persoalan politik, Aquinas menulis berbagai pemikiran hukum. Ada alasan tersendiri mengapa pemikiran politiknya banyak mengarah ke bidang hukum, bagi Aquinas, negara dan kekuasaan tidak bisa dilepaskan dari apa yang ia namakan sebagai *natural law* (hukum kodrat).¹¹⁷ Hukum alam adalah aktivitas makhluk rasional dalam hukum abadi (*eternal law*). Hukum abadi merupakan akal budi dan kebijaksanaan Tuhan.

Berpangkal dari terminologi tentang kodrat hukum, Aquinas memandang wujud atau eksistensi negara bersumber dari sifat alamiah manusia. Sifat alamiah manusia adalah berwatak sosial dan politis. Dalam soal kekuasaan, Aquinas bersepakat dengan Agustinus bahwa itu datangnya dari Tuhan yang sakral, namun Aquinas menggarisbawahi tentang anugerah Tuhan yang memberikan kekuasaan kepada manusia terbaik.

Negara adalah sebuah bentuk simbolik serta akumulasi kekuasaan politik yang merupakan suatu organisasi manusia. Implementasi bernegara terikat pada hukum manusia. Sebagai organisasi manusia untuk kepentingan manusia, negara bisa sama sekali bersifat sekuler, menjadi bagian dari dunia yang bersifat duniawi semata. Kekuasaan tetap berasal dari Allah, namun berbagai formasi serta formulasi politik dimungkinkan dengan pelaksanaan kekuasaan hasil hukum manusia yang alamiah. Sifat alamiah manusia merupakan makhluk sosial,

¹¹⁷Sahid Gatara, *Ilmu Politik...*, hal. 92.

mahluk kemasyarakatan, dan mahluk bernegara. oleh karena itu harus hidup bersama-sama dengan orang lain dalam suatu masyarakat untuk mencapai tujuan yang sesungguhnya. Namun, karena pola pikir dan perilaku manusia berbeda-beda, maka diperlukan seorang penguasa.¹¹⁸ Berbeda dengan Agustinus yang memposisikan kekuasaan di bawah kekuasaan Gereja, Aquinas mengenalkan konsep kesetaraan kedudukan dan kekuasaan antara negara dengan gereja. Organisasi negara atau kerajaan memiliki kedudukan yang sama dengan organisasi gereja yang dipimpin oleh Paus. Kekuasaan gereja berada di dalam lapangan kerohanian atau keagamaan, sedangkan kekuasaan negara meliputi lapangan keduniawian.¹¹⁹

Aquinas menyebut pemerintahan monarki merupakan pemerintahan yang paling baik. Menurutnya, pemerintahan dengan satu orang tunggal akan lebih mudah untuk memelihara persatuan dan perdamaian daripada pemerintahan yang bersifat plural. Akan tetapi, pemerintahan dengan satu orang tunggal sangat mungkin untuk menjadi pemerintahan tirani. Untuk mencegah pemerintahan tirani tersebut diperlukan adanya konstitusi atau undang-undang dasar yang bisa membatasi kekuasaan yang sewenang-wenang dari pemerintah (penguasa). Seperti juga Agustinus, Aquinas yang paradigma pemikiran politiknya bersandar pada ajaran Kristiani, memandang penguasa tirani adalah salah satu skenario dari Allah. Para penguasa tiran diturunkan ke bumi bukan tanpa maksud. Ia hadir sebagai ujian bagi ketabahan keimanan umat dan juga sebagai hukuman bagi warga yang berdosa. Baik Agustinus maupun Aquinas tidak menghendaki rakyat menggunakan cara kekerasan apalagi membunuh penguasa tiran. Berpijak pada

¹¹⁸ Soehino, *Ilmu Negara*, Yogyakarta: Liberty, 1998, hal. 58.

¹¹⁹ Soehino, *Ilmu...*, hal. 59.

ajaran Rasul Kristiani Santo Petrus, umat Kristiani haruslah tetap patuh terhadap pemimpin mereka.

Walaupun banyak terpengaruh Aristoteles dalam membayangkan negara yang ideal, namun Aquinas memperkuat dalilnya dengan ajaran monoteisme Kristiani bahwa dalam hubungannya dengan hakikat hukum kodrat, selalu diperintah oleh satu oknum. Sistem pemerintahan demokrasi dipandang secara pesimis oleh Aquinas. Meskipun ia paham betul bahwa secara konseptual-ideal, demokrasi merupakan bentuk pemerintahan dijalankan dari rakyat oleh rakyat dan untuk rakyat, pada kenyataannya jarang terjadi yang demikian. Nyatanya, kepentingan orang-orang yang memegang pemerintahan lah yang memonopoli negara.¹²⁰ Aquinas punya cara tersendiri dalam memandang demokrasi. Menurut dia, demokrasi adalah lawan dari *politeia*, demokrasi dalam praktiknya bisa terjerembab ke dalam model pemerintahan terburuk ketika kebebasan tidak menimbulkan kebaikan bersama.

Aquinas memandang eksistensi negara bermula dari sifat alamiah manusia yang menurut kodratnya adalah makhluk sosial atau makhluk kemasyarakatan. Oleh karenanya manusia menggunakan akal dan pikiran yang telah diberikan oleh kodrat alam untuk mempertimbangkan mengenai hal yang baik dilakukan dan hal yang tidak baik untuk dilakukan. Dalam hidup bermasyarakat tersebut tiap individu memiliki pola pikir yang berbeda satu sama lain. Di situlah perlu adanya seorang penguasa. Penguasa memiliki tugas yang sama seperti jiwa yang ada di dalam tubuh manusia.¹²¹

Untuk mengontrol agar kekuasaan tidak melenceng menjadi lalim tanpa moral agama, Thomas Aquinas mengusung konsep perimbangan kedudukan atau kekuasaan antara negara

¹²⁰ Soehino, *Ilmu...*, hal. 61.

¹²¹ Soehino, *Ilmu...*, hal. 58.

dengan gereja. Organisasi negara yang dipimpin oleh raja memiliki kedudukan yang sama dengan organisasi gereja yang dipimpin oleh Paus. Kekuasaan gereja berada di dalam lapangan kerohanian atau keagamaan, sedangkan kekuasaan negara meliputi lapangan keduniawian. Negara didukung dan dilindungi oleh gereja untuk mencapai tujuannya.

Memasuki abad ke-14, Eropa mulai menyongsong era baru, yaitu Abad Renaisans. Periode ini menjadi penting bagi peradaban Eropa karena menandai masa transisi mereka untuk melangkah ke peradaban modern seperti yang sekarang ini terjadi. Pada masa ini terjadi pemberontakan terhadap Gereja yang telah mengungkung kebebasan intelektual dan kehidupan bernegara di abad pertengahan. Dalam soal pemikiran politik Renaisans memunculkan gagasan baru tentang hubungan antara negara-agama-moralitas.

Salah satu tokoh renaisans adalah Niccolo Machiavelli (1467-1527).

Gagasan Machiavelli menjadi menarik dan penting karena mengawali era baru kajian tentang politik dan negara yang praktis dan realistis berdasarkan kasus-kasus aktual pemerintahan. Pemikiran Machiavelli lahir dalam situasi politik dalam negeri Italia yang sedang berkecamuk dan tidak menentu. Hal itu yang kemudian banyak memengaruhi Machiavelli untuk menelurkan gagasan tentang penguasa ideal yang bisa mengatasi situasi Italia yang kacau dan tidak aman. Machiavelli memimpikan kejayaan kembali Italia.

Urgensi pemikiran Machiavelli bagi kajian ilmu politik adalah mendobrak paradigma berpikir doktriner dan dogmatis teokratik yang menjangkiti Eropa pada abad pertengahan.¹²² Keadaan politik yang terjadi pada masa Renaisans merupakan

¹²²Rapar, J.H, *Filsafat Politik Machiavelli*, Jakarta: Rajawali Pers, 1990, hlm. 2.

titik balik dari terciptanya keadaan politik dan budaya Eropa yang ada sekarang. Pada abad pertengahan di Eropa, kekuatan gereja mengambil alih kekuasaan. Kekuatan gereja yang sebelumnya hanya terbatas sebagai sarana spiritual, saat itu berkembang melebihi kekuatan raja. Dengan kekuatan gereja yang berkuasa, maka seluruh hal yang berkaitan dengan pemerintahan harus berasal dari gereja. Oleh karena itu, tidak ada peraturan yang berasal dari luar gereja yang bertentangan dengan peraturan-peraturan gereja.

Ilmu pengetahuan pun juga harus berasal berkiblat pada gereja, sehingga ilmu pengetahuan tidak dapat berkembang dengan bebas pada masa itu. Kemudian masa itulah yang dikenal dengan “Dark Age” yaitu sekitar 476-153. Masa itu kemudian banyak ditentang oleh masyarakat, khususnya para filsuf. Penentangan terhadap kekuatan gereja tersebut yang akhirnya membawa Eropa pada masa Renaissance. Salah satu filsuf yang terkenal pada masa Renaissance adalah Machiavelli yang lahir pada abad 15. Machiavelli tumbuh pada masa kegelapan saat gereja mengambil alih semuanya. Keuntungan yang ada hanya untuk keluarga pejabat gereja dan raja tidak memiliki kekuasaan lagi. Oleh karena itu kemudian Machiavelli memiliki pemikiran mengenai penguasa yang ideal.

Pada abad pertengahan di Eropa, kekuatan gereja mengambil alih kekuasaan. Kekuatan gereja yang sebelumnya hanya terbatas sebagai sarana spiritual, saat itu berkembang melebihi kekuatan raja. Kekuatan Gereja yang begitu berkuasa dan mencengkeram seluruh aspek kehidupan negara dan masyarakat kemudian banyak ditentang oleh masyarakat, khususnya para filsuf. Gereja semakin lama mengambil alih semua kekuasaan dan keuntungan. Machiavelli yang lahir di era kegelapan tersebut, memiliki pemikiran mengenai penguasa yang ideal.

Gagasan Machiavelli memberikan dampak bagi perubahan relasi antara negara dan agama. Machiavelli menawarkan

konsep negara yang sekuler. Fungsi dari agama adalah sebatas nilai perekat yang menyatukan warga negara dengan negara. Menariknya, Machiavelli menganjurkan bahwa agama harus berada dibawah kuasa negara seperti pada zaman Romawi kuno. Caesar zaman Romawi kuno merupakan representasi titisan dewa yang mengatur hidup religius dan kuasa pemerintahan sekaligus. Di dalam *The Prince*, Machiavelli membayangkan konsep ideal seorang penguasa, apa-apa yang harus ia lakukan berhubungan dengan kekuasaan, rakyat, dan negara. Selain gagasan politik, Machiavelli juga menulis ajaran moralitas yang kontroversial.

Pemikiran Machiavelli yang banyak mendapat perhatian adalah karena dia tidak begitu peduli pada aspek moralitas dari praktik politik kekuasaan. Moralitas tidak dianggap penting dan bukan menjadi hal utama dalam kegiatan politik. demi mewujudkan tujuan negara untuk kesejahteraan dan ketertiban rakyat, moralitas bisa diabaikan oleh sang penguasa. Seorang pemimpin dibenarkan untuk menempuh jalan yang kurang tepat dan penuh kekerasan. Demi kesejahteraan orang banyak, seringkali harus mengorbankan moral atau bahkan hukum selama hal tersebut bertujuan untuk menciptakan *region di stato* (kesejahteraan umum).¹²³

Banyak kalangan memandang Machiavelli mengajarkan sikap kediktatoran dan amoralitas yang bertolak belakang dengan ide-ide moral dan normatif yang diidealisasikan ada dalam sebuah negara. Pemikiran politik dan moralitas ala Machiavelli mengajarkan bahwa penguasa seharusnya ditakuti daripada dicintai oleh rakyat. Itu diperlukan karena ketertiban harus bisa dijamin oleh penguasa, termasuk dengan kekerasan. Penguasa politik harus bisa mempraktikkan sifat-sifat terpuji dan

¹²³Theo Hujibers, *Filsafat Hukum dan Modern dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Kanisius, 1988, hal. 78.

tidak terpuji, hal itu dikarenakan penguasa politik diperbolehkan dan berani untuk melakukan tindakan tidak terpuji, seperti kejam, bengis, khianat, dan kikir untuk kebaikan negara dan kekuasaannya.¹²⁴

Dalam teori-teori politiknya, Machiavelli menghendaki hadirnya penguasa dan negara yang kuat. Keberadaan prajurit perang yang kuat menjadi kewajiban negara. Armada militer yang kuat merupakan wujud konkret dari kekuasaan negara. Penguasa negara wajib mempunyai tentara reguler sendiri, bukan tentara bayaran. Tentara bayaran faktanya tidak mempunyai militansi dan mudah membelot sehingga banyak kekuasaan yang goyah dan diruntuhkan dengan cepat.

Membangun angkatan bersenjata tidak hanya untuk situasi perang, tapi juga dalam kondisi damai. Analisisnya adalah tidak mungkin ada perdamaian tanpa persiapan matang untuk berperang. Penguasa yang ideal versi Machiavelli adalah orang yang mengejar kekayaan dan kejayaan karena keduanya merupakan nasib mujur yang dimiliki penguasa. Machiavelli memandang kekuasaan sebagai *raison d'etre*. Negara adalah simbolisasi paling tinggi dari akumulasi kekuasaan-kekuasaan politik yang ada di dunia. Dalam melihat demokrasi, Machiavelli memosisikannya sebagai bentuk pemerintahan terburuk. Jika sebelumnya tirani dianggap sebagai sebuah bentuk pemerintahan terburuk, bagi Machiavelli justru sebaliknya, monarki absolut dengan penguasa yang tiran itu baik untuk kejayaan negara.

Pemikir politik era renaissance lainnya yang lahir di era yang penuh kekacauan dan intrik adalah Thomas Hobbes. Pemikiran politiknya merupakan proses dialektika atas situasi sosial, politik, dan keamanan yang anarkis pada abad XVII, khususnya di Inggris. Perang antaragama, perang sipil, konfrontasi raja dengan

¹²⁴ Ahmad Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat*, Jakarta: Gramedia, 2004, hal.

parlemen (rakyat) menghiasi wajah Eropa kala itu. Pertentangan antara Gereja Anglikan, kaum puritan dan golongan Katolik mewarnai kehidupan Hobbes, juga penaklukkan Kerajaan Inggris atas Irlandia dan Skotlandia. Hobbes menyaksikan konflik antara Raja Charles I dengan parlemen yang berakhir dengan kekalahan raja. Dia menyaksikan Raja Charles I dipenggal atas perintah Cromwell.¹²⁵

Perkembangan pemikiran Hobbes dipengaruhi oleh kecamuk pertanyaannya tentang bagaimana hubungan antara negara, hukum, kekuasaan, dan moralitas dalam hubungannya untuk menghindarkan masyarakat dari situasi anarkis. Ia tersentak ketika menjumpai realitas bahwa masing-masing pihak yang bertikai dan menghunuskan pedang sama-sama mewakili keyakinan membela nilai-nilai yang adiluhung, khas yang terjadi pada perang antaragama. Konflik dan pertikaian justru terjadi dari pembelaan akan keyakinan agama. Akan tetapi, fakta empiris yang dijumpai Hobbes memperlihatkan kaum agama justru menjadi aktor-aktor yang kejam dan bukanlah manusia-manusia suci.

Dari realitas tersebut, Hobbes berpikir bahwa untuk memahami manusia tidak bisa didekati dan dijelaskan dengan pendekatan normatif religius seperti yang sebelumnya terjadi. Cara-cara seperti itu menurut Hobbes hanya akan semakin menjauhkannya dari realitas sosial yang sebenarnya terjadi. Mengatur masyarakat berlandaskan atas ajaran normatif seperti agama dan moralitas tidak mungkin. Prinsip-prinsip tersebut hanya sebatas kedok-kedok emosi dan hawa nafsu hewani yang palig rendah. Bagi Hobbes, masyarakat bisa mewujudkan situasi damai ketika mampu mengelola dengan baik nafsu-nafsu kebinatangan.¹²⁶

¹²⁵Franz Magnis Suseno, *Etika Politik*, Jakarta: Gramedia, 1994, hal. 201.

¹²⁶Thomas Hobbes, *Leviathan*, Middlesex England: Penguin Books, 1985.

Hobbes menawarkan satu pendekatan baru dalam upaya menganalisis manusia sebagai makhluk sosial, yaitu dengan pendekatan matematis-geometris. Dalam karya monumentalnya, yaitu *Leviathan*¹²⁷, Hobbes mencari jawaban agar konflik bisa dihindari. Dia menemukan beberapa hipotesis bahwa faktor utama penyebab terjadinya perang agama, konflik sosial, sipil, dan sebagainya karena lemahnya kekuasaan Negara. Dalam kasus Inggris, kekuasaan negara yang terjadi dualitas kekuasaan antara raja dan parlemen menyebabkan situasi anarkis. Menurut Hobbes, perang dan konflik tidak akan terjadi apabila kekuasaan mutlak dan sentralistik. Demokrasi menurut Hobbes adalah suatu malapetaka politik karena kekuasaannya terbagi-bagi.

Negara versi Hobbes harus memiliki kekuasaan yang mutlak dan absolut, tidak boleh terbelah. Kekuasaan terbelah akan mengakibatkan timbulnya anarki, perang sipil atau perang agama. Negara harus bersifat leviathan, yaitu kuat, kejam, dan ditakuti. Ketaatan dan ketakutan warga negara merupakan esensi dari negara sebagai wujud dari kekuasaan. Negara despotis bagi pemikiran Hobbes masih jauh lebih baik daripada terjadinya anarki akibat terbelahnya kekuasaan Negara. Hobbes tidak sepakat dengan model negara demokrasi karena akan mengakibatkan pluralisme kekuasaan. Dan itulah yang menjadi sumber konflik kekuasaan yang tiada akhir. Monarki absolut dengan seorang penguasa adalah bentuk negara terbaik. Pemerintahan akan kokoh dan berjalan baik jika kekuasaan terpusat pada satu orang. Akan tetapi, kekuasaan tersebut harus dari hasil kontrak sosial orang-orang yang sadar untuk

¹²⁷ *Leviathan* adalah sejenis monster (makhluk raksasa) yang ganas, menakutkan, dan bengis yang terdapat dalam kisah perjanjian lama. *Leviathan* sejenis serigala yang selalu mengancam keberadaan makhluk-makhluk lainnya, dan dipatuhi perintahnya. Dia akan muncul ketika siapa pun yang mencoba melanggar hukum negara.

memberikan seluruh kedaulatan serta kekuatan politiknya pada orang di luar diri mereka, yaitu kepada penguasa. Kontrak sosial ini memiliki kemiripan dengan bentuk negara yang ditawarkan oleh sistem demokrasi.

3. Perspektif Islam

Pemikiran politik Islam menggoreskan sejarah pemikiran tentang hubungan agama dan negara. Hubungan keduanya memiliki perjalanan yang cukup panjang sejak Nabi Muhammad Saw membangun sebuah komunitas Islam di Madinah pada tahun 622 M. Dari komunitas di Madinah itulah Ia membangun komunitas politik. Muhammad berhasil menyatukan suku-suku dan agama dalam sebuah wadah sejenis negara kota bernama Madinah. Di Madinah, umat Islam mempunyai kedudukan yang baik dan segera berkembang menjadi suatu komunitas kuat dan mampu berdiri sendiri.

Nabi Muhammad Saw sendiri yang menjadi pemimpin, bukan hanya pemimpin agama, juga pemimpin masyarakat dan politik dari masyarakat yang baru dibentuknya tersebut. Peran dan kapasitasnya adalah ganda: sebagai Nabi dan kepala negara sekaligus.¹²⁸ Bahkan peran dan sikap politis-praktis Muhammad di Madinah lebih mencuat ke permukaan dibandingkan dengan peran kenabiannya.¹²⁹

Masyarakat Madinah yang dipimpin oleh Nabi Muhammad bisa disebut sebagai sebuah negara. Komunitas baru di Madinah adalah awal dari hadirnya organisasi politik dalam Islam dan meletakkan dasar-dasar politik bagi penerapan perundang-undangan.¹³⁰ Dasar perundang-undangan di kala itu adalah

¹²⁸Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UIPress, 1986, hal .3.

¹²⁹Philip K. Hitti, *History of the Arab*, London: Macmillan, 1970, hlm. 116.

¹³⁰Fazlur Rahman, *The Islamic Concept of State*, dalam John J. Donahue dan L.Esposito(ed.), *Islamic in Transition Muslim Perspective*, New York: Oxford

wahyu Ilahi dan keputusan Nabi atau dengan bermusyawarah dengan para sahabatnya. Nabi juga melakukan tinjauan hukum untuk menentukan ketetapan hukumnya. Hasil ketetapan Nabi bersifat mengikat untuk diikuti oleh ummat dan komunitas Madinah.¹³¹

Dalam bidang muamalah kenegaraan, Muhammad membangun perjanjian tertulis Piagam Madinah dengan seluruh suku dan agama. Piagam tersebut adalah konstitusi yang dijadikan landasan bagi masyarakat yang terdiri dari kaum Muhajirin, kaum Anshar serta orang-orang Yahudi dalam penyelenggaraan administrasi dan keamanan di kota Madinah sebagai *ummah wâhidah* (komunitas tunggal).¹³² Prinsip-prinsip penting yang tercantum dalam Piagam Madinah antara lain mengatur persamaan hak dan kewajiban warga Madinah, musyawarah, keadilan, persaudaraan, kebebasan, hidup bertetangga, toleransi beragama, perdamaian dan pertahanan, *amar ma'rûf nahî munkar*, tolong menolong dan membela yang teraniaya.¹³³

Nabi Muhammad Saw menekankan dan mengajarkan nilai-nilai kemanusiaan (humanisme), kemanusiaan, dan hak asasi manusia dalam kehidupan bernegara yang ia praktikkan. Pengaruh ajaran Nabi Muhammad Saw bisa terlacak pada pemikiran-pemikiran filsafat manusia dari Giovanni Pico della Mirandola, salah seorang pemikir humanis terkemuka zaman Renaissance Eropa. Ketika ia menyapaikan orasi ilmiahnya: *oratio de hominis dignitate* (*Oration on the Dignity of man*) atau orasi tentang harkat dan martabat manusia di depan para pimpinan gereja.

University Press, 1982, hlm. 261.

¹³¹J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan Al-Qur'an*, 1993, hlm. 6

¹³²Abdullah al-Ahsan, *Ummah or nation? Identity Crisis in Contemporary Muslim Society*, The Islamic Foundation, 1992, hlm. 19

¹³³J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-prinsip Pemerintahan...*, hlm. 9

Pembukaan orasi itu berbunyi: “Saya telah membaca, para bapak yang suci, bahwa Muhammad bin Abdullah seorang Arab Muslim, ketika ditanya tentang apa kiranya di atas panggung dunia ini, seperti telah terjadi, yang dapat dipandang paling menakjubkan?” Ia menjawab: “Tidak ada yang dapat dipandang lebih menakjubkan daripada manusia”. Dengan pangkal tolak ini Giovani membeberkan paham kemanusiaannya. Meskipun Giovani kemudian dimusuhi Gereja dan karena tidak tahan kemudian “bertobat”. Akan tetapi, pandangannya itu merupakan salah satu fondasi faham kemanusiaan dan keadilan di Barat, yaitu humanisme modern. John Lock ditengarai merumuskan tentang hak-hak asasi manusia seperti *liberte* (kebebasan), *egalite* dan *propiete* (pemilikan harta) terpengaruh dari pemikiran Nabi Muhammad. Begitu pula, pendiri Negara Amerika, Thomas Jefferson, seorang humanis besar merumuskan dokumen modern tentang *American Declartion of Independence* (Deklarasi Kemerdekaan Amerika), berisi penegasan *life, liberty, and the pursuit of happines* (hak hidup, hak kebebasan, dan hak mengejar kebahagiaan).¹³⁴

Negara kota (*politei*) Madinah menjadi gambaran dari penerapan negara ideal Yunani kuno. Islam bisa dikatakan sebagai agama yang paling banyak melahirkan pemikiran politik, mulai dari filsafat politik, etika politik, hukum, dan tata negara. Pemikiran politik Islam banyak pula dipengaruhi oleh pemikiran Plato, Aristoteles, dan Persia.

Setelah Nabi Muhammad Saw wafat, umat Islam mulai berhadapan langsung dengan praktik politik yang riil. Ada dua pandangan besar mengenai hubungan Islam dan politik atau

¹³⁴Nurcholish Madjid, *The Potential Islamic Doctrinal Resources for the Establishment and Appreciation of the Modern Concept of Civil Society*, Makalah, Konferensi Internasional tentang “Islam and Civil Society, Messages from Aouttheast Asia”, diselenggarakan oleh The Sasakawa Peace Foundation, Jepang, 5-6 November 1999.

negara. Pandangan *pertama*, melihat politik sebagai bagian yang tak terpisahkan dengan agama. Islam adalah agama yang mengatur *siyâsah* (politik). Kelompok ini menganggap bahwa menegakkan sistem politik Islam dan negara Islam adalah sebuah keharusan. Pandangan *kedua*, berpendapat bahwa meskipun politik menjadi bagian dari agama, namun antara politik dan agama mempunyai perbedaan karakter yang esensial: Islam bersifat Ilahiah, berasal dari wahyu, sakral, dan suci, sedangkan politik berkaitan dengan mengatur kehidupan profan atau duniawi.¹³⁵

Persoalan yang mula-mula mencuat kepermukaan dalam sejarah awal Islam klasik bukannya persoalan teologis, tetapi justru persoalan politik, yaitu perbedaan pendapat tentang siapa yang akan menjadi pengganti sekaligus memimpin memimpin orang-orang mukmin. Pada masa awal Islam belum dikenal konsep orang-orang muslim tetapi yang dikenal adalah konsep mukmin. Masalah soal siapa pengganti Nabi itu muncul karena tiadanya penunjukkan pengganti.

Pada era klasik, pemikiran politik Islam tidak lepas dari *Fiqh as-Siyâsah* atau *as-Siyâsah as-Syar'iyah* dan hukum Islam. Hukum Islam sendiri ada dua macam, yaitu yang bersifat *qath'î* (*syarî'ah*) dan yang bersifat *zhannî* (*fiqih*). *Fiqh as-Siyâsah* sebetulnya mempunyai dimensi atau cakupan yang sangat luas dalam membahas kehidupan bernegara misalnya menjamin kemaslahatan orang banyak (*masalah al-mursalah*), keadilan, dan ketenteraman.¹³⁶

Ciri yang menonjol dalam pemikiran politik Islam pada abad klasik adalah sistem khalifah sebagai penguasa. Rakyat wajib untuk mematuhi khalifah untuk menjaga stabilitas negara,

¹³⁵ Azyumardi Azra, *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Jadi Buih*, Bandung: Mizan, 2000, hal. 144.

¹³⁶ Ibrahim Hoesen, *Fiqh Siyasi dalam Tradisi Pemikiran Islam Klasik*, *Jurnal Ummul Qur'an*, No. 2 Vol. IV. 1993, hal. 58.

keadaan aman, dan penegakkan hukum dapat berjalan baik. Di era *khulafâurrâsyidin*, penguasa bertugas sebagai *khâdimul ummah* (pelayan umat), yang lebih mengutamakan kepentingan umat dan tidak diangkat berdasarkan garis keturunan. Setelah itu, makna *khalifah* berubah menjadi *zillullâh fil ardh* (bayang bayang Allah di muka bumi), yang diangkat secara turun-temurun berdasarkan garis darah. Konsep tersebut muncul ketika Abu Ja'far al-Manshur, salah satu yang ikut andil dalam mendirikan Bani Abbasiyah berhasil menggulingkan kekhalifahan Bani Umayyah. Kekuasaan dan penguasa lalu dipandang sebagai sesuatu yang sakral dan mutlak harus ditaati oleh rakyat. Penguasa sebagai mandataris Tuhan, bukan mandataris rakyat.

Konsep penguasa sebagai wakil Tuhan tidak terlepas dari persinggungan peradaban Islam dengan praktik politik daerah-daerah lain di luar jazirah Arab. Ketika Islam mulai mendiami daerah-daerah lain melalui penaklukan-penaklukan wilayah, peradaban Islam pun melakukan interaksi secara sosial, politik, dan budaya dengan masyarakat lain. Peradaban Islam yang tergolong masih muda merambah ke berbagai tempat untuk melakukan pembebasan (*futuhât*) wilayah-wilayah Kekaisaran Romawi dan Persia.¹³⁷ Perjumpaannya dengan konsep kekaisaran yang menganggap kaisar sebagai titisan Tuhan kemudian diadopsi oleh Abu Ja'far al-Mansur dan dijustifikasi oleh para pemikir Islam berikutnya.

Konsep kepatuhan terhadap khalifah dan sultan berdampak pada tiadanya kontrol rakyat/umat atas kekuasaan. Di kalangan pemikir dan ulama Sunni, mereka tidak memperbolehkan adanya gerakan-gerakan pembangkangan atau oposisi terhadap pemerintahan yang sedang berkuasa. Pembangkangan dengan alasan apapun tidak diperbolehkan meskipun kekuasaan berlaku

¹³⁷ Marshall, G.S. Godgson, *The Venture of Islam Conscience and History in a World Civilization*, New York & London: The University of Chicago Press, 1961, hal. 197-206.

korup dan dzalim. Itu dilandasi oleh pertimbangan untuk menghindari kekacauan yang lebih besar akibat dari pembangkangan dan pemberontakan tersebut.

Dalam soal negara dan politik, karakter yang melekat pada agama Islam adalah sejak awal agama selalu terlibat secara intens keseluruhan hidup manusia dalam masyarakat, termasuk terhadap keseluruhan hidup manusia dalam masyarakat, tak terkecuali dalam politik. Perspektif Islam terhadap politik dan negara berbeda dengan Yahudi dan Kristen. Yahudi memang awalnya membangun asosiasi antara teologi dengan politik, tetapi kemudian terpisah. Agama Kristen dengan segala konteks awal pertumbuhannya, sejak awal memisahkan antara agama dengan negara atau kekuasaan politik. Doktrinnya adalah “render unto Caesar the thing which are Caesars and unto God the thing which are Gods” (berikan kepada sang kaisar apa yang menjadi hak kaisar dan berikan kepada Tuhan apa yang menjadi hak Tuhan).¹³⁸

Integrasi Islam dan negara sudah nampak dalam ekspresi keagamaan dan politik pada masa Nabi Muhammad Saw yang kemudian dilanjutkan oleh *Khulafa al-Rasyidin*. Implementasi yang sama terjadi pada kekhalifahan Bani Umayyah dan Bani Abbasiyah serta diteruskan oleh beberapa kerajaan Islam sesudahnya. Selama berabad-abad sejak kelahirannya, Islam telah memiliki reputasi sebagai agama politik. Pemikiran politik di kalangan umat Islam di masa silam merupakan salah satu disiplin dalam cakrawala pemikiran khazanah Islam klasik yang ruang lingkupnya tidak terbatas. Peradaban Islam selama tujuh

¹³⁸ Amien Rais, “Kata Pengantar”, dalam John J. Donohue & John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan*, Jakarta: Raja Grafindo Peersada, 1995, hal. xxi-xxii.

abad laksana sebuah mozaik tentang aliran-aliran pemikiran dan praktek politik dalam Islam.¹³⁹

Di antara aliran-aliran politik yang dimaksud adalah aliran politik Sunni dan Syi'ah. Paling tidak, perselisihan kedua aliran politik itu dapat dilacak berawal dari forum *Saqifah Bani Sa'adah*, sesaat setelah Nabi wafat yang memperdebatkan tentang kehalifahan. *Turning point* dari pertentangan tersebut ketika terbunuhnya cucu Nabi, Husain, saat tragedi Karbala.

Setelah tragedi Karbala, paradigma politik ketatanegaraan umat Islam terbagi dalam tiga aliran pemikiran. *Pertama*, aliran yang berpendirian bahwa Islam adalah agama yang mengatur totalitas hidup dan menawarkan pemecahan terhadap semua masalah, termasuk dalam masalah politik. *Kedua*, aliran yang berpendirian bahwa Islam adalah agama semata, termasuk tidak ada hubungannya dengan politik. Islam hanya mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan dan dengan sesama. *Ketiga*, aliran yang berpendirian jalan tengah dari dua aliran sebelumnya. Menurut aliran ini bahwa dalam Islam tidak terdapat sistem politik dan ketatanegaraan, namun Islam mengandung seperangkat tata nilai etik bagi kehidupan bernegara.¹⁴⁰

Setelah tragedi Karbala, akhirnya kekuasaan Islam diambil alih oleh dinasti Mu'awiyah sekaligus mengawali sistem monarki dalam pemerintahan. Begitu pemerintahan direbut dinasti Umayyah dengan Mu'awiyah sebagai khalifah atau raja, mereka mengubah sistem pemerintahan dari sistem demokrasi menjadi monarki. Ketika dinasti Umayyah digulingkan oleh dinasti Abbasyiah, pemerintahan bentuk monarki justru semakin kuat dan absolut. Akan tetapi, pada era kekhalifahan Abbasyiah inilah yang menjadi tonggak lahirnya banyak pemikir, tumbuhnya ilmu

¹³⁹Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Austin: University of Texas, hal. 4.

¹⁴⁰Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI-Press, 1990), hlm. 1-2.

pengetahuan, termasuk kajian tentang politik dan negara. Salah satu di antara mereka adalah Al-Mawardi yang menawarkan bayangan ideal tentang kekhalifahan.

Corak dari pemikiran di era kekhalifahan Abbasiyah ini adalah mendukung *status quo* khalifah atau raja. Ide-ide mereka tentang moral bagi para penguasa dalam menjalankan pemerintahan. Dengan mengadopsi alam pikiran Yunani kuno, Al-Mawardi mendasarkan teori pembentukan negara mengikuti hukum kodrat bahwa manusia adalah makhluk sosial, saling membutuhkan satu sama lain guna memenuhi hajat dalam kehidupan.¹⁴¹ Sementara, Al Ghazali mendefinisikan khalifah atau raja sebagai bayang-bayang Tuhan di bumi dan karenanya sangat suci.

Sejarah dan pemikiran politik di dunia Timur tentu tidak bisa dilepaskan dari peradaban Cina/Tiongkok kuno. Filsafat Timur adalah tradisi filsafat di luar Barat yang berkembang di Asia, khususnya Tiongkok, India, dan daerah-daerah lain. Filsafat Cina adalah salah satu dari filsafat tertua di dunia dan dipercaya menjadi salah satu filsafat dasar dari tiga filsafat dasar yang memengaruhi sejarah perkembangan filsafat dunia. Tradisi pemikiran filsafat Tiongkok berbeda dengan filsafat Yunani. Bagi para filsuf Tiongkok, pengalaman akan perubahan dalam dunia justru membuat mereka masuk dalam alam dunia yang sejati dan dalam diri manusia sendiri. Di dalamnya, ada kemungkinan bagi terjadinya perkembangan, transformasi, interaksi dan integrasi.

Pemikiran politik dan pemerintahan di Tiongkok kuno lekat dengan masalah sehari-hari. Filsafat Cina berkecenderungan mengutamakan pemikiran praktis berkenaan masalah dan kehidupan. Filsuf utama Cina kuno adalah Konfusius yang

¹⁴¹Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: UI-Press, 1990, hlm. 60.

hidup antara 552—479 SM. Pemikirannya lahir atas situasi kekacauan dan perebutan kekuasaan antara raja-raja waktu itu. Konfusius menekankan ajaran harmoni antara manusia dengan alam maupun antara manusia dengan manusia. Jika masing-masing orang bertindak sesuai dengan kedudukannya, menurut Konfusius, Cina tidak terjerumus dalam situasi kekacauan. Konfusius menitikberatkan upacara atau ritual untuk menentukan posisi masing-masing orang, baik dia raja, menteri, ayah, anak, suami, maupun isteri.¹⁴² Pemikiran Konfusianisme tentang kenegaraan didasari oleh wawasan politik yang terjadi dan berkembang pada zamannya. Secara konseptual pemikiran tersebut melandasi pemikiran-pemikiran tentang penyelenggaraan negara Cina Kuno.

Konfusianisme mewarnai filsafat politik penyelenggaraan negara Cina kuno antara lain pada tiga konsepsi, yaitu: 1) negara kesatuan; 2) negara keluarga; dan 3) negara penguasa. Esensi dari ketiga hasil pemikiran tersebut adalah ajaran keselarasan (harmoni). Bila keselarasan terbina antar manusia, manusia dengan alam, dan apabila manusia masing-masing orang bertindak dan berperilaku serta menjalankan tugasnya sesuai dengan kedudukannya, maka tak akan terjadi perebutan kekuasaan dan negara manapun akan hidup tentram.¹⁴³

Konsep negara kesatuan versi Konfusius mempunyai pengertian kesatuan politik, sosial, budaya, dan wilayah. Jika ditelusuri tentang hasil pemikiran negara kesatuan berakar dari ajaran Konfusius. Pemikiran tersebut dipengaruhi oleh faktor lingkungan atau keadaan geografis Cina sebagai wilayah

¹⁴²Confucius, *Li Chi: Book of Rites*, trans. James Legge, New Hyde Park: University Book, 1967.

¹⁴³Lie Tek Tjeng, *Studi wilayah Pada umumnya*, Asia Timur Pada Khususnya, Bandung: Penerbit Alumni, 1977, hal. 272.

daratan (*continental*) yang begitu luas.¹⁴⁴ Selain geografis, secara struktural, Cina dipandang sebagai pusat dunia dan disebut dengan istilah *Chung Kuo*.¹⁴⁵ Konsepsi Konfusianisme mengenai negara kesatuan dipusatkan pada kaisar sebagai pemersatu negara dengan kekuasaan yang bersifat mistis-kosmis dan etis. Oleh karena itu pelaksanaan pemerintahan kaisar sebagai penjelmaan kehendak Dewa Langit harus mampu mewujudkan kesejahteraan rakyat.

Konfusius meletakkan dasar bagi humanisme praktis. Dia memfokuskan perhatiannya pada manusia dan apa yang dilakukannya. Filsafat Cina bertolak dari humanisme. Perhatiannya pada persoalannya kemanusiaan melebihi filsafat Yunani dan India. Manusia dan perilakunya dalam masyarakat dan peristiwa-peristiwa kemanusiaan menjadi perhatian utama sebagian besar filosof Cina.

Menyebut budaya dan filsafat Timur pun akan membawa orang untuk menengok kebudayaan besar dan telah berusia ratusan tahun lamanya, seperti Taoisme. Taoisme merupakan ajaran yang menarik sebagai salah satu alternatif sistem nilai dan pemikiran. Munculnya Taoisme tidak bisa dilepaskan dari keadaan kerajaan Chou (abad ke-6 SM) yang mengalami masa kehancuran akibat penyelewengan dalam pemerintahan. Kehidupan manusia semakin menderita, membuat orang-orang terpelajar kecewa. Kemudian dari sebagian mereka hidup menyendiri dan hidup sebagai biarawan, lalu mendirikan suatu aliran filsafat yang dikenal dengan nama Taoisme atau Tao Te Chia.¹⁴⁶ Taoisme dalam perkembangannya membawa misi keadilan dan kemanusiaan. Taoisme menempatkan ajaran kebajikan sebagai

¹⁴⁴Fung Yu Lan, *A History of Chinese Philosophy* Trans. By Derk Bodde, Princeton: Princeton University Press, 1952, hal. 26.

¹⁴⁵Sie Tjoen Lay, *Sejarah Tiongkok*, Bandung: BPG, 1959, hal. 13.

¹⁴⁶Lasiyo, *Filsafat Lao Tzu*, Yogyakarta: Yayasan Pembina Fakultas Filsafat UGM, 1994, hal. 4.

isu pokok dalam etika kefilosofannya.¹⁴⁷ Konfusianisme dan Taois merupakan ajaran filsafat Timur yang melatih cara bertindak yang benar dalam bidang moral, sosial, dan politik.¹⁴⁸

4. Politik Modern

Benih nilai-nilai demokrasi baru mendapatkan perhatian penuh oleh pemikir politik abad ke-17 ketika pertama kali John Locke mengungkapkan bahwa dalam keadaan alamiah, manusia lahir dengan persamaan dan kebebasan—kebebasan di sini masih tunduk dalam hukum alam yang bersifat normatif (hukum manusia). Nilai kebebasan ini kemudian dituangkan dalam kontrak sosialnya John Locke yang bersifat sangat liberal. John Locke memberikan dukungannya bahwa rakyat sipil atau warga negara juga termasuk dalam masyarakat politik. Oleh karena itu semestinya dilibatkan dalam setiap kegiatan politik pemerintahan. John Locke juga tampil dengan mengusung konsep kekuasaan mayoritas.

Pemikiran Hobbes tentang absolutisme kekuasaan mendapatkan tantangan tersendiri dari John Locke. Pada praktiknya, monarki absolut mengabaikan dan membunuh prinsip *civil society* yang diyakini oleh Locke. Realitasnya menurut John Locke, absolutisme kekuasaan tidak menjamin bisa menciptakan sebuah kedamaian. Sebagai antitesis dari pemikiran Hobbes dan Machiavelli, Locke memposisikan sumber kewenangan dan pemegang kewenangan adalah rakyat. Kepatuhan rakyat terhadap kekuasaan berlangsung selama penguasa masih dipercaya. Jika sudah menyeleweng dari representasi rakyat, kekuasaan tidak lagi mempunyai legitimasi untuk memaksakan kewenangannya.

¹⁴⁷Fung Yu Lan, *Sejarah Ringkas Filsafat Cina*, Yogyakarta: Liberty, 1991, hal. 3-4.

¹⁴⁸Creel, H.G., *Alam Pikiran Cina: Sejak Confucius sampai Mao Ze Dong*, Terj. Soejono Soemargono, Yogyakarta, Tiara Wacana, hal. 107.

Pemikiran Locke tentang negara terdapat di dalam karyanya *Two Treatises of Civil Government*. Karya tersebut ditulis dalam situasi politik Inggris dan Perancis didominasi oleh wacana doktrin monarki absolut pada abad XVII. Dalam politik Inggris, menguatnya monarki absolut merupakan jawaban atas kekacauan sosial-politik dampak dari perang saudara dan perang agama yang saat itu. Monarki absolut didasarkan pada kepercayaan bahwa kekuasaan mutlak raja bersifat Ilahiah dan sakral. Kehendak Tuhan yang telah memberikan kekuasaan kepada seorang raja. Kepercayaan ini kemudian terkenal dengan sebutan hak-hak ketuhanan raja. Monarki absolut diyakini sebagai bentuk pemerintahan paling sesuai dengan kodrat hukum alam. Ada tiga alasan yang mendasarinya, yakni: *pertama*, monarki absolut berakar pada tradisi otoritas paternal; *kedua*, sistem pemerintahan monarki absolut merupakan pengejawantahan kerajaan Tuhan di muka dunia; dan *ketiga*, monarki absolut merupakan cerminan kekuasaan tunggal Tuhan atas segala sesuatu di bumi.¹⁴⁹

John Locke kemudian hadir mendobrak kejumudan tersebut. Ia tampil sebagai penentang gigih gagasan dan implementasi monarki absolut di negaranya. Locke menganggap bahwa monarki absolut bertentangan dengan prinsip *civil society*. *Civil society* dikenalkan Locke sebagai gugatan terhadap institusi superior negara yang semula diciptakan untuk mengatasi supremasi naturalistik manusia dengan membatasi wilayah dan ruang gerakannya.¹⁵⁰

Dalam karya *Second Treatises*, Locke kemudian mengembangkan sejumlah tema untuk menggugat kekuasaan absolut, di

¹⁴⁹John Plamenatz, *Man and Society*, Vol. II., London: Longmans, 1965, hlm. 172.

¹⁵⁰Robert A.Dahl, *Demokrasi dan Para Pengkritiknya* [Democracy and its Critics], diterjemahkan A. RahmanZainuddin, Edisi I, Cet. I, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1992, hal. 122.

antaranya menyangkut keadaan alamiah manusia. Manusia tidak berkewajiban untuk mematuhi dan tunduk satu sama lain. Untuk mencegah timbulnya kekuasaan absolut, Locke mendorong munculnya peran strategis konstitusi untuk membatasi kekuasaan raja. Hal yang perlu dijamin dan diperjuangkan dalam konstitusionalisme adalah prinsip-prinsip hak-hak individu untuk terus-menerus menumpuk kekayaan pribadi sejauh tidak merampas hak-hak orang lain. Konstitusionalisme Locke tidak selalu diartikan sebagai usaha perlindungan terhadap hak-hak individu berhadapan dengan kekuasaan (penindasan) negara, tetapi juga dengan persinggungannya dengan hak-hak orang lain di luar dirinya.

Gagasan konstitusionalisme Locke menjadikan dirinya sebagai pelopor ide negara konstitusional dalam sejarah pemikiran politik Barat. Gagasan konstitusionalisme ini didasarkan pada keperluan untuk membatasi kesewenang-wenangan kekuasaan eksekutif. Konstitusi merumuskan cara-cara untuk membatasi dan mengendalikan kekuasaan politik sekaligus menjamin hak-hak asasi rakyat.¹⁵¹ Dalam pikiran Locke, potensi otoritarian dapat dibatasi dengan mencegah sentralisasi kekuasaan ke dalam satu tangan. Maka caranya dengan memisahkan kekuasaan politik ke dalam tiga bentuk, yaitu: kekuasaan legislatif (*legislative power*), kekuasaan eksekutif (*executive power*), dan kekuasaan federatif (*federative power*). Kekuasaan legislatif menjadi lembaga yang membuat undang-undang dan peraturan-peraturan hukum fundamental. Kekuasaan eksekutif menjadi pelaksana undang-undang dan peraturan-peraturan hukum yang dibuat oleh kekuasaan legislatif. Dan kekuasaan federatif berkaitan dengan urusan/hubungan luar negeri, menentukan perang, perdamaian,

¹⁵¹ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia, 2010, hlm. 58.

liga dan aliansi antarnegara serta transaksi-transaksi dengan negara asing.¹⁵²

Kekuasaan harus dipisahkan satu sama lain kewenangan dan fungsinya. Tiga kekuasaan tersebut tidak boleh dilimpahkan kepada satu orang atau badan yang sama agar tidak terjadi terkonsentrasinya kekuasaan yang akan mengakibatkan penyalahgunaan kekuasaan oleh pihak yang berkuasa. Kekuasaan legislatif tidak boleh dialihkan kepada lembaga manapun. Kekuasaan legislatif pada hakikatnya merupakan menifestasi pendelegasian kekuasaan dan kedaulatan rakyat pada negara. Undang-undang yang dibuat oleh kekuasaan legislatif bersifat mengikat kekuasaan eksekutif. Pelaksanaan kekuasaan eksekutif tidak boleh menyimpang dari undang-undang yang telah digariskan oleh parlemen. Secara tersirat, Locke menempatkan kekuasaan legislatif lebih tinggi dari kekuasaan eksekutif.¹⁵³

John Locke menawarkan nilai kebebasan dalam kontrak sosial yang bersifat liberal. Rakyat sipil atau warganegara dengan sendirinya termasuk dalam masyarakat politik. Rakyat sudah semestinya dilibatkan dalam setiap kegiatan politis pemerintahan. John Locke juga tampil dengan mengusung konsep kekuasaan mayoritas, namun saat itu hubungan mesra negaragereja masih mendominasi keadaan politik, pemikirannya ini berkembang secara rahasia di balik tanah.

Ide tentang pembagian kekuasaan serta *check and balances* kekuasaan juga akan muncul dari pemikir politik berikutnya, yaitu Montesquieu dan Rousseau. Berbeda dengan Locke, Montesquieu memandang perlu adanya kekuasaan hukum dalam bentuk lembaga yudikatif walalupun legislatif yang dikonsepsikan Montesquieu dan Locke memiliki kesamaan

¹⁵²Wirjono Prodjodikoro, *Azas-Azas Hukum Tata Negara di Indonesia*, Surabaya: Dian Rakjat, 1983 hlm. 16.

¹⁵³John Locke, *Two Treatises of Government*, London: Everyman, 1993, hlm. 182-188.

sebagai perumus undang-undang sebagai peraturan-peraturan negara. Model legislatif yang ideal menurut Montesquieu adalah *bicameral* atau sistem dua kamar.¹⁵⁴

Dalam *The Spirit of Law*, Montesquieu menitikberatkan pemikirannya pada hukum. Pemikirannya terhadap hukum merupakan sumbangan besarnya terhadap kajian konstitusi dan hukum tata negara. Kajian dan pemikiran hukum Montesquieu terpengaruh oleh metode Aristoteles dengan metode empiris deduktif. Menurut Montesquieu, hukum harus dilihat sebagai sesuatu yang kompleks dan dinamis. Aplikasi hukum tergantung pada konteksnya yaitu perbedaan tempat, waktu, adat istiadat, dan tradisi masyarakat akan menyebabkan hukum itu berbeda.

Salah seorang filsuf yang berpengaruh memantik kesadaran kedaulatan rakyat dan Revolusi Perancis adalah Jean-Jacques Rousseau. Karyanya *Du Contract Social* menyinggung rakyat Perancis yang waktu itu masih di bawah monarki absolut untuk berpikir ulang tentang negara mereka. Rousseau menyebut bahwa bentuk negara yang dianut warga Perancis adalah salah. Negara yang hanya menitikberatkan pada kepentingan individu, menurut Rousseau tidak bisa dibilang sebagai sebuah negara. Terkait dengan konsep perwakilan, Rousseau mempunyai pemikiran yang berbeda dengan para pendahulunya. Dia menolak gagasan lembaga perwakilan rakyat karena menurutnya kedaulatan rakyat tidak bisa diwakilkan dengan cara apapun. Setiap bentuk perwakilan, menurut dia, akan menciptakan keterasingan

¹⁵⁴Sistem dua kamar adalah praktik pemerintahan yang menggunakan dua kamar legislatif atau parlemen. Parlemen bicameral di Inggris Raya dipraktikkan dengan menggunakan Majelis Tinggi (*House of Lords*) dan Majelis Rendah (*House of Commons*). Di Amerika Serikat sistem ini diterapkan melalui kehadiran Senat dan Dewan Perwakilan Rakyat. Di Indonesia juga menggunakan sistem yang sedikit mendekati sistem dua kamar melalui kehadiran Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) yang terdiri dari Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dan Dewan Perwakilan Daerah (DPD).

yang dialami oleh individu yang memberikan kedaulatannya. Rousseau mengusulkan adanya sistem perwakilan langsung sebagaimana yang terdapat di zaman Yunani kuno. Undang-undang dan segala kebijaksanaan yang berkenaan dengan negara diputuskan secara bersama-sama dalam suatu pertemuan yang dihadiri oleh seluruh masyarakat tanpa terkecuali.¹⁵⁵

C. Relasi Etika dan Politik

Kekuasaan seringkali digambarkan dengan dua wajah: memesona sekaligus menakutkan. Ia merepresentasikan harapan sekaligus ancaman. Keduanya membutuhkan legitimasi untuk diterima oleh rakyat. Legitimasi kekuasaan yang ada sejak dahulu, bersandar pada religiusitas. Kekuasaan diterima langsung dari realitas yang ghaib; pengejawantahan Ilahi; kesatuan dengan alam semesta, mengalir ketenteraman. Kesejahteraan dan keadilan rakyat. Legitimasi religius memungkinkan kekuasaan tidak memerlukan pertanggungjawaban, karena penguasa merupakan wadah dari suatu kekuatan yang menggerakannya.

Karakter kekuasaan ini kemudian mengalami penentangan. Kekuasaan religius dipandang sebagai harapan yang mengancam, karena seringkali disalahgunakan. Despotisme seringkali dilakukan atas nama agama dan kepentingan penguasa yang dipandang pengejawantahan Yang Ilahi. Kekuasaan kemudian diturunkan kepada manusia biasa agar dapat dituntut pertanggungjawaban.¹⁵⁶

Karena itu, sebagai sebuah rumusan politik dalam konteks modern, kekuasaan diwarnai diskursus etis. Diskursus etika menjadikan kekuasaan (politik) tidak sekedar berlaku sebagaimana

¹⁵⁵ Tonny Situmorang, *Pandangan Rousseau tentang Negara Sebagai Kehendak Umum*, *Jurnal Fakultas Ilmu Sosial dan Politik*, digitallibrary Universitas Sumatera Utara, 2014, hal. 1-2.

¹⁵⁶ Franz Magnis Suseno, *Kuasa dan Moral*, Jakarta: Penerbit Gramedia, 2001, hal. 1-3.

adanya kekuasaan dijalankan, melainkan mengandung dimensi moral. Tidak hanya pada dampak yang ditimbulkan, tapi juga kepada figur yang memangku jabatan kekuasaan. Dimensi moralitas lebih lanjut akan menyematkan nilai bagi kekuasaan politik, sebagaimana halnya nilai baik, buruk, benar ataupun salah.

Melalui instrumen etika yang merupakan cabang dari filsafat untuk mempelajari pandangan dan persoalan yang berhubungan dengan masalah kesusilaan. Secara filosofis, etika politik sekaligus akan berkaitan erat dengan kewajiban-kewajiban manusia dalam hal baik dan buruk. Dalam perkembangannya, etika politik sangat mempengaruhi relasi rakyat dan penguasa manusia dengan memberikan orientasi bagaimana keduanya menjalani hidupnya melalui rangkaian tindakan sehari-hari dalam tatanan kehidupan politik. Artinya, etika bisa menjadi pedoman bagi penguasa maupun rakyat untuk mengambil sikap dan bertindak secara tepat dalam mengambil keputusan.¹⁵⁷

Konsep etika sering disamakan dengan moral. Meskipun maksudnya hampir sama dalam pengertian, namun sebenarnya di antara keduanya berbeda dalam kehidupan sehari-hari. Pengertian etika secara etimologi berasal dari bahasa Yunani, yaitu *ethos*, yang berarti watak kesusilaan atau adat kebiasaan (*custom*).¹⁵⁸ Makna *ethos* menyangkut dengan cara berpikir dan merasakan, cara bertindak dan bertingkah laku yang memberi ciri khas seseorang terhadap kelompok.

Etika dimengerti sebagai refleksi filosofis tentang moral. Etika lebih merupakan wacana normatif yang tidak selalu mengandaikan adanya perintah atau kewajiban tertentu yang mengikat, karena etika juga bisa berkaitan dengan kemungkinan atau keputusan untuk bertindak tentang baik dan buruk. Dalam

¹⁵⁷ K. Bertens, *Keprihatinan Moral: Telaah atas Masalah Etika*, Yogyakarta: Kanisius, 2003, hal. 17-18

¹⁵⁸ H.G. Liddell, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon, 1996.

bahasa Arab, moral berarti akhlak, sedangkan etika berarti ilmu akhlak.

Pada awalnya, kaitan etika dengan politik dalam konteks kenegaraan modern menguati hubungan antara hukum dan kekuasaan. Dasar teorinya dilatarbelakangi oleh logika bahwa kehadiran hukum tanpa negara maka tidak dapat berjalan karena hanya akan bersifat normatif dan tidak mempunyai kemampuan menindak (menghukum). Sedangkan negara (kekuasaan) tanpa adanya hukum yang bersifat normatif akan sangat berpotensi melakukan tindakan yang tidak bermoral.

Kajian filsafat politik modern mengejawantahkan etika politik sebagai perwujudan sikap dan perilaku politisi sekaligus peran warga negaranya. Etika politik dalam praktiknya bisa dicontohkan dalam perilaku politisi yang jujur, santun, memiliki integritas, menghargai pluralitas, dan memiliki keprihatinan untuk kesejahteraan umum, bukan hanya mementingkan golongannya. Kewajiban moral seorang politisi dibedakan dengan kewajiban-kewajiban lainnya, karena moralitas menyangkut kewajiban manusia sebagai manusia. Dalam hubungannya dengan masyarakat dan negara, etika politik meletakkan dasar/fondasi moralnya pada hakikat dan harkat manusia sebagai manusia.¹⁵⁹

Etika politik pada perkembangan selanjutnya tidak bisa dilepaskan dari etika publik. Ketika etika politik didefinisikan sebagai upaya memperjuangkan kepentingan publik dan ikut bersama orang lain dalam rangka untuk memperluas lingkup kebebasan, kesetaraan, dan membangun institusi-institusi yang lebih adil, maka etika publik adalah refleksi tentang standar norma yang menentukan baik dan buruk atau benar dan salah

¹⁵⁹Frans Magnis Suseno, *Etika Politik: Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Jakarta: Gramedia, 1994, hal. 14

dari keputusan kebijakan publik dalam rangka menjalankan tanggung jawab pejabat publik.¹⁶⁰

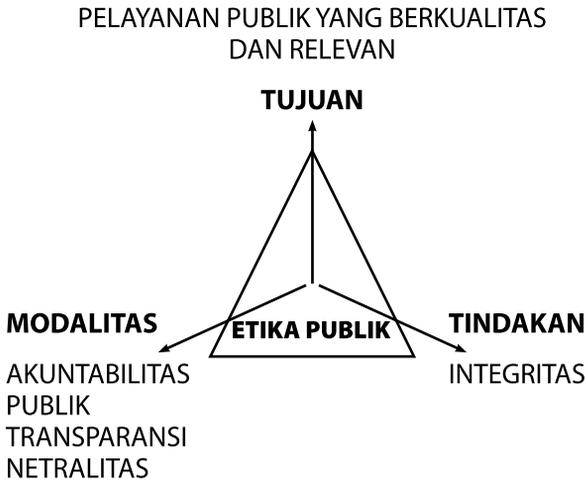
Perbincangan tentang etika publik tidak berhenti pada moral dan etika subjektif, namun juga dimensi-dimensi lain. Etika publik memiliki tiga dimensi yang digambarkan dalam segitiga yang mengacu ke tujuan (*policy*), sarana (*polity*), dan aksi politik/tindakan (*politics*).¹⁶¹ Berkembang dari keprihatinan terhadap pelayanan publik yang buruk karena konflik kepentingan dan korupsi penyelenggara negara. Konflik kepentingan dipahami sebagai konflik antara tanggung jawab publik dan kepentingan pribadi atau kelompok. Pejabat publik menyalahgunakan kekuasaan untuk kepentingan diri atau kelompok sehingga membusukkan kinerjanya dalam tugas pelayanan publik.

Konflik kepentingan terurai dengan memperoleh secara tidak sah berupa uang, materi, atau fasilitas untuk dirinya dan semua bentuk kegiatan penyalahgunaan kekuasaan untuk kepentingan keluarga, perusahaan, partai politik, ikatan alumni, atau organisasi keagamaannya. Konflik kepentingan mendorong pengalihan dana publik untuk kepentingan dirinya dan kelompoknya. Modus operandinya beragam, mulai dari korupsi pengadaan barang atau jasa, penjualan saham, penalangan, proyek fiktif, manipulasi pajak, dan parkir uang di bank dengan menunda pembayaran untuk memperoleh bunga. Konflik kepentingan yang mencolok dalam politik misalnya dalam pendanaan ilegal partai politik, calo anggaran, atau turisme berkedok studi banding yang dianggap oleh publik sebagai penyalahgunaan struktural yang merugikan kepentingan publik.¹⁶²

¹⁶⁰ Bishop, P. dan Charles Samford, *Management Organisation and Ethics in the Public Sector*, London: Ashgate, 2003.

¹⁶¹ Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2004.

¹⁶² Haryatmoko. *Etika Publik untuk Integritas Pejabat Publik dan Politisi*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011.



Sumber: Haryatmoko, *Etika Publik*, 2011:5

Dari gambar di atas, Haryatmoko menerjemahkan versi tiga dimensi etika publik sebagai berikut:

- ▶ Dimensi pertama adalah ***tujuan***, dirumuskan dalam upaya untuk mencapai kesejahteraan masyarakat dengan menghadirkan akses pelayanan publik yang berkualitas dan relevan.
- ▶ Dimensi kedua adalah ***modalitas*** (sarana, *policy*), yang meliputi sistem dan prinsip-prinsip dasar pengorganisasian praktik pelayanan publik. Sarana (*polity*) ini mengandung dua pola normatif: *pertama*, tatanan politik (hukum dan institusi) harus mengikuti prinsip solidaritas dan subsidiritas, penerimaan pluralitas; *kedua*, kekuatan-kekuatan politik ditata sesuai dengan prinsip timbal balik keadilan, netralitas (tidak memihak), dan perlakuan yang fair menyumbang untuk semakin meningkatkan transparansi. Dimensi moral pada tingkat ini terletak pada: (i) peran etika publik dalam menguji dan mengkritisi legitimasi keputusan-keputusan,

institusi-institusi, dan praktik-praktik politik; (ii) sikap dalam menghadapi struktur, yaitu menyetujui atau menolak tatanan sosial, ekonomi, dan politik hidup bersama; (iii) prinsip solidaritas dalam pelayanan publik.

- ▶ Dimensi ketiga adalah *tindakan*, di mana politisi dan pejabat publik dituntut memiliki integritas publik. Dalam dimensi etika publik ketiga ini, pelaku memegang peran sebagai penentu rasionalitas politik.

Politik dipandang sebagai sebagai sesuatu yang penting karena bisa menjadi instrumen atau ilmu untuk menata kehidupan berbangsa dan bernegara yang baik. Sedangkan demokrasi merupakan alat yang dapat digunakan untuk mewujudkan kebaikan bersama, atau masyarakat dan pemerintahan yang baik (*good society and good government*). Kelebihan dari sistem demokrasi adalah kekuasaan pemerintah berasal dari rakyat. Secara teoritis, peluang terlaksananya partisipasi politik dan partisipasi warga negara dari seluruh lapisan masyarakat semakin terbuka.

Dalam mekanisme demokrasi dan keterbukaan informasi, masyarakat dapat melakukan kontrol sosial terhadap pelaksanaan pemerintahan dan parlemen karena posisi mereka adalah sebagai pemegang kedaulatan tertinggi, walau dalam praktiknya belum berjalan sesuai dengan teori yang ada. Etika publik dalam pelayanan belum dirasakan kehadirannya oleh masyarakat. Hal ini disebabkan kesalahan dalam memandang etika publik. Makalah ini mendeskripsikan metode atau cara membumikan etika publik dengan menguraikan dimensi etika publik, kompetensi yang diperlukan etika publik dan cara mengimplementasikan etika dalam pelayanan publik.

Isu tentang etika publik kurang mendapat respons yang memadai di tengah perbincangan mengenai pelayanan publik. Etika sering dilihat sebagai elemen yang kurang berkaitan

dengan dunia pelayanan publik. Padahal, dalam literatur tentang pelayanan publik dan administrasi publik, etika merupakan salah satu elemen yang sangat menentukan kepuasan publik yang dilayani sekaligus keberhasilan organisasi pelayanan publik itu sendiri.

Etika tidak bisa dilepaskan dari kehidupan manusia sebagai makhluk sosial. Sebagai makhluk sosial, manusia senantiasa akan berinteraksi dan berkomunikasi dengan manusia lain dalam upaya mewujudkan kebutuhan hidupnya. Begitu pun kehidupan politik yang merupakan bagian dari keseharian dalam interaksi antarwarga negara dengan pemerintah dan para wakil rakyat telah membentuk variasi pendapat, pandangan dan pengetahuan tentang praktik-praktik perilaku politik dalam semua sistem politik.

Budaya politik merupakan sistem nilai dan keyakinan yang dimiliki bersama oleh masyarakat. Namun, setiap unsur masyarakat berbeda pula budaya politiknya, seperti antara masyarakat umum dengan para elitnya termasuk politisi dan pejabat publik. Kebudayaan Indonesia cenderung membagi secara tajam antara kelompok elite dengan kelompok massa.¹⁶³

Konsep kebudayaan politik diajukan guna mengidentifikasi orientasi dari tingkah laku politik masyarakat. Masyarakat mengidentifikasi dirinya pada simbol-simbol dan lembaga-lembaga kenegaraan berdasarkan orientasi yang dimilikinya. Kebudayaan politik meliputi sikap-sikap dari warga negara terhadap pemerintahan dan politiknya, digunakan untuk menilai dan memperbandingkan kebudayaan politik. Disamping itu, terdapat ukuran-ukuran berupa identitas nasional, kesadaran kelas, motivasi berprestasi, keyakinan akan kebebasan dan

¹⁶³Benedict Anderson..., *Kuasa Kata: Jelajah Budaya-Budaya Politik di Indonesia*, Yogyakarta: Mata Bangsa, 2000.

persamaan, efektivitas politik dan kepercayaan kepada wakilnya.¹⁶⁴

Budaya politik sebagai nilai atau pranata berisikan sikap, keyakinan, nilai dan keterampilan yang berlaku bagi seluruh populasi, juga kecenderungan dan pola-pola khusus yang terdapat pada bagian-bagian tertentu dari populasi. Konsep budaya politik lebih mengedepankan aspek-aspek non-perilaku aktual berupa tindakan, tetapi lebih menekankan pada berbagai perilaku non-aktual seperti orientasi, sikap, nilai-nilai dan kepercayaan-kepercayaan. Dengan demikian budaya politik adalah dimensi psikologis dari sebuah sistem politik yang juga memiliki peranan penting berjalannya sebuah sistem politik. Budaya politik, merupakan bagian dari kebudayaan masyarakat dengan ciri-ciri yang lebih khas meliputi masalah legitimasi, pengaturan kekuasaan, proses pembuatan kebijakan pemerintah, kegiatan partai-partai politik, perilaku aparat negara, serta gejala masyarakat terhadap kekuasaan yang memerintah.

Dalam budaya dikenal juga kompetensi yang serupa dengan *capability* (kemampuan).¹⁶⁵ *Competence* menggambarkan apa yang dibutuhkan seseorang agar ia mampu melaksanakan pekerjaannya dengan baik. Pengertian *competence* lebih mengenai *effect* (akibat) daripada *effort* (usaha) dan pada *output* daripada *input*. Sedangkan *competency* (kompetensi) mengacu pada dimensi-dimensi perilaku sehingga sering juga disebut *behavioral competencies* (kompetensi perilaku).

Kompetensi yang dibutuhkan seseorang dalam melaksanakan tugas dan tanggung jawabnya meliputi:

¹⁶⁴Gabriel A. Almond dan S Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton: Princeton Legacy Library.1963.

¹⁶⁵Dalam Collins Cobuild Dictionary, 1993, *competence* (kompetensi) diartikan sebagai *...is ability to do something well or effectively*. Seseorang yang kompeten adalah yang memiliki kemampuan, pengetahuan, dan keahlian untuk melakukan sesuatu secara efisien dan efektif.

1. *Technical competence*, yaitu kompetensi teknik yang dalam praktiknya adalah bersifat keterampilan dan kemampuan khusus yang diperlukan untuk melaksanakan tugas-tugasnya.
2. *Managerial competence*, kompetensi ini berkaitan dengan kemampuan manajerial dalam hal perencanaan, pengorganisasian, penggerakkan, dan pengawasan.
3. *Social competence* atau kompetensi sosial menuntut kemampuan seseorang dalam berinteraksi dengan pihak lain.
4. *Strategic competence* atau kompetensi strategis adalah kemampuan melihat jauh ke depan sehingga dapat merumuskan berbagai kebijakan yang strategis.
5. *Ethical competence* atau kompetensi etika adalah kemampuan untuk melaksanakan tugas dan tanggung jawabnya dengan pertimbangan etika dan moral.

Kompetensi dalam etika publik merupakan sebuah upaya untuk mewujudkan pelayanan publik yang berkualitas, pejabat publik termasuk legislator perlu memiliki tiga jenis kompetensi, yaitu kompetensi teknis, kompetensi kepemimpinan, dan kompetensi etis.¹⁶⁶

Ketiga jenis kompetensi tersebut memiliki keterkaitan antara satu dengan lainnya. Kompetensi etis meliputi manajemen nilai, pengembangan moral dan penalaran moral, moralitas publik dan pribadi, serta etika organisasi. Keterampilan etika yang dibutuhkan dalam pelayanan publik menekankan empat hal: *Pertama*, tingkat kesadaran penalaran moral sebagai dasar pengambilan keputusan etis. *Kedua*, kemampuan memahami etika sebagai sarana dalam menghadapi konflik. *Ketiga*, kemam-

¹⁶⁶Haryatmoko, *Etika Publik untuk Integritas Pejabat Publik dan Politisi*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2011.

puan menolak perilaku yang berlawanan dengan etika. *Keempat*, mampu menerapkan teori-teori etika.

Semakin tinggi tingkat kesadaran moral, semakin peduli pada kesejahteraan bersama yang diukur dari kemampuan menghadapi dilema moral. Kompetensi teknik merupakan inti profesionalisme pelayanan publik. Kompetensi teknik mencakup pengetahuan ilmiah yang diperlukan untuk melaksanakan tugas, pemahaman yang baik tentang hukum yang terkait dengan bidang keahliannya, serta manajemen organisasi. Kompetensi teknis bersifat fungsional, artinya harus memiliki pengetahuan terspesialisasi yang memungkinkan untuk menguasai pekerjaan khusus di suatu bidang. Pejabat publik harus memiliki keterampilan teknis untuk memiliki sumber daya manusia yang kompeten, menerapkan teknologi tepat-guna, mengetahui bagaimana bawahan bekerja dan menciptakan program-program yang sehat secara finansial. Hubungan antara kompetensi teknik dan kompetensi sering dirumuskan dalam bentuk dilema antara hasil dan proses. Di satu sisi tujuan utama manajemen teknis menekankan agar suatu sistem lebih luwes dan mampu menjawab kebutuhan berkat adanya keleluasaan bagi penilaian (evaluasi) manajemen yang memungkinkan penyesuaian yang cepat agar efisien. Di lain sisi, etika cenderung memasang alat kontrol birokrasi sehingga tekanan pada proses sering merugikan atau menghambat.

Akuntabilitas publik adalah prinsip yang menjamin bahwa setiap kegiatan penyelenggaraan pemerintahan dapat dipertanggungjawabkan secara terbuka oleh pelaku kepada pihak-pihak yang terkena dampak penerapan kebijakan.¹⁶⁷ Akuntabilitas publik adalah ciri khas yang harus hadir dalam pemerintahan/negara demokratis modern. Karena demokrasi hanya akan menjadi formalitas di atas kertas (prosedural) jika

¹⁶⁷Peter, B.G., *The Politics of Bureaucracy*, London: Routledge, 2000.

yang mendapatkan mandat dari rakyat tidak dapat akuntabel atas publik, mulai dari tindakan, keputusan, sampai *budgeting*. Akuntabilitas publik berfungsi sebagai pengaturan kelembagaan dan menjadi kontrol dalam sistem demokratis. Akuntabilitas publik menjadi *input* (masukan) bagi masyarakat pemilih untuk dapat menilai dan menghakimi pejabat politik yang sudah dipilih.

BAB III

WAKIL RAKYAT (DEWAN PERWAKILAN RAKYAT)



A. Suara Rakyat Suara Tuhan

Dominasi kekuasaan agama yang diwakili oleh institusi gereja dengan dukungan negara sebagai institusi politik telah menimbulkan perlawanan rakyat. Pandangan tentang pentingnya individu, manusia, masyarakat serta warga negara dalam berbagai catatan pemikiran nampak mengalami kontradiksi dalam suasana dominasi tersebut.

Tidak hanya membatasi kebebasan berpikir dan menundukkannya dalam logika kekuasaan, tapi juga memberikan sanksi bagi para penentang dan mereka yang berbeda dengannya. Arthur Versluis menyebut kondisi tersebut sebagai didukung oleh kekuasaan negara yang memperoleh stabilitas dan status quo, atau dengan kata lain kesatuan agama dan negara. Sehingga upaya inkuisisi (pemberian hukum dan sanksi) bagi para penentang menjadi mudah untuk diterapkan.¹

Eksekusi bagi para penentang dominasi diberi legalitas oleh negara. Para pendakwa kejahatan sekaligus mewakili negara.

¹Arthur Versluis, *The New Inquisitions: Heretic Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism*, New York: Oxford University Press, 2006, hal 6

keberadaan negara dipandang mampu memberi legitimasi yang kuat, mengingat negara merupakan institusi yang dapat diterima sebagai konstruksi sosial kemasyarakatan. Individu dan masyarakat penentang dominasi tidak sekedar dinilai sebagai menentang agama, tapi juga menentang negara.²

Pada dimensi lain, dominasi tersebut juga membuat perkembangan ilmu pengetahuan menjadi terhambat. Warisan pola pikir Yunani Klasik yang cenderung filosofis, dengan daya kritis yang radikal, tidak memiliki tempat berkembang di masa itu. Kekuasaan gereja dan negara cenderung memandang kritisisme dan radikalisme sebagai musuh yang harus ditentang dan dihilangkan.

Pada dasarnya, negara menjadikan agama sebagai alat legitimasi. Terkikisnya era deliberatif yang diwariskan para pemikir Yunani setelah kekuasaan Romawi menaiki panggung kekuasaan dunia, turut memberi ruang yang cukup luas bagi agama dan negara mendeligitimasi ilmu pengetahuan. Legitimasi kekuasaan yang paling kuno dan sekaligus ampuh adalah legitimasi religius. Kekuasaan dihayati dan diterima sebagai sesuatu dari alam gaib. Raja dipandang sebagai pengejawantahan Yang Ilahi, sebagai wadah yang dipenuhi kekuatan-kekuatan halus semesta, yang daripadanya mengalir ketentraman, kesejahteraan dan keadilan bagi rakyat.³

Perkembangan pemikiran memaksa perubahan situasi dominasi tersebut. Para pemikir abad pertengahan melakukan terobosan pemikiran tentang hubungan agama dan negara yang bersumber pada rasionalitas kemanusiaan. Thomas Aquinas (1225-1274 M) mulai membicarakan entitas agama dan negara dalam pemaknaan yang rasional. Aquinas tidak menolak Yang Ilahi, namun menyesuaikannya dengan kodrat kemanusiaan. Hukum alam yang dipahami sebagai kehendak Ilahi, berkembang sejalan dengan kodrat manusia. Meskipun norma-norma bersumber pada agama (Tuhan), namun

² Arthur Versluis, *The New Inquisitions...*, hal 7.

³ Frans Magnis Suseno, *Kuasa dan Moral*, Jakarta: Penerbit Gramedia, hal. 1

manusia menjalankan norma-norma tersebut dengan kehendak bebasnya yang dilandasi rasionalitasnya.⁴

Aquinas memberi ruang bagi kehendak bebas, khususnya bagi entitas kemanusiaan. Atas dasar itu, manusia dan rakyat sama sekali tidak berada dalam kungkungan logika negara sekaligus agama. Manusia bergerak sesuai dengan kodrat alamiahnya, dimana ia akan senantiasa mencari kesesuaian dan keseimbangan. Di satu sisi, Aquinas menuntut manusia sekaligus rakyat yang tidak bertindak berdasarkan kehendak nafsu. Di sisi lain, Aquinas menuntut legitimasi etis penggunaan kekuasaan. Kekuasaan tidak dapat membenarkan dirinya sendiri. Kekuasaan hanyalah suatu kenyataan fisik dan sosial, tidak memuat suatu wewenang. Tidak ada seorang pun yang secara asali mempunyai wewenang atas manusia lain. Yang berwenang hanyalah satu, yakni sang Pencipta.⁵

Aquinas merupakan pemikir yang mendobrak dominasi agama dan negara yang despotik. Meski cara yang ditempuh lebih diplomatis dan mengedepankan akal budi, namun hal ini mampu membangkitkan gairah kerakyatan yang sebelumnya dimaknai secara sewenang-wenang. Hingga pada situasi yang paling ekstrim, saat kekuasaan monarki absolut dianut di berbagai wilayah eropa, muncul pemberontakan dan kekisruhan, baik di Italia, Inggris, maupun di Perancis.⁶

Disamping Aquinas yang nampak lebih mengedepankan diplomasi pemikiran (penyatuan), Martin Luther (1483-1546 M) justru

⁴Frans Magnis Suseno, *Kuasa dan Moral*, hal. 5

⁵Frans Magnis Suseno, *Kuasa dan Moral*, hal. 5

⁶Revolusi di Italia menjadi awal, meski berlangsung dengan relatif baik. Florence Italia merupakan kota kecil pada ke-14 telah mempraktikkan kehidupan yang relatif demokratis. Kehidupan itulah yang kemudian menjadi contoh di wilayah-wilayah lainnya di Eropa. Revolusi di Inggris merujuk pada Revolusi Industri di Inggris pada 1750-1850 M yang ditandai perubahan masyarakat agraris ke industri. Revolusi Perancis 1789-1799 M ditandai dengan penggulingan Raja Monarki Absolut Louis XVI. Raja memandang dirinya sebagai negara dengan bertindak sewenang-wenang kepada rakyat.

mengajukan kritik yang lebih radikal yang ditujukan kepada gereja. Luther menuduh gereja telah menyelenggarakan kekuasaannya untuk memperoleh kekayaan dan kekuasaan duniawi. Hal ini disebabkan kekuasaan yang tidak terkontrol. Saat bersamaan, ia juga mengeritik dan berbicara tentang hak warga negara (rakyat) untuk memberontak, dan menyatakan bahwa kaum Kristen boleh membela diri terhadap pemerintah yang sewenang-wenang. Jika kaisar atau raja melanggar undang-undang, rakyat tidak perlu mematuhi.⁷

Pikiran-pikiran perlawanan ini kemudian dikembangkan oleh para pemikir yang kemudian dikenal dengan kaum “Monarchomacha”, atau kaum pembantah raja. Mereka melakukan kritik dengan melandaskan argumennya pada kaidah-kaidah agama Kristen.⁸ Persoalan yang mereka lontarkan adalah bila raja memperoleh keabsahannya dari gereja, dan raja kemudian melanggar kaidah-kaidah agama (tetapi gereja merestuihnya), haruskah raja dipatuhi? Mana yang lebih penting dipatuhi, manusia atau kaidah agama? Dengan dipertentangkannya kaidah agama dengan kekuasaan raja, kaum Monarchomacha meletakkan dasar untuk meragukan sekaligus kekuasaan mutlak raja dan gereja.⁹

Atas dasar keraguan yang sama, memberikan kesempatan bagi pihak luar menginterpretasikan kaidah-kaidah agama yang sebelumnya dimonopoli gereja. Keraguan-keraguan tersebut berkembang hingga tidak terbatas pada persoalan kaidah agama semata. Bahkan lebih jauh berkembang mempersoalkan hakikat rakyat sebagai warga negara.¹⁰ Kaum Monarchomacha kemudian menyajikan pandangan tentang raja yang meski dipilih Tuhan, namun diangkat berdasarkan persetujuan rakyat. Tiada seorang pun

⁷J.J. von Schmid, *Ahli-ahli Pikir Besar tentang Negara dan Hukum*, Jakarta: Pustaka Sardjana, 1965, hal. 136.

⁸Arief Budiman, *Teori Negara*, Jakarta: Penerbit Gramedia, 2002, hal. 26.

⁹Arief Budiman, *Teori Negara*, hal. 26-27.

¹⁰Arthur Versluis, *The New Inquisitions...*, hal 23-24.

yang dilahirkan sebagai raja tanpa ada rakyat.¹¹ Karena itu, raja tidak boleh memerintah secara sewenang-wenang. Jika terjadi, maka hak setiap rakyat untuk melakukan perlawanan.¹²

Menurut Schmid, dari sinilah muncul kedaulatan rakyat (*sovereign of the people*, sebagai antitesa kedaulatan negara (*sovereign of the state*)).¹³ Konsep-konsep agamawi yang sebelumnya dipakai bergeser pada konsep-konsep duniawi. Konsep duniawi bahkan semakin kuat, sehingga kaidah-kaidah agama digantikan konsep duniawi. Mereka yang mendukung negara maupun mendukung rakyat sama-sama mengajukan konsep yang lebih bisa dipertanggungjawabkan secara rasional.

Konsep kedaulatan rakyat juga tidak terlepas dari bangunan pemikiran yang nantinya menjadi model mengenai manusia dan masyarakat. Bangunan tersebut dapat ditelusuri kembali pada benih-benih awal yang dibangun oleh para filsuf Stoa (Filsafat Alam). Mereka merupakan jajaran pemikir yang merumuskan manusia sebagai makhluk yang memiliki kebebasan dan kesederajatan. Oleh alam, manusia dianugerahi berbagai kemampuan untuk mencapai kebaikan dan keutamaan. Cicero menyatakan bahwa kebaikan dapat direalisasikan oleh semua manusia, karena secara inheren ia memiliki potensi tersebut.¹⁴

Perlawanan pemikiran inilah yang nampak logis dan mampu memberi inspirasi lebih kuat dalam gugusan pemikiran yang pada lanjutannya melahirkan pencerahan. Karakteristik keagamaan diterima sebagai karakteristik zaman. Namun, unsur rasionalitas tetap dikedepankan. Dalam konteks ini, “deisme” sebagai sebuah

¹¹ Arief Budiman, *Teori Negara*, hal. 27

¹² J.J. von Schmid, *Ahli-ahli Pikir Besar...*, hal 152.

¹³ Michael Ross Fowler dan Julia Marie Bunck, *Law, Power and the Sovereign State: The Evolution and Application of the Concept of Sovereignty*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1995, hal 12-13

¹⁴ Adam B. Seligman, *The Idea of Civil Society*, New York: The Free Press, 1998: 17-18.

corak berpikir juga banyak menyumbang pandangan.¹⁵ Deisme memandang dunia alamiah bekerja secara mekanistik sesuai hukum yang berlaku objektif dan ketat. Sekiranya Tuhan itu ada, maka Dia hanya menciptakan dunia yang mekanistik, selebihnya menyerahkan kepada dunia berjalan sesuai dengan mekanismenya. Pemikiran ini tetap mempercayai adanya Tuhan, namun menolak kebenaran wahyu serta adikodrati. Pada gilirannya moralitas tidak bersumber pada wahyu melainkan rasionalitas semata.

Terlepas dari corak tersebut, suara individu dan suara rakyat tidak sekedar objek yang berada dalam kungkungan kekuasaan agama dan negara. karakteristik berpikir yang rasional dipandang tidak bertentangan dengan kehendak ketuhanan. Sebab meraih dimensi ketuhanan dijalani dengan rasio sebagai instrumen. Atas pemahaman itulah dikenal istilah “*vox populi vox dei*”. Pemahaman yang menunjukkan bahwa pemerintah membutuhkan legitimasi dari rakyat. Meski pemerintah dan kekuasaan mendasarkan diri sebagai pengejawantahan ketuhanan, namun ia tidak bisa berlaku sewenang-wenang. Kesewenang-wenangan kepada rakyat adalah kesewenang-wenangan kepada Tuhan.¹⁶

Suara rakyat suara Tuhan merupakan argumen teologis sekaligus politis. Suara tersebut tidak sekedar hadir secara intelektual sebagai se bentuk pemikiran, namun juga terwujud dalam bentuk suara di ruang-ruang yang telah ditentukan. Saat itu, mereka telah menetapkan ruang suara tersebut dalam parlemen sebagai perwujudan aspirasi rakyat. Dalam masyarakat politik (*political society*), rakyat diandaikan sebagai bagian dari masyarakat yang memiliki hak dan tanggung jawab sebagai sebuah komunitas. Sementara itu, negara sebagai simbol kekuasaan memiliki peran sebagai

¹⁵F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, Jakarta: Penerbit Gramedia, 2007, hal. 99.

¹⁶Edmund S. Morgan, *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*, New York: W.W. Norton, 1988, hal. 13-14.

pihak lain yang didirikan dan dipilih oleh rakyat atau berdasarkan persetujuan (*consent*).

Dari sini tampak bahwa konsep tentang manusia (individu) bersifat liberal. Keyakinan bahwa manusia memiliki baik menunjukkan bahwa ia berhak memiliki kebebasan untuk bertindak dan berkarya. Tidak perlu dikhawatirkan jika kebebasan itu disalahgunakan, sebab modal bakat baiknya secara otomatis mengontrol penggunaan tersebut. Tanpa intervensi dari pihak di luar dirinya, manusia mampu mengatur perjalanan hidup dan sejarahnya sendiri.

Dalam perkembangannya, kedaulatan rakyat kemudian merujuk pada kajian tentang *natural society*. Di dalam masyarakat alamiah, individu hidup secara alamiah dalam arti hidup dengan bebas. Jumlah manusia belum banyak, mereka mengembara secara berkelompok mencari kehidupan di alam sekitarnya. Negara belum ada, dan memang belum diperlukan. Masing-masing individu dan kelompok mengatur hidupnya sendiri.¹⁷ Dalam kondisi tersebut, yang berlaku adalah hak alamiah yang dipakai manusia untuk hidup bersama. Manusia bebas menerapkan seluruh potensi dan kekuatan yang dimilikinya, sebagaimana ia menjaga kehidupan alamiahnya. Inilah yang disebut sebagai hidup dengan hak alamiah (*Right of Nature*) atau *Jus Naturale*.¹⁸

Hidup berdasarkan hak alamiah, menurut Thomas Hobbes, menunjukkan adanya kebebasan bertindak bagi manusia. Hukum hidup bersumber pada hak alamiah yang sama sekali bukan hukum yang bersifat memerintah atau melarang, melainkan melekat dalam kebebasan individu.¹⁹

Tidak adanya aturan hukum yang mengikat menyebabkan muncul suatu masalah dalam pola hidup masyarakat alamiah.

¹⁷Patrick Hayden, *Philosophy of Human Right*, United States: Paragon House, 2001: 56

¹⁸Patrick Hayden, *Philosophy of Human Right*, hal. 56.

¹⁹Ian Shapiro, *Evolusi Hak dalam Teori Liberal*, Jakarta: YOI dan Freedom Institute, 2006: 42-44.

Hobbes menyatakan bahwa manusia hidup sesuai dengan kepentingannya yang berpotensi saling berbenturan. Semua orang berperang melawan orang lain. Yang berlaku adalah hukum *homo homini lupus*, manusia adalah serigala terhadap manusia yang lain. Bahkan yang adil dan tidak adil tidak bisa dipisahkan.²⁰

Sebagai makhluk yang berpikir, manusia kemudian merasa bahwa masyarakat seperti ini tidak bisa dipertahankan, karena tidak adil. Yang kuat bisa menentukan segala-galanya. Sedangkan yang lemah tak berdaya untuk melawan. Kemerdekaan yang mereka miliki adalah kemerdekaan untuk menindas. Maka, yang terjadi kemudian adalah mereka menyerahkan kemerdekaan ini kepada sebuah lembaga yang bernama negara (yang pada waktu itu diwakili oleh raja). Kontrak hanya terjadi jika semua orang menyerahkan kedaulatannya pada sebuah otoritas lembaga).

Menurut Hobbes, kedaulatan bersarang di tangan politik atau negara (*leviathan*). Lembaga inilah yang berfungsi memberikan sanksi bagi setiap pelanggaran atas persetujuan kontrak. Patut dicatat bahwa meskipun Hobbes menerima adanya kedaulatan negara sebagai kedaulatan tertinggi, namun kedaulatan itu tidak datang dari raja namun dari rakyat, lewat proses kontrak sosial. Atas dasar itu, konsep kontraktualisme menjadi terkenal sejak Hobbes. Hobbes menyatakan bahwa cita-cita hidup setiap manusia adalah untuk meraih kesejahteraan (*commonwealth*), di mana setiap manusia bisa hidup terjamin, lepas dari kesengsaraan perang. Manusia yang hidup atas prinsip *justice, equity, modesty, mercy*, serta, *memperlakukan orang lain sebagaimana ia memperlakukan dirinya sendiri*.²¹

Negara tidak mewakili yang kuat, tapi kepentingan umum. Negara menjalankan kekuasaannya atas dasar kepentingan umum. Saat itulah lahir *political society* atau masyarakat politik, di mana kemerdekaan individu diserahkan kepada negara. Dalam masyarakat

²⁰Thomas Hobbes, "Leviathan", dalam Patrick Hayden, *Philosophy of Human Right...*, hal. 61

²¹Patrick Hayden, *Philosophy of Human Right...*, hal. 66.

politik, negara berkuasa mutlak dalam menyelenggarakan kepentingan umum. Meski demikian, muncul keraguan, yang diiringi kenyataan, atas peran negara yang mampu menjalankan peran idealnya sebagai wadah kepentingan publik. Sebab seringkali negara menjalankan kekuasaannya atas kepentingannya sendiri. Apalagi jika kekuasaan itu bersifat mutlak.

Saat itulah Locke justru memandang kekuasaan negara tidak boleh bersifat mutlak, melainkan ada batasnya. Batas tersebut adalah hak manusia yang paling dasar (*basic human rights*), yang terdiri atas hak kehidupan, kemerdekaan dan kepemilikan. Ketiga hak ini tidak boleh disentuh oleh negara manapun juga.

Pemikiran Locke tentang rakyat disebutkan dalam *Two Treatise of Government* bagian kedua. Di situlah ia memformulasikan pemikirannya tentang hal-hal yang berkaitan dengan politik, masyarakat sipil, dan masyarakat politik (*Political Society*). Dalam *2nd Teatise*, pasal 78, Locke menyatakan organisasi sosial berawal dan berkembang dari keluarga. Keluarga adalah asosiasi sukarela yang berfungsi sebagai wadah perkembangbiakan manusia.²² Pola kehidupan dalam keluarga memberikan contoh bagaimana kehidupan masyarakat sipil itu tertata. Mulai dari kehidupan antara suami istri yang saling mengisi dan mendukung, hingga hak-hak keturunan mereka yang berhak mendapatkan makanan. Hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam keluarga tidak hanya sampai di situ. Ketika status mereka telah menjadi orang tua, maka keturunan mereka tidak hanya sekedar berhak mendapatkan makanan, namun hingga keturunan mereka pun mampu menghidupi dirinya sendiri. Di sinilah miniatur sebuah masyarakat sipil berlangsung.²³

Konsep tentang hak-hak politik menjadi sebuah landasan utama. Dalam pembahasan tentang *state of nature*, Locke memandang negara seperti ini adalah negara yang menjamin kebebasan seluruh

²²John Locke, *Two Treatises of Government*, New York: Cambridge University Press, 1960, hal. 362

²³John Locke, *Two Treatises...*, hal. 362

individu untuk bertindak dan merayakan segala hal yang merupakan hak-nya. *State* mengandung *perfect freedom*, kebebasan yang sempurna, di mana setiap individu sejajar, kekuasaan dan hukum saling berkomunikasi dan berjalan beriringan, tak ada seseorang atau kelompok yang lebih tinggi derajatnya dan mendapatkan perlakuan istimewa atas yang lainnya. Setiap individu mendapatkan peruntungan yang sama secara almah, tanpa harus ada seseorang yang dianggap memiliki takdir sebagai budak maupun bawahan.²⁴

Dalam masyarakat politik, jika ada pemerintah, maka kekuasaannya itu terbatas. Ibarat dalam keluarga, kekuasaan yang biasanya ada pada karakteristik kekeluargaan yang bersifat paternalistik, berada pada sosok laki-laki. Demikian halnya, dalam negara, pemimpin juga hanya memiliki kekuasaan yang terbatas. Semua manusia di lahirkan dalam keadaan bebas, dan berhak menikmati hak-hak serta fasilitasnya berlandaskan konsep hukum alam. Setiap individu dalam masyarakat sipil berhak dilindungi hak kepemilikan mereka, yakni hak hidup (*life*), kebebasan (*liberty*), dan benda-benda kepunyaan mereka seperti tanah (*estate*).²⁵

Konsep hukum alam memiliki berbagai bentuk. Ide awalnya sendiri bermula dari konsep Yunani Kuno yang intinya alam semesta yang setiap gerak-geriknya diatur oleh hukum abadi yang tidak berubah-ubah dan sesuai dengan kebiasaan. Menurut aliran Stoa, alam semesta diatur oleh logika (*logos* atau prinsip rasional) yang dimiliki oleh manusia. Karena itu, manusia dengan sendirinya akan mematuhi hukum tersebut. Jika demikian, maka aktivitas dan tindak-tanduk manusia akan sesuai dengan kehendak hukum alam.

Aristoteles juga mengidentikkan hukum alam sebagai produk rasio demi terciptanya keadilan abadi. Salah satu muatan dari hukum alam adalah hak-hak pemberian dari alam (*natural rights*), karena terdapat sistem keadilan di dalamnya yang berlaku universal. Dengan

²⁴ John Locke, *Two Treatises...*, hal. 308-309

²⁵ John Locke, *Two Treatises...*, hal. 367

demikian, persoalan keadilan yang merupakan inti dari hukum alam menjadi pendorong bagi upaya penghormatan dan perlindungan harkat dan martabat kemanusiaan universal.

Meski demikian, para penggagas hukum alam seperti John Locke dan Thomas Hobbes berbeda dalam penekanan sejauh mana aplikasi hukum alam itu dalam diri individu. Locke cenderung bersikap positif terhadap kondisi alamiah manusia, dengan menganggap bahwa status kealamiahannya itu bisa dipahami oleh individu dan menjadi acuan satu individu untuk memperlakukan individu lainnya. Lain halnya dengan Hobbes yang lebih bersifat pesimis. Ia memandang sulit menerapkan hukum alam tersebut atas landasan kepercayaan bahwa individu telah memahaminya, namun diperlukan sebuah kekuatan represif untuk mengejawatahkan prinsip hukum alam tersebut.

Bagi Hobbes, pada dasarnya manusia adalah serigala yang siap menyerang sesamanya. *Homo homini lupus*, demikian jargon yang terkenal untuk mengidentifikasi sifat manusia. Sementara itu, bagi Locke, penerimaan secara suka rela atas hak alamiah setiap orang menjadi sebuah kedaulatan yang lebih ketimbang absolut, sebagaimana yang dipahami oleh Hobbes. Individu menyetujui untuk individu selama individu lainnya hak-hak individual mereka.

Demikian pula, pemerintah harus menghargai hak individu jika ia hendak ditaati. Hal ini semakin memperkuat kebebasan yang mereka miliki; jika pemerintah justru melanggar hak-hak individu, maka masyarakat berhak melepaskan seluruh keterikatan serta kepatuhan mereka dan berhak menggulingkan pemerintahan tersebut. Karena itu Locke menjadikan hak-hak alamiah tersebut menjadi sesuatu yang bisa dipahami dalam teori kontrak sosial serta dikukuhkan lewat supremasi masyarakat yang juga membatasi otoritas pemerintahan. Dari persepektif ini, hukum alam nantinya menjadi asumsi politik bagi kaum liberal.²⁶

²⁶Patrick Hayden, *Philosophy of Human Right*, hal. 72

Konsepsi ini menunjukkan bahwa kenyataan hidup umat manusia pada dasarnya sejajar. Hal ini merupakan anugerah Tuhan sebagai hak yang tak bisa dicabut, memiliki kebebasan serta kehendak untuk mencapai kebahagiaan. Dengan demikian, atas dasar prinsip hukum alam itulah, hak asasi manusia berkembang.

Landasan pemikiran Locke berkaitan dengan pola pemerintahan sipil yang diusungnya. Pemerintahan sipil adalah pemerintahan yang bertujuan untuk menjaga kehidupan, kebebasan, kesejahteraan, dan hak milik warga negara. Selain itu, pemerintahan sipil juga akan menuntut dan menghukum warga negara yang melanggar hak-hak orang lain, serta menghukum orang-orang yang menuntut orang-orang yang mengejar kebahagiaan bersama meskipun harus berkonflik dengan sesamanya.²⁷

Setiap individu dalam sebuah negara memiliki hak masing-masing berdasarkan hukum alam untuk mempertahankan kepentingan mereka, meski demikian dalam konsep masyarakat sipil, setiap individu akan bertindak secara suka rela untuk mentransfer dan menyerahkan haknya demi kepentingan komunitas yang lebih besar, yakni negara. Bagi Locke, konsep kesejahteraan bersama (*commonwealth*) menjadi “penengah” dan tujuan bagi negara dalam menjalankan perannya.²⁸

Dengan demikian tidak akan terjadi pertentangan kepentingan lebih luas, karena negara bertindak sebagai penengah. Selain itu, jika dikhawatirkan negara bertindak demi kepentingannya, maka ia akan dibatasi dengan tujuan utamanya untuk memberikan kesejahteraan bersama bagi rakyatnya. Atas alasan itu, Locke menolak pola pemerintahan yang bercorak monarki absolut, karena

²⁷Stanford Encyclopedia of Philosophy. *The aim of such a legitimate civil government is to preserve, so far as possible, the rights to life, liberty, health and property of its citizens, and to prosecute and punish those of its citizens who violate the rights of others and to pursue the public good even where this may conflict with the rights of individuals.*

²⁸John Locke, *Two Treatises...*, hal. 367-368

bertentangan dengan konsep masyarakat sipil.²⁹ Hal itu disebabkan karena tujuan dari masyarakat sipil adalah untuk menghindari sekaligus memperbaiki suasana yang tidak menentu dari *state of nature*, negara alamiah, seperti yang disinggung sebelumnya. Jika prinsip yang dipakai adalah monarki absolut, maka akan memberikan keluasan peran yang dominatif dari pemimpin untuk memutuskan kebijakan-kebijakan publik berdasarkan kepentingannya.

Dalam menjaga stabilitas negara yang berisikan berbagai kepentingan, maka dibutuhkan sebuah persetujuan atau kesepakatan (*consent*).³⁰ Persetujuan itu menjadi landasan dalam membentuk sebuah negara. Meski demikian, menurut Locke, pada dasarnya sulit untuk mencapai sebetulnya kesepakatan yang bulat dari setiap individu. Karena itu diperlukan suara mayoritas untuk mendukung kesepakatan tersebut. suara mayoritas tersebut harus dijadikan landasan keputusan.³¹ Di samping itu, dengan nada penekanan, Locke menyatakan bahwa setiap individu yang memilih untuk masuk ke dalam sebuah komunitas masyarakat harus mengadakan dan menyetujui untuk hidup atas dasar kesepakatan, serta harus mengakui bahwa mereka hidup di bawah sebuah pemerintahan dan menyerahkan hak milik mereka diatur oleh pemerintah.³²

Dalam struktur pemerintahan, peran pemerintah tidak boleh terlalu besar, karena itu pemerintah mesti diwakili oleh sebuah badan legislatif yang berfungsi untuk memberikan kebijakan yang berpihak pada kesejahteraan bersama yang berdasarkan kesepakatan. Pemerintah tidak semata menjalankan fungsinya secara arbitrer lewat penggunaan kekuasaan dan kekuatan, namun berdasarkan upaya untuk menjamin hak-hak setiap individu.³³

²⁹ John Locke, *Two Treatises...*, hal. 369

³⁰ John Locke, *Two Treatises...*, hal. 369

³¹ John Locke, *Two Treatises...*, hal. 369

³² John Locke, *Two Treatises...*, hal. 119

³³ John Locke, *Two Treatises...*, hal. 370

Atas dasar pemikiran Hobbes dan Locke dapat dipahami bahwa konsep kedaulatan rakyat didefinisikan beragam tergantung latar belakang geopolitik, sejarah, struktur maupun kultur yang berbeda. Hal ini jelas terlihat apabila menelusuri perkembangan kelahiran definisi masyarakat sipil tersebut. Jika pada awalnya, beberapa pemikir belum membedakan dan memisahkan antara masyarakat sipil dari negara/masyarakat politik, namun beberapa telah memisahkannya. Aristoteles belum membedakan masyarakat sipil dan masyarakat politik (negara/pemerintah) dan mengajukan istilah *politike koinonia (societas civilis)* yang memiliki pengertian masyarakat politik atau komunitas politik yang warga negaranya memiliki kedudukan yang sama di dalam hukum.³⁴ *Koinonia* menurut Aristoteles mencakup keluarga, bentuk-bentuk asosiasi yang dapat dikelompokkan dalam kekerabatan pekerjaan, status, jabatan yang merupakan representasi sistem sosial atau sistem politik keseluruhan. Thomas Aquinas³⁵ dalam abad pertengahan memahami konsep kedaulatan rakyat dalam makna yang merujuk pada konsep kekuasaan negara-kota (*city-state*) dan untuk menggambarkan kerajaan, kota dan bentuk korporasi lainnya sebagai kesatuan yang terorganisasi.

Hobbes menekankan bahwa bukan masyarakat yang menciptakan negara, tetapi melalui kontrak sosial kehadiran masyarakat disatukan di bawah kekuasaan negara. Pemikiran Hobbes ini serupa dengan pemikiran John Locke yang memahami masyarakat sipil sebagai produk kontrak sosial; masyarakat sipil memiliki aturan yang menghormati hak-hak kemanusiaan setiap anggota warganya.

Kontribusi penting dari berbagai pemikiran tersebut di atas adalah *pertama*, rakyat, paling tidak, menggambarkan suatu organisasi atau institusi yang anggotanya merupakan representasi dari berbagai

³⁴ Adi Surya Culla, *Rekonstruksi Civil Society: Wacana dan Aksi Ornop diIndonesia*, Jakarta: LP3ES, 2006, hal. 47-52

³⁵ Adi Surya Culla, *Rekonstruksi Civil Society...*, hal. 48

organisasi kemasyarakatan; dan *kedua*, rakyat pada dasarnya terkait dengan nilai-nilai kebersamaan dalam kontrak sosial.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831 M) menempatkan rakyat dan negara sebagai dua entitas yang berbeda. Entitas kerakyatan terletak antara rumah tangga dan negara universal, yang mencakup wilayah kehidupan ekonomi pasar, kelas sosial, asosiasi kelompok-kelompok yang berhubungan dengan pengaturan kesejahteraan dan hukum sipil.³⁶ Hegel memandang rakyat selalu berada dalam situasi ketidakadilan dan ketidaksederajatan yang akan mengancam kepentingan universal masyarakat.³⁷ Situasi tersebut dapat dipecahkan dengan adanya kehadiran negara universal.

Menurut Hegel, kontribusi utama yang diberikan adalah kondisi bahwa rakyat akan berada dalam situasi yang rentan, penuh konflik karena berbagai keragaman yang dimiliki. Karena itu perlu adanya negara untuk mengatasi ketidakharmonisan anggota masyarakatnya tersebut. Adanya negara melahirkan sumbangan pemikiran lain bahwa berbicara masyarakat sipil akan selalu terkait dengan kehadiran peran negara.

Di lain pihak Antonio Gramsci (1891-1937 M) membedakan antara rakyat dalam *political society* dan masyarakat sipil. Masyarakat politik diterjemahkan sebagai negara, yaitu suatu wilayah terdapat aparat yang koersif seperti adanya penjara, pengadilan, dan polisi; masyarakat politik identik dengan *coercive power* (hegemoni kekuatan). Sedangkan masyarakat sipil adalah wilayah dimana negara mengoperasionalkan bentuk kekuasaan dengan cara-cara halus, nilai religi, budaya, pendidikan, politik dan ideologi (hegemoni konsensus).

Berbeda dengan Hegel, Gramsci melihat negara bukanlah sebagai tahap final, tetapi sebagai instrumen transisi menuju kedaulatan rakyat yang teratur dan terbebas dari negara.³⁸ Arena kerakyatan

³⁶ Adi Surya Culla, *Rekonstruksi Civil Society...*, hal. 46

³⁷ Adi Surya Culla, *Rekonstruksi Civil Society...*, hal. 46-47

³⁸ Adi Surya Culla, *Rekonstruksi Civil Society...*, hal. 113

merupakan arena perjuangan yang kompleks daripada hanya sekedar memperoleh kekuasaan politik.³⁹ Perjuangan yang kompleks adalah perjuangan tanpa kekerasan dan berupaya mewujudkan masyarakat sipil yang terbebas dari kooptasi negara.

Entitas rakyat memang selalu terkait dengan perjuangannya melawan kekuasaan rezim penguasa yang dominan/kuat. Penguatan rakyat merupakan wujud reaksi tindakan otoriter lembaga keagamaan Kristiani yang telah membawa penderitaan terhadap penduduknya pada abad pertengahan. Menurut Cohen dan Arato, kebangkitan, penemuan kembali dan resukseksi konsep kedaulatan dalam perkembangan kontemporer berawal dari kehadiran gerakan demokrasi di Eropa Timur berhadapan dengan rezim otoritarian-negara-partai (komunisme), yang kemudian bergaung dan mendapatkan pengaplikasiannya untuk menciptakan transisi dari *authoritarian rule* ke demokrasi di Amerika Latin. Pada era demokrasi, kehadiran masyarakat sipil diperlukan untuk memberikan pengawasan terhadap negara agar tidak melakukan tindakan sewenang-wenang terhadap masyarakatnya.

Menurut Cohen dan Arato, terdapat pemisahan antara masyarakat sipil, masyarakat politik, dan masyarakat ekonomi. Masyarakat sipil didefinisikan sebagai wilayah interaksi sosial yang terletak di antara wilayah ekonomi dan negara yang didalamnya mencakup semua kelompok-kelompok sosial yang paling akrab (keluarga), asosiasi-asosiasi, gerakan sosial, dan berbagai wahana komunikasi publik lainnya, yang diciptakan melalui bentuk-bentuk pengaturan dan mobilisasi diri sendiri, yang independen dalam kelembagaan maupun kegiatannya. Di dalam masyarakat sipil, masyarakat akan bekerjasama membangun ikatan-ikatan sosial di luar lembaga resmi, menggalang solidaritas kemanusiaan, dan mengejar kebaikan bersama (*public goods*).⁴⁰

³⁹ Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, Jakarta: Penerbit Kompas, 2003, hal. 210-211

⁴⁰ Adi Surya Culla, *Rekonstruksi Civil Society...*, hal. 47-52

Pemisahan istilah masyarakat menunjukkan bahwa dalam suasana yang terorganisir (masyarakat sipil), rakyat berperan kritis sebagai kontrol terhadap domain politik negara dan juga kontrol terhadap domain ekonomi.⁴¹ Peran kontrol masyarakat tersebut dengan baik dengan ungkapan bahwa masyarakat sipil melindungi individu terhadap kesewenangan negara dan berfungsi sebagai kekuatan penyeimbang praktik-praktik lembaga pemerintah dan lembaga politik lainnya, sekaligus juga melindungi masyarakat dan individu terhadap ketidakpastian ekonomi global dan kekuatan konglomerasi.⁴²

Perbincangan tentang rakyat kemudian tidak bisa dipisahkan dari konteks masyarakat sipil. Konsep itu pula yang diikuti dengan negara. Memahami makna serta peran dari konsep tersebut mengandaikan pemahaman yang sama atas makna dan peran negara. Dua entitas dalam produk negara modern ini, tampak bertentangan. Sebab di satu sisi, menekankan peran dominan rakyat untuk menentukan geraknya sedangkan di sisi lain, negara merupakan entitas yang memiliki peran berkuasa dan berpotensi melemahkan serta menghapuskan dominasi tersebut.

Dalam tipikal negara otoriter, negara melakukan dominasi terhadap pihak di luar dirinya. Bahkan negara memperoleh legitimasinya tatkala ia mampu mewujudkan peran dominan tersebut.⁴³ Oleh karena itu, kajian tentang negara dan rakyat memiliki akar filosofis yang menandai pertarungan dua kekuasaan, yakni negara di satu sisi, dan rakyat di sisi lain. Tokoh John Locke (1632-1704 M) adalah pengemban pemikiran dan pendukung kedaulatan rakyat. yang mempertemukan pemikiran-pemikiran modern tentang kekuasaan yang hidup sebelumnya dan menekankan kekuasaan negara dan kekuasaan rakyat.

⁴¹ Adi Surya Culla, *Rekonstruksi Civil Society...*, hal. 56.

⁴² Haryatmoko, *Etika Politik...*, hal. 212

⁴³ Michael Ross Fowler dan Julia Marie Bunck, *Law, Power and the Sovereign State...*, hal. 11-12.

Negara dan masyarakat selalu dalam keadaan berinteraksi. Memikirkan negara sebenarnya tidak dapat dilepaskan dari memikirkan masyarakat karena keduanya memang mengandai satu sama lain.⁴⁴ Menurut Anthony Giddens interaksi negara dan masyarakat disebut dengan *dialectic of control*; negara terus menerus berupaya mengatur, menertibkan bahkan mengontrol warganegaranya, tetapi warga negara tidak mau begitu saja membiarkan diri diatur atau ditertibkan atau dikontrol oleh negara.

Negara memakai legitimasinya untuk mengontrol masyarakat, tetapi masyarakat mempertahankan diri lewat hak-hak yang dimilikinya. Hubungan negara dan masyarakat bukanlah sebuah hubungan yang statis, selama-lamanya tidak berubah antara yang menentukan dan ditentukan atau antara yang kalah dan yang menang.

Interaksi negara dan masyarakat adalah di seputar praktik-praktik sosial yang terkait erat dengan hak-hak dasar warga negara dan yang ditata menurut ruang dan waktu.⁴⁵ Aktivitas-aktivitas sosial manusia bersifat rekursif, seperti halnya hakikat reproduksi diri. Masyarakat manusia itu diproduksi dan terus menerus direproduksi setiap hari dalam ruang dan waktu. Dalam proses produksi dan reproduksi, masyarakat tidak boleh dibayangkan sebagai manusia yang bodoh, yang hanya pasrah menerima nasib, melainkan sebagai manusia yang tahu dan paham akan liku-liku kehidupan. Terkait dengan hal ini, masyarakat memiliki kemampuan untuk mengawasi perilakunya sendiri, bahkan dapat memonitor, secara rutin, aspek-aspek sosial dan fisik di sekitar lingkungan dirinya.⁴⁶

⁴⁴I Wibowo, *Negara dan Masyarakat: Berkaca dari Pengalaman Republik Rakyat Cina*, Jakarta: Penerbit Gramedia, 2000, hal. 2

⁴⁵I Wibowo, *Negara dan Masyarakat...*, hal. 24

⁴⁶Anthony Giddens, *Teori Strukturasi untuk Ilmu Sosial*, Jakarta: Pedati, Jakarta, 2003, hal. 6.

Masyarakat juga dapat melakukan rasionalisasi tindakan dan memiliki motivasi tindakan. Dengan kata lain, kemampuan masyarakat berinteraksi dengan negara ditentukan oleh kemampuannya mengatur dirinya sendiri dan kemampuan mengelola lingkungan sekitarnya sehingga menghasilkan tindakan-tindakan rasional dan terarah pada negara.

Dalam sejarah kehidupan negara, hubungan antara negara dengan rakyat tidak sekedar diwarnai keharmonisan, namun juga pertentangan. Rakyat bahkan mengorganisir diri suatu bidang kehidupan sosial yang terorganisasi, sukarela, swasembada, mandiri, tidak tergantung pada pihak lain, otonom dari negara dan diikat oleh tertib hukum atau seperangkat nilai-nilai bersama, dan menegaskan entitas mereka.⁴⁷ Hal inilah menunjukkan kedaulatan rakyat bisa diraih sejauh mereka mampu menata diri di hadapan negara.

B. Sejarah Dewan Perwakilan Rakyat

Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) merupakan lembaga perwakilan rakyat yang berkedudukan sebagai lembaga negara. Eksistensi lembaga ini merujuk pada Bab VII UUD 1945 tentang Dewan Perwakilan Rakyat. Pada pasal 69 UU Nomor 17 Tahun 2014 tentang MPR, DPR, DPD dan DPRD sebagaimana diubah dengan UU Nomor 42 Tahun 2014, lembaga tersebut memiliki 3 fungsi sekaligus, yakni legislasi, anggaran dan pengawasan.

Menurut sejarah, lembaga perwakilan pertama yang ada di Indonesia dikenal dengan *Volksraad*. Dibentuknya lembaga ini sebagai dampak dari gerakan nasional serta perubahan yang mendasar di seluruh dunia dengan selesainya perang dunia I (1914-1918). *Volksraad* dibentuk pada tanggal 16 Desember 1916 (Ind. Stb. No. 114 Tahun 1917) dengan dilakukannya penambahan bab baru yaitu

⁴⁷Lary Diamond, *Civil Society and Development Democracy*, Estudio, 1997, hal. 6.

Bab X dalam Regeerings Reglement 1954 yang mengatur tentang pembentukan Volksraad.⁴⁸

Pembentukan tersebut baru terlaksana pada tahun 1918 oleh Gubernur Jeneral Mr. Graaf van Limburg Stirum. Kaum Nasionalis moderat antara lain Hohammad Husni Thamrin, dll. menggunakan Volksraad sebagai jalan untuk mencapai cita-cita Indonesia Merdeka melalui jalan Parlemen. Volksraad sebagai sebuah lembaga di situasi Indonesia sebagai wilayah jajahan pada saat itu memang hanya merupakan basa basi politik pemerintahan kolonial. Lewat pemilihan yang bertingkat-tingkat dan berbelit, komposisi keanggotaan Volksraad pada mulanya tidak begitu simpatik.

Meski terkesan basa-basi, namun wadah tersebut telah memberikan kesempatan bagi para pemimpin Indonesia untuk belajar tentang praktek berparlemen maupun kesempatan untuk membentuk partai politik. Bahkan meski diragukan, lembaga tersebut telah melahirkan beberapa dokumen penting yang tercatat dalam sejarah, seperti Nota Thamrin, Nota Cokroaminoto, Nota Kusuma Utoyo serta Petisi Sutardjo.⁴⁹

Pemilihan orang untuk mengisi jabatan volksraad diawali dengan pembentukan berbagai “Dewan Kabupaten” dan “Haminte Kota”, dimana setiap 500 orang Indonesia berhak memilih “Wali Pemilih” (Keesman). Kemudian “wali pemilih” inilah yang berhak memilih sebagian anggota “Dewan Kabupaten”. Kemudian setiap propinsi mempunyai “Dewan Propinsi”, yang sebagian anggotanya dipilih oleh “Dewan Kabupaten” dan “Haminte Kota” di wilayah

⁴⁸ Menurut Sidarto Danusubroto, kita tidak bisa mengetahui pasti apakah *Volksraad* tersebut benar-benar diperuntukkan sebagai lembaga perwakilan. Karena pada prakteknya, anggotanya tidak dipilih dari sistem pemilihan melainkan diangkat oleh pemerintahan Belanda. Sidarto Danusubroto, *DPR Bukan Taman Kanak-kanak*, Jakarta: Verbum Publishing, 2006, hal. 4-5.

⁴⁹ Sidarto Danusubroto, *DPR Bukan Taman Kanak-kanak...*, hal. 4.

propinsi tersebut. Sebagian besar anggota “Dewan Propinsi” yang umumnya dari bangsa Belanda, diangkat oleh Gubernur Jenderal.⁵⁰

Susunan dan komposisi Volksraad yang pertama (1918) beranggotakan 39 orang (termasuk ketua), dengan perimbangan:

1. Dari jumlah 39 anggota Volksraad, orang Indonesia Asli melalui “Wali Pemilih” dari “Dewan Propinsi” berjumlah 15 anggota (10 orang dipilih oleh “Wali Pemilih” dan 5 orang diangkat oleh Gubernur Jenderal)
2. Jumlah terbesar, atau 23 orang, anggota Volksraad mewakili golongan Eropa dan golongan Timur Asing, melalui pemilihan dan pengangkatan oleh Gubernur Jenderal (9 orang dipilih dan 14 orang diangkat)
3. Adapun orang yang menjabat sebagai ketua Volksraad bukan dipilih oleh dari dan dari anggota Volksraad sendiri, melainkan diangkat oleh mahkota Netherland.

Pada tahun 1927 terdiri dari Ketua: 1 orang (diangkat oleh Raja), dan anggota: 55 orang (Anggota Volksraad dari golongan Bumi Putra hanya berjumlah 25 orang). Pada tahun 1930 terdiri dari Ketua: 1 orang (diangkat oleh Raja) dan anggota: 60 orang (Anggota Volksraad dari golongan Bumi Putra hanya berjumlah 30 orang). Usulan anggota seperti Petisi Sutardjo Tahun 1935 yang berisi “permohonan kepada Pemerintah Belanda agar diadakan pembicaraan bersama antara Indonesia dan Belanda dalam suatu perundingan mengenai nasib Indonesia di masa yang akan datang”, atau Gerakan Indonesia Berparlemen dari Gabungan Politik Indonesia yang berisi keinginan adanya parlemen yang sesungguhnya sebagai suatu tahap untuk menuju Indonesia Merdeka, ternyata ditolak pemerintah Hindia Belanda.⁵¹

⁵⁰Marbun B.N., *DPR RI; Pertumbuhan dan Cara Kerjanya*, PT. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta: 1992, hal. 15.

⁵¹Marbun B.N., *DPR RI...*, hal. 15-16.

Volksraad dipandang lebih mengutamakan memberi nasihat kepada Gubernur Jenderal daripada “menyuarakan” kehendak masyarakat. Walaupun pada umumnya Volksraad ini tidak memuaskan bagi bangsa Indonesia karena tidak lebih hanyalah merupakan badan penasehat bagi Gubernur Jenderal. Ia tidak mempunyai hak angket dan hak menentukan anggaran belanja negara sehingga tidak mempunyai kekuasaan seperti Dewan Perwakilan Rakyat atau Parlemen pada umumnya.

Sesuai dengan perkembangan politik di Indonesia, perubahan sedikit demi sedikit terjadi di lembaga ini. Perubahan yang signifikan terjadi pada saat aturan pokok kolonial Belanda di Indonesia, yaitu RR (*Regeling Reglement*, 1854) menjadi IS (*Indische Staatsregeling*). Perubahan ini membawa pengaruh pada komposisi dan tugas-tugas Volksraad. Perubahan sistem pemilihan anggota terjadi sejak 1931. Sebelumnya, semua anggota Volksraad yang dipilih melalui satu badan pemilihan bulat, dipecah menjadi tiga badan pemilihan menurut golongan penduduk yang harus dipilih, serta diadakan sistem pembagian dalam 12 daerah pemilihan bagi pemilihan anggota warga negara (kaula) Indonesia Asli.

Berbagai tuntutan dari kalangan Indonesia asli semakin bermunculan agar mereka lebih terwakili. Sampai 1936 komposisi keanggotaan menjadi:

1. 8 orang mewakili I.E.V. (Indo Europeesch Verbond)
2. 5 orang mewakili P.P.B.B.
3. 4 orang mewakili P.E.B. (Politiek Economische Bond)
4. 4 orang V.C. (Vederlandisch Club)
5. 3 orang mewakili Parindra
6. 2 orang mewakili C.S.P (Christelijk Staatkundige Partj)
7. 2 orang mewakili Chung Hwa Hui (Kelompok Cina)
8. 2 orang mewakili IKP (Indisch Katholieke Partj)
9. 4 orang mewakili golongan Pasundan, VAIB (vereeniging Ambtenaren Inl. Bestuur), partai Tionghoa Indonesia

10. 5 orang mewakili berbagai organisasi yang setiap organisasi mendapat satu kursi yaitu organisasi sebagai berikut: 1 (Persatuan Minahasa); 1 (Persatuan Perhimpunan katolik di Jawa), 1 (persatuan kaum Kristen), 1 (Perhimpunan Belanda); 1 (Organisasi Wanita I.E.V).

Pada tanggal 8 Maret 1942 Belanda mengakhiri masa penjajahan selama 350 tahun di Indonesia. Pergantian penjajahan dari Belanda kepada Jepang mengakibatkan keberadaan Volksraad secara otomatis tidak diakui lagi, dan bangsa Indonesia memasuki masa perjuangan Kemerdekaan.

Paska kelembagaan Volksraad, lembaga-lembaga negara yang diamanatkan UUD 1945 belum di bentuk di tengah usaha mengisi kemerdekaan setelah Soekarno dan Moehammad Hatta memproklamkan kemerdekaan Indonesia. Sesuai dengan pasal 4 aturan peralihan dalam UUD 1945, dibentuklah Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP). Komite ini merupakan cikal bakal badan legislatif di Indonesia. Anggota KNIP tersebut berjumlah 60 orang tetapi sumber yang lain menyatakan terdapat 103 anggota KNIP. KNIP sebagai MPR sempat bersidang sebanyak 6 kali, dalam melakukan kerja DPR dibentuk Badan Pekerja Komite Nasional Pusat, Badan Pekerja tersebut berhasil menyetujui 133 RUU disamping pengajuan mosi, resolusi, usul dan lain-lain.⁵²

Setelah 6 (enam) bulan berakhirnya perang Asia Timur Raya diharapkan Presiden kala itu menyelenggarakan hal-hal yang diatur dalam UUD, terutama mengisi jabatan-jabatan yang ada, sesuai dengan ayat (1) Atuan Tambahan. Kemudian setelah 6 bulan MPR terbentuk, MPR akan bersidang untuk menetapkan UUD, sesuai dengan ayat (2) Aturan Tambahan.⁵³

⁵² Sidarto Danusubroto, *DPR Bukan Taman Kanak-kanak...*, hal. 4-5

⁵³ Muchtar Pakpahan, *DP RI Masa Orde Baru*, Jakarta: Sinar Harapan, 1994, hal. 52-53

Dua belas hari setelah hari proklamasi, yakni tanggal 29 Agustus 1945, Komite Nasional Pusat dilantik oleh Presiden. Komite ini disertai tugas kekuasaan legislatif dan kekuasaan menetapkan garis-garis besar haluan negara. dalam kegiatan pelaksanaan lebih lanjut, sehubungan adanya penjajah Belanda yang kembali ingin menginvasi Indonesia, berkembang pemikiran agar tugas KNIP dilaksanakan oleh Badan Pekerja.⁵⁴

Setelah berubah menjadi Badan Pekerja-KNIP, seluruh anggota KNIP menjalankan tugasnya dengan penuh semangat demi merealisasikan tekad sebagai bangsa merdeka. Mereka menjalankan tugas sebagai DPR dan MPR sampai tahun 1949. Meski pada awalnya tidak memiliki tata tertib, pada tahun 1949 mereka membuat tata tertib dalam rangka mengatur kinerja mereka dalam fungsi legislasi.

Dalam peraturan tata tertib itulah termaktub hak-hak BP-KNIP, diantaranya:

1. Hak Mengajukan Usul

Sekurang-kurangnya tiga orang anggota dapat meminta keputusan Badan pekerja tentang suatu hal, baik yang bersangkutan dengan acara rapat maupun tidak. Usul yang bersangkutan disertai penjelasan, dan dibicarakan dalam rapat pleno berikutnya.

2. Hak Interpelasi

Interpelasi untuk meminta keterangan pemerintah tentang suatu masalah dapat diajukan oleh tiga orang anggota Badan Pekerja. Jika interpelasi dilakukan atas nama Badan Pekerja, pertanyaan yang diajukan anggota dirundingkan terlebih dahulu, kemudian ketua seksi yang bersangkutan mengajukannya dalam rapat pemerintah. Setelah pemerintah memberi keterangan, dilanjutkan dengan tanya jawab. Kemudian Badan Pekerja mengadakan rapat kerja untuk merundingkan tindakan apa yang perlu

⁵⁴Muchtar Pakpahan, *DP RI Masa Orde Baru...*, hal. 53

diambil lebih lanjut. Jika jawaban pemerintah tidak memuaskan, dapat ditindalanjuti dalam pengusutan atau angket.

3. Hak Pengusutan

Atas usul tiga orang anggota, Badan Pekerja dapat mengadakan pengusutan. Untuk keperluan itu, kementerian atau jawatan yang bersangkutan diberi tahu tentang peraturan angket dan anggota-anggota yang ditunjuk untuk mengadakan angket membawa surat resmi dari Ketua Badan Pekerja. Laporan anggota dirundingkan dalam ruang tertutup Badan Pekerja dan kesimpulan perundingan dijadikan bahan bagi suatu usul inisiatif RUU atau usul lain.

4. Hak Pertanyaan

Tiap-tiap anggota dapat mengajukan pertanyaan tertulis kepada pemerintah dengan perantaraan ketua. Pertanyaan anggota dan jawaban pemerintah dibacakan dalam rapat Badan Pekerja. Rapat ini terbuka untuk umum.⁵⁵

Pada tanggal 15 Agustus 1950, DPR dan Senat RIS menyetujui Undang-Undang Dasar Sementara Negara Kesatuan Republik Indonesia (UUDS NKRI, UU No. 7/1850, LN No. 56/1950). UUDS ini merupakan adopsi dari UUD RIS yang mengalami sedikit perubahan, terutama yang berkaitan dengan perubahan bentuk negara dari negara serikat ke negara kesatuan. Pada tanggal yang sama, DPR dan Senat RIS mengadakan rapat di mana dibacakan piagam pernyataan terbentuknya NKRI yang bertujuan

1. Pembubaran secara resmi negara RIS yang berbentuk federasi;
2. Pembentukan NKRI yang meliputi seluruh daerah Indonesia dengan UUDS yang mulai berlaku pada tanggal 17 Agustus 1950.

⁵⁵ Muchtar Pakpahan, *DP RI Masa Orde Baru...*, hal. 55-56.

DPR-RIS dan Senat bersama-sama dengan pemerintah melaksanakan pembuatan perundang-undangan. Selain itu, dalam pasal 113-116 UUDS ditetapkan bahwa DPR mempunyai hak menetapkan anggaran negara. Seterusnya dalam Pasal 83 ayat (2) UUDS ditetapkan bahwa para menteri bertanggung jawab atas seluruh kebijaksanaan pemerintah, baik bersama-sama untuk seluruhnya maupun masing-masing untuk bagiannya sendiri. Ini berarti DPR berhak dan berkewajiban senantiasa mengawasi segala perbuatan pemerintah.

DPR RIS memiliki hak berupa:

1. Hak Amandemen DPR berhak mengadakan perubahan-perubahan usul UU yang dimajukan pemerintah kepadanya.
2. Hak Menanya dan Hak Interpelasi DPR mempunyai hak menanya dan hak memperoleh penerangan dari menteri-menteri, yang pemberiannya dianggap tidak berlawanan dengan kepentingan umum RI.
3. Hak Angket DPR mempunyai hak menyelidiki (enquete) menurut aturan-aturan yang ditetapkan UU.
4. Hak Kekebalan (imunitet) Ketua, anggota DPR dan menteri-menteri tidak dapat dituntut di muka pengadilan karena apa yang dikemukakan dalam rapat atau surat kepada majelis, kecuali jika mereka mengumumkan apa yang dikemukakan dalam rapat tertutup dengan syarat supaya dirahasiakan.
5. Forum Privelegiatum Ketua, wakil ketua, dan anggota DPR diadili dalam tingkat pertama dan tertinggi oleh MA, pun sesudah mereka berhenti, berhubung dengan kejahatan dan pelanggaran lain yang ditentukan dengan UU dan yang dilakukan dalam masa pekerjaannya, kecuali jika ditetapkan lain dengan UU.
6. Hak mengeluarkan suara.

Sama halnya dengan UUD RIS, UUDS juga menganut sistem pemerintahan parlementer. DPRS dapat memaksa kabinet atau

masing-masing menteri meletakkan jabatannya. Namun berbeda dengan ketentuan dalam UUD RIS, UUDS memasukkan pula ketentuan bahwa presiden dapat membubarkan DPRS, kalau DPRS dianggapnya tidak mewakili kehendak rakyat lagi.

Setelah BP-KNIP, tidak ada perubahan mendasar dari ciri politis yang dikandung oleh lembaga perwakilan. Kecuali pada eksistensi tugas dan fungsinya yang menyesuaikan karakteristik rezim. Pada masa Orde Baru, Anggota DPR dipilih oleh rakyat, meski harus melalui seleksi terlebih dahulu. Mereka yang akan menjabat anggota DPR adalah mereka yang telah lolos seleksi penguasa.⁵⁶ Meski banyak kritikan terkait independensi lembaga parlemen sejak awal hingga masa Orde Baru, namun partai-partai bertumbuh dengan baik. Mereka kemudian mempraktikkan parlemen dalam menjalankan fungsi di hadapan pemerintah.⁵⁷

Pada masa paska reformasi, DPR menjalankan fungsinya di bawah perubahan UUD 1945 sebanyak 4 kali. Dalam perubahan tersebut termuat penguatan kelembagaan perwakilan. Berdasarkan UUD 1945, DPR memiliki kewenangan dan fungsi sebagai lembaga yang bertugas melahirkan undang-undang, menyusun anggaran dan mengawasi jalannya undang-undang. DPR terdiri dari perwakilan yang dipilih rakyat sebanyak 5 (lima) tahun sekali. Mereka yang berhak dipilih harus berasal dari partai politik.

Ketiga fungsi legislasi, pengawasan, dan anggaran dijalankan dalam kerangka representasi rakyat, dan juga untuk mendukung upaya Pemerintah dalam melaksanakan politik luar negeri sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan. Fungsi legislasi sebagaimana dilaksanakan sebagai perwujudan DPR selaku pemegang kekuasaan membentuk undang-undang. Fungsi anggaran dilaksanakan untuk membahas dan memberikan persetujuan atau

⁵⁶Happy Bone Zulkarnaen, "Sidarto dan Revitalisasi DPR", dalam Sidarto Danusubroto, *DPR Bukan Taman Kanak-kanak...*, hal. 5-6.

⁵⁷Muchtar Buchori, *Mengembangkan Demokrasi di Indonesia: Prospek dan Tantangan*, Jakarta: LKaDe, 2003, hal. 4

tidak memberikan persetujuan terhadap rancangan undang-undang tentang APBN yang diajukan oleh Presiden. Fungsi pengawasan dilaksanakan melalui pengawasan atas pelaksanaan undang-undang dan APBN.⁵⁸

C. Dinamika Kelembagaan

1. Orde Lama

Tantangan pemerintahan dan kekuasaan pada masa Orde Lama turut mencirikan karakteristik lembaga perwakilan pada masa tersebut. Jika ditelisik lebih jauh, Indonesia baru saja memproklamkan kemerdekaannya. Terjadi pergantian sistem dari sistem kolonial menjadi sistem nasional dari berbagai aspek dan dimensi kehidupan, khususnya dimensi hukum. Karena itulah dibutuhkan lembaga pembuat undang-undang yang tidak sekedar menjadi basa-basi kolonialisme, tapi juga telah mandiri dalam upaya mengisi kemerdekaan.

Sebagaimana disinggung sebelumnya, KNIP telah terbentuk dan menjalankan fungsinya. Meski masih memiliki karakter kerja yang sama sekali berbeda dengan DPR pada masa-masa berikutnya. Presidensialisme masih begitu kuat, sehingga KNIP yang merujuk pada UUD 1945 Pasal Peralihan sesungguhnya dijalankan oleh Presiden dengan menjadikan KNIP sebagai pembantu Presiden.⁵⁹

KNIP membantu Presiden dalam melaksanakan kekuasaan MPR, DPA dan DPR. Jika MPR bertugas membentuk Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN), memilih Presiden dan Wakil Presiden, maka DPA menjawab atas pertanyaan Presiden dan memberi usul kepada Pemerintah. DPR membuat undang-undang, melakukan pengawasan dan anggaran. Dengan demikian, bisa dipahami bahwa

⁵⁸Undang-Undang No 17 Tahun 2014 tentang MPR, DPR, DPD dan DPRD sebagaimana diubah dengan Undang-undang 42 Tahun 2014

⁵⁹Muchtar Pakpahan, *DP RI Masa Orde Baru...*, hal. 58.

DPR sesungguhnya adalah lembaga tinggi negara, bukan lembaga tertinggi negara.

Situasi ini disebabkan masa transisi yang sedang berlangsung membuat pemerintah masih perlu memperkuat dan membenahi tatanan kekuasaan dengan baik. Hingga pada titik tertentu cabang-cabang kekuasaan bisa berjalan dengan mandiri. Hal ini juga yang menegaskan bahwa KNIP dibentuk sementara. Walaupun pada masa berikutnya, KNIP tidak lagi diberlakukan bukan lantaran DPR, MPR dan DPA telah mapan, melainkan karena Negara Kesatuan Republik Indonesia kala itu berubah menjadi Negara Republik Indonesia Serikat.⁶⁰

Republik Indonesia Serikat merupakan perwujudan dari penerimaan kedaualatan oleh Belanda kepada Indonesia. Melalui Konferensi Meja Bundar (KMB) pada 23 Agustus 1949 di Den Haag, mengeluarkan keputusan pendirian RIS. Dari situ, seluruh negara di dunia mengakui eksistensi Indonesia sebagai negara merdeka dan berdaulat, kendati-pun baru lahir, namun sejajar dengan negara-negara lain. RIS merupakan hasil keputusan perjanjian. Konsep tentang dewan perwakilan rakyat merujuk kepada UU RIS. Dari UU ini diketahui bahwa saat itu kelembagaan parlemen menganut dua kamar (*tweede kamer*), yakni terdiri dari senat dan dewan perwakilan rakyat. Kedua lembaga tersebut dipandang sebagai lembaga perwakilan rakyat, sekaligus mencerminkan mekanisme perwakilan rakyat dan perwakilan negara bagian RIS.⁶¹

Demokrasi terpimpin yang disematkan pada kepemimpinan Orde Lama bukan tanpa alasan. Masa transisi yang masih belum sepenuhnya pulih menjadi argumentasi

⁶⁰ Muchtar Pakpahan, *DP RI Masa Orde Baru...*, hal. 61.

⁶¹ Samsul Wahidin, *Konseptualisasi dan Perjalanan Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 120-121.

rasional bagi Presiden Soekarno untuk menerapkan kebijakan pemerintahan. Di samping itu, Dewan Konstituante yang sebelumnya dipercaya untuk merubah UUD Sementara dan melahirkan UUD 1945 yang baru tidak juga kunjung selesai. Belum lagi DPR berselisih paham dengan pemerintah soal Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara. Pada gilirannya Presiden Soekarno membubarkan DPR yang ia sebut hanya bekerja hingga 24 Juni 1960.⁶²

Bisa disebut Presiden Soekarno begitu menunjukkan kekuasaannya. Pada tataran level perundang-undangan pun, produk DPR bukan sebagai produk tertinggi. Pemerintah menjadikan Penetapan Presiden sebagai produk hukum tertinggi diikuti Peraturan Presiden, Peraturan Pemerintah untuk menjalankan Peraturan Presiden, Keputusan Presiden lalu Peraturan Menteri dan Keputusan Menteri. Dalam konteks inilah hubungan kekuasaan dipandang sebagai *executive heavy*.

2. Orde Baru

Pada era paska reformasi, DPR telah melakukan perubahan signifikan seiring dengan 4 (empat) kali amandemen UUD 1945. Poin utama dalam amandemen tersebut peralihan kewenangan eksekutif ke legislatif, dimana produk undang-undang sepenuhnya lahir dari DPR dengan bersama-sama eksekutif.

Kondisi zaman yang berubah dengan pertumbuhan penduduk yang cukup signifikan menjadi argumen penting bagi perubahan pemahaman tentang bagaimana merespons kepentingan individu sebagai warga negara dan menjadikan DPR sebagai wadah aspirasi yang menjalankan fungsinya dengan baik. Negara-kota yang berubah

⁶²Muchtar Pakpahan, *DP RI Masa Orde Baru...*, hal. 63.

drastis menjadi negara-nasional secara langsung mengubah paradigma tentang bagaimana mengakomodasi kebebasan dan partisipasi yang sudah menjadi dasar bagi kemajuan. Karena itulah demokrasi langsung (*direct democracy*) digantikan dengan demokrasi perwakilan yang menempatkan lembaga kekuasaan legislatif sebagai pemangku kepentingan tertinggi.

Dalam diskursus politik, ihwal keterwakilan politik (*political representation*) tidak sepenuhnya dipandang sejalan dengan tujuan demokrasi. Potensi ketidakterwakilan individu yang menyerahkan kepentingannya pada lembaga kekuasaan legislatif bukan tidak mungkin mengalami reduksi. Karena, bagaimanapun, partisipasi yang ditunjukkan secara langsung berbeda dengan partisipasi yang terepresentasi. Demikian pula, demokrasi sejatinya menjelmakan kekuasaan yang dibangun dari dan teruntut oleh rakyat, ketimbang diwakili oleh segelintir orang. Jane Mansbridge bahkan menyimpulkan bahwa sistem representasi politik “meremehkan” hakikat demokrasi langsung.⁶³

Meski demikian, diskursus politik modern juga mempersoalkan bagaimana cara mengakomodasi berbagai kepentingan individual tanpa kehadiran sistem perwakilan. Kekhawatiran yang muncul justru kembalinya produk-produk konfliktual yang muncul akibat kerumitan dalam merespons kepentingan individu yang beranekaragam. Kerumitan inilah yang sebagian diakomodasi dengan menjadikan salah satu kritik terhadap sistem perwakilan terkait dengan prosedur pemilihan (*election*) terwadahi secara individual (*one man one vote*).

⁶³Nadia Urbinati, *Representative Democracy: Principles and Genealogy*, Chicago: University of Chicago Press, 2008, hal. 35-36.

Arus deras kritisisme yang menggema luas sebagai konsekuensi terbukanya keran demokratisasi pasca keruntuhan rezim Orde Baru, turut membentuk tipikal lembaga legislatif (Dewan Perwakilan Rakyat) masa kini. Perubahan struktur dan lembaga-lembaga kekuasaan pun tidak terelakkan. Bisa dipastikan, DPR sebagai lembaga yang memiliki aksebilitas tertinggi dalam rumusan relasi rakyat dengan kekuasaan dalam sistem perwakilan turut mengalami perubahan yang cukup mendasar dan signifikan.⁶⁴

Betapa tidak, rumusan relasi kekuasaan begitu janggal dan timpang. Enam (6) kali momentum Pemilihan Umum (Pemilu) yang diselenggarakan semasa era Orde Baru (1971, 1977, 1982, 1987, dan 1992) hanya menempatkan rakyat sebagai subjek politik yang tidak berdaulat. Bahkan pemilu tidak lebih sebagai sarana untuk melanggengkan kekuasaan ketimbang proses pergantian kekuasaan secara konstitusional. Proses demikian dilakukan dengan strategi, intrik yang cenderung represif. Partai-partai politik yang menjadi sumber partisipasi dan hulu dari para pemangku jabatan legislatif mengalami kontrol rezim yang cukup signifikan. Menurut Efriza⁶⁵, terdapat 3 (tiga) pola kontrol yang dilakukan oleh rezim Orde Baru dalam mereduksi sistem politik dalam strategi kebijakan yang berimbas pada keterwakilan dalam lembaga legislatif:

- a. Struktur keanggotaan lembaga legislatif yang senantiasa menyisakan porsi yang cukup signifikan bagi unsur ABRI (75 kursi) dan Golongan Karya (25 kursi).
- b. Fusi partai-partai yang berazaskan Islam menjadi Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan partai-partai nasionalis menjadi Partai Demokrasi Indonesia (PDI).

⁶⁴Nadia Urbinati, *Representative Democracy...*, hal. 36

⁶⁵Efriza, *Studi Parlemen*, Malang: Setara Malang Press, 2014, hal. 25.

Fusi itu sendiri diatur dalam UU No. 3 tahun 1975 tentang Partai Politik dan Golongan Karya (Golkar). Fusi ini telah berdampak pada perpecahan partai-partai tersebut secara horizontal dan vertikal. Selain kebijakan fusi tersebut, rezim Orde Baru juga mereduksi citra mewajibkan seluruh organisasi kemasyarakatan dan partai politik menerapkan Pancasila sebagai asas tunggal pada 1985 melalui UU No. 3 tahun 1985 tentang Perubahan Atas UU No. 3 tahun 1975.

- c. Kebijakan depolitisasi yang menjauhkan rakyat dari partai politik dan wakilnya. UU Pemilu dan kepartaian melarang partai politik membentuk cabang di bawah tingkat provinsi. Selain Golkar yang diberi keleluasaan membangun jaringan hingga ke tingkat grass root, partai-partai politik lainnya sama sekali tidak memiliki akses pada partisipasi dan pengenalan terhadap sistem politik. Kondisi inilah yang membuat *floating mass* (massa mengambang) cukup besar di era Orde Baru

Berdasarkan strategi dan rekayasa sistem politik tersebut, maka sulit menghindari kenyataan yang terjadi selama masa rezim Orde Baru, dimana Pemilu justru menjauhkan rakyat dari eksistensi dan kedaulatannya. Partai politik berangsur lemah dalam posisinya sebagai representasi kepentingan rakyat secara umum, karena mereka tunduk pada kekuasaan. Sementara itu, ikatan-ikatan ideologis tidak sepenuhnya terjalin disebabkan anasir-anasir yang meramu ideologi tersebut telah direduksi sedemikian rupa. Hal ini menyisakan pragmatisme politik yang tumbuh dan berkembang, dan boleh jadi menjadi subur pada saat ini sebagai warisan masa rezim Orde Baru. Tidak cukup strategi dan rekayasa rezim Orde Baru diaplikasikan dalam pusat sistem politik, tapi juga pada muara sistem

yang terbangun dalam kelembagaan legislatif. Kala itu, realitas kelembagaan legislatif direkayas secara teknis yang menyentuh beberapa hal:

- a. Mekanisme pembuatan keputusan yang diatur sedemikian rupa, sehingga tidak memungkinkan kemunculan pendapat yang berbeda dalam persidangan. Musyawarah dan mufakat merupakan cara utama dalam pengambilan keputusan ketimbang suara terbanyak.
- b. Agregasi pendapat yang berorientasi pada fraksi, bukan pada individu. Peran fraksi secara simbolik tampak pada susunan kursi keanggotaan DPR RI yang dikelompokkan menurut kelompok fraksi. Cara ini memudahkan perilaku politik anggota dalam rangkaian sidang-sidang.
- c. Penyaringan keanggotaan DPR RI melalui mekanisme penelitian khusus (Litsus). Mekanisme ini memastikan anggota DPR RI yang terpilih adalah memiliki pendirian politik yang sejalan dengan rezim penguasa. Instrumen Litsus ini dijalankan oleh Badan Koordinasi Bantuan Pemantapan Stabilitas Nasional (Bakorstanas) yang berdiri berdasarkan Keputusan Presiden No. 16 tahun 1990.
- d. Mekanisme *recall* yang secara efektif menghukum anggota DPR RI yang tidak sejalan dengan kebijakan pemerintah. Hal ini tidak hanya berlaku bagi partai-partai politik pendukung pemerintah, namun juga berlaku bagi partai-partai politik yang berada di luar kekuasaan, seperti PDI dan PPP. Mekanisme *recall* pun tidak dilakukan secara transparan, dengan tidak

memberikan kesempatan pembelaan bagi mereka yang memperoleh hukuman tersebut.⁶⁶

Memang diakui, pola strategi dan rekayasa yang dilancarkan oleh rezim Orde Baru terhadap lembaga legislatif tersebut tidak sertamerta menutup segala kemungkinan bagi anasir demokrasi. Pada praktik-praktik politik tertentu, DPR RI yang sudah terdominasi dan terhegemoni oleh kapasitas militeristik membuka diri atas berbagai pengaduan yang diajukan oleh masyarakat. Namun, keran terbuka tersebut tidak lebih dari *lip service* demi mencitrakan kekuasaan yang mengakomodasi nilai-nilai demokrasi. Di balik itu, tidak sedikitpun pengaduan tersebut berujung pada perhatian, apalagi sejauh menyangkut kepentingan kekuasaan. Bahkan kebijakan elit DPR RI yang mayoritas dihuni oleh kalangan militer justru dengan terang-terangan menganggap kritik dari masyarakat sebagai bentuk perlawanan pada kekuasaan.⁶⁷

Gurita rezim Orde Baru yang telah memperlemah eksistensi lembaga legislatif tidaklah muncul secara tiba-tiba. Warisan historis peralihan kekuasaan Orde Lama ke Orde Baru turut menunjang kelemahan tersebut. Penghujung kekuasaan Soekarno telah menampilkan realitas politik yang terfokus pada perdebatan tentang Soekarno dan militer yang dalam lokus yang berbeda saling beradu argumentasi tentang eksistensi parlemen (DPR-GR) yang kala itu hendak dibubarkan oleh Soekarno. Figur Soeharto seakan memberi angin segar bagi DPR-GR untuk menjadi “lebih berdaya” yang menuntut Soekarno untuk kembali

⁶⁶Happy Bone Zulkarnaen, “Sidarto dan Revitalisasi DPR”, dalam Sidarto Danusubroto, *DPR Bukan Taman Kanak-kanak...*, hal. 6-9.

⁶⁷Poltak Partogi Nainggolan, “Parlemen dalam Konteks Sejarah 1959-1998”, dalam *Panduan Parlemen Indonesia*, Yayasan Api, 2001, hal. 299-230

melaksanakan UUD 1945, yang juga sejalan dengan tekad Orde Baru. Alih-alih keberdayaan itu mewujudkan secara praktis, DPR-GR justru masuk dalam perangkap rezim Orde Baru yang menunda institusionalisasi parlemen sebelum kekuatan sentral dan otoriter rezim kekuasaannya terbentuk terlebih dahulu.⁶⁸

Tidak hanya itu, setelah institusionalisasi parlemen terwujud, kondisi sosial dan politik yang sedang didominasi oleh persoalan ekonomi yang akut telah menempatkan daya kritis sebagai amunisi yang kurang diminati. Wacana-wacana kritis melalui parlemen lebih berupa konsumsi elitis. Karena pada titik tertentu, saat itu, belum menyentuh sensitivitas rakyat yang didera pragmatisme persoalan ekonomi. Situasi ini dimanfaatkan oleh rezim Orde Baru untuk menyusun kekuatannya mengendalikan DPR.

Karena itulah, meski terdapat penentangan yang luar biasa dari beberapa kasus sosial yang kala itu sedang diminati oleh kalangan rakyat yang berpikir kritis, seperti penentangan proyek Taman Mini Indonesia Indah, namun tidak memperoleh dukungan penuh dari DPR yang justru menganggap bahwa DPR tidak berwenang melakukan penelitian dan pemberian persetujuan atas proyek tersebut. DPR pun kemudian lebih identik sebagai “tukang stempel” kebijakan pemerintah, termasuk saat mengeluarkan pernyataan pendapat tentang dukungan pada sikap pemerintah yang keras terhadap tokoh-tokoh idealis dan kritis dari luar kekuasaan. Karena itulah, Partogi mengkategorikan masa masa-masa awal kelahiran Orde Baru hingga akhir tahun 1970-an sebagai masa DPR yang diwarnai pengkhianatan terhadap demokrasi.

⁶⁸ Poltak Partogi Nainggolan, “Parlemen dalam Konteks Sejarah 1958-1998”..., hal. 230.

Menjelang akhir 1970-an hingga awal 1980-an eksistensi dan wacana kritis terkait peran DPR tidak lagi sepenuhnya menjadi konsumsi elit. Relasi yang relatif erat antara DPR dengan kalangan mahasiswa dan masyarakat melahirkan resistensi yang cukup signifikan dan memiliki resonansi yang luas di kalangan masyarakat pada umumnya. Respons resisten mahasiswa dan masyarakat yang berujung kebijakan rezim Orde Baru yang menjadikan mereka sebagai target sikap otoriter mengundang “keprihatinan” kalangan DPR. Sebanyak 12 (dua belas) anggota DPR dari PPP, yakni Sjufri Helmy Tanjung dan kawan-kawan mengajukan pertanyaan kepada Presiden ihwal pembekuan Dewan Mahasiswa dan penahanan sejumlah tokoh mahasiswa.

Lambatnya proses penyampaian pertanyaan kepada Presiden tersebut terlebih dahulu dimanfaatkan oleh pemerintah yang diwakili oleh Menhankam Jenderal Panggabean yang menyatakan bahwa aksi-aksi mahasiswa tersebut telah menjurus pada subversi. Dukungan moril pun diperoleh oleh pemerintah dari kalangan DPR sebelum aspirasi dari anggota DPR sebelumnya terjelaskan secara gamblang di kalangan mereka sendiri.

Hal yang sama terjadi tatkala aspirasi masyarakat yang diwakili oleh 50 (lima puluh) tokoh tua dan muda menyampaikan petisi terkait dengan sistem otoriter yang diterapkan pemerintah yang ditandatangani dan disampaikan ke Pimpinan DPR. Sebanyak 19 (sembilan belas) orang dari FPP dan FPDI mengajukan usulan pertanyaan kepada Presiden terkait Petisi 50 tersebut. Hanya saja, sebelum usulan tersebut digulirkan dalam rapat paripurna DPR RI, terlebih dahulu Presiden memberikan jawaban secara tertulis kepada Anggota DPR tersebut, yang ditembuskan kepada Pimpinan DPR, sehingga persoalan dianggap selesai.

Tampaklah kombinasi antara kooptasi dengan disinformasi menjadi kecerdikan bagi rezim Orde Baru untuk membungkam resistensi yang diperolehnya. Tidak hanya itu, kendali DPR oleh pemerintah juga tidak luput dari unsur-unsur pendukung rezim yang sebelumnya telah ditentukan oleh Soeharto di pusat kekuasaan Pimpinan DPR. Begitulah yang tampak jelas ketika beraneka ragam aspirasi, pengaduan, resistensi dan penentangan dialamatkan kepada DPR, namun dimentahkan dengan mudah dan halus oleh rezim Orde Baru melalui kaki tangannya yang sebelumnya telah menggurita di berbagai lini kekuasaan.

Rezim Orde Baru memiliki tipikal yang tidak menginginkan konfrontasi secara vulgar dengan lembaga DPR. Rezim tersebut mengandalkan gurita kekuasaan yang meski telah memiliki jaminan hukum dan politik untuk mempertanyakan keganjilan kebijakannya, namun dengan mudah diredam dengan kroni yang telah dibangun di kalangan internal DPR itu sendiri. Hampir seluruh anggota DPR memiliki paradigma yang sama dengan pemerintah. Sementara selebihnya diselesaikan dengan cara-cara konfliktual dengan mempertentangkan kepentingan antara masing-masing anggota partai politik di DPR.⁶⁹

Karakteristik DPR di era Orde Baru adalah pengejawantahan mekanisme politik yang memosisikan lembaga tertinggi negara (MPR), dan lima lembaga tinggi negara (Presiden, DPR, DPA, MA dan BPK). Eksistensi pejabat dari superstruktur politik ditentukan oleh infrastruktur politik, kehidupan ruang gerak infrastruktur politik ditentukan oleh suprastruktur politik. Supratstruktur tersebut menetapkan

⁶⁹ Poltak Partogi Nainggolan, "Parlemen dalam Konteks Sejarah 1958-1998"..., hal. 230.

berbagai ketentuan yang mengatur bagaimana infrastruktur melakukan kegiatan.

Sementara di sisi lain, Presiden adalah pusat kekuasaan (*central power*) dan pusat otoritas dari suprastruktur tersebut. Presiden adalah kepala negara atau administrator tertinggi dalam negara, dan juga kepala pemerintahan atau pemimpin atau penanggung jawab kabinet. Jadi kedudukannya sangatlah sentral.

Presiden pun tidak mampu memisahkan antara kepentingan pribadi dengan kepentingan negara dan kekuasaan di sisi lain. Hal itu membuat kejenuhan yang berkepanjangan dan membandingkan antara DPR masa lalu dengan masa saat itu yang hanya dipisahkan oleh sejarah dengan karakter yang relatif sama.

Tidak mengherankan jika masa-masa setelahnya, eksistensi DPR semakin melemah di hadapan pemerintah. Kultur hegemoni tercipta dengan alasan konsensus sebagai substitusi proses musyawarah dan mufakat. Bahasa politik eufimisme yang hipokrit menjadi dominan dan menjadikan politik dan DPR sebagai basa-basi konstitusional untuk memenuhi kriteria negara demokrasi. Cikal-bakal demokrasi prosedural pun tak terhindarkan, yang jika pada gilirannya semakin membunyah pada saat ini, maka tidak lebih sebagai wujud masa lalu yang belum juga ditinggalkan.

Perubahan pada eksistensi kelembagaan perwakilan mencirikan proses keruntuhan rezim otoritarian. DPR menjadi sasaran bidikan sekaligus simbol kemenangan. Karena itu, bisa dipahami tatkala perlawanan terhadap rezim otoritarian semakin memuncak, gedung DPR acapkali menjadi wadah amukan publik yang mengunjtukkan aspirasi, rasa dan emosi. Kejatuhan rezim pun diwarnai dengan gegap gempita dan eforia yang, salah satunya, digambarkan dengan menduduki gedung DPR untuk sekedar berkumpul,

bercengkerama, bernyanyi ataupun meneriakkan yel-yel perlawanan.

3. Orde Reformasi

Segera setelah kejatuhan rezim Orde Baru, pola dan sistem politik perwakilan pun mengalami dekonstruksi. Tujuannya adalah untuk memastikan agenda perubahan berjalan tanpa sedikitpun menyisakan anasir-anasir despotik masa lalu. Hal itulah yang diawali dengan inisiatif untuk melakukan perubahan (amandemen) terhadap Undang-Undang Dasar (UUD) 1945. Rakyat begitu menyadari bahwa agenda perubahan tidak akan nihil makna tanpa merevisi konstitusi tertinggi negara ini.

Bukan sebuah kebetulan jika pada kenyataannya amandemen UUD 1945 justru menysasar eksistensi kelembagaan DPR secara radikal. 4 (empat) kali momentum perubahan (1999, 2000, 2001 dan 2002) selalu mengikutkan kepentingan penguatan DPR. Hal ini tentu saja tidak terlepas dari warisan rezim sebelumnya yang menyisakan kelemahan keseimbangan (*checks and balances*) pada institusi ketatanegaraan dan bias dominasi kekuasaan yang berada di tangan eksekutif/presiden (*executive heavy*).⁷⁰

Amandemen pertama yang disahkan pada 19 Oktober 1999 mencakup perubahan 9 (sembilan) pasal, yakni Pasal 5, 7, 9, 13, 14, 15, 17, 20 dan 21. Inti dari perubahan pasal tersebut di atas adalah pergeseran kekuasaan eksekutif yang dipandang terlalu kuat. Sementara itu, penguatan DPR begitu jelas termaktub dalam Pasal 20 yang menyatakan bahwa lembaga tersebut memegang kekuasaan tertinggi pembentukan undang, setelah sebelumnya pemegang

⁷⁰ Adlan Nawawi, "Penguatan Kelembagaan Legislatif" dalam Tenaga Ahli Mahkamah Kehormatan DPR RI (editor), *Menjaga Kehormatan Lembaga Perwakilan*, Jakarta: Mahkamah Kehormatan Dewan, 2016, hal. 184.

kekuasaan tersebut berada di tangan eksekutif (Pasal 5 UUD 1945 sebelum amendemen).⁷¹

Berturut-turut semangat pergeseran kekuasaan terumus dalam UUD 1945. Berbagai kewenangan yang sebelumnya di tangan eksekutif, seperti pemberian amnesti, abolisi, dan pengangkatan duta besar berbagi dengan DPR, meski sekedar mensyaratkan pertimbangan dari DPR sebelum diputuskan oleh eksekutif.

Amandemen kedua yang disahkan pada 18 Agustus 2000 mencakup perubahan 5 (lima) bab dan 25 (dua puluh lima) pasal. Kelima bab itu adalah Bab IXA, Bab X, Bab XA, Bab XII dan Bab XV. Sementara kedua puluh lima pasal tersebut adalah Pasal 18, pasal 18A, pasal 18B, pasal 19, pasal 20, pasal 20A, pasal 22A, pasal 22B, pasal 25E, pasal 26, pasal 27, pasal 28A, pasal 28B, pasal 28C, pasal 28D, pasal 28E, pasal 28F, pasal 28G, pasal 28H, pasal 28I, pasal 28J, pasal 30, pasal 36A, pasal 36B dan pasal 36C.⁷²

Pada amendemen kedua ini eksistensi kelembagaan DPR kembali memperoleh penguatan yang tidak sekedar berperan sebagai penguasa pembentuk undang-undang, namun juga memiliki kekuasaan untuk mengawasi jalannya pelaksanaan undang-undang yang dihasilkan. Pasal 20A ayat (1) mencantumkan 3 (tiga) fungsi yang dimiliki oleh DPR, yakni fungsi legislasi, fungsi anggaran dan fungsi pengawasan. Fungsi-fungsi itulah yang diperkuat dengan hak-hak yang dimiliki oleh Anggota DPR dalam menjalankan fungsinya. Pasal 20A ayat (3) menyebutkan bahwa setiap Anggota DPR memiliki hak untuk mengajukan pertanyaan, menyampaikan usul dan pendapat serta hak imunitas.⁷³

⁷¹UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945.

⁷²UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945

⁷³UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945

Amandemen ketiga yang sahkan pada 10 November 2001 mencakup perubahan 3 (tiga) bab dan 22 (dua puluh dua) pasal. Ketiga bab tersebut adalah Bab VIIA, Bab VIII B dan Bab VIIIA. Sementara kedua puluh dua pasal adalah Pasal 1, pasal 3, pasal 6, pasal 6A, pasal 7A, pasal 7B, pasal 7C, pasal 8, pasal 11, pasal 17, pasal 22C, pasal 22D, pasal 22E, pasal 23, pasal 23A, pasal23C, pasal 23E, pasal 23F, pasal 23G, pasal 24, pasal 24A, pasal24B dan pasal 24C.

Rumusan amandemen ketiga ini tidak hanya melanjutkan penguatan eksistensi DPR sebagai perwakilan rakyat, tapi juga menahbiskan kewenangan lain berupa kewenangan mengusulkan pemberhentian presiden dan wakil presiden sebagai penguasa eksekutif. Sebelum amandemen tidak satupun pasal yang memuat, atau, paling tidak, menyinggung secara implisit kewenangan tersebut. Pasal 7A menegaskan bahwa presiden atau wakil presiden dapat diberhentikan dalam masa jabatannya oleh Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) atas usul DPR, apabila mereka terbukti melakukan pelanggaran hukum berupa pengkhianatan terhadap negara, korupsi, penyuapan, tindak pidana berat lainnya atau perbuatan tercela, atau tidak lagi memenuhi syarat sebagai presiden atau wakil presiden.⁷⁴

Eksplisitnya kewenangan impeachment DPR tersebut tidak sekedar memantik persepsi publik perihal kekuatan DPR, tapi juga proteksi yang besar pada kewenangannya, dimana presiden tidak dapat membekukan dan/atau membubarkan DPR, yang mungkin bisa saja terjadi sebagai akibat dari kewenangan tersebut (Lihat: Pasal 7C). Selain itu, bukan hanya DPR yang mengalami penguatan, tapi juga eksistensi partai politik yang menjadi satu-satunya wadah sumber rekrutmen bagi keberadaan Anggota DPR.

⁷⁴ Adlan Nawawi, "Penguatan Kelembagaan Legislatif", hal. 185-186

Karena itu, amandemen ketiga UUD 1945 tidak hanya semakin memperkuat kewenangan DPR, tapi juga mulai memasukkan entitas partai politik sebagai bagian terpenting dalam proses perubahan (Lihat: Pasal 22E).

Kiranya amandemen ketiga ini menjadi puncak dari menguatnya harapan publik sebelum ditambah beberapa unsur dalam amandemen keempat. Begitu banyak pasal menyinggung kewenangan DPR yang bisa dimaknai sebagai lompatan pemahaman dalam memaknai peran DPR di masa yang akan datang. 2 (dua) fungsi yang tercantum dalam amandemen kedua, terurai dengan jelas pada amandemen ketiga. Fungsi legislasi dan pengawasan terlebih dahulu disinggung pada pasal-pasal sebelumnya. Sementara pada Pasal 23 ayat (2) dan (3) memuat fungsi *budgeting* (anggaran) yang menyatakan bahwa rancangan anggaran undang-undang anggaran pendapatan dan belanja negara (APBN) diajukan oleh presiden untuk dibahas bersama DPR. Jika tidak disetujui, maka pemerintah menjalankan APBN tahun sebelumnya. Ketentuan ini tidak termuat secara eksplisit dalam UUD 1945 sebelum amandemen, selain hak persetujuan (tanpa pembahasan).

Amandemen keempat yang disahkan pada 10 Agustus 2002 mencakup perubahan 2 (dua) bab dan 13 (tiga belas) pasal. Kedua bab itu adalah Bab XIII dan Bab XIV. Sementara ketigabelas pasal tersebut adalah pasal 2, pasal 6A, pasal 8, pasal 11, pasal 16, pasal 23B, pasal 23D, pasal 24, pasal 31, pasal 32, pasal 33, pasal 34 dan pasal 37. Amandemen keempat (terakhir hingga saat ini) tidak banyak memuat perihal kelembagaan DPR, selain Pasal 11 yang menyinggung pentingnya persetujuan DPR dalam

pernyataan sikap tentang perang, perdamaian dan perjanjian dengan negara lain.⁷⁵

D. Sistem Politik Perwakilan

Sebagai sistem politik, demokrasi telah menghadirkan tatanan kehidupan berbangsa dan bernegara. Sejak awal diskursus politik yang mempertautkan kepentingan individu yang beraneka macam dalam sebuah negara, demokrasi tidak lagi sekedar bisa diakomodasi secara langsung, melainkan melalui sistem perwakilan.

Meskipun sejatinya gagasan demokrasi lebih cenderung mengamini demokrasi secara langsung, dimana pembicaraan tentang aspirasi bisa langsung dieksekusi, namun sistem perwakilan menjadi pilihan yang terelakan dalam situasi yang tidak memungkinkan bagi sistem langsung untuk dijalankan. Atas dasar itu, muasal demokrasi nampak menolak sistem perwakilan tersebut sebagai kebutuhan mendasar.⁷⁶ Apalagi secara filosofis, demokrasi menghendaki setiap orang dipandang satu, bukan lebih dari satu (*everyone should count for one, and no-one for more than one*).⁷⁷

Unsur dari sebuah negara adalah wilayah, rakyat dan pemerintahan. Cara berpikir sederhana menunjukkan bahwa yang memerintah sesungguhnya adalah rakyat. Rakyat sebagai unsur dalam pemerintahan. Meski dalam kenyataannya, rakyat tidak mungkin memerintah dirinya sendiri dalam sebuah komunitas kenegaraan. Mereka hanya memiliki prinsip pemerintahan sebagaimana dimaksud dalam “pemerintahan oleh rakyat, dari rakyat dan untuk rakyat”.

Dalam dimensi politik ketatanegaraan, seluruh mekanisme politis seharusnya diputuskan secara bersama dengan rakyat.

⁷⁵ Adlan Nawawi, “Penguatan Kelembagaan Legislatif”, hal. 187.

⁷⁶ Nadia Urbinati, *Representative Democracy...*, hal. 21-22.

⁷⁷ Jack Lively, *Democracy*, Oxford: Basil Blackwell, 1975, hal. 16

Keputusan dan kebersamaan tersebut mengandaikan pertemuan langsung dan pertukaran ide dan pikiran dengan seluruh rakyat demi mencapai tujuan bersama. dalam sejarahnya, hal ini dimungkinkan dalam sebuah kota kecil, seperti halnya *polis* dalam masa Yunani Klasik. Demokrasi langsung (*direct democracy*) yang mempertemukan seluruh warga negara dan menjalankan kesepakatan secara langsung.⁷⁸

Demokrasi langsung bisa berjalan dengan kondisi masyarakat yang sedikit serta wilayah yang tidak terlalu luas dan pola pikir yang masih dalam lingkup masanya. Hal ini diperkuat dengan kenyataan bahwa tidak semua warga Yunani memiliki hak bersuara di publik. Para budak tidak memiliki hak yang berkenaan dengan pemerintahan. Termasuk juga para pedagang asing, termasuk juga para wanita yang dianggap sebagai kelompok *oikos* (mengurus rumah tangga).

Dalam perkembangan modern, konsep itu tidak lagi dipertahankan, bahkan ditolak karena mengabaikan prinsip kesetaraan individu. Setiap individu berhak bersuara dan berpendapat. Karena itu pula tidak mungkin menjalankan konsep yang sama dengan situasi tersebut. Saat semua masyarakat turut berpartisipasi dan seluruh rakyat memiliki hak yang sama dengan wilayah yang sudah mengglobal dan mendunia. Prinsip perwakilan tidak lagi terhindarkan dalam konsep *indirect democracy* (demokrasi perwakilan).

Meski pada perkembangannya sistem perwakilan diterima secara situasional dan diteoritisasi sebagai hasil sangkut-paut dengan nilai kemanusiaan dan kebebasan, masih terdapat penolakan yang juga mendasarkan atas argumen yang sama. Kemanusiaan memang mengharuskan seluruh aspirasi terwadahi, namun atas dasar kemanusiaan pula, aspirasi bisa terabaikan

⁷⁸ Samsul Wahidin, *Konseptualisasi dan Perjalanan Dewan Perwakilan Rakyat*, hal. 16

dengan situasi yang berbeda. Terlebih lagi jika mereka yang mewakili justru tidak mampu menjalankan fungsi dan perannya dengan baik.

Secara harfiah, penolakan terhadap muasal sistem perwakilan tersebut merupakan bagian dari penolakan atas kebebasan individu itu sendiri. Sebab mewakili kepentingan individu sama halnya memandang individu tidak mampu mewakili dirinya sendiri dalam menjalankan roda kehidupannya di alam demokrasi.⁷⁹ Selain bertentangan dengan kebebasan, juga bertentangan dengan keadilan sosial. Karena keadilan hanya bisa diraih dengan cara terlibat langsung secara partisipatoris dengan maksud dan objek yang dituju.⁸⁰

Pemikiran ini tidak lepas dari gagasan tentang hak-hak alamiah yang sejatinya dimiliki oleh individu. J.J. Rousseau misalnya menyebut kebebasan dalam politik, yakni kebebasan dalam sebuah komunitas politik. Baginya, terjadi peralihan dari masyarakat alamiah ke masyarakat sipil. Dalam masyarakat alamiah, manusia bebas melakukan segala hal sebagai kodrat alamiahnya, sedangkan dalam masyarakat sipil, manusia telah dibatasi oleh kehidupan manusia lainnya atas nama kehendak umum.

Rousseau menekankan perbedaan antara keduanya. Perbedaan antara *natural liberty* sebagai kebebasan yang ada pada masyarakat alamiah dan *civil liberty* yang ada pada masyarakat sipil. Kebebasan alamiah adalah kebebasan yang hanya dibatasi oleh kekuatan individu lainnya; sedangkan kebebasan sipil adalah kebebasan yang dibatasi oleh kehendak umum.⁸¹

⁷⁹NadiaUrbinati, *Representative Democracy...*, hal, 23.

⁸⁰John Haskell, *Direct Democracy or Representative Government? Dispelling the Populist Myth*, Boulder: Westview Press, 2001, hal. 88

⁸¹Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract*, New York: Penguin Books, 1968: 20-22

Menurut Rousseau, prinsip kedaulatan dalam konsep demokrasi menyisakan persoalan. Tampaknya, gagasan tersebut terlalu ideal bagi masyarakat modern. Rousseau telah menyalir asumsi tersebut. Karena itu, ia cenderung pesimis dengan prinsip kedaulatan, khususnya yang menjelaskan peran individu untuk mewujudkan tatanan masyarakat yang setara dan bebas. Seringkali krisis sosial menghampiri, ketika individu tidak mampu mengendalikan kepentingannya. Rousseau mencontohkan masyarakat primitif yang rapuh dan tak bertahan lama.⁸² Sekat kepentingan masing-masing individu saling berbenturan dan menghancurkan tatanan sosial.⁸³

Oleh karena itu, Rousseau menyatakan bahwa jika individu tidak dapat menciptakan kekuatan baru bagi kepentingan dirinya sendiri, maka satu-satunya jalan adalah mempertahankan diri mereka dalam satu tubuh (*one body*). Mereka akan digerakkan untuk bertindak bersama mengatasi kendala dan hambatan dalam masyarakat.⁸⁴

Dalam kontrak sosial, setiap individu memperoleh kebebasannya, saat ia kehilangan kebebasan konvensional sebagai individu. Ikatan sosial di bawah kontrak memperoleh kesepakatan secara bulat dan utuh, tanpa ada tuntutan. Terdapat pemimpin yang disepakati untuk ditaati dan menjadi hakim bagi kepentingan umum. Landasan kontrak bagi Rousseau, tidak hanya bersifat politis dan kolektif, namun juga bersifat moral. Dengan demikian memiliki kekuatan universal bagi setiap individu sehingga mampu menjamin terwujudnya kedaulatan.⁸⁵

Ada beberapa poin pemahaman yang dikandung oleh prinsip kontrak sosial, yakni:

⁸² Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract*, hal. 59.

⁸³ Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract*, hal. 59

⁸⁴ Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract*, hal. 59-60.

⁸⁵ Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract*, hal. 61.

1. Peleburan individu dalam masyarakat politik dengan kedaulatannya masing-masing. Hal ini menunjukkan bahwa tidak ada kesewenangan di dalamnya. Karena itu, Rousseau membedakan antara kehendak semuanya (*will of all*) dengan kehendak bersama (*general will*). Kehendak umum adalah pola ideal Rousseau, yang bermakna kepentingan bersama. Kehendak semuanya bermakna kepentingan masing-masing individu (*private interest*) dan juga akumulasi dari kehendak pribadi. Namun kehendak umum, meniadakan mengandung derajat plus minus, sehingga meniadakan kehendak yang lain.
2. Kehendak umum bersandar pada esensi kecenderungan setiap individu, dan tidak boleh mengatasnamakan satu kelompok individu tertentu. Karena itu diperlukan voting atau pencarian keputusan lewat suara terbanyak. Meski demikian, tidak hanya sekedar mencari suara terbanyak, namun suara terbanyak haruslah merepresentasikan egalitarianisme.
3. Setiap individu berhak bersuara dan beraspirasi, namun dalam sebuah koridor kesepakatan untuk membulatkan kehendak. Konvensi yang ada bukan berasal dari kalangan tertinggi dan terendah, namun dari setiap anggota masyarakat tanpa pembedaan. Kedaulatan adalah hak personal individu, tidak bisa dibagi-bagi. Kekuasaan bisa diserahkan, namun tidak dengan kedaulatan. Kita bisa mewakilkan kekuasaan pada pihak lain, namun pihak lain tersebut memiliki beban moral untuk melayani kita, bukan sebagai objek kekuasaan politik.
4. Setiap individu harus terlibat secara personal dalam berbagai kebijakan publik dan politik. Kehendak umum adalah kehendak pribadi itu sendiri, karena masyarakat meyakini apa yang terbaik buat mereka. Hukum juga dijadikan sebagai

penengah. Kehendak bersama akan dipayungi otoritas hukum, sehingga setiap individu tidak bisa lepas darinya. Hukum adalah asosiasi sipil, karena rakyat sendirilah yang membuatnya, lalu menaatinya.⁸⁶

Kekuasaan itu bisa memaksa. Jika sebuah negara (*city*) merupakan sebuah wujud pribadi, yang berfungsi untuk membentuk tatanan masyarakat yang seimbang, maka menjadi keharusan baginya untuk bersikap memaksa. Meski demikian, paksaan itu merupakan hasil kesepakatan rakyat yang menyerahkan wewenangnya kepada negara. Kontrak sosial bermakna penyerahan untuk mewujudkan kebebasan itu sendiri. Karena rakyat menyadari apa bagaimana seharusnya mereka hidup dalam tatanan sosial yang baik.

Karena itu, penguasa tidak boleh melakukan tindakan publik kecuali dalam sidang rakyat. Saat sidang berlangsung, semua yurisdiksi pemerintah berhenti, kekuasaan eksekutif ditangguhkan, dan pribadi warga negara yang melarat sama sucinya dengan hakim tertinggi. Hal dilakukan agar keputusan publik melahirkan kebijakan yang menyangkut kepentingan bersama.

Rousseau mengisyaratkan demokrasi sebagai kondisi rakyat yang yang diperintah sekaligus memerintah. Dengan memerintah, rakyat menguasai kebijakan yang ia sepakati, lewat lembaga legislatif. Lembaga ini menjadi representasi dari keseluruhan kepentingan bersama. Sedangkan lewat lembaga eksekutif, ia menjadi entitas yang diperintah atas dasar kesepakatan. Teori kontrak sosial menunjukkan adanya kesetaraan dalam kehidupan. Setiap individu adalah subjek hukum melalui kehendak umum dari masyarakat. Kontrak sosial juga menunjukkan adanya pertukaran kebebasan. Hal

⁸⁶Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract*, hal. 72-82.

inilah yang mengilhami gagasan demokrasi Barat di era modern.

Menurut Dahl, ada beberapa akibat penting yang ditimbulkan oleh perubahan lokus dari demokrasi tersebut, yaitu:⁸⁷

1. Perwakilan

Perubahan yang paling jelas, terjadi pada para wakil rakyat yang menggantikan peran majelis warga negara pada sistem demokrasi kuno. Agar demokrasi berhasil diterapkan dalam negara-bangsa adalah dengan memiliki badan legislatif. Lembaga ini dimaksudkan untuk mewakili kepentingan-kepentingan sosial dari: kaum aristokrat, rakyat biasa, tuan tanah, kepentingan dunia usaha dan sebagainya.

2. Perluasan yang Tidak Terbatas

Manakala sistem perwakilan telah diterima sebagai suatu penyelesaian, maka hilanglah batas-batas ukuran unit demokrasi yang ditentukan oleh suatu majelis dalam sebuah negara-kota. Sebab, pada prinsipnya perwakilan memang hanya bisa dijalankan lewat bentuk negara yang tidak luas dan penduduk yang tidak banyak. Namun dewasa ini, persoalan sedikit atau banyak tidak lagi menjadi ukuran. Kinerja lembaga perwakilan rakyatlah yang harus memaksimalkan peran dan fungsinya.

3. Batas-batas Demokrasi Partisipatif

Sebagai efek langsung dari kondisi demokrasi dalam skala luas, beberapa bentuk partisipasi politik sifatnya lebih terbatas dalam poliarki dibanding yang terdapat pada negara-kota.

⁸⁷Robert A. Dahl, *Demokrasi dan Para Pengkritiknya, Jilid II*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1992, hal, 7-15.

4. Keanekaragaman

Semakin besar dan meluasnya unit politik, menjadikan penduduknya memperlihatkan keanekaragaman yang lebih besar pula. Seperti kehidupan politik, loyalitas regional, identitas, etnis, agama dan sebagainya. Masyarakat kemudian dipadukan oleh keterikatan bersama pada kota, bahasa, ras, sejarah mitos, dewa dan agama. Di zaman negara-kota hal itu masih memiliki nuansa yang kental, namun sekarang untuk segala tujuan yang praktis menjadi tidak mungkin lagi. Di era sekarang, yang terjadi adalah sebuah sistem politik yang berada di balik konsepsi para pendukung dari pemerintahan kerakyatan.

5. Konflik

Sebagai akibat dari keanekaragaman, perpecahan politik menjadi sebuah ancaman. Konflik politik adalah salah satu aspek kehidupan politik yang tidak dapat dihindari. Sehingga diperlukan untuk memperluas skala kebebasan. Dalam paradigma klasik, warga negara yang padu diharapkan berpartisipasi dalam keyakinan dan kebaikan bersama. Karenanya dalam demokrasi skala luas, kebaikan bersama itu direntangkan lebih jauh, agar dapat mengakomodasi keyakinan yang beranekaragam.

6. Poliarki

Perubahan skala dan berbagai akibatnya, menimbulkan serangkaian lembaga politik yang secara keseluruhan membedakan demokrasi perwakilan modern dari semua sistem politik yang lain. Sistem politik inilah yang dikenal sebagai poliarki. Poliarki dapat dipahami sebagai suatu hasil akhir sejarah dari upaya meliberalkan lembaga-lembaga politik negara-bangsa.

7. Pluralisme Sosial dan Organisasional

Sebagai akibat yang ditimbulkan oleh keanekaragaman dan konflik memunculkan sejumlah kelompok politik dan

organisasi sosial yang relatif lebih otonom, demikian pula dengan pemerintah. Sehingga menimbulkan pluralisme sosial dan organisasional dalam masyarakat.

8. Perluasan Hak-hak Pribadi

Salah satu ciri demokrasi dewasa ini adalah perluasan hak-hak pribadi yang terjadi di berbagai negara. Dalam tradisi Yunani klasik, kebebasan merupakan lambang keanggotaan dalam suatu kuota tertentu dalam keputusan majelis. Meski demikian, secara umum rakyat kecil tidak diberikan kesempatan untuk membela haknya.

Jika negara kota beralih menjadi negara bangsa, maka kemungkinan partisipasi penuh lebih terbatas. Hal ini menjadi persoalan tersendiri. Sebab, demokrasi model Yunani, dengan keterbatasan wilayahnya, mampu menyerap sepenuhnya warga negara. Lain halnya dengan negara bangsa yang sudah begitu luas. Dalam kondisi ini, terkadang sebagian warga negara tetap mengidealkan model lama.

Kondisi ini merupakan konsekuensi dari perkembangan demokrasi dengan batasan-batasan populasi yang semakin merenggang. Seiring dengan perkembangan globalisasi, batasan-batasan tersebut semakin menipis, sehingga tidak lagi memungkinkan demokrasi dijalankan secara “*face to face*”. Rousseau, misalnya, berada dalam kelompok dengan pola lama. Sebab menurutnya, akan sulit untuk menciptakan partisipasi dalam skala yang luas. Jika warga negara ingin benar-benar berdaulat, maka harus berkumpul untuk memerintah dalam sebuah majelis yang berdaulat, seperti dalam demokrasi lama.⁸⁸ Semakin besar jumlah warga negara, semakin kecil pula saham rata-rata untuk memerintah.

⁸⁸Robert A. Dahl, *Demokrasi dan Para Pengritiknya...*, hal, 23-24.

Keraguan terhadap sistem perwakilan juga lebih disebabkan potensi buruk yang ditimbulkannya. Beberapa kalangan merasa sekelompok orang tidak bisa mewakili kehendak kelompok lain. Demikian juga partai politik atau perwakilan yang didasari kesatuan-kesatuan politik terkadang mengabaikan kepentingan di luar kepentingannya.⁸⁹

Dalam perspektif pertumbuhan dan kompetisi antarlembaga negara, sistem perwakilan dengan kelembagaan parlemen hadir secara langsung bukan atas kehendak demokrasi langsung. Bahkan keberadaan parlemen diakibatkan oleh kelicikan sistem feodal. Sistem feodal sebagai akibat persaingan yang begitu keras di masyarakat melahirkan kelompok elit yang menyatakan dirinya sebagai wakil golongan mayoritas, meski pada kenyataannya tidak demikian.⁹⁰

Dalam perspektif lain, konspetualisasi lembaga perwakilan merujuk pada pada sistem perwakilan di Inggris. Parlemen Inggris merupakan parlemen tertua di dunia. Diawali pemegang kekuasaan yang feodal, yang terdiri dari golongan minoritas dan berkuasa. Meski minoritas mereka memegang kendali kekuasaan, bahkan lambat laun cenderung menguasai raja. Dalam struktur tersebut, mereka memiliki komunitas dalam sistem kekuasaan yang terangkum dalam *House of Lord*. Lembaga itu cukup disegani dan terpendang di hadapan raja. Namun di saat yang sama rakyat biasa juga membutuhkan pengakuan di hadapan raja. Kaum minoritas yang tergabung dalam *House of Lord* memandang penting keberadaan rakyat sebagai sumber pendapatan mereka. Karena itulah, untuk

⁸⁹ Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Penerbit Gramedia, 2008, hal. 317,

⁹⁰ Bintang R. Saragih, *Sistem Pemerintahan dan Lembaga Perwakilan di Indonesia*, Jakarta: Perintis Press, 1982, hal. 98.

mewadahi kepentingan rakyat dibentuklah *House of Common* yang berlangsung hingga saat ini.⁹¹

Beberapa kalangan lebih menerima keterwakilan yang dimaksud dalam sistem perwakilan adalah keterwakilan dalam konteks fungsional, bukan politis (*political representation*).⁹² Penerimaan terhadap perwakilan secara fungsional adalah se-bentuk penerimaan terhadap gagasan publik yang disuarakan oleh mereka yang memangku jabatan di lembaga perwakilan. Bagi mereka, suara publik merupakan mesin sistem yang hanya bisa diwujudkan oleh mereka yang memiliki kualitas mumpuni.⁹³ Atas dasar itulah, kapasitas wakil rakyat merupakan menjadi sumber penilaian utama. Hal itu mampu menciptakan suasana demokrasi yang lebih partisipatif melalui berbagai wadah perwakilan, semisal partai politik, komunitas politik atau ruang-ruang deliberasi yang berskala nasional.⁹⁴

Kualifikasi tertentu sebagai wakil dalam sistem perwakilan menjamin terlaksananya fungsi perwakilan. Selain itu untuk mendapatkan status prosedural yang akan menjamin keabsahannya sebagai wakil rakyat. Pemupukan kemampuan dan kelebihan berkaitan dengan sumber daya yang dipunyai atau dimanfaatkan. Sumber daya tidak sekedar kualitas pribadi, tapi juga sumber daya materi yang dapat berpotensi memberi jalan kesejahteraan bagi rakyat yang diwakilinya.

Secara konstitusional, para politikus di dewan mengemban tiga peranan penting. Sebagai *policy maker*, mereka harus mampu merumuskan kebijakan-kebijakan strategis yang memihak kepentingan publik. Sebagai *legal drafter*, mereka

⁹¹Bintan R. Saragih, *Sistem Pemerintahan dan Lembaga Perwakilan di Indonesia*, Jakarta: Perintis Press, 1982, hal. 99.

⁹²Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, hal. 317-318.

⁹³John Gastil, *By Popular Demand: Revitalizing Representative Democracy Through Deliberative Elections*, Berkeley: University California Press, 2000, hal. 11

⁹⁴John Gastil, *By Popular Demand...*, hal. 12.

dituntut membuat undang-undang yang dapat menjamin legalnya keadilan sosial dan keteraturan hidup bermasyarakat. Dan sebagai legislator, mereka harus menjadi “penyambung lidah rakyat”, guna mengartikulasikan aspirasi kepentingan warga. Karena itu, menjadi sangat aneh jika dalam pelaksanaan tugas-tugas, mereka mengabaikan apa yang disebut etika dan moralitas politik.⁹⁵

Kondisi seperti itulah yang diyakini mampu mewujudkan suasana demokrasi yang menjadi rakyat sebagai sumber aspirasi sebagaimana terangkum dalam pemerintahan dari, oleh dan untuk rakyat. Demokrasi yang selanjutnya melahirkan pemerintahan sistem perwakilan atau dijalankan oleh wakil rakyat. Sistem perwakilan pada gilirannya tidak lagi mempersoalkan perbedaan antara mayoritas dan minoritas. Semua perbedaan berada dalam kesatuan tujuan, yakni tujuan bersama atau kepentingan bersama (*common good*).

Dalam konteks itu, Jack Lively mengurai beberapa hal penting dalam sistem perwakilan, yakni:

1. Seluruh rakyat memerintah. Berarti bahwa seluruh individu terlibat dalam legislasi, dalam memutuskan kebijakan umum, penerapan hukum serta administrasi pemerintahan.
2. Seluruh rakyat terlibat dalam pembuat keputusan penting, termasuk memutuskan tatanan hukum bagi urusan publik serta kebijakan publik.
3. Pemerintah bertanggung jawab pada rakyat. Mereka ditata dan menyeimbangkan peran dengan rakyat. Hak mereka untuk memerintah pun bisa dicabut oleh rakyat.
4. Pemerintah harus bertanggung jawab pada perwakilan rakyat.

⁹⁵Fahri Hamzah, “Etika Parlemen Modern”, dalam Tenaga Ahli Mahkamah Kehormatan Dewan, *Menjaga Kehormatan Lembaga Perwakilan*, Jakarta: Mahkamah Kehormatan Dewan, 2016, hal. 19-20

5. Pemerintah dipilih oleh rakyat.⁹⁶
6. Pemerintah seharusnya bertindak demi kepentingan rakyat.

Berdasarkan poin-poin tersebut, sistem perwakilan dijalankan dengan mewadahi jumlah besar dari hubungan atau perbedaan substansial antara pemerintah dan rakyat. Demokrasi dipandang sebagai sistem yang sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan pemerintahan rakyat. Kebutuhan mendasar yang dipenuhi dalam pemerintahan rakyat adalah seluruh rakyat merupakan subjek pemerintahan. Demokrasi yang ideal sendiri hidup dalam dunia populer. Tidak eksklusif di bawah dukungan kaum tertentu. Penerapan sistem demokrasi pun adalah hasil kesepakatan rakyat dalam prosedur demokrasi. Jika rakyat tidak menghendakinya, maka akan dijalankan sistem lain, sesuai dengan prinsip demokrasi.⁹⁷

Sisi lain dari demokrasi perwakilan adalah kepercayaan penuh atas pilihan publik sebagai pilihan terbaik. Sementara itu, publik pun terkotak-kotak dalam menentukan pilihan serta gagasan. Menjawab keraguan tersebut, Joseph A. Schumpeter mendefinisikan demokrasi sebagai wujud pemenuhan kepentingan seluruh rakyat melalui perwakilan.⁹⁸ Schumpeter menekankan pentingnya membatasi keterlibatan publik dalam pengambilan keputusan. Demokrasi harus menjadi sarana melembagakan persaingan kekuasaan. Ia memfokuskan kondisi yang memungkinkan persaingan di antara elit politik, yaitu kepemimpinan yang berkualitas pada partai politik, otonomi elit politik dari campur tangan negara, birokrasi yang independen, oposisi yang taat pada aturan main serta budaya politik yang penuh toleransi dan kompromi.

⁹⁶ Jack Lively, *Democracy*, Oxford: Basil Blackwell, 1975, hal. 30

⁹⁷ Jack Lively, *Democracy*, hal. 31.

⁹⁸ Jack Lively, *Democracy*, hal. 36.

Kontrol rakyat atas jalannya pemerintahan juga perlu terus diperkuat melalui sistem pemilihan, yang menandakan kekuasaan suatu saat bisa berhenti atau dihentikan. Untuk itu, ketakutan atas intimidasi, ancaman atau kolusi tidak boleh menjadi penghalang demokrasi. Sebab, tidak mudah untuk mendorong setiap orang untuk bebas melakukan kontrol. Harus ada kepastian lepas dari tekanan atau ancaman dari pihak lain. Prinsip kesetaraan menawarkan solusi bagi ancaman. Satu pihak bukanlah ancaman atas pihak lain, namun bagian dari proses persaingan yang sehat. Setiap manusia memiliki kesempatan yang sama untuk bersaing, tanpa melihat status sosial maupun ekonominya.⁹⁹ Dengan demikian, tanggung jawab pemerintah bisa diukur sejauh eksistensi kontrol bisa terlaksana dengan baik.

Dalam kontrol tersebut, ditegaskan tentang mereka yang layak menduduki jabatan pemerintahan. Pemerintah harus dipilih atau ditunjuk di antara rakyat yang menyatakan hidup bersama di bawah kontrak sosial untuk membentuk negara. Untuk dapat dipilih, mereka harus terdiri dari orang-orang yang diyakini mampu menyejahterakan dan memelihara perdamaian.¹⁰⁰

Sementara itu, sistem perwakilan politik sebagai hubungan timbal balik antara wakil dan terwakili dapat dikatakan berfungsi apabila kepentingan, kebutuhan dan aspirasi masyarakat terlayani oleh wakil, sehingga masyarakat merasakan keterwakilannya oleh wakil yang dipercayainya. Kondisi tersebut mampu mendorong terwujudnya perwakilan politik yang demokratis. Proses keterwakilan menyangkut dua hal, yakni keterwakilan dari sisi kepentingan dan keterwakilan dari sisi opini.¹⁰¹

⁹⁹ Jack Lively, *Democracy...*, hal. 43-44.

¹⁰⁰ Efriza, *Studi Parlemen...*, hal. 16.

¹⁰¹ Aimin Napitupulu, *Menuju Pemerintahan Perwakilan*, Bandung: Penerbit Alumni, 2007, hal. 183

Perwakilan kepentingan berarti wakil rakyat terikat pada kelompok-kelompok kepentingan yang mendukung wakil tersebut sedangkan perwakilan opini mengikatkan wakilnya kepada pendapat umum dan yang diwakilinya bersifat simbolik, berupa perasaan, emosi dan aspek psikologis keseluruhan masyarakat. Yang diwakili dalam kepentingan perwakilan adalah individu dan kelompok serta golongan kepentingan yang ada dalam masyarakat sehingga selalu terjadi atau hubungan yang terus menerus antara wakil dan yang diwakili sedangkan perwakilan opini atau simbolik, tidak terbangun hubungan kontak yang kukuh antara keduanya.¹⁰²

Selain dari pada yang diungkapkan di atas, keterwakilan politik adalah terwakilinya kepentingan anggota masyarakat oleh wakil-wakil mereka didalam lembaga-lembaga dan proses politik". Uraian di atas menjelaskan bahwa dalam keterwakilan politik menggambarkan adanya kepentingan masyarakat yang terwakili oleh wakilnya. Hal tersebut menunjukkan bahwa perwakilan politik mencakup kepuasan pihak terwakili dalam arti kepentingan dan kebutuhan terlayani atau dapat diwujudkan oleh wakilnya melalui tanggapan yang diberikan oleh sang wakil lewat sikap, tindakannya dalam membuat keputusan atau kebijakan terhadap masalah yang dihadapi oleh masyarakat.

Perwakilan politik berarti satu atau sejumlah orang yang berwenang membuat keputusan atas nama seseorang, sekelompok orang ataupun keseluruhan anggota masyarakat. Hal itu menjelaskan bahwa perwakilan politik menggambarkan adanya seorang atau sejumlah orang yang memiliki kewenangan dan kekuatan untuk mewakili kepentingan masyarakat dalam setiap pembuatan keputusan dan kebijakan.

Perwakilan itu sendiri merupakan proses hubungan diantara dua pihak, yaitu wakil dengan terwakili dimana wakil memegang

¹⁰² Aimin Napitupulu, *Menuju Pemerintahan Perwakilan*, hal. 185.

kewenangan untuk bertindak sesuai dengan kesepakatan yang dibuatnya dengan terwakili. Selain itu wakil harus mampu membuat kebijakan yang menyangkut kepentingan umum sesuai dengan kepentingan pihak terwakili. Perwakilan politik sekaligus merupakan salah satu pilar demokrasi modern melalui prosedur partai politik.

Berdasarkan pendekatan definitif tersebut, unsur dari negara demokrasi adalah perwakilan rakyat. Rakyat tidak dapat memerintah atau mengartikulasikan kepentingan secara sendiri-sendiri, karenanya harus diwakilkan. Atas dasar itu pula negara-negara modern di alam demokrasi menganut sistem perwakilan dengan membentuk lembaga perwakilan rakyat. Meski demikian, eksistensi para wakil rakyat menjadi perhatian utama dalam demokrasi yang menganut sistem perwakilan. Terdapat 3 (tiga) indikator yang harus termaktub dalam diri wakil rakyat, yakni:

1. Memiliki ciri yang sama dengan konstituen (pemilih)
2. Memiliki ekspresi dan emosi yang sama dengan konstituen.
3. Memiliki intensitas komunikasi yang tinggi dengan konstituen.¹⁰³

Menurut Henz Ealau, secara prinsip para wakil rakyat melihat dirinya sebagai mewakili warga negara yang berada dalam lingkup perwakilan secara keseluruhan. Akan tetapi, secara operasional sangat sulit melaksanakan konsep tersebut, sebab sulit memberikan perhatian kepada seluruh warga negara. Cara yang dapat dimanfaatkan wakil rakyat untuk mengimbangkan tingkat keterwakilan adalah mengaitkannya dengan daerah operasionalisasi perwakilan politik. Hal itu terkait dengan memusatkan perhatian pada kelompok, partai politik, wilayah dan daerah yang diwakili.

¹⁰³Efriza, *Studi Parlemen*, hal. 20

Fokus perwakilan pada kelompok pada dasarnya merupakan pilihan yang tersedia berhubungan dengan sifat masyarakat yang pluralistis. Masyarakat tradisional, kedaerahan, ras, agama, bahasa, mata pencaharian dan ekonomi, bisa menyatukan wakil dalam sebuah kelompok kepentingan. Dalam mengurai persoalan, wakil rakyat dapat menyerap opini dan gagasan dari serangkaian kesamaan kelompok tersebut.

Fokus perwakilan terhadap partai tertentu dipilih oleh wakil untuk memudahkan pengorganisasian tugas. Melalui wadah tersebut, wakil rakyat berbuat sekaligus untuk dua pihak, yaitu partai sebagai organisasi politik yang berjasa mendukungnya menjadi wakil dan masyarakat yang bersimpati, mendukung ataupun menjadi anggota partai yang bersangkutan. Untuk semua itu wakil rakyat hanya perlu memberikan perhatian kepada partai yang mencalonkan dan memperjuangkannya.¹⁰⁴

Sementara fokus pada wilayah terkait dengan wakil dan daerah yang diwakilinya. Wakil rakyat dapat melihat unit terwakili berdasarkan wilayah sehingga perhatiannya dapat diberikan kepada bangsa, negara, provinsi, kabupaten dan lainnya.

Secara teoritis, hubungan wakil rakyat dengan rakyat diwakilinya dijelaskan dalam beberapa tipe.

1. Teori Mandat

Seorang wakil dianggap duduk di lembaga perwakilan rakyat karena mendapat mandat dari rakyat sehingga disebut sebagai mandataris. Teori ini mengandung 3 (tiga) bagian:

a. Mandat Imperatif

Seorang wakil yang menjabat di lembaga perwakilan harus sesuai dengan perintah (instruksi) yang diberikan

¹⁰⁴Efriza, Studi Parlemen, hal. 23-24.

oleh yang diwakilinya. sang wakil tidak boleh bertindak di luar perintah.

b. Mandat Bebas

Sang wakil dapat bertindak tanpa tergantung pada perintah (instruksi dari yang diwakilinya). Dalam hal ini sang wakil adalah orang-orang yang terpercaya dan memiliki kesadaran hukum dari masyarakat yang diwakilinya.

c. Mandat Representatif

Sang wakil dianggap bergabung dalam lembaga perwakilan, dimana yang diwakili memilih dan memberikan mandat perwakilan. Sehingga wakil rakyat sebagai individu tidak memiliki hubungan dengan pemilihnya apalagi untuk meminta pertanggung jawaban.

2. Teori Organ

Negara merupakan organisme yang memiliki alat-alat perlengkapan berupa eksekutif, legislatif dan rakyat di mana satu dan lainnya saling berkepentingan. Setelah rakyat memilih, mereka tidak perlu lagi mencampuri lembaga tersebut. Lembaga ini bebas menjalankan fungsinya sesuai dengan kewenangan yang diatur dalam perundang-undangan.

3. Teori Sosiologi

Lembaga perwakilan bukan bangunan politis, melainkan bangunan masyarakat sosial. Para pemilih akan memilih wakil-wakilnya yang dianggap benar-benar ahli dalam bidang kenegaraan dan akan bersungguh-sungguh membela kepentingan mereka. Lembaga perwakilan pada gilirannya adalah perwakilan dari lapisan masyarakat yang ada.

Selain ketiga tipikal tersebut di atas, tipikal-tipikal lain kurang lebih sama. Pada intinya, sistem perwakilan merepresentasikan keterwakilan yang menggabungkan

fisik dengan gagasan. Wakil rakyat adalah perpaduan individu dengan segala potensi yang dimilikinya dengan persetujuan rakyat yang menempatkannya sebagai wakil rakyat. Kelemahan dan kelebihan tidak bisa dihindari sejauh kualitas dan kapasitas antara wakil dan rakyat berlangsung dinamis. Meski demikian, demokrasi tidak menganggap final suatu proses kebijakan yang dicetuskannya. Senantiasa terdapat evaluasi dan pengujian. Karena itu, pemilihan umum untuk memilih dan mengapresiasi kinerja wakil rakyat tidak bisa dipisahkan dalam sistem politik.¹⁰⁵

E. Dinamika Kinerja Kelembagaan

Sebagai sebuah lembaga tinggi yang peranannya sangat signifikan, DPR mengedepankan aspek kinerja yang baik sebagai dasar pengelolaan lembaga. Namun, faktanya sampai saat ini, hal tersebut tidak kunjung terlihat. Kinerja lembaga ini belum menunjukkan hasil yang optimal dan selalu terjebak dalam problematika repetitif. Hingga periode kepemimpinan 2014-2019, kinerja kelembagaan terus saja menuai banyak sorotan dan kritikan. Hal ini tidak terlepas dari minimnya implementasi fungsi pokok sebagai lembaga perwakilan rakyat yakni menjalankan fungsi legislasi, fungsi anggaran dan fungsi kontrol dari waktu ke waktu.¹⁰⁶

Salah satu yang indikator yang menonjol dari permasalahan yang dihadapi oleh DPR adalah capaian Program Legislasi Nasional (Prolegnas) yang tak pernah sesuai dengan target yang direncanakan baik untuk prioritas tahunan maupun lima tahunan. Persoalan rendahnya capaian Prolegnas menjadi problema klasik yang telah muncul bahkan sejak periode DPR 2004-2009 yang hingga sekarang kini tak kunjung menemui titik

¹⁰⁵ Efriza, *Studi Parlemen*, hal. 24-26.

¹⁰⁶ Dasril, "Dinamika Kinerja DPR", hal. 33-34.

terang penyelesaiannya.¹⁰⁷ DPR tidak pernah menuntaskan secara komprehensif permasalahan tahunan terkait program legislasi nasional (Prolegnas). Masa pembahasan acap diperpanjang dan pembahasan RUU tidak pernah sesuai dengan jadwal dan target yang ditentukan.

Belum lagi permasalahan terkait fungsi anggaran. Dalam proses penganggaran, praktik-praktik korupsi masih saja kerap terjadi. Penangkapan dua anggota DPR dari Komisi V oleh KPK karena penyalahgunaan wewenang dalam kasus anggaran proyek infrastruktur APBN merupakan potret nyata bagaimana masalah ini telah mengakar di tubuh DPR. Termasuk penangkapan wakil ketua Komisi VI terkait infrastruktur listrik di Riau.

Fungsi kontrol juga tak kalah memprihatinkan. DPR sebagai lembaga yang memiliki fungsi pengawasan terhadap pemerintah pada praktiknya masih sangat jauh dari harapan. Indikasi tidak optimalnya pelaksanaan fungsi ini umpamanya dapat dilihat pada pelaksanaan pengawasan anggaran di kementerian dan lembaga. Sepanjang 2016, alat kelengkapan dewan telah membentuk 46 Panitia Kerja (Panja) pengawasan kementerian atau lembaga. Akan tetapi, dari 46 Panja yang dibentuk, baru 11 Panja yang telah menyampaikan laporannya. Lemahnya praktik pengawasan anggaran tentu saja berdampak pada potensi kerugian negara yang jumlahnya tak sedikit. Pada 2016 saja terdapat sebanyak 26 temuan yang direkomendasikan oleh BPK kepada DPR, namun tidak ada kejelasan terkait tindak lanjut kasus tersebut.¹⁰⁸

Rentetan capaian kinerja DPR yang tidak optimal dari tahun ke tahun menyebabkan implikasi nyata. Yaitu, runtuhnya

¹⁰⁷ Ronald Rofiandri, "Temuan dan Catatan Kinerja Legislasi 2016", dalam <http://www.pshk.or.id/id/blog-id/temuan-dan-catatan-kinerja-legislasi-2016/>

¹⁰⁸ Ronald Rofiandri, "Temuan dan Catatan Kinerja Legislasi 2016", dalam <http://www.pshk.or.id/id/blog-id/temuan-dan-catatan-kinerja-legislasi-2016/>

kepercayaan publik terhadap lembaga ini. Berdasarkan hasil survei kepuasan publik yang dilakukan Poltracking Indonesia umpamanya, DPR menjadi salah satu lembaga dengan tingkat kepuasan publik paling rendah bersama dengan partai politik. Tingkat kepuasan publik terhadap kinerja DPR teramat rendah yakni di angka 23,1 persen. Fakta ini memberikan catatan penting bahwasanya kinerja DPR belumlah berjalan dengan baik dan perlu segera dicari jalan keluarnya agar wibawa lembaga ini kedepannya dapat terselamatkan.

Sebelumnya, Institut Riset Indonesia (Insis) merilis hasil survei mengenai kinerja anggota DPD RI periode 2009-2014, hasilnya sebagian besar responden menilai kinerja para wakil rakyat itu tidak memuaskan. Survei berjudul citra dan evaluasi kinerja DPR di Mata Publik itu menyebutkan, sebanyak 60,9 persen responden menilai kinerja anggota DPR tidak baik. Sementara 16,1 persen menilai semakin tidak baik. Ada juga yang mengaku puas dengan kinerja DPR, namun jumlahnya hanya sekitar 21 persen dari total responden. Sedangkan 1,9 persen responden tidak memberikan jawaban. Dalam pembuatan UU (legislasi) sebanyak 42,9 persen responden mengaku tidak puas dan 5,6 persen sangat tidak puas. Sedangkan 13,7 persen tidak menjawab. Ia juga menambahkan, bahwa sebagian besar masyarakat tak banyak tahu tentang DPR. Sebanyak 93,2 persen responden survey tak tahu jumlah anggota dewan saat ini. Dan hanya 6,8 persen responden yang tahu jumlah anggota DPR yang sebanyak 26 orang itu.

Hasil survei ini menunjukkan tren yang mengkhawatirkan terkait integritas DPR di mata masyarakat. Pasalnya, tingkat kepuasan publik berada jauh di bawah angka 50 persen. Ketidakpuasan publik ini dikarenakan para anggota dewan tidak merepresentasikan aspirasi masyarakat. Kasus-kasus hukum,

perilaku asusiala dan sikap tidak disiplin anggota dewan juga semakin memperburuk citra mereka di mata publik¹⁰⁹.

Selama 1 (tahun) kinerja DPR periode 2014-2019, misalnya, dalam rangka implementasi fungsi legislatif tidak banyak prestasi membanggakan. Rakyat yang memberikan kepercayaan penuh kepada DPR justru dibalas dengan tindakan dan kinerja yang tidak jelas, rakyat tidak memperjuangkan berbagai kepentingan rakyat. DPR justru sibuk kepentingannya sendiri, sibuk dengan jabatan ketua-ketua dan wakil-wakil ketua komisi-komisi dan badan badan DPR antar koalisi dan anggota DPR serta tontonan yang tak mendidik pada awal kinerja DPR 2014. DPR hanya sibuk merebut posisi dari pada menjalankan peran dan fungsi mereka sebagai wakil rakyat yang terhormat. DPR lebih disibukkan dengan kepentingan individu dan kelompok. Dimana diawal periode DPR lebih sibuk membuat undang-undang Nomor 17 tahun 2014 tentang MPR, DPR, DPR dan DPRD (UU MD3) yang proses pembetukannya terkesan dipaksakan untuk mengakomodir kepentingan kelompok semata dan mengabaikan kepentingan ekonomi, kesehatan dan pendidikan yang mendesak untuk segera di undang-undangkan. Bahkan proses UU MD3 menuai pesan balas dendam dari pilpres 2014¹¹⁰

Tolok ukur tersebut dapat dituangkan dalam suatu kerangka konseptual yang digunakan dalam kajian ini. Konsep-konsep yang terkait dengan kinerja Dewan, antara lain:

1. Konsep perwakilan,

Konsep perwakilan ini berasal dari teori kontrak sosial, dimana teori kontrak sosial ini menggambarkan proses pencapaian kesepakatan masyarakat untuk memperoleh

¹⁰⁹Survei Insis: Kinerja DPR Puaskan public. <http://m.jpnn.com/news/survei-insis-kinerja-dpr-gagal-puaskan-publik>

¹¹⁰Ikrar Nusa Bakti, "DPR RI: Kinerja Awal yang Buruk", dalam LIPI, *Quo Vadis Politik Indonesia*, Jakarta: LIPI Press, 2015

konsentrasi kekuasaan yang diperlukan guna menjamin keberadaan dan kemampuan negara mencapai tujuan bersama. Kelompok atau individu yang mendapatkan kepercayaan sebagai penguasa itu diberikan kewenangan mengatur kehidupan bersama sehingga terbentuk pemerintahan. Untuk mempertahankan agar kekuasaan yang dipegang pemerintah tetap memberikan manfaat maka ditetapkan upaya penggunaan kekuasaan yang diperoleh pemerintah hendaklah dimaksudkan untuk memberikan manfaat sebanyak mungkin kepada warga negara¹¹¹.

2. Konsep kinerja,

Kinerja adalah hasil kerja yang dapat dicapai oleh seseorang atau sekelompok orang dalam suatu organisasi, sesuai dengan wewenang dan tanggungjawab masing-masing, dalam rangka upaya mencapai tujuan organisasi bersangkutan secara legal, tidak melanggar hukum dan sesuai dengan moral dan etika. Kinerja dapat diartikan juga sebagai prestasi yang dapat dicapai organisasi dalam suatu periode tertentu. Prestasi yang dimaksud adalah efektivitas operasional organisasi baik dari segi manajerial maupun ekonomis operasional. Dengan kinerja kita dapat mengetahui sampai seberapa besar peringkat prestasi keberhasilan atau bahkan mungkin kegagalan seseorang karyawan dalam menjalankan amanah yang diterima. kinerja adalah penampilan perilaku kerja yang ditandai oleh keluwesan gerak, ritme atau urutan kerja yang sesuai dengan prosedur sehingga diperoleh hasil yang memenuhi syarat berkualitas, kecepatan dan jumlah. Rumusan ini

¹¹¹Arbi Sanit, *Perwakilan Politik di Indonesia*, Jakarta: CV Rajawali, 1985, hal. 26

menjelaskan tingkat keberhasilan seseorang atau lembaga dalam melaksanakan pekerjaannya¹¹².

3. Fungsi-fungsi lembaga perwakilan,

Fungsi DPR sebagaimana disebutkan dalam UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945 Pasal 20 A ayat 1 adalah fungsi legislasi, fungsi anggaran, dan fungsi pengawasan. ketentuan di dalam UUD 1945 tersebut kemudian dijabarkan ke dalam UU NO. 22 Tahun 2003 tentang susunan dan kedudukan MPR, DPR, DPD, dan DPRD. Berdasarkan penjelasan pasal 25 UU tersebut, yang dimaksud dengan fungsi legislasi adalah fungsi membentuk UU yang dibahas dengan memperhatikan pertimbangan DPD. Sedangkan yang dimaksud dengan fungsi pengawasan adalah melakukan pengawasan terhadap pelaksanaan UUD Negara Republik Indonesia 1945, UU, dan Peraturan serta pelaksanaannya.

4. Konsep sistem pendukung sebagai penunjang pelaksanaan tugas dan fungsi dewan (*supporting system*).

Pelaksanaan fungsi DPR tidak akan berjalan dengan optimal tanpa adanya dukungan dari berbagai pihak, khususnya Sekretariat Jenderal DPR RI. Undang-Undang No. 22 Tahun 2003 tentang Susunan dan Kedudukan MPR, DPR, DPD, dan DPRD menyatakan bahwa untuk mendukung kelancaran pelaksanaan tugas DPR, dibentuk Sekretariat Jenderal DPR. Undang-undang juga mengamanatkan agar organisasi Sekretariat Jenderal DPR harus disusun sesuai dengan perkembangan ketatanegaraan untuk meningkatkan kualitas, produktivitas, dan kinerja pelaksanaan fungsi DPR.

¹¹²Lijan Poltak Sinambela, *Kinerja Pegawai; Teori Pengukuran dan Implikasi*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2012, hal. 5

Berdasarkan amanat Undang-Undang tersebut, dilakukan penyempurnaan organisasi Sekretariat Jenderal DPR RI melalui Peraturan Presiden No. 23 Tahun 2005 tentang Sekretariat Jenderal DPR RI yang kemudian ditindaklanjuti dengan Keputusan Sekretaris Jenderal DPR-RI No. 400/Sekjen/2005. Sebab pada hakekatnya terdapat tiga unsur utama yang menentukan sistem pendukung yang ideal, yaitu birokrasi yang ideal (efektivitas birokrasi), kualitas sumber daya manusia, dan optimalisasi sistem informasi

Sebagaimana diamanatkan pada konstitusi, fungsi legislasi merupakan salah satu dari tiga fungsi utama DPR RI dalam menjalankan tugas pokok kelembagaan. Fungsi ini dimanifestasikan dalam upaya pembentukan peraturan perundangan-undangan yang mengedepankan asas-asas pokok yaitu keadilan, ketertiban, dan kepastian hukum dalam konteks kemasyarakatan.¹¹³

Fungsi legislasi DPR hingga saat ini kerap kali mendapatkan kritik dan sorotan publik. Publik menilai bahwasanya kinerja DPR tidak dapat berjalan secara efektif dan efisien. Merujuk pada konteks ini, apabila kinerja legislasi dari aspek kuantitas dievaluasi, fakta yang sama dapat ditemukan dari tahun ke tahun bahkan antar periode keanggotaan DPR. Fakta tersebut adalah tak pernah tercapainya target Program Legislasi Nasional (Prolegnas) di DPR.

Publik kian jengah mengetahui performa kinerja DPR yang sedemikian rupa dan berharap akan ada perbaikan pada periode keanggotaan DPR selanjutnya (2014-2019). Namun, harapan itu tampaknya akan pupus melihat kenyataan yang ada. Pada setahun (2014-2015) DPR 2014-2019 bekerja, hanya dihasilkan 3 produk legislasi dari total 37 RUU yang masuk dalam Program Legislasi Nasional khusus tahun itu. Capaian tersebut sangatlah

¹¹³Dasril, "Dinamika Kinerja DPR", hal. 35.

rendah jika dibandingkan dengan angka capaian terendah sekalipun pada periode sebelumnya yang berjumlah 15 UU.

Tidak sedikit kritikan dan sorotan yang diarahkan pada kinerja DPR periode ini karena masih jauh dari hasil yang memuaskan. Hingga sidang III, tahun persidangan 2015-2016, Dewan Perwakilan Rakyat dinilai telah gagal dalam membuktikan perbaikan kinerja dalam menjalankan fungsi legislasi. Pada masa ini DPR hanya menyelesaikan 3 UU yakni Undang- Undang MD3, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2015 tentang Penetapan Perppu Nomor 1 Tahun 2014 tentang Pemilihan Gubernur, Bupati dan Walikota, dan Undang-undang Pemerintahan Daerah. Capaian ini tentu tidak sebanding dengan besaran anggaran yang digelontorkan yang mencapai 246 Miliar Rupiah.

Minimnya capaian kerja legislasi DPR menunjukkan bahwa fungsi legislasi adalah titik lemah dari DPR. Sebagai tugas pokok yang harus dilaksanakan oleh DPR, masalah pembahasan RUU tidak pernah sesuai dengan jadwal yang telah ditentukan dan seringkali diperpanjang. Pembahasan RUU kerap kali gagal diselesaikan oleh legislator dalam waktu normal yaitu dalam tiga kali masa sidang. Misalnya pada masa sidang I periode 2016-2017. Pada masa sidang ini diputuskan oleh DPR bahwa pembahasan sembilan RUU diperpanjang, dan hanya dua UU yang berhasil disahkan. Kemudian pada masa sidang II, dua RUU diperpanjang pembahasannya. Selanjutnya pada masa sidang III ada enam RUU yang diperpanjang masa pembahasannya tanpa ada satupun hasil yang disahkan.

Tidak optimalnya fungsi tugas DPR khususnya pada bagian fungsi legislasi sudah bukan menjadi hal yang baru, terlebih lagi realisasi capaian target juga tidak dilakukan secara ketat dan disiplin. Fakta ini menyiratkan bahwasanya secara prinsipil budaya organisasi dalam tubuh DPR tidak terbangun secara positif. Padahal, budaya organisasi adalah komponen penting;

tanpa budaya yang positif suatu organisasi atau lembaga tidak akan mampu meraih hasil kerja yang produktif.¹¹⁴

Tidak terbangunnya budaya organisasi yang positif menyebabkan para anggota yang ada didalam DPR tidak mampu mengarahkan tujuan sebagaimana yang ditetapkan dan yang ingin dicapai oleh sebuah lembaga. Implikasinya jelas, aspek produktivitas menjadi sangat rendah, sebagaimana masalah yang hampir selama ini dialami oleh DPR. Seolah di dalam tubuh DPR Tidak ada kehendak yang tinggi untuk menentukan target. Lemahnya manajemen kontrol internal DPR dalam upaya pemberian *reward* dan *punishment* terhadap para anggota dewan, hal ini jelas semakin melanggengkan sikap-sikap negatif semacam ini.

Budaya organisasi yang positif akan sulit terbangun apabila dalam prosesnya ketidaktercapaian target Prolegnas seringkali dibungkus dengan dalih: DPR bukanlah pabrik UU sehingga wajar jika target tidak pernah tercapai secara kuantitas karena yang hal tersebut bukanlah aspek prioritas. Dalih seperti ini seharusnya tidaklah menjadi dalih pembenaran. DPR, sebagai sebuah lembaga, perlu melakukan evaluasi kelembagaan secara menyeluruh. Mengingat, sejatinya ketidaktercapaian target legislasi secara kuantitas bukan semata karena faktor upaya untuk fokus pada kualitas sehingga pembahasan rancangan undang-undang berjalan lebih lama seperti yang selama ini didengarkan oleh anggota-anggota dewan. Namun, lebih dipengaruhi oleh berbagai faktor seperti tata kelola persidangan, sikap dan tindakan indisipliner dari para anggota dewan, serta masalah internal kelembagaan.

Sehubungan dengan faktor tata kelola persidangan, tata kelola persidangan menjadi salah satu pangkal permasalahan.

¹¹⁴Terrence E. Deal, Allan A. Kennedy, *Corporate Cultures: The Rites and Rituals of Corporate Life*, New York: Addison-Wesley , 1982.

Aspek ini seringkali memperparah kemajuan pembahasan legislasi. Hal ini dikarenakan tata kelola yang dilakukan dianggap tidak dilakukan dengan baik dan mengedepankan aspek efektifitas dan efisiensi. Akibatnya, waktu kerja DPR menjadi sangat terbatas dalam setahun dan sebanyak lima bulan dari jangka waktu setahun habis di dapil untuk masa reses.

Terkait dengan faktor sikap dan tindak indisiplinier, kedisiplinan anggota dewan misalnya telah sejak lama juga turut menjadi sorotan. Dalam setiap rapat paripurna kehadiran anggota DPR kurang dari enam puluh persen. Kehadiran anggota fraksi dalam rapat komisi paling tinggi hanya sebesar 63%. Disiplin dalam kelembagaan tidak berjalan sebagaimana mestinya, terlebih bagi anggota DPR yang tidak menghadiri Rapat Paripurna tak ada sanksi tegas yang diterima. Bahkan, saat rapat pun banyak juga anggota dewan yang tidak mengikuti jalannya rapat dengan seksama. Mereka seringkali tertidur atau sibuk mengakses alat komunikasi pribadinya. Hal ini menjadi catatan tersendiri bagi anggota dewan tentang etos dan keseriusan kinerja mereka. Komitmen para anggota DPR dalam bekerja sebagai wakil rakyat selalu dipertanyakan.

Terkait dengan hal ini, para anggota dewan yang secara konstitusional merupakan *membership group* dari lembaga tinggi DPR sebagai seorang legislator, justru mengalami benturan kepentingan dengan *reference group* mereka yaitu partai politik. Mereka dalam praktiknya justru memanifestasikan sikap dan jalan berfikirnya secara lebih erat dengan *reference group*.

Di sisi lain yaitu dalam fungsi anggaran, kinerja DPR juga sangat jauh dari kata optimal. Di tengah kinerjanya yang banyak disorot lantaran tak kunjung produktif dan tak kunjung mampu lepas dari citra lembaga yang penuh masalah, DPR justru acap menyibukkan diri untuk merancang pos-pos anggaran mercusuar yang diorientasikan pada pemenuhan keinginan dan kebutuhan anggota DPR semata (ICW, 2015). Hal ini dapat

dilihat dari pos-pos penganggaran pembangunan mega-proyek gedung DPR, pembangunan perpustakaan DPR, usulan dana aspirasi, kenaikan tunjangan dan peningkatan berbagai fasilitas bagi para anggota dewan. Hal ini tentu saja menyiratkan suatu esensi bahwasanya fungsi anggaran dijalankan tidak sebagai mana mestinya karena diarahkan pada kepentingan DPR dan bukan sebagai medium memperjuangkan kepentingan masyarakat yang diwakili secara luas.

Kinerja DPR RI periode 2014-2019 disebut sangat memprihatikan, bahkan terburuk selama reformasi termasuk dalam aspek penganggaran. *Pertama*, DPR dinilai dalam menggunakan kewenangan anggaran tidak disertai landasan memperjuangkan rakyat seperti dalam rancangan APBN-P 2015 dan berkaitan dengan kebijakan pencabutan subsidi. *Kedua*, Praktik penganggaran dinilai masih sangat kental nuansa transaksionalnya. *Ketiga*, DPR dinilai tidak mempersiapkan hitungan alternatif anggaran sehingga hal ini membuat DPR seolah hanya menjadi pihak pemberi persetujuan kebijakan pemerintah tanpa melakukan tugas koreksi.¹¹⁵

Fungsi anggaran dalam pelaksanaannya sangatlah sensitif dan begitu bermuatan politis. Sehingga secara praktikal fungsi ini dihadapkan pada tantangan yang kompleks dan tidak mudah. Praktik korupsi, intervensi melalui suap, lobi dan negoisasimasih jamak terjadi di DPR. Secara prosedural hal ini tentu sangatlah mengganggu pelaksanaan fungsi anggaran, dikarenakan proses perancangan anggaran nantinya tidak dapat berjalan secara objektif dengan mengedepankan prinsip kemaslahatan umum karena terpengaruh muatan kepentingan dari pihak-pihak tertentu.

Sementara itu, kegiatan pengawasan serta efektivitas pelaksanaan fungsi pengawasan ini juga masih menyisakan

¹¹⁵Dasril, "Dinamika Kinerja DPR", hal. 36

tanda tanya besar. Sepanjang tahun 2016, alat kelengkapan dewan telah membentuk 46 Panitia Kerja (Panja) pengawasan kementerian atau lembaga namun dari 46 Panja yang dibentuk, baru 11 Panja yang telah menyampaikan laporannya.¹¹⁶ Tidak hanya itu, rekomendasi dan simpulan dewan termasuk tim di bawah koordinasi langsung pimpinan dewan juga banyak yang tidak ditindaklanjuti oleh pihak terkait.¹¹⁷

Adapun fungsi-fungsi pengawasan harus dijalankan oleh dewan antara lain melalui kegiatan rapat kerja, rapat dengar pendapat, dan rapat dengar pendapat umum, selain membentuk Tim pengawas/tim khusus, dan melakukan kunjungan kerja (kunker). DPR juga memiliki peran untuk menindak lanjuti berbagai pengaduan yang datang dari masyarakat, seperti yang tertuang pada UU Nomor 27 Tahun 2009.

Selain itu terkait aspek pengaduan dari masyarakat peranan ini belum juga tersosialisasikan dengan baik, serta belum mampu menjangkau secara luas. Legislasi agaknya kurang dapat memanfaatkan perkembangan teknologi informasi secara optimal untuk mendukung dan meningkatkan kinerja dalam ranah ini. Padahal, apabila mampu mengoptimalkan fungsi teknologi informasi, maka respons terhadap pengaduan masyarakat akan lebih cepat dilaksanakan dan permasalahan dapat segera terselesaikan, jangkauan pengawasan dewan pun selanjutnya akan lebih luas.¹¹⁸

Dinamika seperti ini seringkali dianggap sebagai pengejawantahan praktik politik pragmatis. Karena itu, pada level aktor, langkah yang dapat dilakukan utama sekali adalah perubahan paradigma “berpolitik” dari para politisi atau wakil rakyat

¹¹⁶Laporan Kinerja DPR RI Tahun Kedua (16 Agustus 2015 – 15 Agustus 2016)

¹¹⁷Laporan Kinerja DPR RI Tahun Kedua (16 Agustus 2015 – 15 Agustus 2016)

¹¹⁸Dasril, “Dinamika Kinerja DPR”, hal. 37

yang duduk di parlemen atau DPR. Selama ini, paradigma berpolitik yang acap ditonjolkan oleh anggota DPR (politisi) adalah berpolitik demi kekuasaan. Paradigma ini sudah menjadi rahasia umum meski tidak diucapkan dan dituturkan secara eksplisit.

Implikasi dari paradigma berpolitik semacam ini adalah munculnya para aktor politik yang justru memanfaatkan kekuasaan dan kewenangan yang dimilikinya untuk mengeksploitasi sumber-sumber daya yang dimiliki negara atau “mencuri uang dari “brankas negara” untuk kepentingan individu atau kelompok; atau juga munculnya aktor politik (dalam hal ini adalah anggota DPR) yang tidak *dedicated* dan *on the track* terhadap tugas dan fungsinya.

Dibutuhkan perubahan paradigma berpolitik dari politisi atau wakil rakyat yang duduk di parlemen atau DPR. Adapun perubahan tersebut yakni dari paradigma “berpolitik demi kekuasaan” (*power*) menjadi “berpolitik demi keutamaan” (*virtue*). Dalam paradigma berpolitik demi keutamaan, maka basis atau fondasi penalarannya bukan lagi pada *interests* (kepentingan) melainkan *values* (nilai). Karena itu, yang menjadi ruh dalam paradigma politik ini bukan semata *political will* (kehendak politik) melainkan *good political will* (kehendak politik yang baik). *Good political will* inilah kemudian yang akan menjadi pemisah berpolitik yang membangun kepedulian dan bukan kroni dan dinasti, berperan sebagai wakil rakyat dan bukan semata sebagai petugas partai, membangun kesejahteraan dan kemaslahatan umum dan bukan untuk kesejahteraan dan kemaslahatan sekelompok atau segelintir orang.

Terkait dengan level struktural, langkah yang dapat dilakukan setidaknya ada dua hal utama. *Pertama*, DPR harus mampu membangun sistem atau tahapan kerja yang membuat fungsi pokoknya dapat berjalan dengan baik. *Kedua*, dalam menjalankan fungsi legislasinya, DPR harus membuat suatu

sistem yang mampu menghasilkan bukan semata undang-undang yang dari segi kuantitas memenuhi target melainkan juga memenuhi kualitas yang diharapkan.

Untuk mencapai segi kuantitas, DPR dapat menetapkan prioritas pembahasan RUU. Ada 3 (tiga) sumber yang dapat dijadikan prioritas dalam membuat undang-undang. Di antaranya adalah 1) pemerintah yang ada dalam konstitusi; 2) kebutuhan penyelenggaraan negara di luar amanat konstitusi, serta 3) kebutuhan masyarakat. Selama ini pembahasan RUU acap tertunda lantaran ketidakseriusan DPR dalam menetapkan skala prioritas yang jelas. Demikian juga kelambanan pemerintah (eksekutif) dalam menyajikan pandangan-pandangan tentang RUU yang sedang dibahas.

Dalam Laporan Kinerja DPR RI 2015- 2016¹¹⁹ dipetakan tantangan legislasi DPR RI berupa:

Pertama, permasalahan pada tahap penyusunan. Disebabkan belum tersedianya Naskah Akademik, penyampaian RUU dari pemerintah dan kesiapan dalam pembahasan bersama DPR. Selain itu disebutkan prioritas dan alokasi waktu rapat DPR yang belum terfokus pada bidang legislasi, sementara Badan Legislasi tidak memiliki peran signifikan dalam penyiapan RUU. Pada saat itu juga belum terbentuk Badan Keahlian sebagai *supporting system*.

Kedua, perbedaan pendapat terkait substansi RUU, baik antarfraksi maupun antara fraksi di DPR dengan pemerintah, bahkan antara wakil pemerintah. Mengingat suatu RUU harus mendapatkan persetujuan bersama, perlu dilakukan upaya untuk mendapatkan kesepakatan. Pengambilan keputusan melalui suara terbanyak, meskipun dimungkinkan, namun merupakan pilihan akhir, karena sedapat mungkin pengambilan keputusan

¹¹⁹Laporan Kinerja DPR RI Tahun Kedua (16 Agustus 2015 – 15 Agustus 2016)

dilakukan melalui musyawarah mufakat, bukan keputusan sewenang-wenang. Proses ini juga memerlukan waktu, sehingga penyelesaian RUU menjadi tertunda.

Dalam konteks yang sama, untuk mencapai kualitas yang diharapkan, DPR perlu membuka diri terhadap rancangan draft partisipatif yang berasal dari berbagai kelompok masyarakat (perguruan tinggi, lembaga kajian, lembaga swadaya masyarakat). Selama ini terdapat kesan DPR menutup diri terhadap terhadap draf dari kelompok masyarakat. Padahal, ada beberapa *draft* yang dari kelompok masyarakat lebih baik dibandingkan dengan *draft* yang dibuat oleh DPR.

Alasan ketidakpercayaan rakyat terhadap DPR biasanya dilatarbelakangi oleh alasan tidak puasnya mereka terhadap kinerja wakilnya.¹²⁰ Publik menilai kinerja DPR tidak optimal misalnya dalam menghasilkan undang-undang. Setelah reformasi, masyarakat menilai DPR masih belum bisa melakukan sesuatu yang mampu memenuhi ekspektasi. Target pembuatan undang-undang yang dibuat sendiri pun misalnya masih jauh dari yang ditargetkan. Segenap aspirasi masyarakat selama ini dinilai masih belum mampu dipenuhi oleh anggota legislatif. Sampai saat ini, apatisme masyarakat terhadap anggota DPR dipengaruhi oleh ketidakpercayaan mereka terhadap kapabilitas sang wakil rakyat dalam menjalankan fungsinya. Ketidakmampuan menjalankan fungsinya tersebut yang pada akhirnya dianggap sebagai sebuah kegagalan DPR baik dalam membuat undang-undang maupun dalam merespons kepentingan masyarakat.

¹²⁰Survei Poltracking Indonesia bertemakan “Refleksi Perjalanan 17 Tahun Reformasi: Evaluasi Publik Terhadap Kinerja Institusi Demokrasi” diselenggarakan pada 23-31 Maret 2015 dengan wawancara tatap muka. Metodologi yang digunakan dalam survei ini adalah dengan *multistage random sampling* dengan jumlah sampel 1.200 responden dan *margin of error* kurang lebih 2,9 persen pada tingkat kepercayaan 95 persen.

Lambat laun, kegagalan DPR menjalankan tugas dan fungsinya ini menjadi pemicu munculnya ketidakpercayaan publik dari sebagian masyarakat Indonesia. Kekecewaan tersebut mengakibatkan membesarnya sikap apolitis (golput) di masyarakat. Terlepas dari kuantitas pembuatan undang-undang yang mampu dihasilkan DPR, hal lain yang disoroti masyarakat adalah terkait substansi Undang-Undang yang dianggap tidak memiliki skala prioritas karena rancangan undang-undang (RUU) seringkali jauh dari kebutuhan masyarakat.

Dalam mengukur rendahnya DPR dalam menghasilkan undang-undang misalnya, tidak pernah diperhitungkan faktor “keterbukaan” dan “kritisnya” anggota dewan dalam mengemukakan gagasan dan pendapat di era reformasi. Dalam praktiknya, ketika DPR bukan lagi sebagai alat stempel pemerintah seperti masa Orde Baru, formulasi pembahasan sejumlah undang-undang berlangsung lama karena diwarnai perdebatan sengit bahkan ada yang *deadlock*, menjadi sangat menyita waktu, energi dan biaya. Sehingga jadwal penyelesaian undang-undang tersebut meleset dari tengat waktu yang direncanakan. Terjadi perubahan suasana persidangan dan rapat-rapat di DPR pasca reformasi. Sidang paripurna, rapat komisi, atau pun rapat panitia khusus sekarang ini sangat sering diwarnai debat terbuka, silang pendapat, hujan interupsi, *walk out* dan insiden.

Oleh karena itu, masyarakat atau *civil society* pun harusnya memberikan perimbangan dalam menimbang kerja DPR dengan tidak hanya melihat dari satu dimensi semata. Untuk itu, penggunaan metodologi yang ketat harus dilakukan karena menentukan validitas kesimpulan. Dalam mengukur efektifitas kinerja misalnya, apakah itu bisa dengan tepat dilakukan dengan penilaian konvensional kinerja perusahaan. Karena kinerja anggota DPR ditentukan oleh kerja politik, dan kerja politik tidak diukur dengan indikator efisiensi. Kerja politik hampir

selalu tidak efisien karena adanya silang-pendapat, tarik-menarik kepentingan, lobi, negosiasi, dan intervensi, dengan kata lain prosesnya tidak linear. Mengukur efektivitas pun tidak bisa hanya mengukur jumlah undang-undang (kuantitatif) untuk menilai kinerja fungsi legislasi anggota DPR. Data jumlah undang-undang harus ditambah dengan data mengenai kualitas undang-undang (kualitatif).

Selain membuka diri terhadap draft partisipatif, hal lain yang mesti dilakukan oleh DPR untuk meningkatkan kualitas produk legislasi adalah membuat penelitian yang mendalam terkait penyusunan RUU. Kendati selama ini ada yang disebut sebagai naskah akademik dalam RUU, namun naskah itu terkadang muncul tanpa hasil penelitian yang mendalam. Padahal naskah akademik yang betul-betul dimulai dengan penelitian mendalam dibutuhkan guna menjelaskan usulan RUU yang detail dan logis.¹²¹

Wakil Ketua DPR RI, Fadli Zon menganggap legislasi merupakan salah satu tantangan kinerja kelembagaan DPR saat ini, selain hukum dan perwujudan kesejahteraan rakyat. Tantangan legislasi dimana kuantitas produksi UU acap kali disederhanakan menjadi indikator keberhasilan kinerja parlemen. Tantangan hukum terutama korupsi, yang melibatkan anggota parlemen yang kemudian banyak dikaitkan dengan melemahnya kredibilitas lembaga DPR dan kesejahteraan yang bertujuan meminimalisasi ketimpangan pembangunan yang cukup besar di Indonesia.¹²²

Sebagai lembaga legislatif, peran dasar dan utama parlemen adalah memproduksi undang-undang. Dari sini, penilaian publik yang berupaya mengukur kinerja parlemen dari seberapa banyak undang-undang yang telah berhasil dibahas dan disahkan,

¹²¹ Agus Yulianto, "Membenahi Citra DPR di Mata Publik", hal. 50-51

¹²² Fadli Zon, "Tantangan DPR RI dalam Pembangunan Demokrasi di Indonesia", hal. 7-8.

menjadi cukup relevan. Terlebih lagi produk undang-undang merupakan aspek yang cukup mudah untuk dikuantifisir. Namun demikian, menggantungkan penilaian kinerja parlemen pada produk legislasi semata adalah hal yang fatal.

Ada tiga alasan mendasar.¹²³ *Pertama*, ada empat peran parlemen yang diatur di dalam UU No.17 Tahun 2014 (UU MD3), yakni legislasi, pengawasan, anggaran, dan juga peran diplomasi. Sehingga, akan lebih mapan jika penilaian yang banyak dilakukan oleh publik, baik itu oleh LSM atau media, juga mencakup tiga fungsi yang lainnya.

Kedua, kinerja DPR juga sangat dipengaruhi oleh dinamika dan isu-isu politik nasional. Di awal periode 2014-2015, DPR juga sangat disibukkan dengan proses konsolidasi pemerintahan yang tengah mencari keseimbangan politik baru antara eksekutif dan legislatif. Belum lagi adanya gangguan-gangguan politik yang mempengaruhi konsentrasi kinerja DPR. Semua harus dipahami sebagai aspek yang berpengaruh terhadap ritme kerja di DPR.

Ketiga, mekanisme pembahasan rancangan undang-undang di parlemen yang tidak akan berjalan jika tidak didukung maksimal oleh lembaga eksekutif. Mulai dari penyesuaian jadwal antara DPR dengan mitra kerja di eksekutif, hingga proses pembahasan RUU yang sangat dinamis, menjadi hal yang seharusnya perlu dicermati dalam menilai kinerja lembaga parlemen. Pembahasan RUU di DPR tidak akan berjalan tanpa melibatkan mitra kerja DPR di pemerintahan. Hal ini sebagaimana tertuang di dalam Pasal 20 ayat (2) UUD 1945 diatur bahwa setiap rancangan undang-undang (“RUU”) dibahas oleh DPR dan Presiden untuk mendapatkan persetujuan bersama.

¹²³Fadli Zon, “Tantangan DPR RI dalam Pembangunan Demokrasi di Indonesia”, hal. 8-9.

Meskipun belum dapat mencapai target Prolegnas Prioritas Tahunan, 40 RUU di 2015; 51 RUU di 2016; jumlah RUU yang dibahas dan disahkan DPR RI mengalami peningkatan. Pada tahun 2016, DPR berhasil membahas dan mensahkan 20 RUU untuk menjadi undang-undang. Jumlah ini meningkat tajam dari tahun sebelumnya. Hal ini bukti ikhtiar serius DPR RI dalam meningkatkan kuantitas produksi undang-undang.

Produk Perundangan Tahun 2015¹²⁴

Tanggal	Judul
1 Februari 2015	CONTOHAN PERATURAN PEMERINTAH PENGANGKUTAN LINDANG-UNDANG NOMOR 1 TAHUN 2014 TENTANG PENGELOMPOKAN GURUBALAI, BUNAI, DAN WAKOTRA MELAYU LINDANG-UNDANG
2 Februari 2015	PERATURAN PEMERINTAH PENGANGKUTAN LINDANG-UNDANG NOMOR 2 TAHUN 2014 TENTANG PERUBAHAN ANGGARAN LINDANG-UNDANG NOMOR 21 TAHUN 2014 TENTANG PERUBAHAN UANG-MUSKIP LINDANG-UNDANG
3 Februari 2015	PERUBAHAN ANGGARAN LINDANG-UNDANG NOMOR 21 TAHUN 2014 TENTANG APORUSAN PERSENYAAN DAN BILANGA NAMA-MUSKIP APORUSAN 2015
4 Februari 2015	PERCEKATAN PERSETUJUAN ANTARA PEMERINTAH REPUBLIK INDONESIA DAN PERHIMPATAN REPUBLIK SOKHAKHAT'S TINGKALLETI TENTANG KEBERUSAHAAN MELAYU SOKHAKHAT PERSETUJUAN JACKSONHOF BETWEEN THE GOVERNMENT OF THE REPUBLIC OF INDONESIA AND THE GOVERNMENT OF THE DEMOCRATIC REPUBLIC OF TONGKALLETI CONCERNING COORDINATE ACTIVITIES IN THE FIELDS OF SERVICE
5 Februari 2015	PERCEKATAN PERSETUJUAN ANTARA REPUBLIK INDONESIA DAN REPUBLIK SOKHAKHAT'S TINGKALLETI (EXTRAJURISDICTIONAL TREATY BETWEEN THE REPUBLIC OF INDONESIA AND THE SOCIALIST REPUBLIC OF VIET NAM)
6 Februari 2015	PERCEKATAN PERSETUJUAN ANTARA REPUBLIK INDONESIA DAN REPUBLIK SOKHAKHAT'S TINGKALLETI (EXTRAJURISDICTIONAL TREATY BETWEEN THE REPUBLIC OF INDONESIA AND THE DEMOCRATIC STATE OF PASAHAN SOKHAKHAT)
7 Februari 2015	PERCEKATAN PERSETUJUAN ANTARA PEMERINTAH REPUBLIK INDONESIA DAN PERHIMPATAN REPUBLIK SOKHAKHAT'S TINGKALLETI TENTANG KEBERUSAHAAN MELAYU SOKHAKHAT'S TINGKALLETI (AGREEMENT BETWEEN THE GOVERNMENT OF THE REPUBLIC OF INDONESIA AND THE GOVERNMENT OF THE SOCIALIST REPUBLIC OF VIET NAM ON COORDINATE ACTIVITIES IN THE FIELDS OF SERVICE)
8 Februari 2015	PERUBAHAN ANGGARAN LINDANG-UNDANG NOMOR 1 TAHUN 2015 TENTANG PERUBAHAN PERATURAN PEMERINTAH PENGANGKUTAN LINDANG-UNDANG NOMOR 1 TAHUN 2014 TENTANG PENGELOMPOK GURUBALAI, BUNAI, DAN WAKOTRA MENJADI LINDANG-UNDANG
9 Februari 2015	PERUBAHAN KEUANGAN LINDANG-UNDANG NOMOR 11 TAHUN 2014 TENTANG PERUBAHAN SAKSI
10 Februari 2015	PERUBAHAN PERATURAN PEMERINTAH PENGANGKUTAN LINDANG-UNDANG NOMOR 1 TAHUN 2015 TENTANG PERUBAHAN ANGGARAN LINDANG-UNDANG NOMOR 21 TAHUN 2014 TENTANG PERUBAHAN UANG-MUSKIP LINDANG-UNDANG
11 Februari 2015	PERUBAHAN PERALIHAN PERUBAHAN PERATURAN LINDANG-UNDANG NOMOR 4 TAHUN 2015 TENTANG LINDANG-UNDANG PERALIHAN PERUBAHAN PERUBAHAN
13 Februari 2015	PERCEKATAN PERSETUJUAN ANTARA TINGKALLETI SOKHAKHAT'S TINGKALLETI PERUSAHAAN ANTARA REPUBLIK INDONESIA DAN REPUBLIK SOKHAKHAT'S TINGKALLETI (TREATY ON MUTUAL LEGAL ASSISTANCE IN CRIMINAL MATTERS BETWEEN THE REPUBLIC OF INDONESIA AND THE SOCIALIST REPUBLIC OF VIET NAM)
14 Februari 2015	AGREEMENT PERSETUJUAN DAN BELANGA NEGARA TAHUN 2015

¹²⁴Data legislasi, Institute for Policy Studies, 2015

Produk Perundangan Tahun 2016¹²⁵

No. Undang-Undang	Judul
1. TAHUN 2016	PERUNDUAN
2. TAHUN 2016	PENCERAIAN PERSETUJUAN ANTARA PENERUSAH REJUKULI INDONESIA DAN PENERUSAH REPUBLIK POLANDIA TENTANG KERJA SAMA DI BIDANG KOPERASI/AN AGREEMENT BETWEEN THE GOVERNMENT OF THE REPUBLIC OF INDONESIA AND THE GOVERNMENT OF THE REPUBLIC OF POLAND CONCERNING CO-OPERATION IN THE FIELD OF BUSINESS
3. TAHUN 2016	PENCERAIAN PERKORPORASI ANTARA PENERUSAH JERMAN REPUBLIK DEMOKRASI TERBUKA DAN PENERUSAH REPUBLIK SLOVAKIA TENTANG KOPERASI/AN AGREEMENT BETWEEN THE GOVERNMENT OF THE REPUBLIC OF INDONESIA AND THE GOVERNMENT OF THE REPUBLIC OF SLOVAKIA CONCERNING CO-OPERATION BETWEEN DEFENCE OFFICIALS AND ESTABLISHED ACTIVITIES
4. TAHUN 2016	"Tindakan Perundangan Lain"
5. TAHUN 2016	PENCERAIAN ANTARA KECERMANAN (POL) ANTARA KEMENTERIAN PERTAHANAN REPUBLIK INDONESIA DAN KEMENTERIAN PERTAHANAN REPUBLIK FEDERAL JERMAN TENTANG KERJA SAMA DI BIDANG KOPERASI/AN AGREEMENT BETWEEN THE GOVERNMENT OF THE REPUBLIC OF INDONESIA AND THE FEDERAL GOVERNMENT OF GERMANY CONCERNING CO-OPERATION IN THE FIELD OF BUSINESS
6. TAHUN 2016	PENCERAIAN PERSETUJUAN ANTARA PENERUSAH REPUBLIK INDONESIA DAN PENERUSAH REPUBLIK AMERIKA TENGAH TENTANG KERJA SAMA AKTIVITAS DALAM KELOMPOK PERUSAHAAN (AGREEMENT BETWEEN THE GOVERNMENT OF THE REPUBLIC OF INDONESIA AND THE GOVERNMENT OF THE PEOPLE REPUBLIC OF CHINA ON CO-OPERATION ACTIVITIES IN THE FIELD OF BUSINESS)
7. TAHUN 2016	PERUNDUAN DAN PEMBERKASAN MELALUI REVISI DAFTAR BUKU DAN PERANGKAT SARAF
8. TAHUN 2016	PERUNDUAN DISABILITAS
9. TAHUN 2016	PERUNDUAN DAN KEMANGANAN KEMENTERIAN KEHUTANAN
10. TAHUN 2016	PERUBAHAN KEHUKUM LINDANG LINDANG NOMOR 1 TAHUN 2011 TENTANG PERATURAN PEMERINTAH PENGANTAR UNDANG-UNDANG NOMOR 1 TAHUN 2011 TENTANG PENGELOMPOKAN, BUKU, DAN WAKILAN PEROKSI LINDANG LINDANG
11. TAHUN 2016	PENCAMPURAN PAJAK
12. TAHUN 2016	PERUBAHAN AKSI LINDANG LINDANG NOMOR 14 TAHUN 2011 TENTANG MEGABAH PERKARTAN DAN BELAJAR NEGARA TAHUN BERKAWAN 2016
13. TAHUN 2016	PIHAK
14. TAHUN 2016	PENCERAIAN PERSEKUTUAN LABOUR CONVENTION, 2001 (KONVENSI KETIKAWASUKUARI NEGARA, 2001)
15. TAHUN 2016	PENCERAIAN PERSEKUTUAN TS THE UNITED NATIONS FRAMEWORK CONVENTION ON CLIMATE CHANGE (PERSETUJUAN PERSEKUTUAN ANTARA NEGARA NEGARA PERSEKUTUAN BERKAWAN NEGARA MENCAKUP PERUBAHAN IKLIM)
17. TAHUN 2016	PENCERAIAN PERSETUJUAN PERSEKUTUAN BERKAWAN NEGARA LINDANG LINDANG NOMOR 1 TAHUN 2011 TENTANG PERUBAHAN KEHUKUM LINDANG LINDANG NOMOR 22 TAHUN 2011 TENTANG PERUBAHAN PERUBAHAN PERUBAHAN LINDANG LINDANG
18. TAHUN 2016	ANGGARAN PENGANTAR DAN BELAJAR NEGARA TAHUN BERKAWAN 2017
19. TAHUN 2016	PERUBAHAN AKSI LINDANG LINDANG NOMOR 21 TAHUN 2011 TENTANG INFORMASI DAN TRANSAKSI ELEKTRONIK
20. TAHUN 2016	REVISI DAN NEGARA SEVERITAS

Keterlibatan anggota parlemen dalam kasus tindak pidana korupsi tidak dipungkiri turut meningkatkan citra negatif publik terhadap kelembagaan DPR. Sebagaimana data riset opini publik yang dikeluarkan oleh Transparansi International Indonesia (TII) pada 2017, persepsi publik DPR sebagai lembaga yang koruptif melekat cukup kuat. Gambaran ini semakin diperparah dengan *framing* media yang seringkali tidak proporsional. Sehingga, kelembagaan DPR sering menjadi objek kekesalan masyarakat dalam mengekspresikan kekecewaan terhadap jalannya pemerintahan.

¹²⁵Data legislasi, Institute for Policy Studies, 2015

Maraknya korupsi, kekerasan di parlemen, penggunaan identitas seperti ijazah palsu, tidak menghadiri rapat-rapat, tidak melakukan kunjungan ke daerah pemilihan dan kurang mengedepankan kepentingan bangsa di atas kepentingan kelompok, merupakan indikasi rendahnya integritas pejabat publik. Bukan hanya karena posisi tetapi juga tanggung jawab, perilaku pejabat publik mempengaruhi perilaku publik. Karena itu, rendahnya integritas pejabat publik berdampak pada buruknya kualitas hidup berbangsa dan bernegara. Indikasi paling sederhana untuk mengetahui integritas seseorang dengan menilai ketaatannya terhadap peraturan, mengenali kedisiplinannya, konsistensinya antara pikiran/ucapan dengan tindakan.¹²⁶

Kasus korupsi di lembaga DPR semakin menggugurkan tesis Max Weber tentang politikus itu harus menyadari bahwa politik “ist Beruf and Berufung”. Artinya, politik adalah tugas jabatan dan panggilan hidup. Jika hal itu tidak dilakoni secara baik, para politikus hanya akan menjadi apa yang dikatakan Aldous Huxly sebagai *political merchandicer*, pedagang politik, dimana yang dipentingkan adalah keuntungan pribadi. Lembaga-lembaga politik pun dijadikan sebagai medan transaksi dan komersial politik. Max Weber sebenarnya membidik sosok politikus sejati di berbagai strata dan lembaga politik. Politikus sejati adalah politikus yang melakoni sejatinya politik. Plato dalam “Republic” dan Aristoteles dalam “Politics” menulis, sejatinya politik itu agung dan mulia, yakni sebagai wahana membangun masyarakat utama.¹²⁷

Sebuah masyarakat peradaban yang terwujud dalam tatanan sosial yang berlandaskan pada hukum. Etika, moral dan norma, sehingga tercipta keadilan kesejahteraan dan kemaslahatan umum. Jadi, seorang politikus sejati di lembaga politik mana

¹²⁶ Fahri Hamzah, “Etika Parlemen Modern”, hal. 20

¹²⁷ Fadli Zon, “Tantangan DPR RI dalam Pembangunan Demokrasi di Indonesia”, hal. 9

pun harus melakoni politik dengan mengutamakan pengorbanan demi kesejahteraan masyarakat. Maka, pengabdian seorang politikus sejati bukan pertama-tama karena uang, keuntungan dan kesenangan, tetapi karena ingin menjalankan tugas panggilannya dalam bidang politik, dan selain itu juga ingin menjalankan amanat rakyat.

Persepsi yang dibangun di tengah publik tersebut tentu tidak sepenuhnya tepat dan bahkan terlampau sederhana. Problem korupsi di Indonesia, juga termasuk yang melibatkan anggota parlemen, memiliki akar penyebab yang sangat sistematis terkait dengan mekanisme demokrasi yang kita sedang terapkan.

Salah satu permasalahan mendasar dalam demokrasi prosedural kita saat ini yaitu politik biaya tinggi (*high cost political system*). Sistem pemilu secara langsung oleh rakyat, yang kita adopsi saat ini, pada prinsipnya mengandung energi positif untuk memperkuat legitimasi politik sekaligus memperluas ruang partisipasi politik. Dan harapannya mampu meningkatkan kualitas pembangunan. Namun, ketika kontestasi elektoral dijalankan tanpa dukungan regulasi yang komprehensif, hasilnya adalah praktik demokrasi yang berbiaya tinggi.¹²⁸

Kondisi ini semakin sulit ketika regulasi keuangan partai politik belum ditata secara rapih. Indonesia adalah termasuk salah satu negara demokrasi yang memiliki sistem keuangan partai politik yang lemah dan belum mapan. Keuangan partai politik saat ini sangat bergantung dari sektor privat. Misalnya dari iuran kader maupun dari pihak-pihak di luar partai. Sementara kontribusi negara terhadap keuangan partai politik, dapat dikatakan sangat minim. Situasi ini berbeda dengan praktik demokrasi di Eropa dimana anggaran negara untuk

¹²⁸Fadli Zon, "Tantangan DPR RI dalam Pembangunan Demokrasi di Indonesia", hal. 11

partai politik bisa mencapai sepertiga dari kebutuhan partai dalam satu tahun.

Jika kita merujuk pada Peraturan Pemerintah (PP) No. 5 Tahun 2009, formula bantuan APBN kepada parpol adalah Rp108 untuk setiap suara. Jumlah total yang diterima oleh partai didasarkan pada jumlah suara hasil pemilu legislatif dari parpol yang mempunyai kursi di parlemen. Pada pemilu 2014, terdapat 10 parpol yang lolos *threshold*. Sehingga total bantuan APBN kepada seluruh parpol adalah Rp13,17 miliar. Jumlah ini tentu sangat minimalis dibandingkan dengan kebutuhan partai politik dalam satu tahun.¹²⁹

Dengan kontribusi anggaran negara seperti ini, hanya memenuhi 1.3% kebutuhan parpol dalam setahun. Sisanya yakni sebesar 98,7%, partai politik harus mencari sumber pendanaan sendiri, baik itu dari iuran kader, atau sokongan finansial ketua umum. Pada titik inilah, korupsi yang melibatkan banyak anggota partai politik, sangat rentan terjadi. Sehingga tidak berlebihan nampaknya jika maraknya korupsi saat ini, sangat berkaitan erat dengan sistem politik biaya tinggi yang kita terapkan.¹³⁰

Siti Zuhro memandang eksistensi kelembagaan DPR sebagai lembaga perwakilan telah mengalami perubahan signifikan paska reformasi. Tidak sekedar penguatan kelembagaan tapi juga struktur kelembagaan di hadapan lembaga-lembaga tertinggi negara lainnya: eksekutif maupun yudikatif. Dalam konteks itu, telah terjadi suasana *check and balances* yang nyata secara yuridis.¹³¹

¹²⁹Fadli Zon, "Tantangan DPR RI dalam Pembangunan Demokrasi di Indonesia", hal. 12

¹³⁰Fadli Zon, "Tantangan DPR RI dalam Pembangunan Demokrasi di Indonesia", hal. 12-13.

¹³¹SitiZuhro, "Menyempurnakan Sistem Perwakilan di Indonesia", , hal. 20.

Meski demikian, Zuhro memandang konstruksi berbangsa dan bernegara di Indonesia sejauh ini belum mencapai bentuknya yang ideal dan final. Proses *learning by doing* dalam berdemokrasi yang berlangsung selama rentang waktu 1998-2017 memberikan *lesson learned* yang cukup berharga, khususnya berkaitan dengan fungsi representasi yang ditunjukkan oleh lembaga legislatif. Dinamika politik dan amandemen Konstitusi yang berlangsung sejak tumbanganya Orde Baru memberikan warna tersendiri bagi ketatanegaraan dan politik di Indonesia. Perubahan ketatanegaraan dan politik tersebut berpengaruh signifikan terhadap lembaga legislatif. Dalam perkembangannya parlemen berperan cukup dominan, namun hasilnya belum dirasakan rakyat yang diwakilinya.¹³²

Dibentuknya undang-undang susunan dan kedudukan lembaga-lembaga perwakilan tak lain juga dimaksudkan untuk menjamin sistem kelembagaan parlemen, kedudukan kelembagaan di antara lembaga-lembaga negara lainnya, akuntabilitas lembaga dan anggota parlemen serta penataan hubungan kerja antarlembaga di dalam parlemen. Dalam praktiknya kerancuan sistem parlemen justru angkasatmata, seperti titercermindari UU Susunan dan Kedudukan yang cenderung ambigu. Di satu sisi hendak mempraktekkan sistem bikameral dengan ditopang oleh DPR dan DPD, sedangkan di sisi lain masih melanggengkan MPR sebagai lembaga yang permanen dengan kepemimpinan yang permanen pula.

Hal tersebut menunjukkan dengan jelas bahwa Indonesia masih gamang dengan reformasi sistem parlemen yang berlangsung sejak 1999. Masalahnya adalah konsep atau desain ketatanegaraan seperti apa yang akan dilaksanakan sehingga format, arah dan tujuan yang hendak dicapai melalui amandemen konstitusi menjadi lebih jelas. Sebab, kegagalan dalam

¹³²Siti Zuhro, "Menyempurnakan Sistem Perwakilan di Indonesia", , hal. 20.

melakukan hal ini akan berdampak negatif terhadap efisiensi dan efektivitas parlemen dan memunculkan kerancuan sistem perwakilan.

Sebetulnya, semangat perubahan tersebut nampak dalam amandemen UUD 1945 yang keempat. Selain itu, dilanjutkan dengan pembenahan sistemik di berbagai bidang melalui perubahan undang-undang, khususnya UU Politik. Pembenahan tersebut selain bertujuan agar parlemen berdaya dan lebih profesional dalam menjalankan tugasnya, juga untuk membuat sistem presidensial lebih efektif. Seiring dengan itu, parlemen diposisikan sebagai lembaga wakil rakyat yang tidak bisa menjatuhkan presiden. Presiden tidak bertanggung jawab kepada majelis atau parlemen, tapi ia bertanggung jawab kepada konstitusi dan rakyat yang memilihnya. Dalam hal ini konstitusitak hanya memegang peran penting, tapi memiliki kedudukan yang tinggi dibandingkan lembaga lainnya. Parlemen hanya berwenang mengusulkan pencopotan jabatan presiden jika ia dinilai melanggar konstitusi, sedangkan eksekusinya dilakukan oleh Mahkamah Konstitusi (MK).

Lepas dari itu, era reformasi membuka babak baru hubungan legislatif dan eksekutif. Bila sebelumnya legislatif tidak lebih dari “tukang stempel”, sekarang ini legislatif (DPR) memiliki kekuatan yang lebih besar dengan amandemen UUD 1945 yang oleh banyak kalangan dinilai lebih *legislative heavy*. Penggunaan konsep *checks and balances* serta rasionalitas politik dimaksudkan untuk memberikan gambaran mengenai pelaksanaan sistem *checks and balances* dalam konteks hubungan eksekutif - legislatif. Pola hubungan ini untuk jangka panjang bertujuan menciptakan pemerintahan yang memiliki akuntabilitas publik yang tinggi.¹³³

¹³³Siti Zuhro, “Menyempurnakan Sistem Perwakilan di Indonesia”, hal. 22-23.

Amandemen UUD 1945 yang turut memperkuat posisi DPR sebagai lembaga legislatif. Pasal 20 ayat (1) UUD 1945 misalnya, DPR memiliki kekuasaan membentuk undang-undang walau dalam kenyataannya kewenangan DPR dalam pembentukan undang-undang terbagi dengan kekuasaan pemerintah (Presiden) dengan masing-masing memiliki lima puluh persen hak suara, karena setiap undang-undang harus memperoleh persetujuan bersama antara pemerintah dan DPR.

Mekanisme tersebut juga diharapkan dapat mengurangi sisi destruktif yang mungkin muncul dari sistem/tatanan baru, sehingga benturan kepentingan antara eksekutif dan legislatif dapat lebih konstruktif. Dengan demikian, diharapkan akan terjadi rasionalitas politik di Indonesia di mana eksekutif dan legislatif dapat bersinergi untuk menciptakan demokrasi.

Mekanisme *checks and balances* yang ideal adalah bila legislatif dan eksekutif memiliki kekuasaan yang seimbang yang memungkinkan kedua lembaga tersebut memiliki hubungan yang saling mengontrol, mengisi dan mengimbangi. Dalam realitasnya, hubungan eksekutif dan legislatif tidak senantiasa berjalan ideal. Hubungan antara keduanya mengalami pasang surut yang disebabkan oleh besar kecilnya kekuasaan yang dimiliki, baik oleh legislatif maupun eksekutif, pada masa pemerintahan tertentu. *Checks and balance* secara teoretis mengarah pada terciptanya demokrasi yang sehat. Indikasinya yaitu dinamika politik berproses secara simultan, di mana antara legislative dan eksekutif ada kesetaraan dalam menjalankan tugas masing-masing, di samping sebagai pengawas dan pelaksana kebijakan.¹³⁴

Tegaknya *check and balance* dimaksudkan sebagai upaya untuk mengelola kekuasaan negara agar digunakan untuk

¹³⁴Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi & Konstitusionalisme Indonesia*, Kerjasama Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia dan Pusat Studi Hukum Tata Negara Fakultas Hukum Universitas Indonesia, Jakarta, 2004

kepentingan negara. Adalah jelas bahwa penggunaan mekanisme *check and balance* dalam kerangka negara demokrasi ditujukan untuk mengatur penggunaan kekuasaan. Dalam hal ini, kekuasaan negara diserahkan pada tiga lembaga yang berbeda yang masing-masing memiliki kewajiban dan tanggung jawabnya sendiri. Kekuasaan suatu lembaga dibatasi oleh kekuatan lembaga yang lain. Oleh karena itu, makna tanggung jawab dari satu lembaga negara berarti bersedia dan mau dikontrol oleh lembaga lainnya. Keberhasilan mekanisme kontrol ini akan menciptakan akuntabilitas lembaga negara atau pemerintahan daerah secara keseluruhan karena penggunaan kekuasaan berjalan sebagaimana mestinya.¹³⁵

Zuhro memandang perubahan paska reformasi tersebut sebatas artifisial, sementara substansi demokrasi yang dituju belum sepenuhnya tercapai. Hal ini tidak terlepas dari pemaknaan subjektif dari lembaga-lembaga perwakilan yang belum memiliki kesamaan visi tentang mekanisme kelembagaan perwakilan dan hakikat kelembagaan yang cenderung masih didikte oleh internal kepentingan partai politik. Selain itu, kecenderungan pemerintah yang belum memiliki pandangan yang sama tentang urgensi lembaga perwakilan. Hal ini tidak terlepas dari karakteristik politik Indonesia yang masih mencampuradukkan perwakilan eksekutif yang juga berasal dari partai politik. Sehingga mekanisme *checks and balances* cenderung hambar.¹³⁶

Dalam konteks pertama, DPR nampak lebih mewakili suara partai daripada suara pemilihnya. Suara di DPR adalah suara partai politik pengusung alih-alih suara rakyat. Keterikatan anggota DPR dengan partai politik sebenarnya beralasan

¹³⁵Karl W. Deutch, *Politics and Government: How People Decide Their Fate*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1970, hal. 187.

¹³⁶Siti Zuhro, "Menyempurnakan Sistem Perwakilan di Indonesia", hal. 23-24.

karena partai politik lah yang mengusung mereka menjadi anggota dewan. Terlebih, dalam kasus Indonesia, yang berhak memberhentikan atau me-*recall* adalah partai politik, bukan masyarakat. Pada aturan recall dalam Pasal 85 Undang-Undang Nomor 22 Tahun 2003 tentang Susunan dan Kedudukan MPR, DPR, DPD dan DPRD dan Pasal 8 huruf g Undang-Undang Nomor 31 Tahun 2002 tentang Partai Politik mengatur tentang *recall*. Dan semakin dikukuhkan lewat Pasal 22B UUD 1945 Amandemen Kedua. Dalam pelaksanaannya, *recall* dilakukan kepada para anggota DPR yang tidak menunjukkan loyalitas kepada partai politik.¹³⁷

Recall dilakukan dengan usul dari Dewan Pimpinan Pusat (DPP) yang disampaikan kepada pimpinan DPR. Dari usulan tersebut kemudian pimpinan DPR meneruskan kepada Presiden untuk dikeluarkan Keputusan Presiden (Keppres). Dan ketika usulan *recall* dari DPP itu dikirimkan kepada pimpinan DPR dan Presiden, maka mereka tidak bisa menolak. Hal ini yang menurut banyak pihak dinilai sangat monopolistis menjadikan anggota dewan takut pada partai daripada ke konstituen.

Hal inilah yang mengurai persoalan independensi wakil rakyat yang juga berdampak citra kelembagaan. Kelembagaan DPR dianggap tidak lagi menunjukkan tugas dan fungsinya yang sesungguhnya, lebih sebagai perwakilan kepentingan. Terkait dengan hubungan wakil rakyat dengan konstituen, Gilbert Abcarian¹³⁸ membedakan empat tipe keterwakilan parlemen, yaitu:

1. Anggota dewan sebagai *trustee* (wali) yang tindakan dan kerjanya sebagai legislator bebas mengambil keputusan sendiri. Dia tidak harus serta merta mengikuti suara rakyat

¹³⁷Kata *recall* dalam The Contemporary English-Indonesia mempunyai beberapa makna, yaitu memanggil kembali, menarik kembali, atau membatalkan.

¹³⁸Efriza, *Studi Parlemen*, hal. 32-35.

atau tidak harus berkonsultasi dengan konstituen. Artinya, wakil rakyat tidak harus bergantung pada keinginan atau instruksi rakyat yang telah memilihnya. Sebagai wali, dia mempunyai peran dan hak untuk menimbang dan mengupayakan kebijaksanaan dan keyakinannya sendiri yang dianggap paling baik untuk negara dan rakyat.

Adapun mekanisme ini dipilih dengan maksud agar trustee dalam mengambil keputusan tidak hanya terjebak untuk mewakili konstituennya semata, tapi juga kepentingan rakyat yang lebih banyak. Negara-negara yang menganut model perwakilan seperti ini diantaranya Inggris, Jerman, dan Perancis.

2. Anggota dewan sebagai *delegate* (utusan) atau sebatas perantara (*people's agents*) yang harus selalu mengikuti instruksi dan petunjuk dari yang diwakilinya dalam melaksanakan tugas-tugasnya. Negara yang menganut model seperti ini adalah Amerika Serikat.
3. Anggota dewan sebagai *politico*, yaitu kadang bertindak sebagai wali dan kadang bertindak sebagai utusan rakyat. Tergantung dari tugas atau pembahasan yang sedang diurus oleh anggota dewan yang dibahas untuk kepentingan negara.
4. Anggota dewan sebagai partisan, yaitu ketika mereka sudah duduk dalam kursi dewan, maka hubungan yang terjalin dengan konstituen telah usai.

Jika merujuk pada pembagian sistem keterwakilan di atas, hubungan antara wakil rakyat dengan konstituen lebih condong pada model partisan ketika anggota dewan berjarak dengan rakyat setelah menjabat. Meskipun anggota DPR dipilih oleh rakyat untuk mewakili aspirasi dan suara rakyat kepada pemerintah, tetapi pada praktiknya, mereka lebih banyak mewakili perintah partai.

Sebetulnya, jika melihat lebih jernih, kenyataan seperti di atas tidak bisa serta merta sepenuhnya diarahkan kepada anggota DPR karena sistem ketatanegaraan kita sudah mengatur demikian. Sistem perundang-undangan yang mengatur tentang tata cara pemilihan anggota DPR harus berasal dari partai seperti yang tercantum dalam Pasal 22E ayat (3) UUD 1945. Selain itu, aturan perundangan tentang *recall* pun harus dari partai seperti yang telah dijelaskan di atas. Mekanisme *recall* saling terkait dengan sistem pemilu yang dianut. Di Indonesia sistem *recall* merupakan kekuasaan partai politik karena peserta Pemilu adalah partai politik bukan individual.

Dalam putusan No. 22-24/PUU-VI/2008 Mahkamah Konstitusi (MK) memberikan satu penilaian dan pendapat hukum tentang *recall*. Mahkamah beranggapan bahwa salah satu usaha untuk memberdayakan partai politik adalah dengan memberikan kewenangan dan hak partai memberikan sanksi kepada anggotanya. *Recall* dianggap sebagai hak partai politik untuk menata dirinya untuk memberikan pengawasan terhadap anggotanya yang duduk di kursi DPR.

Terlepas dari itu, kebesaran dan ketinggian derajat kekuasaan DPR tidak lepas dari tingginya harapan publik pada keberadaannya. Atribut-atribut kerakyatan bersebaran sebagai tanda bahwa harapan tersebut senantiasa berada di setiap pundak dan kepala para pemangkunya. Atribut-atribut tersebut sekaligus menunjukkan besarnya fungsi kontrol yang dikandungnya. Lembaga legislatif berhak atas pengajuan pertanyaan kepada lembaga kekuasaan yang menjalankan undang-undang, mengajukan interpelasi, angket hingga menyatakan pendapat terkait sebuah kebijakan yang diduga dilanggar oleh kekuasaan eksekutif. Tidak hanya itu, entitas kelembagaan tidak hanya berpusat pada institusi semata, tapi juga pada individu-individu anggota legislatif. Setiap anggota bahkan berhak mengajukan rancangan undang-undang. Karena itu,

lembaga legislatif tidak hanya terdiri dari gabungan individu dan perangkat sistem yang mendukungnya, tapi juga termasuk individu yang dikategorikan sebagai lembaga tersendiri.

Lembaga legislatif, seperti yang disebutkan oleh Olson, meski merupakan dasar bagi sistem demokrasi, tapi juga menjadi lembaga yang cukup rapuh dibandingkan lembaga-lembaga lainnya. Selain karena tanggung jawab yang begitu tinggi, juga rentang didikte oleh kepentingan-kepentingan yang ada di luar dirinya. Kondisi itulah yang akan terus menuai ujian dari pandangan publik. Konsistensi kelembagaan yang akan menjawab sejauhmana ujian tersebut direspons dengan terbuka sebagaimana tuntutan publik yang senantiasa terbuka.¹³⁹

Kerentanan itulah yang seharusnya ditangkap oleh lembaga legislatif dan segala elemen yang mendukung keberadaannya. Kerentanan akibat wajah ganda yang timbul dari tanggung jawab yang begitu besar. Dua wajah yang berada pada dua sisi yang berbeda tipis, hingga tampak sulit untuk dibedakan. Sesulit mencari makna dan hakikat kepentingan publik dan kehendak bersama dalam rasionalitas individu dan masyarakat yang membunyah.¹⁴⁰

Karena itulah, lembaga legislatif memerlukan idealisme dan rasionalitas yang besar, luas dan megah; sebesar, seluas dan semegah gagasan yang menyemangatnya. Ancaman-ancaman yang mungkin timbul akibat intervensi dan berbagai hal yang melemahkan independensi legislatif diminimalisir dan dihilangkan. Aktivitas-aktivitas pragmatis yang acapkali menjadi “sambilan” di tengah kejenuhan idealisme dan keteguhan dalam menjalankan rasionalitas individual diantisipasi dengan senantiasa memperbaharui pemahaman tentang pemisahan kekuasaan. Mematangkan hak-hak politik yang dimiliki oleh lembaga

¹³⁹David MOlson, *Democratic Legislative Institutions: A Comparative View*, New York: Place of Publication Armonk, 1994, hal. 74-75.

¹⁴⁰David MOlson, *Democratic Legislative Institutions...*, hal. 76.

legislatif di hadapan kekuasaan negara serta meminimalkan reduksi-reduksi yang berpotensi menggerus independensi legislatif.

Tuntutan publik yang begitu besar pada kelembagaan DPR tidaklah hadir tanpa argumentasi yang komprehensif. Selain sebagai warisan reformasi saat parlemen menjadi tumpuan harapan perubahan, aspek-aspek eksternal juga turut terlibat menginspirasi pandangan publik. Sebetuk pandangan yang begitu tajam mengurai sisi produktivitas dan efisiensi kinerja lembaga DPR.

Desakan eksternal itulah yang dijelaskan oleh Beetham dengan 5 (lima) faktor yang meliputi sumber-sumber internal parlemen¹⁴¹, yakni:

1. Kondisi Sosial yang Berubah. Sebagaimana halnya di Indonesia, produk parlemen yang terwujud saat ini adalah bagian dari konstruksi sosial. Meski kondisi sosial di setiap negara demokrasi memiliki karakter yang berbeda-beda, namun pada intinya semua kondisi tersebut menghendaki sebuah pola perubahan yang dimotori oleh lembaga parlemen.
2. Desakan Masyarakat. Seperti halnya kondisi sosial, desakan masyarakat di berbagai negara demokrasi juga memiliki tipikal yang bervariasi. Desakan masyarakat menghendaki terbangunnya persepsi yang sama antara parlemen dengan figur-figur pemangku jabatan di dalamnya yang senantiasa mengolah strategi dan eksperimentasi daam memiliki model-model pendekatan kepada masyarakat demi mendekatkan mereka dengan parlemen.

¹⁴¹David Beetham, *Parliament and Democracy in the Twenty-first Century: A Guide to Good Practice*, Switzerland: Inter-Parliamentary Union, 2006, hal. 15-16

3. Perkembangan Teknologi. Dinamika kehidupan global telah mensyaratkan penggunaan teknologi informasi yang juga menyentuh kehidupan parlemen. Konsekuensinya, parlemen dituntut untuk merespons suasana internal dan eksternalnya dengan sentuhan dan kepekaan terhadap teknologi informasi. Khususnya terkait dengan kepentingan masyarakat yang menghendaki akseptabilitas yang tinggi dengan kebijakan parlemen itu sendiri.
4. Pengaruh Dunia Internasional. Dalam suasana global, situasi internal parlemen di sebuah negara tidak sekedar dipengaruhi oleh lingkungan nasional dengan segala dinamikanya. Kehidupan dunia internasional cukup memberi pengaruh besar, khususnya bagi perkembangan kultur demokrasi yang menjadi rujukan bagi keberadaan parlemen.
5. Hubungan Antar-Kelompok Parlemen. Relasi antara parlemen di sebuah negara dengan negara lain cukup memberi pengaruh bagi tumbuh dan berkembangnya parlemen, khususnya bagi dinamika ide dan gagasan yang saling bertukar dan memungkinkan diadopsi oleh satu sama lain.

Di samping kondisi eksternal di luar parlemen, produk-produk internal juga turut memberi kontribusi sejauh mana parlemen tersebut mendefinisikan dirinya di hadapan publik. Beetham mengurai 3 (tiga) hal terkait dengan produk-produk internal¹⁴² tersebut, yakni:

1. Aspek Prosedural. Aspek prosedural yang terdapat dalam sebuah parlemen menentukan arah dan kebijakan parlemen tersebut dalam merespons dan berinteraksi dengan masyarakat ataupun lingkungan eksternal parlemen lainnya.
2. Aktor-aktor Reformis. Proses perubahan yang berlangsung dalam diri parlemen tidak lepas dari aktor-aktor reformis

¹⁴²David Beetham, *Parliament and Democracy...*, hal. 17

yang berada dalam lingkungan parlemen, ataupun mereka yang berkecimpung dalam kepentingan penguatan parlemen.

3. Mobilisasi Dukungan bagi Parlemen. Perubahan peran parlemen yang cukup signifikan akan lahir dari dukungan dari berbagai pihak yang memobilisasi percepatan realisasi peran tersebut. Tanpa adanya dukungan, maka lembaga-lembaga kekuasaan lainnya akan dengan mudah menghambat perkembangan ataupun perubahan dalam institusi parlemen.

Karena itu, rakyat cukup berharap banyak pada eksistensi lembaga tersebut. Aspirasi rakyatlah yang mendorong perubahan dan penguatan terhadap lembaga tersebut. Sebaliknya, harapan itu seharusnya dipahami oleh seluruh komponen bangsa, tidak hanya oleh lembaga DPR, anggota DPR ataupun partai politik sebagai sumber rekrutmen keanggotaan DPR. Pemahaman itu di tunjukkan dengan sikap yang fair dalam memandang eksistensi DPR masa kini. Jika tidak, maka harapan itu akan memupus dan menyisakan puing-puing kehancuran kelembagaan yang juga berarti mengkhianati aspirasi rakyat yang telah mendekonstruksi bangunan sistem politik masa lalu. Pada ujungnya sikap tidak fair tersebut justru akan mengembalikan lembaga DPR ke masa lalunya.

Cukup dipahami jika narasi kritis yang sedang dituai oleh DPR masa kini adalah imbas dari harapan publik yang sedang memupus. Harapan yang membumbung tinggi tidak cukup dijawab dengan kenyataan yang tampak di permukaan. Namun, narasi itu juga tidak sepenuhnya menunjukkan sebagai respons yang baik, sebab situasi dan kondisi lembaga DPR masa kini memiliki sejarah yang berbeda dengan DPR masa lalu. Tidak semua pihak memiliki persepsi yang sama tentang DPR.

Bahkan ada pihak-pihak tertentu yang memang sejak awal tidak menaruh perhatian besar apalagi berkepentingan

dengan membesar dan menguatnya lembaga ini. Lebih ekstrim, mereka justru mendudukkan DPR vis a vis dengan rakyat yang diwakilinya. Sebuah persepsi dan niat yang tidak hanya keliru, tapi juga sulit diterima secara teoritis, historis maupun praktis.

Meski demikian, DPR sebagai individu dan lembaga juga tidak harus menutup mata dengan sikap kritis, cibiran maupun hujatan pihak lain. Kewenangan dan hak-hak DPR yang begitu besar disertai proteksi yang istimewa dalam hubungannya dengan lembaga eksekutif maupun yudikatif bukan tidak mungkin memunculkan persepsi “negatif” bagi rakyat sekalipun. Kekuasaan yang besar rentan pada penyalahgunaan. Pada kenyataannya, kekuasaan dan kewenangan yang besar itulah yang acapkali menjadi sumber kemunculan citra negatif.

Karena itulah DPR perlu mengaktifkan segala potensi dan sumber daya yang mampu mengantisipasi kemungkinan penyalahgunaan tersebut. DPR perlu menata pola dan sistem kinerjanya demi menutup segala bentuk celah yang bisa dimanfaatkan oleh anggota DPR untuk menyalahgunakan kekuasaan. Penataan ini tidaklah mudah dan membutuhkan waktu yang tidak singkat. Tidak mudah memutus rantai perilaku penyimpangan para oknum anggota DPR tanpa memulai menyusun sistem pencegahan dan penindakan yang berjalan secara simultan.¹⁴³

Tidak mudah menghadirkan idealisme wujud diskursus politik yang dewasa, cerdas, bebas tanpa tekanan, tanpa dukungan rekrutmen politik yang juga menyiapkan kader-kader yang mumpuni untuk menjabat sebagai anggota DPR. Tidak mudah mewujudkan independensi perilaku anggota DPR tanpa membuat mereka terpisah dari berbagai kepentingan pragmatis yang sangat mungkin menghambat kinerja legislasi yang diembannya. Pun tidak mudah menjadikan kerja politik DPR

¹⁴³Efriza, *Studi Parlemen*, hal. 263-264

sebagai pengumpulan intensionalitas yang aktif ketimbang sekedar bisnis *as usual*, tanpa dengan memberikan kecukupan kebutuhan yang maksimal, sehingga tujuan kelembagaan tidak terbebani oleh kepentingan-kepentingan di luar tugas kedewanan.

Semua ketidakmudahan tersebut harus direspons secara bijak dan menempatkan persoalan kelembagaan DPR masa kini pada tempat yang semestinya. Paling tidak, secara institusional, DPR telah hadir sebagai kulminasi kepentingan rakyat. Tidak ada satu lembaga pun yang memiliki nomenklatur kekuasaan yang merepresentasikan kepentingan rakyat selain lembaga DPR. Karena itu, menjaga konsistensi kelembagaan DPR masa kini adalah tanggung jawab bersama seluruh rakyat Indonesia. Bukan demi kepentingan anggota DPR, tapi untuk kelestarian lembaga DPR dan konstitusi.

Dinamikan kelembagaan DPR yang berada di tengah pandangan positif dan negatif tersebut sesungguhnya memiliki kanalisasi jalan keluar dalam internal DPR itu sendiri. Kanalisasi internal itulah terletak pada peran Mahkamah Kehormatan Dewan, sebagai alat kelengkapan dewan yang bertugas menjaga harkat dan martabat wakil rakyat baik secara pribadi maupun kelembagaan.¹⁴⁴

Salah satu jalur untuk menuntut tanggung jawab anggota parlemen adalah melalui Mahkamah Kehormatan Dewan sebagai satu-satunya instrumen etika politik yang dapat menanggalkan Hak Imunitas anggota parlemen. Mahkamah Kehormatan mempunyai tugas untuk melakukan evaluasi dan penyempurnaan peraturan parlemen tentang tata tertib dan kode etik DPR. Tugas penting lain Mahkamah Kehormatan Dewan adalah menjaga cita-cita dan wibawa lembaga parlemen dengan menjaga anggota-anggotanya berperilaku terpuji. Penegakan Kode Etik

¹⁴⁴Pasal 119 UU No 17 Tahun 2014 sebagaimana terakhir diubah dengan UU No 2 Tahun 2018 Tentang MPR, DPR, DPD dan DPRD.

Parlemen dapat terus eksis melalui proses demokratis yang memenuhi batasan-batasan etis tertentu sebagaimana terdapat dalam Kode Etik Parlemen yang menuntut bahwa anggota parlemen bertindak berdasarkan prinsip-prinsip yang dapat diketahui oleh semua warga negara. Secara tidak langsung, proses dan prinsip-prinsip yang dijalankan oleh Mahkamah Kehormatan Dewan dalam Tata Beracara menjadi sumber penilaian etis dalam menggalang kekuatan politik demokratis dan etika politik di Indonesia.

Tata Beracara yang mengatur bagaimana proses penegakan dan penerapan sanksi dilakukan menjadi hal yang esensial untuk menjaga kewibawaan dan martabat parlemen. Mahkamah Kehormatan Dewan sebagai lembaga penegak kode etik dan peraturan perundang-undangan yang berkaitan dengan etika dan sikap perilaku yang diatur oleh Undang-undang Nomor 17 Tahun 2014, bekerja sesuai dengan peraturan perundang-undangan tersebut. Undang-undang ini mengamanatkan bahwa Mahkamah Kehormatan Dewan dibentuk oleh DPR dan merupakan alat kelengkapan DPR yang bertujuan menjaga serta menegakkan kehormatan dan keluhuran martabat sebagai lembaga perwakilan rakyat. Mahkamah Kehormatan dalam menjalankan tugas dan wewenangnya berpedoman pada:

1. Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2014 tentang Majelis Permusyawaratan Rakyat, Dewan Perwakilan Rakyat, Dewan Perwakilan Daerah, dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah;
2. Peraturan DPR tentang Tata Tertib;
3. Peraturan DPR tentang Kode Etik;
4. Peraturan DPR tentang Tata Tertib Tata Beracara Mahkamah Kehormatan Dewan.

Persoalan kinerja terkait peran dan fungsi adalah bagian dari citra dan wibawa kelembagaan. Karena dari situlah sinisme

dan cibiran publik berawal. Pada saat yang bersamaan, perilaku dan kinerja kelembagaan DPR yang ternoda di mata publik adalah bagian tanggung jawab etis. Mahkamah Kehormatan Dewan (MKD) sebagai lembaga Penegak Kode Etik bertugas untuk menjaga etika para anggotanya dari berbagai pelanggaran norma-norma maupun hukum yang berlaku di masyarakat. Di samping itu, Mahkamah Kehormatan juga menerapkan etika politik yang dapat memberikan kontribusi bagi perkembangan politik demokratik di parlemen. Kode Etik menurut pengertian yang diberikan Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2014 adalah norma yang wajib dipatuhi oleh setiap anggota selama menjalankan tugasnya untuk menjaga martabat, kehormatan, citra dan kredibilitas DPR. Dalam UU MPR, DPR, dan DPRD, MKD mempunyai tugas untuk melakukan penyelidikan dan verifikasi atas pengaduan terhadap anggota karena:

1. Tidak melaksanakan kewajiban sebagaimana dimaksud dalam Pasal 81;
2. Tidak dapat melaksanakan tugas secara berkelanjutan atau berhalangan tetap sebagai anggota DPR selama 3 (tiga) bulan berturut-turut tanpa keterangan yang sah;
3. Tidak lagi memenuhi syarat sebagai anggota DPR sebagaimana ketentuan mengenai syarat calon anggota DPR yang diatur dalam undang-undang mengenai pemilihan umum Anggota DPR, DPD dan DPRD; dan/atau
4. Melanggar ketentuan larangan sebagaimana diatur dalam undang-undang ini.

Dalam konteks kelembagaan, kekuasaan parlemen merupakan kekuasaan konstitusional yang perlu mendapat pengawasan, sehingga dibutuhkan tidak hanya perangkat aturan yang mengatur kelembagaan, tetapi juga mengatur para anggota dewan, baik secara yuridis maupun secara etik. Fakta betapa kuatnya kekuasaan parlemen dan kemudian mempunyai

kecenderungan disalahgunakan setidaknya oleh (sebagian) anggota parlemen. Tergambar dengan jelas dari kasus-kasus korupsi yang melibatkan beberapa anggota DPR. Fakta tersebut secara kasat mata dilihat oleh publik sebagai kenyataan perilaku yang tidak saja tercela tetapi juga melanggar hukum. Kedudukan sebagai wakil rakyat sangatlah mulia dan terhormat karena mereka memegang kepercayaan rakyat.

Demokrasi tidak mengandalkan bahwa semua orang mempunyai kebajikan sama, tetapi orang-orang dengan kebajikan yang berbeda-beda itu dapat jatuh dalam kesalahan yang sama, khususnya jika mereka memegang kekuasaan di tangannya. Dengan demikian, kecenderungan kekuasaan untuk memperkuat diri jauh lebih kuat daripada kemampuan untuk membatasi diri, dan kecenderungan kekuasaan untuk membenarkan diri juga berkali-kali lebih besar dari kemampuan mengkritik dan mengawasi diri sendiri.¹⁴⁵

Individu yang sedang menggenggam kekuasaan seperti Anggota DPR, Anggota Kabinet, Kepala Pemerintahan, penegak hukum, dan sebagainya, bukanlah individu yang dikaruniai kualitas moral yang lebih tinggi dari orang kebanyakan. Secara moral mereka sama saja dengan rakyat yang mereka pimpin, bahkan mereka jauh lebih rentan terhadap kesalahan dan kejatuhan. Mengapa? Karena mereka memiliki kekuasaan yang dalam dirinya selalu mengandung kecenderungan untuk disalahgunakan.

Ketatanegaraan baru membutuhkan kualitas kinerja lembaga legislatif yang memiliki komitmen politik, moralitas, dan profesionalitas yang didukung pengawasan dan keseimbangan antar organ-organ ketatanegaraan. Kode etik merupakan kristalisasi perilaku anggota parlemen. Kode Etik mendorong anggotanya sebagai wakil rakyat untuk sanggup berperilaku

¹⁴⁵Fahri Hamzah, "Etika Parlemen Modern", hal. 21

sesuai dengan prinsip-prinsip etik dan menghindari segala hal yang tidak patut, dilarang dan melanggar hukum. Kewibawaan parlemen juga ditentukan oleh perilaku para anggotanya. Parlemen yang kuat dan terpercaya harus ditopang oleh citra yang positif di mata rakyat.

BAB IV

POLITIK ETIS DALAM PERSPEKTIF DEONTOLOGI



A. Etika Deontologi

1. Dinamika Pemikiran

Perkembangan pemikiran etika di abad modern memasuki wilayah yang berbeda dengan masa-masa sebelumnya, khususnya masa Yunani Klasik. Menurut Rogers, pemikiran etika Yunani jarang sekali membincang tentang mengapa individu harus mengejar kebaikan (*good*). Sejak Socrates, Plato dan Aristoteles, pertanyaan penting tentang etika lebih mengarah pada kualitas manusia itu sendiri. Sebab dari kualitas itulah, maka akan terpancar perbuatan-perbuatan yang bernilai etis.¹

Socrates bahkan menolak secara tegas gagasan tentang kewajiban moral (*moral obligation*) sebagai suatu pembicaraan penting. Menurut Socrates, jika manusia mengetahui tentang kebaikan maka ia akan melakukannya tanpa paksaan ataupun kewajiban. Dengan sendirinya, tujuan kebaikan itu akan mengarahkannya pada perilaku

¹Reginald A.P. Rogers, *A Short History of Ethics: Greek and Modern*, London: MacMillan, 1911, hal. 118.

yang baik pula. Sebaliknya, jika manusia tidak mengetahui kebaikan maka ia tidak akan melakukan kebaikan.²

Dalam konteks ini, hakikat manusia menjadi titik utama sejauhmana etika dipahami. Diskursus etika bermula pada diri individu (*what kind of person should I be?*). Manusia harus seperti apa untuk meraih tujuan hidupnya (kebahagiaan). Konsep ini biasa disebut sebagai etika keutamaan. Sebuah etika tertua yang menjadi pembicaraan di kalangan para filsuf Yunani Klasik. Di sisi lain, kewajiban moral menjadi perbincangan penting dalam etika modern. Modernitas mempertanyakan manusia harus melakukan apa untuk meraih tujuan hidup (*what should I do?*). Konsep ini biasa disebut sebagai etika deontologi. Etika yang berfokus pada perbuatan individu. Benar atau salah sebuah perbuatan berpegang pada norma dan prinsip moral.³

Dengan demikian, etika Yunani Klasik yang bertujuan untuk membawa kebaikan pelaku moral dalam upayanya meraih kebahagiaan (*happiness*), melihat dampak moral setelah perbuatan tersebut dilakukan. Dalam diskursus etika, konsep ini dengan etika teleologis. Istilah teleologi berasal dari kata Yunani “telos” yang berarti tujuan, sasaran atau hasil dan “logos” yang berarti ilmu atau teori. Etika ini mengukur baik buruknya suatu tindakan berdasarkan tujuan yang mau dicapai dengan tindakan itu, atau berdasarkan konsekuensi yang ditimbulkan oleh tindakan itu.⁴

Dari perspektif tersebut, pemikir Yunani Klasik, yang diawali oleh Socrates hendak membawa aturan, pedoman dan penilaian moral dari sekedar bersandar pada kalkulasi hampa moral, buram dan tidak nyata, pada perimbangan

²Reginald A.P. Rogers, *A Short History of Ethics*, hal. 118

³K. Bertens, *Etika*, Jakarta: Penerbit Gramedia, 2001, hal. 211-212.

⁴Graham Daniel W., “Socrates as Deontologist”, dalam *Jurnal The Review of Metaphysics*, September 2017.

yang lebih rasional. Sebelumnya, pertimbangan moral dan etika bersandar pada adikodrati dan alamiah sehingga tidak dapat dikalkulasi. Demikian pula, kalkulasi tersebut sama sekali tidak memberi dampak pada sesama individu lainnya. Bagi Socrates, perilaku moral seharusnya memberi dampak pada orang lain, bahkan lebih dari pada apa yang diperoleh oleh pelaku tersebut.⁵

Atas dasar itulah, berbagai upaya menjalani kehidupan dalam rangka meraih kebahagiaan dimaknai secara nyata dan kalkulatif. Termasuk berbagai teori teleologis, semisal hedonisme. Hedonisme adalah sebuah ekspresi yang eksplisit tentang kalkulasi non-moral yang kemudian mendatangkan efek moral. Kalkulasi tersebut bisa diperoleh dengan penjelasan bahwa kesenangan kebaikan merupakan kesenangan, sebaliknya keburukan adalah kesengsaraan. Perilaku moral akan mengarahkan perbuatannya pada upaya meraih kebaikan sebagai se bentuk kesenangan. Bahkan kesenangan merupakan objek dari seluruh tindakan manusia. Hedonisme merupakan jalan memperoleh kebahagiaan (*eudaimonia*).⁶

Hedonisme sendiri merupakan pola pikir yang muncul sejak awal. Dalam filsafat Yunani Klasik, hedonisme yang cenderung ekstrim muncul dalam pemikiran Aristoppos (433-355 SM). Ia adalah murid Socrates yang menyimpulkan tujuan hidup dari serangkaian pemikiran Socrates. Pola pengajaran Socrates dikenal dengan cara bertanya, menanyakan setiap orang tentang berbagai persoalan, termasuk tujuan hidup. Dengan cara itu, ia tidak memberikan penjelasan yang tegas dan hanya mengeritik jawaban-jawaban yang dianggap tidak sesuai dengan pemikirannya.

⁵Graham Daniel W., "Socrates as Deontologist", September 2017

⁶Graham Daniel W., "Socrates as Deontologist", September 2017

Aristoppos menyimpulkan bahwa yang sungguh baik bagi manusia adalah kesenangan. Hal itu terbukti karena sejak masa kecilnya manusia merasa tertarik dengan kesenangan dan bila tercapai ia tidak lagi mencari sesuatu lain lagi. Sebaliknya, manusia akan senantiasa menjauhkan diri dari hal-hal yang tidak menyenangkan.

Hedonisme adalah sebuah contoh tentang seperangkat perbuatan yang awalnya tidak memiliki konsekuensi moral, menjadi memiliki konsekuensi moral. Hal yang sama ditunjukkan oleh pemikiran etika sedari awal selalu memberikan tujuan (*telos*) dari sebuah perbuatan. Etika tidak bisa hanya dilihat dari aspek manusia semata, tapi juga dampak yang ditimbulkannya. Pada tataran yang lebih lanjut, etika tidak sekedar deskriptif menjelaskan tentang sebuah perilaku, tapi juga penilaian tentang perilaku tersebut.⁷

Dalam konteks ini dikenal dengan etika deskriptif dan etika normatif. Sebagai penjelasan, etika tidak perlu diberikan penilaian, cukup bersandar pada hakikat manusia yang dipandang memiliki potensi untuk meraih tujuan hidupnya yang baik. Namun seiring perkembangan zaman dan pemikiran, hakikat kemanusiaan tersebut seringkali tidak digunakan sesuai dengan fungsi dan kapasitasnya. Karena itu, penilaian tentang perilaku harus diajukan agar mampu mengarahkan potensi kemanusiaan ke arah yang sesuai dengan tujuan hidup yang baik. Etika normatif menjelaskan tentang penilaian tersebut.

Etika normatif tidak lagi deskriptif, melainkan preskriptif (memberikan perintah dan larangan). Ia kemudian memberikan serangkaian argumentasi, mengapa sebuah perbuatan harus dilakukan, dan mengapa harus ditinggalkan.

⁷K. Bertens, *Etika*, hal. 17-18

Etika normatif bertujuan merumuskan prinsip-prinsip etis yang dapat dipertanggungjawabkan dengan cara rasional dan dapat digunakan dalam praktek.⁸

Sebagaimana disinggung sebelumnya, penjelasan rasional dari sebuah pandangan etika diperlukan untuk menjelaskan apakah pertimbangan etik memiliki dampak atau tidak. Atau sekedar penjelasan dan pengetahuan yang bersifat non-moral. Kecenderungan penjelasan non-moral sesungguhnya adalah pola pikir lama yang menyandarkan berbagai hal kepada di luar manusia. Sehingga manusia tidak memiliki tanggung jawab atas sebuah perilaku, demikian juga tanggung jawab atas dampak dari perilaku, termasuk efek bagi orang lain.

Etika normatif dikelompokkan dalam 2 (dua) kategori: konsekuensialis dan non-konsekuensialis. Konsekuensialisme menilai baik dan buruk perilaku atau benar dan salahnya tindakan berdasarkan konsekuensi dan akibatnya. Sedangkan non-konsekuensialis menilai baik dan buruknya perilaku atau benar dan salahnya tindakan tanpa memperhatikan konsekuensi atau akibatnya, melainkan berdasarkan sesuai atau tidaknya dengan hukum dan standar moral.⁹

Konsekuensialisme adalah varian lain dari teleologisme. Hidup manusia secara kodrat mengarah pada tujuan. Baik-buruknya perilaku dinilai dari apakah perilaku itu menunjang proses pencapaian tujuan akhir hidup manusia dan merupakan perwujudan nilai-nilai yang dicita-citakan dalam hidupnya sebagai manusia. Non-konsekuensialisme disebut juga sebagai etika deontologis karena menekankan prinsip kewajiban yang wajib ditaati sebagai makhluk rasional.

⁸K. Bertens, *Etika*, hal. 18

⁹J. Sudarminta, *Etika Umum*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2013, hal. 93

Etika deontologis adalah sebuah teori filsafat moral yang mengajarkan bahwa tindakan itu benar jika selaras dengan prinsip kewajiban. Akar kata deontologi adalah *deon* yang berarti kewajiban.¹⁰ *Deon* juga berarti “apa yang harus dilakukan”.¹¹ Norma atau nilai mengikat secara mutlak dan tidak tergantung pada apakah ketaatan padanya menghasilkan keuntungan atau tidak. Hukum moral mengikat pada seluruh manusia sebagai makhluk rasional.¹²

Konsekuensialisme inilah yang kemudian berkembang pesat sebagai wujud egoisme psikologis. Kepentingan manusia menjadi tujuan, dimana segala hal yang memberi manfaat ataupun mudharat merupakan pertimbangan etis. Secara psikologis, kodrat manusia cenderung memilih tindakan yang menguntungkan bagi dirinya sendiri. Karena itu, altruisme hanyalah mitos dan sulit untuk diterima. Menurut Hobbes, altruisme adalah pandangan yang dangkal terhadap kejadian yang sesungguhnya. Manusia senantiasa mencintai dirinya sendiri.¹³

Dari egoisme psikologis inilah diperkuat dengan asumsi etis yang kemudian dikenal dengan egoisme etis. Dalam pandangan tersebut, setiap manusia wajib memiliki tindakan yang menguntungkan dirinya. Ukuran etis sejauh mendatangkan keuntungan. Tidak hanya itu, upaya tersebut merupakan sebuah kewajiban. Dalam konteks itu, keuntungan bagi diri sendiri tidak harus berupa ketidakberuntungan bagi orang lain. Karena bisa jadi keuntungan bagi diri diraih dengan menekankan keuntungan bagi orang

¹⁰J. Sudarminta, *Etika Umum*, hal. 136.

¹¹K. Bertens, *Etika*, hal. 254.

¹²J. Sudarminta, *Etika Umum*, hal. 136

¹³J. Sudarminta, *Etika Umum*, hal. 96.

lain. Pada konsep ini, altruisme menemukan argumentasi untuk dijalankan.¹⁴

Diskursus etika terkadang memisahkan antara pola pemikiran antara 2 (dua) kutub konsekuensialisme dan non-konsekuensialisme. Konsekuensialisme seringkali dipandang sebagai warisan Yunani Klasik. Sementara non-konsekuensialisme merupakan warisa etika modern. Tipikal yang serupa mewariskan perbedaan pandangan antara “yang benar” dan “yang salah” sebagai perwujudan dari “yang baik” dan “yang buruk”. Konsep pertama tidak terlepas dari non-konsekuensi dimana penilaian akhir dari perilaku tidak memiliki dampak moral (non-moral), melainkan kesesuaian dengan prinsip-prinsip kewajiban moral. Sementara yang terakhir merupakan justifikasi terhadap sebuah tindakan sebagai konsekuensi dan efek yang ditimbulkannya.

Perdebatan lebih lanjut dari diskursus konsekualisme dan non-konsekuensi terkait dengan dampak pribadi atau bersama yang ditimbulkannya. Dalam konteks tertentu, konsekuensialisme awal tidak membincang lebih jauh tentang dampak kebahagiaan bagi orang lain. Karena tujuan kebahagiaan lebih melihat pada tujuan individu itu sendiri. Sementara di sisi lain, kebahagiaan terkadang juga menuntut kebahagiaan orang lain, berupa dampak yang ditimbulkan bagi orang lain. Kesesuaian kebahagiaan dengan orang lain inilah yang menjadi perbincangan lanjut dalam etika modern.¹⁵

Sepertihalnya tujuan kebahagiaan yang hanya dapat diraih dengan etika keutamaan. Dalam pemikiran Aristoteles, keutamaan tidak terkait dengan institusi atau kelembagaan, melainkan terkait dengan individu. Keutamaan tidak melihat

¹⁴J. Sudarminta, *Etika Umum*, hal. 99-100.

¹⁵Michael Slote, *Essay on History of Ethics*, New York: Oxford University, 2010, hal. 35-36

seperti apa perbuatan yang dilakukan atau keuntungan apa yang diperoleh dari perbuatan tersebut. Keutamaan bahkan lebih dekat dengan kemuliaan, dimana perbuatan yang dipandang utama bertujuan pada kemuliaan. Aristoteles mencontohkan keutamaan yang dilakukan oleh para tentara yang berjuang untuk negaranya demi kemuliaan. tentu saja saat mereka berkorban di medan laga, mereka meninggalkan tujuan kebahagiaan hidup lebih dari pada tujuan kemuliaan.¹⁶

Slote bermaksud menegaskan bahwa konsekuensialisme dan non-konsekuensialisme tidak bisa dipahami secara *rigid*, mengingat banyak contoh yang menunjukkan inkonsistensi pemaknaan saat tujuan kebahagiaan justru mengedepankan kemuliaan, bukan sekedar kebahagiaan dalam arti lahiriah. Slote juga menunjukkan bahwa pandangan etika Yunani Klasik tidak sepenuhnya bisa disebut sebagai mewariskan konsekuensialisme berlaka. Melainkan juga bercampur aduk dengan pemahaman non-konsekuensialis. Socrates dan Aristoteles telah mencontohkan banyak hal yang membuat perbuatan moral dan non-moral masuk dalam kategori etis akibat dampak yang ditimbulkannya.¹⁷

Graham dan Daniel menunjukkan inkonsistensi pemahaman teleologis dalam Yunani Klasik sebagai ditunjukkan dalam situasi Socrates saat menerima tawaran sahabatnya, Crito, untuk melarikan diri dari penjara. Crito memberikan pertimbangan etis tentang kemungkinan melarikan diri demi kepentingan keluarga dan para sahabat Socrates. Salah satu upaya Crito untuk membebaskan Socrates adalah dengan menyuap institusi penjara sipil agar Socrates bisa bebas dan meninggalkan Athena lalu melanjutkan

¹⁶Michael Slote, *Essay on History of Ethics*, hal. 37

¹⁷Michael Slote, *Essay on History of Ethics*, hal. 38

hidupnya sebagai seorang filsuf. Socrates menolak berbagai pertimbangan etis Crito. Suatu hal yang bisa dinilai sebagai kecenderungan Socrates memakai argumen deontologis. Karena penolakan tersebut menunjukkan Socrates lebih patuh dan taat pada asumsi non-konsekuensialisme, dimana ketaatan pada kewajiban dan kualitas moral lebih utama ketimbang dampak yang ditimbulkannya.¹⁸

Meskipun sejatinya pilihan untuk melarikan diri dari penjara merupakan pilihan adil, sebab ia dituduh secara sewenang-wenang. Namun bagi Socrates, melakukan perlawanan adalah sebuah tindakan mencederai hukum, meski pada dasarnya salah. Sokratis bisa saja menerima tawaran tersebut, karena dalam situasi tertentu, otoritas sipil telah melakukan kesewenang-wenangan. Dengan demikian, menerima tawaran Crito bukanlah se bentuk tindakan yang tidak etis. Sebaliknya, dengan menolak tawaran Crito, Socrates menegaskan dirinya menyamaratakan seluruh situasi. Melarikan diri dari penjara merupakan tindakan yang tidak bisa dianggap adil.

Socrates justru dipandang sebagai penganut deontologis dengan menekankan penolakan bukan pada dampak yang ditimbulkan, namun untuk menunjukkan dirinya sebagai orang semata-mata “baik”. Ia memformulasikan tentang kebaikan moral sebagai fondasi bagi kebahagiaan non-moral. Hal ini berbeda dengan kalangan teleologis dimana pelaku moral terlebih dahulu memastikan apa yang dapat memaksimalkan kebaikan non-moral, lalu menentukan kebaikan moral. Sebaliknya, Socrates memandang individu seharusnya memastikan apa yang benar secara moral

¹⁸ Graham dan Daniel W., “Socrates as Deontologist”, September 2017

lalu kebaikan non-moral akan secara otomatis mengikuti kebenaran moral tersebut.¹⁹

Socrates merupakan pendulum utama teleologisme dan deontologisme. Sekaligus tempat berpadunya sumber etika pada individu maupun kepentingan di luar individu. Ragam konsep tersebut merupakan upaya yang sama untuk memberikan argumentasi rasional pada etika atau pada perbuatan. Bahwa suatu perbuatan tidak layak berlangsung begitu saja tanpa argumentasi etis dan moral di baliknya. Kualitas individu harus sejalan dengan kualitas perbuatan itu sendiri.

Atas dasar itulah deontologi kembali diajukan oleh para pemikir modern, semisal Immanuel Kant yang meyakini adanya otonomi moral sekaligus otonomi individu. Karena manusia mampu menjadikan dirinya sebagai tujuan. Lain halnya dengan benda-benda serta segala hal di luar manusia yang terkadang dijadikan sebagai tujuan manusia. Manusia bahkan harus diperlakukan sebagai manusia, bukan sebagai sarana.

Dengan kata lain, pemaknaan tentang etika yang memfokuskan pembicaraan pada perbuatan yang didasar prinsip moral (kewajiban moral) harus memahami adanya norma yang bersifat umum. Hal ini untuk mengantisipasi adanya egoisme dalam pandangan etis. Jika tujuan kebahagiaan hanya dipandang sebagai pengejawantahan kesenangan, maka belum tentu sama proses nya dengan apa yang dilakukan oleh orang lain. Dalam rumusan norma umum itulah dikenal dengan memperlakukan orang lain sebagai memperlakukan diri sendiri. Asumsi deontologis di balik itu adalah, perbuatan manusia tidak harus memandang hasil atau dampak setelahnya, namun perbuatan tersebut

¹⁹Graham dan Daniel W., "Socrates as Deontologist", September 2017

tidak boleh mendiskriminasi proses yang dilakukan untuk dirinya serta untuk orang lain.²⁰ Perbuatan moral pada gilirannya tidak didasarkan atas di luar perbuatan itu sendiri, bukan di luar manusia. Dengan demikian, manusia menyadari apa yang dilakukannya sebagai sebuah perbuatan yang memiliki nilai moral.

Meski demikian, perbuatan yang dilandai pada perbuatan itu sendiri seringkali dianggap tidak rasional, karena tidak mengandung tujuan yang nyata dan eksplisit bagi individu atau pun orang lain. Suatu tindakan tidak bisa dianggap memiliki kandungan baik atau pun buruk bagi dirinya sendiri. Baik dan buruk tidak bisa dipahami secara inheren, melainkan dipahami dari kegunaan ataupun ketidakgunaannya.

Pandangan inilah yang mengemuka sebagai kelanjutan teleologisme yang kemudian disanggah oleh deontologisme. Pandangan ini disebut sebagai etika utilitarianisme. Bagi kaum utilitarian, perilaku tidak memiliki norma atau aturan moral pada dirinya. Norma dan aturan moral tidak bisa diterapkan begitu saja, tanpa diperlihatkan mengapa ia dilarang atau diwajibkan.²¹

Utilitarianisme berbeda dengan deontologisme yang meyakini adanya tindakan-tindakan tertentu yang pada dirinya sendiri tidak pernah dibenarkan secara moral, apapun akibat dari tindakan tersebut. Norma-norma moral selalu wajib ditaati tanpa mempertimbangkan akibat untung rugi dibaliknya. Utilitarianisme juga mulai memperhatikan orang lain di balik sebuah tindakan. Dalam arti, sebuah tindakan tidak boleh hanya memperhatikan keuntungan bagi pelaku, tapi juga mereka yang terkena dampak dari

²⁰K. Bertens, *Etika*, hal. 169.

²¹J. Sudarminta, *Etika Umum*, hal. 128.

perilaku. Karena itu, utilitarianisme mengandung asumsi universal yang berhubungan dengan kepentingan umum.

Kritik terhadap teleologisme ini sekaligus menolak tradisi pemikiran etika yang cenderung berfokus pada dampak yang ditimbulkan. Michael Slote menyebut Hegelianisme sebagai kaum pemikir yang memandang pertimbangan etika tidak harus dibebankan pada dampak, tapi realisasi diri (kesadaran pelaku) tentang baik dan buruk yang menjadi pertimbangan moral. Dalam konteks ini, etika keutamaan yang sebelumnya menjadi sisi lain dari deontologisme sekaligus menjadi batu loncatan bagi deontologisme untuk menelurkan pemikirannya.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831 M) merupakan pemikir yang begitu kuat menentang teleologisme. Bagi Hegel, moralitas individu adalah moralitas yang intrinsik dan personal. Manusia adalah tujuan pada dirinya sendiri. Semakin tujuan mengarah pada dirinya, semakin ia mengalami kesempurnaan.²²

Realisasi diri merupakan perwujudan dari tindakan individu. Karena dengan bertindak ia mengaktualisasikan ide dalam pikirannya. Sementara, kepuasan atas aktualisasi ide dalam tindakan tersebut sepenuhnya dinilai oleh individu itu sendiri, bukan orang lain. Hasrat pada kepentingan diri sendiri harus terpuaskan sebagai konsekuensi dari kepentingan yang menariknya untuk terlibat di dalamnya.²³

Hegel kemudian mengarahkan pertimbangan etika pada pemenuhan kewajiban. Kewajiban yang disandarkan pada hukum dan aturan. Pandangan ini sekaligus menolak egoisme psikologis yang memandang adanya motif psikologis sebagai bawaan luar dari individu dalam menilai sebuah

²² G.W.F. Hegel, *Nalar dalam Sejarah*, diterjemahkan oleh Salahuddien Gz, Jakarta: Teraju, 2005, hal. vii-viii

²³ G.W.F. Hegel, *Nalar dalam Sejarah*, hal. 44.

kandungan moralitas dari tindakan. Jika manusia bertindak, maka ia tidak hanya perlu memperhatikan kebaikan, namun juga mengetahui apakah proses berlangsungnya kebaikan berjalan dengan baik. Moralitas individu berada pada dalam pemenuhan kewajiban sesuai dengan posisi dan perannya di dunia. Hakikat hubungan moral terletak pada hakikat substansial yang diindikasikan oleh kewajiban.²⁴

Kewajiban tidak muncul dari di luar individu, melainkan dari dalam dirinya sendiri. Perbuatan dipandang baik atau buruk karena memiliki argumentasi intrinsik dalam diri individu. Titik berat pada individu inilah yang menjembatani teleologisme menuju deontologisme. Jembatan tersebut tercipta dari elaborasi perkembangan pandangan etika modern yang diwarnai perkembangan ilmu alam, sekaligus dipengaruhi oleh para pemikir empirisme. Etika empirisme menyandarkan pertimbangan moral pada realitas yang dapat dijelaskan secara empirik, termasuk bisa dirasakan oleh individu. Karena itu, pendekatan empirisme menolak nilai-nilai mutlak yang berlaku objektif, selain dari apa yang dirasakan oleh manusia itu sendiri.²⁵

Empirisme menekankan perasaan moral yang menunjukkan bahwa nilai-nilai moral bersumber pada subjek. Sesuatu yang dinilai baik atau buruk bergantung pada efek bagi individu. Sesuatu yang menyenangkan dan memberi kenikmatan dipandang baik, sebaliknya juga demikian. Rasio sendiri tidak memiliki kekuatan untuk menggerakkan tindakan. Yang dapat menggerakkan tindakan adalah perasaan. Manusia yang merasakan baik akan termotivasi untuk melakukan, sebaliknya jika ia merasa tidak baik, maka ia tidak akan melakukannya. Peran rasio hanya

²⁴ G.W.F. Hegel, *Nalar dalam Sejarah*, hal. 55-57.

²⁵ Michael Slote, *Essay on History of Ethics*, hal. 94.

sebatas memberikan pengetahuan tentang apa yang baik dan buruk.

Berdasarkan penjelasan tersebut, deontologisme beranjak dari jalinanan etika keutamaan yang menitikberatkan pada hakikat individu, lalu menuju pada kepatuhan dan ketaatan atas prinsip-prinsip moral sebagai kewajiban. Dalam perkembangan inilah, deontologisme meninggalkan individu sebagai dasar dari perbuatan. Sebagaimana halnya kepentingan individu untuk meraih kegunaan dan manfaat dari apa yang ia lakukan. Socrates sebelumnya bahkan menganggap kepentingan individual dari sebuah perbuatan hanya mereduksi persoalan moral. Deontologisme kemudian tidak larut dalam perdebatan manfaat dan kegunaan yang seharusnya melatari perbuatan individu. Karena baginya, penilaian tentang baik dan buruk tidaklah sulit, cukup dengan memastikan bahwa perbuatan tersebut secara alamiah, objektif dan aktual, ideal bagi manusia. Sementara itu, yang ideal tidak mungkin membuat manusia sengsara, menderita atau celaka.²⁶

Pada gilirannya, manusia dan perbuatan tidak bisa dipisahkan. Kebahagiaan tidak mengajarkan tentang pentingnya kebaikan. Tapi kebaikan memastikan kebahagiaan diraih. Hal yang sama sesungguhnya diperoleh melalui konsep bahwa keutamaan tidak bisa dipisahkan dari kewajiban. Dengan melakukan perbuatan baik, manusia menjalani keutamaan hidup. Upaya meraih kebahagiaan dilalui dengan menjalani prinsip keutamaan dengan menaati prinsip-prinsip dan ajaran moral.

²⁶Graham dan Daniel W., "Socrates as Deontologist", September 2017

2. Rumusan Filosofis

Deontologisme berkembang dan membentangkan pemikirannya dari teleologisme. Pertimbangan moral yang bersandar pada dampak perbuatan yang melahirkan berbagai varian pemikiran kemudian menuai sanggahan dari rasionalisme dan empirisme. Hingga pada titik tertentu, pertimbangan tersebut tidak lagi mencari kesimpulan pada bawaan-bawaan individual, semisal perasaan moral ataupun akal budi yang dipandang mampu menggapai hakikat baik atau buruk pada dirinya sendiri.

Dalam tradisi filsafat etika, sekumpulan pemikiran tersebut dikategorikan konsekuensialisme. Dengan kata lain, tujuan menjadi fokus utama. Dalam banyak pemikiran terdahulu dijelaskan tentang tujuan-tujuan tersebut, seperti halnya tujuan memaksimalkan kegunaan atau kebahagiaan bagi kebanyakan orang. Konsekuensialisme sejalan dengan teleologisme.

Deontologisme mengajukan pandangan lain. Ukuran baik dan buruk tidak disandarkan pada hasil, melainkan maksud pelaku dengan melakukan perbuatan tersebut. Boleh jadi, yang dimaksud dalam deontologisme adalah sejauh mana “niat” pelaku (*agent*) dalam melakukan atau mengawali perbuatannya. Bukan hulu, tapi hilir dari segala perbuatan. Sistem ini tidak menyoroti tujuan yang dipilih bagi perbuatan atau keputusan, melainkan semata-mata wajib tidaknya perbuatan dan keputusan tersebut.²⁷

Asumsi niat dalam deontologisme berkembang dalam pandangan etika di era modern. Sebelum melakukan perbuatan, pelaku disebut memiliki niat. Intuisionisme kemudian dipadankan dengan deontologisme atas dasar niat tersebut. Niat berbanding terbalik dengan hasil. Karena niat

²⁷K. Bertens, *Etika...*, hal. 254.

memeriksa dasar moral perbuatan di awal, sementara hasil di akhir.²⁸ Deontologisme memandang untuk tidak menaruh terlebih dahulu di awal asumsi moral yang terkait dengan kewajiban, melainkan sejauhmana pengetahuan individu tentang kewajiban yang diketahuinya.

Dengan demikian, dapat juga dijelaskan bahwa pembicaraan tentang yang baik dan buruk selain deontologisme dinilai dari efek perbuatan yang sekaligus menerjemahkan kondisi pelaku dan lingkungan yang menerima hasil perlakuan. Sepertihalnya yang baik dapat menghasilkan kesejahteraan, yang buruk menghasilkan efek yang tidak diinginkan. Sementara di sisi lain intuisionalisme juga menempatkan yang baik dan buruk sebagai sesuatu yang bisa saja tidak bermanfaat. Tidak ada relasi langsung antara yang baik dan yang buruk sebagai bermanfaat atau tidak. Sebab keduanya bergantung pada kualitas perbuatan itu sendiri yang berawal dari pelaku.²⁹ Di lain pihak, deontologisme juga menekankan bahwa tidak semua perbuatan yang benar sekaligus merupakan perbuatan yang bernilai baik. Meski pada realitasnya memberi kegunaan bagi pelaku dan masyarakat.

Para pemikir etika menyebut konsep tersebut cenderung paradoks serta tidak memberi kepastian moral. Sementara deontologisme justru memandang kepastian moral justru lahir sejak awal. Tidak perlu menunggu bentuk perbuatan dan tindakan, apalagi hingga menunggu hasil dari perbuatan. Pada titik itulah deontologisme memasang demarkasi sekaligus batasan yang tidak bisa diganggu gugat (*inviolability*). Bukan kebaikan yang hendak diacu

²⁸Robert B. Loudon, "Toward a Genealogy of 'Deontology'", dalam *Journal of the History of Philosophy*, 1996.

²⁹Robert B. Loudon, "Toward a Genealogy of 'Deontology'...", 1996.

dari sebuah perbuatan, melainkan nilai moral. Nilai yang pada gilirannya dipandang lebih objektif, tidak subjektif.³⁰

Pertimbangan moral sejatinya dikembalikan pada perbuatan-perbuatan itu sendiri, sejauh perbuatan tersebut sesuai dengan prinsip-prinsip moral dan kewajiban. Etika deontologis adalah teori filsafat moral yang mengajarkan bahwa sebuah tindakan itu benar kalau tindakan tersebut selaras dengan prinsip kewajiban yang relevan untuknya. Atau dalam arti tindakan itu dianggap benar apabila itu adalah kehendak baik. Karena bagi Kant tidak hal yang lebih baik secara mutlak kecuali “kehendak baik”.³¹ Baik tersebut dalam arti kehendak yang “baik” pada dirinya, dan tidak tergantung pada yang lain.

Asumsi kehendak baik berasal dari pandangan bahwa selain mampu menyatakan dan mempertimbangkan sesuatu, manusia pada dasarnya berkehendak sekaligus memilih. Dalam “berkehendak”, manusia mengakui egoisme di dalam dirinya. Pentingnya kehendak juga disebabkan kehendak itu sendiri senantiasa mengarah pada pilihan yang baik. Yang dikehendaki oleh manusia secara mutlak adalah kebaikan.³²

Urgensi manusia dalam deontologisme adalah implementasi dari pemahaman ketat tentang etika itu sendiri. Sebagaimana yang dipahami oleh Kant, diperlukan pertimbangan etis berupa kewajiban dan moral yang tetap dan kokoh seperti halnya prinsip-prinsip ilmu alam yang berlaku universal. Dengan demikian, sumber baik dan buruk juga *rigorous* (ketat), tak terbantahkan, berdasarkan

³⁰Richardson dan Henry S, “Beyond Good and Right: Toward Constructive Ethical Pragmatism”, dalam *Jurnal Philosophy and Public Affairs*, Vol. 24, 1995.

³¹F. Budi Hadiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, Jakarta: Penerbit Gramedia, 2007, hal. 145.

³²Louis Leahy, *Manusia Sebuah Misteri*, Jakarta: Penerbit Gramedia, 1989, hal. 145-146

akal budi manusia sebagai sarana yang ajek. Jika etika merupakan bagian dari filsafat, seperti halnya metafisika yang cenderung abstrak, maka diskursus tentang etika harus disandarkan pada rasio praktis manusia, bukan rasio teoritis sebagaimana yang ia terapkan pada ilmu-ilmu empiris.

Deontologisme hendak dijadikan sebagai sesuatu yang bisa diakui oleh semua manusia. Dengan prinsip kategoris yang dimilikinya, deontologisme menunjukkan akan kesamaan pemikiran dan pengakuan bersama setiap manusia akan adanya kejayaan ilmu-ilmu. Kesamaan persepsi manusia akan mengarah pada kehidupan yang humanis, persatuan, hidup bersaudara menuju perdamaian abadi.

Untuk memaksimalkan pendirian tersebut, konsep tentang Tuhan pun dipandang sebagaimana halnya konsep moralitas. Pengalaman manusia tentang kejahatan memaksa diskursus etika menjelaskan secara lebih memadai persoalan-persoalan dasar tentang sifat kebaikan Tuhan dan tujuan-Nya di dalam mencipta.³³ Lebih dari itu juga konsep tentang Tuhan itu adalah berada pada kawasan *judgment*.³⁴ Karenanya, konsep tersebut tidak berkaitan dengan realitas.

Manusia harus membangun tatanan moral atas dasar otonomi imperatif moralnya sendiri. Dengan berbuat demikian, ia akan menghumanisasikan dunia dan manusia, menghormati personal manusiawi—juga personal dari

³³John K. Roth, *The Problems of Contemporary Philosophy of Religion*, Terjemahan Ali Noer Zaman, "Persoalan-Persoalan Filsafat Agama", Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, hal. 258

³⁴Max Charlesworth, *Philosophy and Religion: From Plato to Postmodernism*, Oxford: One World, 2002 : 131

orang lain.³⁵ Akal budi manusia mampu mencari penjelasan yang akurat seputar ilmu–ilmu empiris, namun personal moralitas (baik dan buruk) sebagai persoalan yang tak kelihatan berasal dari rasio praktis. Moralitas adalah sebuah perkataan yang sangat lekat dengan perbuatan manusia seputar baik dan buruknya perbuatan itu.

Moralitas berbeda dari konsep tradisi, dimana tradisi memiliki pengakuan dari sebuah komunitas kelompok. Sedangkan pertimbangan moralitas dilandasi atas prinsip universal. Moralitas bisa dimiliki oleh semua agama, tanpa memandang sekat–sekat agama yang berbeda–beda. Dalam sebuah masyarakat, memiliki prinsip perilaku tersendiri terkait dengan apa yang seharusnya mereka lakukan. Namun boleh jadi prinsip tersebut berbeda dengan apa yang dimiliki oleh kelompok komunitas lainnya.

Moralitas merupakan kumpulan keyakinan manusia tentang apa yang disebut sebagai kebaikan. Konsep tersebut mendapat dukungan dari sejarah tradisi umat manusia serta ragam agama yang mereka anut. Oleh karena itu, moralitas lebih bermakna filosofis. Karena menjelaskan apa yang seharusnya dilakukan oleh manusia dalam kehidupannya.³⁶ dan moralitas mengandalkan kesadaran manusia.

Dengan demikian bisa dikatakan bahwa hanya manusialah yang memiliki konsep seperti moralitas itu, dan pada makhluk lain seperti hewan tidak memilikinya. Karena mereka tidak bisa dikatakan memiliki watak, kepribadian atau lebih khusus lagi, kesadaran. Moralitas dianggap sebagai fenomena manusiawi yang universal, dimana semua orang memilikinya.³⁷

³⁵ P.A. Van der Weij, *Filsuf – Filsuf Besar tentang Manusia*, diterjemahkan oleh K Bertens, Yogyakarta: Penerbit Kanisus, 2000, hal. 94

³⁶ www.morality.htm

³⁷ K. Bertens, *Etika...*, hal 12

Moralitas mengandalkan kesadaran, kesadaran sebagai manusia. Deontologisme memahami pribadi manusia sebagai sesuatu yang sadar akan identitas numerik mengenai dirinya sendiri. Persoalan moralitas adalah persoalan metafisis, sehingga harus mengandalkan kesadaran diri.³⁸ Moralitas tidak bisa tampak kelihatan, jika ia tampak maka pada dasarnya ia bukan moralitas. Keabsahan moralitas hanya bisa diukur dari pribadi seseorang.

Ada hubungan yang sangat erat antara kesadaran etis (etika) dengan sikap moral, walaupun diakui bahwa keduanya tidak identik. Kesamaannya adalah terletak dalam hal kemutlakan sikapnya. Keduanya disadari sebagai sikap yang mutlak atau sikap yang wajib. Perbedaannya adalah terletak dalam hal tekanannya. Sikap moral menekankan orientasi pada norma-norma sebagai standar yang bersifat wajib. Sikap etis atau etika menegaskan bahwa sikap itu adalah sikap yang diambil berdasarkan pertimbangan-pertimbangan dan keputusan yang kritis dan bertanggung jawab.

Etika adalah suatu yang nyata-nyata mempengaruhi, yang menentukan bagaimana orang mendekati dan melakukan suatu yang bersifat batin yang tetap dalam diri seseorang atau sekelompok orang yang termuat di dalamnya nilai-nilai moral. Kesadaran etis dalam rangka tanggung jawab pengembangan epistemologi, dengan ini dapat diartikan sebagai sikap dan semangat batin yang mengandung aspek moral. Kesadaran etika mengandalkan adanya sikap kehendak batin sebagai tuntutan kodrat yang harus direalisasikan dalam rangka pengembangan

³⁸P. Hardono Hadi, *Jati Diri Manusia; Berdasarkan Filsafat Organisme Whitehead*, Yogyakarta: Kanisius, 1996, hal. 35

epistemologi. Jelaslah bahwa kesadaran etis merupakan sikap yang diimban berdasarkan tanggung jawab moral.³⁹

Kehidupan manusia di dunia pada dasarnya diliputi dua unsur yang saling tarik menarik, *pertama* adalah akal yang didalamnya terdapat unsur rasionalisme dan logika. *Kedua* adalah agama/iman yang terkandung dalam hati dan perasaan manusia. Dalam dunia filsafat rivalitas antara kedua unsur tersebut selalu menyertai dalam perkembangannya. Pada zaman Yunani kuno, dimana titik awal pemikiran dunia mulai berpijak yang dipelopori oleh Thales (614-546 SM) juga disebut sebagai bapak filsafat dunia telah dimulai dengan mengedepankan akal sebagai titik pijak hakekat kehidupan manusia dan alam semesta. "What is the nature of the world stuff?"

Dari pernyataan interogatif itu dapat diketahui, bahwa akal sangat berperan dalam kehidupan manusia saat itu. Mulai masa Thales (624-546 SM) sampai dengan masa Gorgias (427 SM) tidak satupun filsuf yang menyentuh kewawasan hati, perasaan dan moral manusia, hal ini terlihat pada teori Parmenides, Zeno, Protagoras dimana "tidak ada kebenaran yang bersifat obyektif, universal, serta kebenaran yang absolut. Kebenaran hanya diukur dari akal manusia tanpa adanya sumber kebenaran lain diatasnya". Pada akhirnya Gorgias (427 SM) sebagai tokoh beraliran pesimisme mengungkapkan, "indera manusia tidak dapat dipercaya, akal tidak mampu meyakinkan, realitas itu tidak ada, bila sesuatu itu ada tidak ada yang dapat diketahui".

Pada dekade berikutnya barulah filsafat menyentuh kawasan hati manusia,⁴⁰ Socrates memelopori gerakan

³⁹ Aholiab Watloy, *Tanggung Jawab Pengetahuan*, Yogyakarta : Kanisus, 2001, hal. 214

⁴⁰ Persoalan etika dan moralitas adalah persoalan kongkret menyangkut tingkah laku manusia. Dalam persalan tersebut terdapat sebuah dimensi batin

moral ini dengan mengadakan pertentangan terhadap aliran relativisme dan rasionalisme. Socrates memandang adanya kebenaran objektif yang tidak bergantung pada saya atau kita. Dari ungkapan tersebut jelas Socrates ingin mengembalikan manusia kepada asalnya, yaitu makhluk Tuhan yang dilingkupi oleh nilai-nilai dan norma-norma kehidupan yang membentuk moral manusia. Usaha Socrates dilanjutkan oleh Plato dan di akhiri oleh Aristotles dengan teorinya: Tuhan dapat dicapai dengan akal, dan mengakhiri rivalitas antara akal dan logika. Walaupun demikian Aristotles masih tetap mempercayai adanya Tuhan.

Kontradiksi dan negasi antara disiplin intelektual dan moralitas tidak berakhir sampai di situ saja dalam konteks historikal kemanusiaan. Masa *renaissance* merupakan bukti historis tentang fenomena kontradiksi dan dikotomi antara dua disiplin yang sebenarnya merupakan satu kesatuan tersebut. Pada abad XVIII atau sering disebut dengan Abad Pencerahan terjadi pula pemberontakan intelektual oleh Jean Jaques Roesseau. Pada abad pencerahan ini perkembangan sains dan teknologi begitu cepat mengakibatkan manusia mengalami perubahan orientasi nilai secara radikal; manusia pencerahan berjuang gigih menaklukkan alam semesta dengan ilmu pengetahuan, serta amat mendewakan akal dan rasio.⁴¹

Agama atau sesuatu yang irrasional dianggap mitos atau hayalan. Cara berpikir rasional dan logis (sesuai panca indra) yang demikian pesat di abad itu menyebabkan manusia menjadi makhluk rasional. Perasaan-perasaan atau emosi, atau kepekaan jiwa serta moralitas yang merupakan bagian inheren dalam diri manusia menjadi terabaikan. Unsur-

yang senantiasa mengiringi perjalanannya. Dimensi itu sering disebut sebagai hati nurani.

⁴¹P.A.van der Weij, *Filsuf – Filsuf Besar...*, hal 83

unsur inmaterial pada masa itu mengalami pengikisan. Akibatnya manusia abad pencerahan cenderung melihat manusia sebagai makhluk yang tak memiliki perasaan atau emosi. Ia seakan-akan makhluk yang digerakkan rasionya belaka.

Rasionalisasi dan pengendalian persepsi inderawi sebagai tolak ukur kebenaran menyebabkan manusia kehilangan perasaannya. Dalam konteks inilah bisa dipahami mengapa Roesseau ingin mengembalikan manusia keasalnya; manusia yang mementingkan emosi, perasaan, etika (moral) dan tidak mendewakan rasio serta tidak menganggap manusia sekedar jasad tanpa roh.⁴²

Terlepas dari semua fakta historis di atas, realitas itu tidak jauh berbeda dengan konteks kehidupan manusia pada abad millenium ini. Manusia cenderung mengutamakan kemampuan intelegensi daripada kemantapan moral manusia. Secara filosofis antara kemampuan intelektualitas dengan etika/moralitas idealnya harus selalu berjalan sejajar. Etika (moral) dalam pengertian filosofis harus selalu mengontrol *science behavioristik* (aksiologi) dalam perannya. Dalam berbagai segi kehidupan jelas terlihat, bahwa peran moralitas tidak mendapatkan porsi yang adil sehingga terjadilah dekadensi moral dalam kehidupan.

Dimensi ilmiah manusia sepanjang peradabannya sering melupakan norma-norma yang sesungguhnya merupakan landasan ideal dalam membentuk moral serta dalam penciptaan tingkah laku manusia. Intelektualitas terletak dalam otak manusia sedangkan moralitas terletak pada hati nurani manusia yang telah terinternalisasi melalui akal budi. Kaum intelektual yang bisa berpikir jernih dalam

⁴²P.A.van der Weij, *Filsuf – Filsuf Besar...*, hal. 86-89

menganalisa berbagai gejala kehidupan sering melupakan nilai-nilai moral yang terkandung dalam kehidupan.

Dari sinilah deontologi memisahkan dimensi moralitas dengan dimensi intelektual sebagai yang pertama berada dalam kawasan rasio praktis dan yang lainnya berada dalam kawasan rasio teoritis. Untuk lebih jauh menjelaskan persoalan moralitas sebagai persoalan yang berada dalam kawasan ilmu-ilmu yang tak tampak (*noumena*) yang hanya bisa ditangkap oleh rasio praktis maka kita bisa mengambil contoh pada pembedaannya antara moralitas dan legalitas.

Terkadang kita menilai orang lain dengan bertolak pada kelakuan yang dapat kita lihat dengan mata inderawi kita. Misalnya kita dapat melihat seseorang yang selalu masuk kerja dengan tepat waktu, bersikap sopan dan hormat pada rekan-rekannya, atau bahkan ia banyak memberi perhatian pada orang tuanya. Atau misalnya seorang pengusaha yang banyak memberi sumbangan pada sebuah rumah sakit didesa; bahkan kita juga sering melihat seorang gubernur yang royal dalam membangun wilayahnya.

Dari sikap-sikap seperti itulah kita sering mengambil keputusan moral pada seseorang sebagai baik atau buruk. Tapi apakah dengan contoh kongkret itu sudah menandakan sebagaimana adanya. Bagi kalangan deontologis contoh-contoh seperti itu tidak cukup dikatakan sebagai moral.⁴³ Karena pada dasarnya penilaian moralitas tidak hanya mencakup apa yang dilakukannya (aspek lahiriah) namun termasuk juga pada orang yang melakukan hal itu, baik itu berhubungan dengan karakter, watak, dan tendensi

⁴³S.P. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral: Ajaran Immanuel Kant tentang Etika dan Imperatif Kategoris*, Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 1991, hal. 48

batinnya.⁴⁴ Bahkan, “hanya Allah yang mengetahui tekad batin kita”.⁴⁵

Tindakan lahiriah bisa saja menipu karena dilandasi atas maksud dan tujuan-tujuan lainnya, misalnya untuk naik pangkat, agar terhindar dari musuh yang menghalangi karir, dan lain sebagainya. Memang perbuatan tersebut boleh saja disebut positif karena mendatangkan berbagai manfaat, namun bagi Kant, ia tidak bisa dinilai sebagai sebuah tindakan moral (moralitas). Tindakan seperti itulah yang ia maksudkan sebagai *Legalitas* atau hukum, di mana hanya menyesuaikan diri dengan konteks lahiriah.

Sikap moral yang sebenarnya itu adalah moralitas. Moralitas adalah sikap hati yang terungkap dalam tindakan lahiriah. Moralitas adalah tindakan yang dilakukan karena orang pada dasarnya sadar bahwa itu adalah kewajiban dan tanggung jawabnya, dan bukan karena maksud lainnya. Moralitas adalah sikap dan perbuatan tanpa pamrih. Hanya moralitaslah yang bernilai secara moral.⁴⁶

Terdapat cara bertindak yang begitu saja terlarang ataupun wajib. Jadi ketika kita akan melakukan sesuatu tindakan yang buruk, kita tidak perlu memikirkan apakah akibat dari tindakan tersebut.⁴⁷ Karena tindakan itu akan dinilai moral, ketika tindakan tersebut dilaksanakan berdasarkan kewajiban untuk bersikap baik. Dengan dasar demikian, etika deontologi sangat menekankan pentingnya motivasi dan kemauan baik dari para pelaku. Sebagaimana yang diungkapkan Immanuel Kant bahwa kemauan baik

⁴⁴Franz Magnis Suseno, *Etika Dasar*, hal. 57

⁴⁵S.P. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral*, hal. 58

⁴⁶Franz Magnis Suseno, *Etika Dasar*, hal. 58

⁴⁷Juhaya S. Praja, *Aliran-aliran Filsafat Dan Etika*, Bandung: Yayasan Piara, 1997, hal. 43

harus dinilai baik pada dirinya terlepas dari akibat yang ditimbulkannya.⁴⁸

Wujud dari kehendak baik itu sendiri adalah bahwa seseorang tersebut telah mau menjalankan kewajiban. Hal tersebut menegaskan bahwa untung atau tidak nya, dalam kaitan ini tidak dipermasalahkan, karena pada dasarnya ada sesuatu dorongan dari dalam hati. Artinya, bahwa seseorang yang telah melakukan tindakan untuk memenuhi kewajiban sebagai hukum moral di batinnya yang diyakini sebagai hal yang wajib ditaati dan dilakukannya, maka tindakan tersebut telah mencapai moralitas. Dengan demikian menurut Kant kewajiban adalah suatu keharusan tindakan yang hormat terhadap hukum. Tidak peduli apakah itu membuat kita nyaman atau tidak, senang atau tidak senang, cocok atau tidak, pokoknya itu wajib bagi kita. Lebih jelasnya adalah tanpa pamrih, dan tanpa syarat.

Suatu tindakan itu disebut baik itu bukan karena tindakan menghasilkan yang baik dan menguntungkan atau merugikan. Tetapi karena tindakan itu dilakukan karena kepatuhan kepada perintah kalbu dan hukum moral yang baku yang datang dari pengalaman indrawi. Ia begitu saja ada dan *a priori* terhadap seluruh tindakan. Satunya-satunya kebaikan di dunia ini adalah kemauan yang baik. Yaitu kemauan yang mau mengikuti hukum moral. Membuang jauh-jauh sifat pamrih, mengharapkan sesuatu.⁴⁹

Sekilas, deontologisme hendak memadukan rasionalisme dan empirisme. Jika sebelumnya rasionalisme semata bersandar pada rasio atau akal budi sebagai sumber pertimbangan moral, sementara di sisi lain empirisme bersandar pada pengalaman dan meragukan berbagai asumsi moral

⁴⁸J. Sudarminta, *Etika Umum*, hal. 138

⁴⁹Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1994, hal. 160

yang datang di luar individu selain perasaan moral semata, maka deontologisme tidak menganut antara keduanya. Deontologisme memasukkan etika sebagai bagian dari filsafat yang dipandang memiliki rumusan *a priori*; sesuatu hal yang sebelumnya sudah ada dan tertanam dalam individu. Deontologisme juga terkadang dipahami sbagai upaya yang tidak semata mencari nilai baik atau buruk dari sebuah perbuatan. Lebih dari itu, deontologisme bermaksud merefleksikan apakah perbuatan tertentu dipandang memiliki nilai moral atau tidak. Bukan dalam arti amoral atau bertentangan dengan moral atau sesuai dengan moral.

Rumusan tersebut merupakan pengejawantahan dari pemikiran Kantian yang sejak awal tidak mengakui rasio mampu mengetahui apa yang berada di balik realitas indrawi yang diamatinya. Dalam logika etika, perbuatan baik atau buruk tidak bisa dipersepsi secara *priori*, karena rasio tidak mampu mengetahui hakikat baik dan buruk yang dimaksud. Pengetahuan tentang baik dan buruk sudah terbentuk dengan sendirinya dalam rasio individu. Ukurannya adalah sejauh mana perbuatan tersebut sesuai dengan prinsip “kewajiban” dan “hukum moral”. Perbuatan yang memiliki nilai moral apabila sesuai dengan kewajiban dan hukum moral. Hal ini disebabkan karena menilai perbuatan itu sendiri tidak bisa menghasilkan kepastian. Seseorang tidak bisa dinilai dari perbuatan yang secara lahiriah bisa kita saksikan. Seseorang yang melakukan perilaku “mencuri” tidak bisa diketahui nilai moral selain apa yang nampak dari perbuatan tersebut. Sementara maksud dan kehendak batin dari pelaku, tidak bisa diketahui. Karena itu, pengetahuan tentang baik dan buruk disandarkan pada kesesuaian dengan prinsip kewajiban atau hukum moral. Dengan demikian, kita akan menyimpulkan bahwa perilaku “mencuri” tidak dikatakan buruk karena hasilnya

merugikan orang lain, tapi karena memang “mencuri” itu tidak sesuai dengan prinsip kewajiban dan hukum moral.⁵⁰

Dalam memaknai kewajiban dan hukum moral, deontologisme memisahkan antara moralitas dengan legalitas. Legalitas merupakan kesesuaian atau ketidaksesuaian suatu tindakan dengan hukum atau norma lahiriah semata. Kesesuaian atau ketidaksesuaian ini belum memiliki nilai moral. Sebab dorongan batin (*kehendak*) sama sekali tidak diperhatikan. Nilai moral baru diperoleh dalam moralitas. Moralitas merupakan kesesuaian sikap dan perbuatan dengan norma atau hukum batiniyah, yakni apa yang dipandang sebagai kewajiban.⁵¹

Sebagaimana penolakan pada teleologisme, moralitas akan tercapai apabila kita menaati hukum lahiriah bukan lantaran hal itu membawa akibat yang menguntungkan atau lantaran ketakutan pada pemberi hukuman, melainkan individu itu sendiri menyadari bahwa hukum itu merupakan kewajiban (*imperatif*).

Sekilas, deontologisme dipandang buta terhadap perbuatan-perbuatan baik yang nampak dan kasat mata. Meski demikian, deontologisme hendak memastikan perbuatan tersebut dilakukan dengan kesungguhan moral demi kewajiban itu sendiri kendati, misalnya, tidak mendatangkan keuntungan, atau tidak “mengenakkan”. Dorongan atau motivasi lain selain kewajiban memang patut dipuji, atau memiliki efek moral. Tetap sama sekali tidak memiliki nilai moral (bukan amoral). Kewajibanlah yang menjadi tolak ukur atau batu uji apakah tindakan seseorang boleh disebut tindakan moral atau tidak.

⁵⁰S.P. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral: Ajaran Immanuel Kant tentang Etika dan Imperatif Kategoris*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1991, hal. 46-47.

⁵¹S.P. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral*, hal. 47

Penolakan pada hasil sebuah perbuatan sejatinya menunjukkan bahwa deontologisme selalu mengembalikan sumber pertimbangan moral pada individu. Dalam arti, pertimbangan moral individu yang bisa disebut sebagai kehendak individu merupakan ukuran moral. Sebab sebelum melakukan perbuatan, kehendak tersebut bisa jadi bermacam-macam dan tidak bersumber dari individu itu sendiri. Hal misalnya dapat dilihat dari beberapa pertimbangan sebelum melakukan perbuatan. *Pertama*, seseorang memenuhi kewajiban karena hal itu menguntungkannya. *Kedua*, seseorang terdorong dari perasaan yang ada di dalam hatinya, misalnya rasa kasihan. *Ketiga*, seseorang memenuhi kewajiban karena kewajibannya tersebut memang ingin ia penuhi sebagai kewajibannya. Karena itulah suatu bentuk tindakan yang dilakukan dengan sungguh-sungguh yang berasal dari kehendak baik, ini merupakan kemurnian motivasi sebagai ciri pokok tindakan moral. Dan kemurnian ini tampak dari sikap mentaati kewajiban moral demi hormat terhadap hukum norma yang mengatur tingkah lakunya, bukan demi alasan lain.⁵²

Sumber kehendak bagi deontologisme adalah pengejawantahan dari kehendak bebas yang dimiliki individu. Kehendak bebas juga berarti penguasaan diri (*self-control*) atas segala perbuatan yang dilakukan.⁵³ Perbuatan individu semata-mata atas dasar pertimbangannya yang bagi kaum modernis menyandarkannya pada rasionalitas atau inteligensia. Kepercayaan pada inteligensia inilah memastikan individu mengarah pada kebaikan. Individu yang menolak untuk merampas hak orang lain bukan semata didasari atas ketakutan pada pemberi hukum atau

⁵²J. Sudarminta, *Etika Umum*, hal. 138

⁵³Louis Leahy, *Manusia Sebuah Misteri*, hal. 149

orang lain yang akan mengetahuinya. Namun karena semata, perbuatan itu bertentangan dengan rasionalitas.⁵⁴

Deontologisme hendak menetapkan dasar yang paling dalam guna menentukan keabsahan peraturan paling dalam pada akal budi murni, dan bukan pada kegunaan atau nilai lain moralitas baginya menyediakan kerangka dasar prinsip peraturan yang bersifat rasional dan yang meningkatkan serta mengatur hidup setiap orang, lepas tujuan-tujuandan keinginan-keinginan pribadinya.⁵⁵ Norma moral meningkatkan setiap orang di mana pun dan kapan pun, tanpa terkecuali. Dasar moralitas mesti ditemukan dalam prinsip-prinsip akal budi yang dimiliki secara umum oleh setiap orang. Suatu sikap atau tindakan secara moral benar hanya kalau itu sesuai dengan norma atau hukum moral yang dengan sendirinya mengikat setiap orang yang berakal budi.

Ikatan inteligensia dengan perilaku menghadirkan perbuatan yang sedari awal diniatkan baik dan disandarkan pada hakikat perbuatan itu sendiri. Nilai kewajiban (*imperatif*) terkandung di dalamnya. Nilai yang mengarahkan untuk tidak melakukan yang buruk dan mengarahkan perbuatan pada yang baik.

Dalam pertimbangan etis, akibat dari tindakan bukan faktor yang relevan untuk diperhatikan dalam menilai moralitas. Karena yang dilihat adalah bertindak sesuai dengan kewajibannya. Jika tindakan tersebut tidak sesuai dengan kewajiban dan tidak sesuai dengan kehendak baik, maka tindakan tersebut tidak menguntungkan baginya, dan sebaliknya apabila tindakan itu sesuai dengan kewajiban

⁵⁴ Louis Leahy, *Manusia Sebuah Misteri*, hal. 149

⁵⁵ J. Sudarminta, *Etika Umum*, hal. 137

dan kehendak baik maka akan menguntungkan dirinya ataupun orang lain.

Inteligensia inilah yang mengikat perbuatan secara moral. Norma moral mengikat secara mutlak dan tidak tergantung dari apakah ketaatan atas norma itu membawa hasil yang menguntungkan atau tidak. Perintah dan kewajiban untuk “jangan bohong” atau “bertindaklah secara adil” dilakukan dan tidak perlu dipertimbangkan terlebih dahulu apakah menguntungkan atau tidak, disenangi atau tidak. Tindakan tersebut dimana pun harus ditaati, entah apapun akibatnya. Hukum moral mengikat mutlak semua manusia sebagai makhluk rasional.⁵⁶

Seseorang yang bertindak dalam rangka memenuhi hukum moral, berarti bertindak karena “kehendak baik”; karena “kewajiban”. Bertindak karena cinta diri bisa jadi baik atau bisa jadi buruk. Tindakan itu lahir karena cinta sebagai kecenderungan semata. Tindakan karena kehendak baik selalu baik dan tidak pernah menjadi buruk. Tanpa kualifikasi atau baik secara universal. Tindakan yang didorong dan dituntun oleh kehendak moral rasional, dengan maksud untuk melakukan kewajiban, melakukan apa yang benar, tindakan itu mengandung sebagai tindakan moral bahkan walaupun tindakan itu menghasilkan sesuatu yang buruk sebagai akibat dari kemungkinan-kemungkinan yang tidak tepat yang berada di luar kontrol pelakunya. Tindakan-tindakan yang baik secara moral, dan tindakan yang diniatkan baik secara moral adalah tindakan yang muncul karena kewajiban.⁵⁷

⁵⁶S.P. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral*, hal. 110

⁵⁷H. B. Acton, *Dasar-dasar Filsafat Moral: Elaborasi Terhadap Pemikiran Etika Immanuel Kant*, diterjemahkan oleh Muhammad Hardani, Surabaya: Pustaka Eureka, 2003, hal. 25.

Mengembalikan kepada individu juga menimbulkan pertanyaan tentang ukuran kewajiban yang melandasi pertimbangannya. Deontologisme terkadang merujuk pada suara hati.⁵⁸ Suara hati itulah yang sepadan dengan kesadaran moral yang menjadi sumber perbuatan. Suara hati adalah kesadaran akan kewajiban seseorang dalam situasi konkret. Suara hati sebagai sebetuk kesadaran moral lahir dengan sendirinya tanpa diiringi “embel-embel” pertimbangan lain. Karena itu, suara hati tidak akan bercampur dengan pertimbangan untung-rugi, enak tidak enak, dipuji atau dicela, disetujui atau tidak disetujui orang lain, membahayakan atau tidak membahayakan. Kesadaran moral mutlak menjadi satu-satunya rujukan. Kesadaran moral mengimplikasikan bahwa kita betul-betul berkehendak bebas. Artinya, kita dapat mengambil sikap dan tindakan lepas dari segala macam dorongan, rangsangan, emosi, dan sebagainya.

Suara hati membuat seseorang sadar bahwa manusia lah yang bertanggung jawab. Tanggung jawab sebagai keputusan manusia tidak bisa dilemparkan kepada pihak-pihak lain. Orang lain dapat berpendapat, seseorang dapat meminta nasihat, akan tetap pada akhirnya individu yang akan menentukan dan memutuskan apa yang akan ia lakukan. Suara hati sekaligus menunjukkan bahwa individu bertindak sendiri, bertanggung jawab sendiri dan tidak ikut-ikutan.

Dalam konteks itulah, deontologis mengenal 2 (dua) moralitas, yakni moralitas heteronom dan moralitas otonom. Moralitas otonom adalah sikap dimana kewajiban ditaati dan dilaksanakan bukan karena kewajiban itu sendiri,

⁵⁸Franz Magnis Suseno, “Moralitas dan Otonomi”, dalam *Makalah Seri Kedua Kuliah Umum Filsafat Etika dari Yunani Klasik Hingga Jawa*, 2013

melainkan karena sesuatu yang berasal dari kehendak pelaku, semisal hendak mencapai tujuan tertentu atau ketakutan pada hasil tertentu. Sementara itu, moralitas otonom adalah kesadaran manusia akan kewajiban yang ia taati sebagai sesuatu yang dikehendakinya sendiri karena diyakini baik. Seseorang melakukan perbuatan bukan lantaran tujuan atau pun kekhawatiran akan sesuatu. Hal inilah yang disebut sebagai manusia otonom, manusia yang menyatakan kebebasannya atas suatu tindakan dan perbuatan, bahkan sesuatu yang sangat hakiki dalam rasionalitas manusia.⁵⁹

Kebebasan inilah yang memuat individu memiliki tanggung jawab moral, keharusan moral dan kewajiban. Sangat jelas hubungan antara keduanya, dimana etika bertugas untuk menampakkannya ke permukaan. Kewajiban moral pada akhirnya merupakan sebuah kewajaran, bukan paksaan apalagi tuntutan semata. Sebab ia hanya bisa dinilai saat dipraktikkan. Deontologisme kemudian memandang bahwa kebebasan itu tidak dapat dibuktikan secara akal teoritis. Namun mengakui bahwa manusia bebas, berdasarkan keyakinanannya atas rasa kewajiban yang dianggapnya sebagai suatu hal yang eviden (nyata) dalam praktek. Hal inilah yang misalnya muncul dalam ungkapan: “harus berbuat baik dan menghindari yang buruk”. Ungkapan itu merupakan ungkapan asasi didasarkan oleh suara hati, karena “harus” moral itu terdapat dalam jiwa individu, menjadi dasar kewajiban moral, mengandung kebebasan berkehendak, karena kewajiban moral justru adalah keharusan untuk berbuat sesuatu secara bebas.

Deontologisme juga bersandar pada prinsip imperatif yang menunjukkan sebuah perbuatan memiliki kewajiban intrinsik. Imperatif terbagi 2 (dua) bagian, imperatif hipo-

⁵⁹S.P. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral*, hal. 48

tetis dan imperatif kategoris. Imperatif hipotetis adalah perintah bersyarat (kewajiban bersyarat) dan berlaku secara umum. Perintah ini atau kewajiban ini menyatakan tentang suatu tindakan yang diperlukan sebagai sarana atau syarat bagi terwujudnya hasil yang lain. Sebagai syarat, perintah tersebut bergantung pada yang lain sejauh yang lain itu dilakukan. Sedangkan imperatif kategoris adalah perintah atau kewajiban mutlak, berlaku umum dan absah di mana-mana. Keabsahan universal yang dikandungnya tidak terlepas dari tidak adanya tujuan atau syarat dari perintah tersebut.⁶⁰

Kedua tipikal ini selalu menunjukkan adanya jalinan yang berkelindan antara hasil dan perbuatan itu sendiri. Nilai moral dalam sebuah perintah sejauh ia semata memerintahkan sesuatu tanpa melihat tujuannya. Demikianlah perbuatan yang semata dilakukan atas dasar kewajiban. Imperatif kategoris itulah yang misalnya termaktub dalam contoh larangan “mencuri”, bukan lantaran merugikan, tapi memang “mencuri” adalah perbuatan yang memiliki nilai moral buruk.

Secara alamiah, nilai dan tujuan adalah 2 (dua) hal serupa tetapi tidak sama. Menurut Louis Leahy, tujuan adalah objek dari suatu kecenderungan. Sementara nilai adalah apa yang membangkitkan suatu reaksi afektivitas (*feeling*).⁶¹ Hal itulah yang secara bersamaan membedakan manusia dengan makhluk lainnya. Manusia tidak sekedar mengalami sesuatu, memandang sesuatu dan menikmatinya. Namun pengalaman, pandangan dan nikmat tersebut memberi rangsangan afektif yang mampu menggerakannya untuk bereaksi lebih jauh. Afeksi itulah yang memberi

⁶⁰S.P. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral*, hal. 49-50

⁶¹Louis Leahy, *Manusia Sebuah Misteri*, hal. 146

kesan kepada manusia, setelah dia melihat, memandangi dan menikmati, dia pun memberikan penilaian. Jika pada akhirnya ia tidak suka atau tidak baik baginya, maka ia akan meninggalkannya. Sebaliknya jika ia menganggap baik, maka ia menyukainya.

Kembali pada ihwal nilai dan tujuan, tujuan termasuk bidang nafsu, sementara nilai termasuk dalam bidang afektivitas. Tujuan adalah memikat saya, nilai lebih merupakan sebabnya, mengapa yang memikat saya itu menimbulkan daya tarik terhadap saya. Dari situ, nilai memperkaya tujuan, memberikan kepadanya daya tarik. Kedua-duanya memberi spesifikasi dan motivasi kepada aktivitas manusia, tetapi tidak dengan cara yang sama.⁶²

Karena itulah bagi deontologisme, nilai lebih penting dari pada tujuan. Tujuan lebih bersifat *spesifikasi* atas sesuatu. Sementara nilai lebih bersifat *kualifikasi* atas sesuatu. Sebagai contoh, jika seorang teman sedang mengalami kesulitan, maka saya bertujuan memberikan bantuan. Namun dengan bantuan itu memiliki nilai kemurahan hati dan kesetiaan. Perilaku membantu dan perilaku murah hati memiliki efek yang berbeda. Sebab perilaku murah hati menjadikan seseorang sebagai pemurah.

Manusia merupakan tujuan dari perbuatan. Meski pada dasarnya tindakan seringkali memuat tujuan, namun deontologisme hanya mengakui tujuan objektif. Tujuan yang tidak hanya berdasarkan kepentingan empiris, tapi tujuan yang bersifat mutlak dan umum. Tujuan tindakan adalah untuk manusia yang sekaligus menunjukkan bahwa manusia adalah tujuan. Tujuan itu dilatari oleh pengakuan bahwa manusia adalah makhluk yang berakal dan berkehendak. Ia mempunyai gagasan tentang hukum, dan

⁶²Louis Leahy, *Manusia Sebuah Misteri*, hal. 147.

secara sadar, rela dan mau menentukan sendiri maksud dan tujuannya berdasarkan prinsip yang diyakininya. Demikian juga, manusia adalah pusat rasionalitas.

Deontologisme dengan tegas menyandarkan argumen-tasi tentang individu. Individu merupakan pusat penghormatan (*reasons of respect*). Berbeda dengan teleologisme yang menjadi individu sebagai pusat nilai (*reasons of concern*). Pusat penghormatan dan pusat nilai sekaligus membedakan antara keduanya. Sebagai pusat nilai, teleologisme menjadikan manusia sebagai pusat perhatian yang ditunjukkan dengan sejauhmana nilai-nilai dihasilkan oleh tindakan. Hingga menjaga keberlanjutan nilai tersebut tidak pada individu pelaku saja, serta mempromosikan sebetuk kehidupan yang baik dari objek, baik yang hidup maupun benda mati.⁶³

Konsep ini hendak menyatakan bahwa pada saat manusia menjadi pusat perhatian, ia pun sekaligus menjadi pusat penghormatan. Karena pada saat ia diberi nilai, maka pada saat itu pula ia diapresiasi. Sebagai pusat rasionalitas, maka individu akan melakukan tindakan yang didasari hal-hal prinsipil, seperti kemerdekaan, kesetaraan dalam memandang hak-hak individu, dan kesetiaan pada kebenaran. Respons terhadap prinsip-prinsip tersebut akan berbeda jika objek dari tindakan bukan pada manusia. Hal inilah yang dipahami dengan istilah memperlakukan orang lain sebagaimana memperlakukan diri sendiri. Respek kepada orang lain adalah sekaligus respek pada diri sendiri.⁶⁴

Pada titik tertentu varian teleologisme juga merupakan sebetuk respek pada rasio. Karena kebaikan bagi orang lain sekaligus kebaikan bagi diri sendiri. Karena itu, ter-

⁶³Gerald F. Gaus, "What is Deontology? Part Two: Reasons Act", dalam *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 35, 2001.

⁶⁴Gerald F. Gaus, "What is Deontology? Part Two...", 2001

kadang deontologisme dan teleologisme dipadupadankan dalam hal penghargaan pada rasionalitas. Bahkan para teleologis pada saat yang sama juga seorang deontologis. Manusia bukanlah sebagai sarana namun sebagai tujuan itu sendiri. Hanya saja, tujuan pada diri sendiri dan tujuan pada orang lain menjadi pembeda antara keduanya.

Namun letak batasan antara keduanya menjadi jelas saat deontologisme menyatakan kebenaran moral terletak pada kesesuaiannya dengan aturan prinsip moral. Tidak semua pengusung deontologi menjelaskan moral dalam konteks kesesuaian dengan aturan. Terkadang prinsip moral tersebut bersifat partikular. Prinsip partikular juga mengandaikan deontologisme sebagai pembela moralitas bersama, sejauh ia mendorong pandangan umum bahwa aturan moral dan filsafat moral mengadakan analisa dan justifikasi terkait aturan.

Karena itulah deontologisme tidak menekankan upaya pencegahan bagi orang lain untuk tidak melakukan perilaku yang buruk dan mencederai orang lain. Namun menekankan pada pelaku (awal) untuk tidak melakukan perilaku buruk tersebut. Tidak ada maksimalisasi dari usaha mengejar kebaikan dan mencegah keburukan. Ketiadaan tersebut membuat deontologisme juga mengandung kendala tersendiri. Rasio pada gilirannya tidak memperlakukan orang lain dengan cara-cara tertentu. Rasio juga bukan klaim impersonal yang diambil dari kepentingan orang lain, melainkan tuntutan pribadi yang mengatur individu dengan orang lain. Deontologisme memaksa individu untuk melawan tindakan, bukan melawan kejadian yang ditimbulkan oleh sebuah tindakan.

Nilai memiliki kekhasan utama yang menempatkan perbuatan pada posisi yang terdalam. Bahkan, perbuatan cenderung “kasat mata” demi menghindari tujuan dari

pelaku. Pergulatan sesungguhnya adalah pada perbuatan itu sendiri. Dengan landasan kehendak untuk memunculkan perbuatan tersebut, maka kecenderungan untuk membuatnya terlihat menjadi lebih kuat. Sementara itu, kecenderungan dalam diri individu bermacam-macam. Namun deontologisme memandang jika perbuatan disesuaikan dengan ketaatan pada kewajiban dan hukum moral, maka kecenderungan yang paling utama dan lebih tinggilah yang akan berkuasa. Kecenderungan yang dimaksud adalah kecenderungan pada kebaikan.

Asal-usul perbuatan cenderung membuat pertimbangan moral menjadi “buta” (*blind*), selain disebut sebelumnya sebagai paradoks. Di satu sisi ia membutuhkan pengakuan, di sisi lain nilai moral justru bersumber di awal tanpa harus perbuatan mengemuka terlebih dahulu. Prinsip pada nilai intrinsik dalam perbuatan tersebut membuat tidak adanya pertimbangan pada konsekuensi apapun. Pada intinya, sebagaimana sering diungkap oleh penganut deontologi, “biarkan keadilan (moralitas) dilakukan, meski langit runtuh”.⁶⁵ Berdasarkan prinsip itu pula, kaum deontologis dianggap kaum yang tidak memperdulikan pentingnya optimalisasi (meraih) hasil dari perbuatan baik, dengan sebuah maksud “balas dendam” terhadap konsekuensialisme.⁶⁶

Prinsip kewajiban seperti itulah misalnya yang ditunjukkan dengan berbagai pernyataan: “beberapa perbuatan tidak boleh dilakukan, apapun itu”; “tentu saja membunuh tidak boleh dilakukan, meskipun tujuannya baik, tidak boleh untuk siapapun, meskipun untuk sekedar meminta pertanggungjawaban bagi mereka yang melakukan, tidak

⁶⁵Gerald F. Gaus, “What is Deontology? Part One: Orthodox Views”, dalam *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 35, 2001.

⁶⁶Gerald F. Gaus, “What is Deontology?..., 2001

boleh dilakukan”.⁶⁷ Konsep tersebut terkesan “jumawa”, karena menetapkan landasan absolut bagi sebuah perilaku. Landasan yang tidak bisa diganggu gugat, meski untuk sekedar mendebat. Bahkan cenderung melahirkan dilema moralitas, sebab dampak yang ditimbulkan belakangan bisa jadi lebih berbahaya.

Dilema moralitas inilah yang seringkali menjadi sandungan bagi para penganut deontologisme. Tanpa memberikan ruang bagi pilihan kewajiban lainnya, maka tidak ada kemungkinan jalan keluar. Menyadari akan dilema tersebut, deontologisme memberikan alternatif dalam gagasan “*prima facie*” (kewajiban utama). Hal inilah yang misalnya dapat terjadi jika seorang dokter Konsep ini diajukan oleh Sir W.D. Ross.⁶⁸

Menurut Ross, semua kewajiban moral memang berlaku tanpa pengecualian, tetapi hanya *prima facie*, dalam arti kalau masalahnya hanya dilihat dari segi kewajiban itu saja, tanpa ada alasan moral bagi kewajiban yang lain yang perlu diperhatikan. Dengan demikian, suatu kewajiban hanya mengikat kalau tidak ada kewajiban yang lain yang juga mengikat. Jika ada kewajiban yang bertentangan, orang yang bersangkutan harus memilih menurut keinsafannya sendiri dan untuk itu tidak ada lagi peraturan. Dalam konteks ini dikenal dengan etika situasi, dimana kewajiban bisa ditangguhkan dengan kewajiban lainnya tergantung pada situasi konkret.

3. Tentang Keutamaan

Pemahaman tentang etika deontologi tidak bisa dilepaskan dengan etika keutamaan. Meski masing-masing

⁶⁷ Gerald F. Gaus, “What is Deontology?..., 2001

⁶⁸ Gerald F. Gaus, “What is Deontology?..., 2001

memiliki fokus tertentu pada dimensi perbuatan dan pada dimensi manusia, namun keduanya saling bertautan. Perbuatan memiliki nilai moral sebagaimana dijelaskan dalam deontologisme, pada saat yang sama juga memiliki nilai keutamaan (*virtue*). Keutamaan yang terkait dengan sifat-sifat watak manusia menjadi dasar yang memungkinkan perbuatan tersebut dilakukan sesuai dengan prinsip moral dan kewajiban.

Keutamaan merupakan terjemahan yang sesuai dengan “*virtue*” dalam arti sebagai kekuatan dan kemampuan. Kata “utama” juga menunjuk kemampuan manusia untuk membawa diri sebagai manusia utuh, sehingga tidak dapat dipersempit secara moralistik semata sebagai “kesalehan”. “Manusia utama” adalah manusia yang luhur, kuat, kuasa untuk menjalankan apa yang baik dan tepat, untuk melaksanakan tanggung jawabnya.⁶⁹ Tanggung jawab moral itulah yang kemudian memberi kandungan nilai moral pada perbuatan.

Nilai moral yang dimaksud hanya bisa dipandang ada saat manusia menjadikan rasionalitas dan akal budinya sebagai panduan. Usaha manusia untuk mengikuti prinsip dan aturan tertentu kurang efisien tanpa disertai sikap tetap manusia untuk hidup menurut prinsip dan aturan moral itu sendiri.⁷⁰ Seseorang yang menaati prinsip dan norma moral belum tentu menjadi manusia yang sungguh-sungguh baik secara moral. Berpegang pada norma moral memang merupakan syarat bagi perilaku baik. Akan tetap membatasi diri pada norma saja belum cukup untuk dapat disebut seorang baik dalam arti sepenuhnya. Etika keutamaan

⁶⁹ Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, hal. 199

⁷⁰ K. Bertens, *Etika*, hal. 214.

berfokus pada menjadikan manusia yang baik dan dengan demikian akan melahirkan perbuatan yang baik pula.

Etika keutamaan bersumber dari pemikiran Yunani Klasik yang sejak awal memandang hakikat manusia. Manusia yang merupakan bagian dari *polis* (masyarakat), sebagai makhluk sosial. Sebagai makhluk sosial, maka ia akan berinteraksi dengan sesama manusia lainnya demi mencapai tujuannya untuk hidup sejahtera (*well-being*). Prasyarat kehidupan tersebut menuntut keutamaan (*arete*) yang sesungguhnya menunjukkan keunggulan individu (*excellence*).

Keutamaan moral berbeda dengan keutamaan intelektual. Menurut Aristoteles, keutamaan moral terjadi melalui kebiasaan. Sementara keutamaan intelektual melalui serangkaian pembelajaran yang memerlukan pengalaman dan waktu. Keutamaan tidak muncul dengan sendirinya (alamiah), melainkan sesuatu yang terjadi akibat pembiasaan. Meski dari kodratnya ia memiliki keutamaan, namun tanpa pembiasaan, kecondongan-kecondongan perilaku utama tidak akan muncul ke permukaan.⁷¹

Keutamaan adalah sifat karakter yang nampak dalam tindakan kebiasaan. Kebiasaan ini menunjukkan sesuatu yang dipandang baik dijalankan terus menerus. Karakter tersebut bersifat kokoh dan tak berubah. Sebab kita tidak bisa mengatakan bahwa seseorang mempunyai keutamaan jika berbuat hanya sesekali atau kadang-kadang atau hanya muncul disaat mendatangkan menguntungkan baginya. Keutamaan adalah sifat karakter yang ditampakkan dalam kegiatan sehari-hari, yang baik untuk dimiliki oleh seseorang.⁷²

⁷¹J. Sudarminta, *Etika Umum*, hal. 159-160

⁷²James Rachels, *Filsafat Moral*, diterjemahkan oleh A. Sudiarja, Yogyakarta: Kanisius, 2004, hal. 310--311

Karena melandaskan konsep pada manusia, maka etika keutamaan tidak terfokus pada pemenuhan kewajiban tertentu atau prinsip moral tertentu. Atas dasar itulah dibutuhkan tokoh moral ideal. Para tokoh ini menjadi panutan ideal untuk sekaligus menunjukkan seperti apa perilaku dan perbuatan yang disebut utama.

Argumentasi tentang kemanusiaan merupakan ihwal penting untuk menegaskan adanya keutamaan pada individu. Asumsi tentang manusia yang berbudi dan berakal merupakan ciri khas tersendiri yang tidak dimiliki makhluk lain. Dalam etika keutamaan, ciri khas tersebut sekaligus martabat manusia yang memiliki tujuan pada dirinya sendiri. Dengan keutamaan, manusia melakukan tindakan dan perbuatan terlebih dahulu dilandasi martabat tentang kemanusiaannya, yang kemudian pada gilirannya akan menegaskan bahwa dia adalah manusia.

Bertindak adalah ciri khas setiap makhluk hidup, dan ternyata manusia juga termasuk di dalamnya, maka manusia pasti bertindak. Yang membedakan tindakan manusia dengan tindakan makhluk lain adalah pencetusan dirinya sebagai manusia. Tindakan manusia adalah representasi dirinya yang paling umum dan lengkap. Tindakan adalah sarana yang paling meyakinkan untuk menghadirkan diri secara penuh dan membuatnya sungguh manusiawi.

Dalam bertindak sejauh sebagai manusia, ia membuat dirinya sebagai subjek tindakan. Ia menyadari tindakannya dan bertanggungjawab atas apa yang dilakukannya. Di sini manusia tidak hanya tunduk pada dorongan naluri dan rangsangan belaka, akan tetapi mengarahkannya kepada suatu tujuan yang hendak dicapai. Manusia menyertakan akal budinya dalam bertindak yang membedakan secara dirinya dengan makhluk lain.

Dalam konteks yang sama deontologisme juga senantiasa merujuk pada martabat kemanusiaan, dimana manusia adalah tujuan bagi dirinya sendiri. Sebab untuk menunjukkan bahwa ia berbudi dan berakal, ia harus memastikan rasionalitas akal budinya diterapkan dengan sungguh-sungguh. Keutamaan inilah yang membuat manusia baik secara pribadi. Orang yang ber-keutamaan adalah sekaligus sebagai orang baik, bukan orang lain, kecuali orang lain itu juga memiliki keutamaan. Sebagai unsur individual, maka keutamaan sering dicirikan sebagai kekhasan pribadi. Meski dalam sebuah komunitas masyarakat diisi oleh mereka yang memiliki keutamaan, namun tidak dapat disebut sebagai masyarakat utama.⁷³

Penolakan sebuah kelompok dipandang sebagai memiliki keutamaan, karena pada dasarnya keutamaan tersebut tidak bisa diwakili. Selain itu, sulit untuk mengukur stabilitas sebuah komunitas dan kelompok selain dari pada stabilitas dari individu-individu yang berada di dalamnya. Sifat dan watak individu itu sendiri harus dicirikan stabil, sehingga sifat watak yang berubah-ubah, hari ini begini dan besok lain lagi, bukanlah keutamaan. Diperlukan sifat baik yang mendarah daging yang menyangkut perbuatan, bukan stabilitas dari segi sifat fisik semata. Kesehatan, kekuatan fisik, daya ingat, dan daya konsentrasi adalah sifat baik, tapi sifat-sifat ragawi dan psikis itu bukan keutamaan, karena belum tentu terarah pada prilaku yang secara moral baik.

Selain kebiasaan, keutamaan juga mengandaikan pilihan pada jalan tengah. Aristoteles memberi perhatian pada 2 (dua) ekstrem tindakan yang senantiasa muncul. Di antara 2 (dua) tindakan, keutamaan selalu memilih jalan tengah (*mesotes*). Pilihan pada jalan tengah menunjukkan

⁷³K. Bertens, *Etika...*, hal. 223-224

kebijaksanaan. Pilihan itu pun harus dilandasi subjektivitas subjek. Karena jalan tengah adalah jalan yang hanya dipahami oleh subjek dan tidak mungkin bisa diobjektivasi.

Etika keutamaan terkadang disebut sebagai sesuatu yang abstrak, mengingat tujuan empiris yang sejatinya hendak diraih tidak dipandang sebagai tujuan utama. Sebagai contoh, bagaimana mengeksplisitkan kehidupan yang baik tanpa melihatnya secara kasat mata dalam bentuk kenyamanan hidup atau kesejahteraan? Keutamaan pada dasarnya hendak menjawab tentang konsep manusia tentang kebaikan itu sendiri. Jika secara konsepsional, kebaikan tersebut dapat dijelaskan, maka pada ujungnya, sasaran eksplisit kebaikan akan diperoleh.⁷⁴ Keutamaan mengakui pandangan tentang hidup yang baik yang berbeda-beda. Namun keutamaan memiliki pandangan yang sama tentang bagaimana figur manusia yang pada dasarnya baik.

Suatu hal yang tidak dinafikan adalah kehidupan yang baik senantiasa memberikan sebarang perkembangan hidup ke arah yang lebih baik. Karena itu, etika keutamaan tidak semata memandang pada kualitas yang baik bagi manusia, tapi bagaimana manusia mampu mengembangkan kehidupan menuju ke arah yang baik itu. Dengan demikian, etika keutamaan memadukan deontologisme dan teleologisme sebagaimana disebutkan sebelumnya. Kehidupan yang baik adalah kehidupan yang mampu memberikan kepuasan secara material dan juga kemanfaatan dalam dimensi moral.⁷⁵

⁷⁴Christine Swanton, *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, London: Oxford University, 2005, hal. 56

⁷⁵Christine Swanton, *Virtue Ethics...*, hal. 57.

B. Politik Deontologis

1. Rumusan Teoritis

Deontologisme yang berkisar pada hakikat manusia, hakikat perbuatan yang dilandasi kewajiban dengan penilaian baik dan buruk tidak pada hasil, melainkan ketaatan dan kesesuaian pada prinsip-prinsip moral, maka politik deontologi pun bisa dianalisa sebagai bagian dari perhatian kepada pelaku politik. Mereka yang memegang jabatan politik adalah figur yang sejatinya mengedepankan kewajiban ketimbang hasil.

Sebagai sebuah karakter, watak dan sikap, etika keutamaan cenderung diterima baik oleh deontologisme maupun teleologisme. Penerimaan ini terkait dengan unsur kemanusiaan yang bersifat alami yang dimiliki oleh keduanya. Pengakuan dan pujian terhadap perilaku bukan karena hasil yang ditimbulkan, melainkan pada karakter manusia itu sendiri.⁷⁶

Terkait dengan itu, penjelasan lain seputar keutamaan tidak sekedar disandarkan pada realitas dari pada perbuatan. Seorang yang senantiasa menyumbangkan hartanya pada sebuah kegiatan amal tidak serta merta dipandang memiliki keutamaan, selain dari watak pemurah yang dimilikinya. Aktivitas menyumbang tidak dipandang sebagai keutamaan disebabkan bisa jadi tindakan tersebut dilakukan untuk kepentingan tertentu, sehingga bisa jadi pula di saat-saat lain aktivitas tersebut tidak dilakukan dengan berbagai pertimbangan. Sementara itu, keutamaan membutuhkan kebiasaan dan ketetapan (kekokohan) watak yang tidak berubah-ubah.⁷⁷ Keutamaan pada intinya tidak dimiliki secara parsial, melainkan menunjukkan kapasitas dan

⁷⁶Christine Swanton, *Virtue Ethics...*, 2005, hal. 20

⁷⁷Christine Swanton, *Virtue Ethics...*, hal 22.

kualitas manusia sesungguhnya. Bukan sekedar perbuatan, tapi lebih dari itu, watak dari sifat yang mendasari perbuatan.

Etika keutamaan yang terangkai dalam deontologisme dan teleologisme menjadi dasar pijakan dalam pembahasan dalam politik etis. Politik yang menjadikan aspek dan dimensi etika sebagai panduan dalam bertingkah laku sebagai pejabat publik. Sebagai pemangku jabatan, pejabat publik adalah manusia yang terikat dengan rasionalitas dan akal budi yang dikehendaki sebagai dasar dalam bertindak.

Sebagaimana halnya konsep etika tersebut di atas, maka rasionalitas politik diaktualisasikan dalam laku politik yang menghargai, mengapresiasi sekaligus menjadikan rasionalitas sebagai pusat argumentasi. Bukan tujuan lain, apalagi di luar tujuan tugas, fungsi dan kewenangan yang merupakan nilai dasar moralitas. Konsep manusia sebagai makhluk politik menunjukkan bahwa pemikiran politik yang menyangkut proses dan hasil dari kegiatan politik suatu sistem politik suatu pemerintahan berdasarkan pada esensi (hakikat) manusia. Hal ini berarti manusialah yang harus menjadi kriteria atau ukuran dan tujuan. Walaupun dalam politik orang bisa saja meremehkan fakta bahwa pada dasarnya manusia itu ambivalen, maka kekuasaan dimanapun dan kapanpun selalu tidak hanya digunakan dengan baik tetapi juga disalahgunakan. Oleh sebab itu sejak dulu kala manusia mengupayakan untuk menentang penyalahgunaan kekuasaan, terutama yang dilakukan oleh mereka para pemegang kekuasaan politik.

Etika memberikan dasar moral kepada politik. Menghilangkan etika dari kehidupan politik berimplikasi pada praktek politik sekedar alat untuk melakukan segala sesuatu, baik atau buruk tanpa mengindahkan kesusilaan, norma dan berlaku. Menjadi seorang politisi adalah

menjadi insan yang memahami karakter kemanusiaan yang sesungguhnya bebas dan berkehendak sesuai dengan aturan yang dilatari tanggung jawab. Setiap individu diwarnai tanggung jawab dalam dirinya yang menggabungkan antara kekuasaan sekaligus kemampuan menerapkan keutamaan. Tidak semua orang dapat dikatakan baik, demikian juga tidak semua politisi dapat dikatakan baik. Nilai moral dari perbuatannya diukur sejauh ia mempraktikkan nilai keutamaan yang secara konsisten dilakukan sebagai perwujudan kemanusiaan.

Deontologisme menegaskan sebetuk ketaatan pada hukum moral yang tidak didasari pemaksaan atau ketakutan pada peraturan atau perundang-undangan. Pemaksaan hanya akan menimbulkan upaya untuk mengakali hukum dan aturan perundang-undangan agar nampak sesuai meski pada kenyataannya tidak lebih sekedar rekayasa.⁷⁸ Hal inilah yang membuat deontologisme memandang pentingnya hukum moral menjadi hukum publik yang mempersatukan seluruh kepentingan warga (publik) secara universal tanpa adanya sekat dan diskriminasi.

Konsep ini terkesan sulit untuk dilakukan jika sekedar mengikuti arus perkembangan zaman. Cita-cita politik Aristoteles melalui keutamaan pun lebih diarahkan pada kemunculan masyarakat politik yang dipimpin oleh filsuf (*philosopher king*). Karena hanya dia lah yang mampu mengejawantahkan hukum berdasarkan keutamaan. Deontologisme secara radikal bahkan memandang pentingnya seseorang yang khusus dan berbeda dari kebanyakan yang mampu memberi hukum tertinggi bagi komunitas moral. Deontologisme juga mengarahkan figur tersebut sebagai sosok yang mampu mengejawantahkan sisi ketuhanan

⁷⁸S.P. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral*, hal. 58

dalam kehidupan manusia. Sebab hanya Allah lah yang mampu mewujudkan idealisme keutamaan yang dimaksud.

Pada saat yang sama, deontologisme mengurai pentingnya agama sebagai catatan Allah di muka bumi. Dalam upaya mencapai tujuan tertinggi, komunitas masyarakat perlu mengikuti hukum moral yang mengikat secara universal, sesuai dengan kebajikan Allah sebagai pemberi hukum tertinggi. Meski hal tersebut sulit untuk diwujudkan, namun idealisme deontologisme dibumikan dalam konteks yang bisa diterima sejauh menjadikan asumsi etika sebagai pegangan. Hal itulah yang terangkum dalam politik deontologis, dimana hakikat kemanusiaan menjadi landasan, niat awal sebuah perbuatan menjadi pertimbangan moral, kesesuaian dengan prinsip-prinsip moral menjadi acuan dalam perilaku politik.

Hal ini tidak terlepas dari politik etis yang sesungguhnya bersifat reflektif yakni memberikan sumbangan pemikiran tentang bagaimana masalah-masalah kehidupan dapat dihadapi, tetapi tidak menawarkan tentang bagaimana cara memecahkannya. Mempertanyakan tanggung jawab dan kewajiban manusia sebagai manusia dan bukan sebagai warga negara terhadap negara, terhadap hukum yang berlaku dan lain sebagainya. Karena kebaikan manusia sebagai manusia dan kebaikan manusia sebagai warga negara tidaklah sama. Pada sisi yang terdalam, bahkan seorang politisi diminta untuk mendasari aktivitas politiknya bukan karena keinginan untuk dipilih kembali, pencitraan atau sekedar untuk dipandang baik oleh masyarakat. Namun lebih dari itu, aktivitas mereka dilandasi oleh ketaatan pada ajaran moral, bahwa menjalankan tugas dan fungsinya adalah sebuah keniscayaan, apapun hasil yang diperoleh dari pandangan masyarakat.

Hal itulah yang terangkum dalam etika politik yang sekaligus terbatas pada penyediaan pemikiran-pemikiran teoritis untuk mempertanyakan dan menjelaskan legitimasi politik secara bertanggung jawab, rasional, objektif dan argumentatif. Membantu agar pembahasan masalah-masalah ideologi dapat dijalankan dengan objektif berdasarkan argumen-argumen yang dapat dipahami dan ditanggapi oleh semua pihak yang mengerti permasalahan. Pada saat yang sama juga memberikan patokan-patokan, orientasi dan pegangan normatif bagi mereka yang memang ingin menilai kualitas tatanan dan kehidupan politik dengan tolok ukur martabat manusia.⁷⁹

Sebagai manusia dan makhluk sosial, pelaku politik dipahami dalam arti keseimbangan. Manusia memang bebas bertindak menurut kehendaknya, tetapi ia hanya mempunyai arti ketika ia berada di tengah-tengah masyarakat. Arti sebagai manusia hanya dapat diperoleh pada saat ia berinteraksi dengan manusia lainnya didalam masyarakat. Manusia hanya mempunyai eksistensi karena orang lain dan ia hanya dapat hidup dan berkembang karena ada orang lain. Dimensi sosial manusia dinyatakan dalam 3 (tiga) dimensi: yaitu 1) dalam penghayatan spontan individual, 2) berhadapan dengan lembaga-lembaga, dan 3) melalui pengertian simbolis terhadap realitas.⁸⁰

Manusia menghayati bahwa kehidupan sehari-hari yang ia alami adalah konkret dan spontan. Dalam segala aktivitasnya, manusia sadar bahwa ia hidup senantiasa dilihat dan diawasi oleh manusia lainnya. Kesedihan dan kesenangan diperoleh individu manusia dalam interaksinya

⁷⁹Franz Magnis Soseno, *Etika Politik*, Jakarta: Penerbit Gramedia, 1994, hal. 22

⁸⁰Eko Handoyo, dkk., *Etika Politik*, Semarang: Widya Karya, 2016, hal. 57-58

dengan orang lain. Manusia menemukan diri ketika berada dalam kebersamaan orang lain. Hubungan sosial yang dilalui individu manusia adalah berstruktur. Ada kebutuhan yang hanya dapat dipenuhi melalui kebersamaan dengan orang lain. Demikian pula, ada lebih banyak lagi kebutuhan dapat dipenuhi dan dipermudah ketika diusahakan bersama-sama orang lain. Untuk menjamin agar fungsi struktur berlangsung lestari, maka dikembangkan pola-pola bertindak bersama, yaitu lembaga. Eksistensi lembaga yang sengaja dibentuk didasarkan pada norma dan hukum. Lembaga jenis ini berfungsi menurut undang-undang yang dibuat terdahulu yang mengatur perilaku anggota masyarakat melalui *rule of conduct*. Sementara itu, *institution by fact* bersifat deterministik, dimana seseorang mendapatkan pengaruh kekuasaan secara otomatis.

Dimensi kesosialan manusia yang ketiga, yakni dalam arti simbolis, mengacu pada “*symbolic universe of meaning*”⁸¹, yaitu segala macam paham, kepercayaan, pandangan, dan keyakinan tentang makna realitas sebagai keseluruhan. Dunia simbolik pengertian atau pemaknaan itu, termasuk di dalamnya agama, pandangan dunia (*world view*), sistem nilai, pandangan moral, politis dan estetis, serta keyakinan falsafah dan ideologi. Sistem simbolis ini menjelaskan kepada manusia tentang siapa dia, bagaimana ia harus hidup, mengapa alam dan masyarakat berstruktur sebagaimana ia menemukan apa yang baik dan buruk serta apa yang bernilai dan tidak bernilai terkait dengan kesemestaan tersebut. Fungsi utama sistem simbolik tersebut adalah memberikan legitimasi terhadap struktur sosial yang dihadapi manusia, sehingga ia memperoleh orientasi dan kepastian dalam hidup.

⁸¹Franz Magnis Soseno, *Etika Politik*, hal. 94

Dalam rangka dimensi kesosialan manusia, dimensi politis mencakupi lingkaran kelembagaan hukum dan negara, sistem nilai dan ideologi yang memberikan legitimasi kepada manusia. Dimensi politis manusia dipahami sebagai dimensi masyarakat secara keseluruhan. Sebuah pendekatan disebut politis jika pendekatan tersebut terjadi dalam kerangka acuan yang berorientasi pada masyarakat sebagai keseluruhan. Keputusan bersifat politis, bila diambil dengan memperhatikan kepentingan masyarakat sebagai keseluruhan. Demikian pula, suatu tindakan disebut politis, apabila menyangkut atau menyentuh kepentingan masyarakat sebagai keseluruhan. Dimensi politis manusia ini berkaitan dengan dua kemampuan fundamental manusia, yaitu makhluk yang tahu atau berorientasi dan makhluk yang mau atau bertindak.

Dimensi politis manusia berfungsi dalam kerangka kehidupan masyarakat. Untuk ini, perilaku manusia dalam masyarakat perlu ditata, baik secara normatif maupun efektif. Tindakan manusia dalam masyarakat ditata secara normatif melalui tiga cara, yaitu melalui rintangan-rintangan fisik, melalui kondisionasi psikis, dan secara normatif. Hukum merupakan lembaga penata perilaku manusia dalam masyarakat secara normatif. Hukum memberitahukan kepada anggota masyarakat bagaimana mereka harus berkelakuan. Hukum hanya bersifat normatif dan seringkali tidak efektif. Artinya, hukum tidak dapat menjamin agar orang mentaati perintah dan menjauhi larangan. Lembaga yang memiliki kekuasaan yang dapat memaksakan perilaku orang atau masyarakat agar taat kepada hukum. Lembaga itulah yang disebut negara. Hukum dan negara sebagai bagian dari studi etika politik, merupakan dua penata masyarakat yang ideal. Hukum merupakan lembaga penata masyarakat secara normatif, sedangkan negara merupakan

lembaga penata masyarakat yang efektif. Hukum tanpa negara, tidak dapat berbuat apaapa untuk mengatur masyarakat secara efektif. Demikian pula, negara tanpa hukum ibarat sosok fisik manusia kuat tanpa otak dan hati nurani, sehingga tindakannya dapat menginjak-injak harkat dan martabat manusia.

Politik deontologis pada saatnya adalah aktivitas politik yang memperlakukan warga negara sebagai subjek politik bukan sebagai alat, melainkan sebagai tujuan dari perbuatan moral. Mereka bahkan sejatinya diposisikan sebagai mitra. Dalam serangkaian penyusunan undang-undang, para politisi tidak boleh memandang warga negara sebagai objek semata, melainkan undang-undang tersebut juga diandaikan berlaku untuk dirinya sendiri. Demikian pula, undang-undang yang dirancang tidak didasari atas kepentingan pencitraan selain semata tugas dan kewajibannya. Hal ini melepaskan sekat-sekat kepentingan mereka, baik yang bersifat pribadi maupun kelompok. Dari sisi keutamaan, watak dari politisi menjadi acuan. Mereka yang seringkali dipandang buruk oleh masyarakat tidak bisa diberikan kepercayaan sebagai pemangku jabatan politik. Karena ia tidak mampu menunjukkan keberlangsungan perilaku moral dalam dirinya, serta tidak mampu menunjukkan ketokohnya.

Di sisi lain, hati nurani menjadi aspek utama sebagai bentuk kesadaran moral dalam politik. Dalam melakukan aktivitasnya, pejabat politik tidak sekedar berperilaku semata karena tugas dan aturan yang dikenakan kepadanya, namun juga sejauhmana aturan dan tugas tersebut diimplementasikan sesuai dengan hati nurani. Konsepsi ini lebih dikenal sebagai etika individual, sebetuk etika yang sejalan dengan pemahaman deontologisme.

Dalam konteks itu, kualitas moral individu menjadi acuan. Kehendak baik dan pencarian keutamaan diarahkan untuk mempetajam makna tanggung jawab. Kesadaran moral yang dipakai sebagai alat untuk melahirkan keputusan dan penalaran dalam menghadapi dilema moral. Etika individual berperan sebagai stabilisasi tindakan yang berasal dari dalam diri pelaku. Maka pembatinan nilai-nilai moral atau pencapaian keutamaan sangat membantu dalam membentuk integritas pribadi.⁸²

Dalam etika individual, keabsahan premis-premisnya sudah mencukupi untuk membenaran tindakan. Hubungan antara visi dan tindakan adalah bersifat langsung. Dalam konsep tersebut, terdapat 3 (tiga) tingkat penalaran:

- a. Penalaran moral berupa penilaian khusus. Penilaian ini belum memberikan alasan dari pernyataan-pernyataannya. Penilaian terjadi ketika menghadapi suatu kejadian atau situasi konkret; pertama-tama akan muncul suatu proses, ketidakpuasan, perasaan tidak bisa menerima perlakuan tidak adil (*indignation*). Pada tingkat ini penafsiran etika atau persepsi sudah melihat alternatif tindakan dan dampaknya bagi pihak-pihak yang terlibat.
- b. Penilaian etis atau rumusan tentang apa yang baik yang harus dilakukan. Dalam tingkat ini, sudah mengacu kepada aturan-aturan moral. Penilaian moral didukung oleh aturan-aturan yang datang dari komunitas dan lembaga-lembaga sosial. Tetapi supaya aturan-aturan ini memiliki relevansi, maka harus diukur dari prinsip-prinsip dasar.
- c. Penerapan norma-norma moral menuntut bahwa etika publik sungguh memiliki efektivitas sosial, terkait

⁸²Haryatmoko, *Etika Publik*, Jakarta: Penerbit Gramedia, 2013, hal. 44

bagaimana agar motivasi untuk bisa bertindak efektif. Dalam sistem tindakan diperlukan idealisasi makna tindakan agar memperoleh legitimasi dan menggerakkan.

Dalam konteks ini, penilaian moral dalam tindakan-tindakan politik harus memperhatikan orang lain, bukan berarti orang lain sebagai tujuan, melainkan diri sendiri merupakan wujud diri pada orang lain. Wajah orang lain inilah yang kemudian secara filosofis dibayangkan oleh seorang pejabat politik dalam menghasilkan produk-produk politik. Hubungan dengan orang lain adalah hubungan yang transenden, dalam arti memasukkan dalam dirinya apa yang bukan dari dirinya.⁸³

Penempatan wajah orang membuat pelaku politik tidak mungkin berperilaku tidak peduli. Orang lain tidak membatasi keinginan dan kebebasan. Dengan menggugah tanggung jawab, orang lain memberi pembenaran akan adanya kebebasan. Disebut pembenaran kebebasan karena kemampuan mengatasi diri adalah ungkapan kebebasan. Dalam konteks inilah, politik pluralistik bisa dijalankan. Sebutuk politik yang secara umum bisa dimaknai universal sekaligus tidak sekedar mementingkan kepentingan diri sendiri, pribadi maupun kelompok. Karena orang lain (*liyan*) di sini dimaksudkan sebagai diri sendiri dalam bentuk lain.

Etika keutamaan dan etika deontologi cenderung memaknai aktivitas manusia sebagai lahir diri sendiri dan terlepas dari kepentingan di luar dirinya. Politik deontologis pada gilirannya adalah politik yang cenderung mengedepankan keikhlasan tanpa pamrih tanpa kepentingan selain kepentingan kewajiban moral yang sudah sejak

⁸³Haryatmoko, *Etika Publik...*, hal. 50

awal diembannya. Atas dasar itu, cukup mudah untuk menguji apakah laku politik telah sesuai dengan anjuran dua ajaran etika tersebut. Saat perilaku politik cenderung eksklusif, mengabaikan aturan atau merekayasa aturan demi kepentingan pribadi dan kelompok, atau melahirkan kebijakan-kebijakan di luar prinsip kewajiban, maka pada saat itulah publik akan memperoleh ketidakpuasan. Realitas yang akan terjadi hanyalah ironi dari sebetuk tanggung jawab besar.

Ada 3 (tiga) hal yang dapat dijadikan instrumen pengukur bagi pengejawantahan kedua prinsip etika di atas dalam perilaku politik. *Pertama*, prinsip kehati-hatian (*principle of prudence*), sebuah prinsip yang “mempertanyakan” secara kritis tentang latar belakang berikut “pemihakan” dari sebuah tindakan ataupun kebijakan dari para pemegang kunci kekuasaan politik. Dalam prinsip ini, sebuah tindakan yang memiliki motif untuk “memihak” kepentingan lebih luas dibanding dengan kepentingan sempit partai atau diri sendiri akan memiliki nilai etika yang jauh lebih tinggi dan terpuji.

Kedua, prinsip tatakelola (*principle of governance*) yang berhubungan dengan masalah etika di dalam “proses” pengambilan keputusan ataupun penentuan tindakan. Prinsip ini menyangkut pengukuran terhadap standar-standar yang digunakan di dalam menentukan sebuah tindakan ataupun kebijakan. Kesadaran akan pentingnya akuntabilitas, transparansi dan soladiritas, secara otomatis, akan melahirkan perilaku dan keputusan yang jauh lebih etis.

Ketiga, prinsip pilihan rasional (*principle of rational choice*) yang secara metodologis menimbang secara seksama atas manfaat dan biaya (*costs and benefits*) dari sebuah tindakan ataupun kebijakan dalam rangka kepentingan umum. Sebuah tindakan atau keputusan yang memiliki

manfaat yang sangat tinggi dan signifikan bagi kepentingan umum jauh lebih etis dibanding tindakan yang hanya melayani kepentingan pribadi ataupun kepentingan manuver partai politik yang sesaat.⁸⁴

Ketiga hal tersebut menunjukkan bahwa etika politik tidak sekedar refleksi filosofis tanpa aktualisasi. Perilaku riil dalam produk-produk kebijakan dapat menggambarkan secara lugas sejauhmana politik deontologis diterapkan. Atau sejauhmana politik bisa disesuaikan dengan unsur-unsur etis di dalamnya. Hal itulah yang juga menegaskan mengapa utilitarianisme dan hedonisme tidak memiliki tempat dalam deontologisme serta keutamaan, karena kedua hal yang disebutkan pertama tersebut cenderung mengabaikan kehendak baik dari pelaku politik.

Beranjak dari perspektif manusia rasional, perbuatan dilakukan atas dasar kehendak dan kebebasan untuk berkehendak, kemudian tercipta nilai moral yang mengandung baik dan buruk yang bersumber dari kewajiban, deontologisme tidak sekedar dipandang ketat dan rigid. Manusia yang berkembang dalam kehidupan interaksional tidak lagi mampu menempatkan dirinya sebagai subjek moral tanpa keterkaitan dengan yang lain. Pihak lain bukan tujuan melainkan sarana untuk menghadirkan keutamaan perilaku. Hal itulah yang disinggung oleh Paul Ricoeur sebagai pertautan antara diri dan orang lain yang mengandung tuntutan berupa upaya hidup baik bersama dan untuk orang lain, upaya memperluas lingkup kebebasan, dan membangun institusi-institusi yang adil.⁸⁵

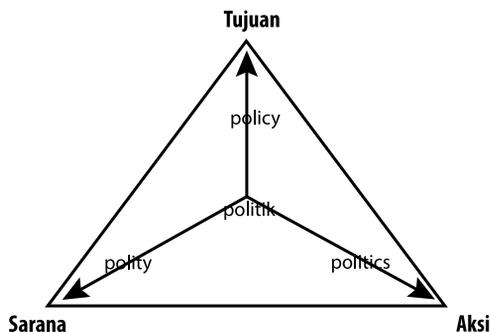
Tiga tuntutan tersebut terkait satu sama lain. Hidup baik bersama dan untuk orang lain tidak mungkin terwujud

⁸⁴Haryatmoko, *Etika Publik...*, hal. 51-52

⁸⁵Eko Handoyo, dkk., *Etika Politik*, hal. 58

kecuali bila menerima pluralitas kerangka institusi-institusi yang adil. Hidup baik adalah cita-cita kebebasan, kesempurnaan eksistensi atau pencapaian keutamaan. Institusi-institusi yang adil memungkinkan perwujudan kebebasan dengan menghindarkan warga negara atau kelompok-kelompok dari saling merugikan.⁸⁶ Sebaliknya, kebebasan warga negara mendorong inisiatif dan sikap kritis terhadap institusi-institusi yang tidak adil. Kebebasan yang dimaksud adalah syarat fisik, sosial dan politik yang merupakan pelaksanaan konkret kebebasan atau *democratic liberties*; kebebasan pers, kebebasan berserikat dan berkumpul, kebebasan mengeluarkan pendapat dan sebagainya.

Meskipun etika politik secara sederhana berupaya untuk mewujudkan tujuan politik itu sendiri, semisal kesejahteraan dan keadilan, namun politik deontologis merupakan refleksi filosofis sejauhmana tujuan-tujuan tersebut bisa dicapai. Karena itu, politik deontologis cenderung memiliki kekhasan tersendiri yang terkadang sulit untuk diterima secara teoritis, kecuali dengan memadukan dengan kondisi kemasyarakatan dan tatanan kenegaraan yang lebih kompleks.



Gambar: Dimensi Etika Politik⁸⁷

⁸⁶Eko Handoyo, dkk., *Etika Politik*, hal. 59

⁸⁷Eko Handoyo, dkk., *Etika Politik*, hal. 61

Merujuk pada tujuan etis yang cenderung hedonis dan empiris, maka politik deontologis memandang sejauhmana individu, pelaku politik mampu melakukan aktivitas politik yang sudah semestinya menghasilkan tujuan yang hendak dicapai. Meski mengabaikan tujuan, politik deontologis bukan berarti menolak tujuan yang dimaksud. Melainkan menolak untuk dijadikan sebagai pertimbangan moral, apalagi menjadikannya sebagai tujuan utama.⁸⁸

2. Relevansi Praktis

Realitas politik kelembagaan perwakilan hingga saat ini belum menghasilkan kepuasan penuh bagi publik. Setidaknya serangkaian survei tentang kinerja lembaga perwakilan masih menyisakan kekurangan. Bahkan pada titik tertentu menempatkan lembaga perwakilan sebagai lembaga negara yang belum menjalankan tugas, fungsi dan kewenangannya dengan baik. Berbagai macam kendala yang bersumber dari kepentingan politik pun tidak bisa dihindari. Di satu sisi, mereka disumpah oleh undang-undang sebagai pengemban amanah rakyat, menaati peraturan dan perundang-undangan dan menjunjung tinggi konstitusi (UUD 1945), di sisi lain mereka adalah wakil dari kepentingan politik praktis.

Dalam TAP MPR Nomor: VI/MPR/2011 tentang Etika Kehidupan Berbangsa dijelaskan bahwa pokok-pokok etika dalam kehidupan berbangsa mengedepankan nilai kejujuran, amanah, keteladanan, sportifitas, disiplin, etos kerja, kemandirian, sikap toleransi, rasa malu, tanggung jawab, menjaga kehormatan serta martabat diri sebagai warga bangsa.

⁸⁸Haryatmoko, *Etika Publik...*, hal. 53.

Dalam lampiran TAP MPR Nomor: VI/MPR/2011 dijelaskan bahwa terdapat 6 (enam) hal terkait dengan etika kehidupan berbangsa yaitu: 1) etika sosial budaya; 2) etika politik dan pemerintahan; 3) etika ekonomi dan bisnis; 4) etika penegakkan hukum yang berkeadilan; 5) etika keilmuan; 6) etika lingkungan.

Keenam jenis etika kehidupan berbangsa yang dilandasi oleh nilai dan sikap kejujuran, amanah, keteladanan, sportivitas, disiplin, etos kerja, kemandirian, sikap toleransi, rasa malu, tanggung jawab, menjaga kehormatan serta martabat diri sebagai warga bangsa, diharapkan mampu menciptakan kondisi penyelenggaraan pemerintahan negara yang mampu menjawab tantangan masa depan bangsa Indonesia menjadi bangsa yang mandiri, maju dan sejahtera sebagai cita-cita dan tujuan negara dengan mengedepankan persatuan dan kesatuan, ketahanan, kemandirian, keunggulan dan kejayaan, serta kelestarian lingkungan yang dijiwai oleh nilai-nilai agama dan nilai-nilai luhur budaya bangsa.⁸⁹

Penyelenggaraan negara mempunyai peran yang sangat penting dalam penyelenggaraan negara untuk mewujudkan tujuan negara sebagaimana termaktub dalam alinea keempat Pembukaan Undang-Undang Dasar Republik Indonesia Tahun 1945, yaitu melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia dan untuk memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa dan ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial.

⁸⁹Zainal Arifin Hoesein, "Etika Lembaga Perwakilan Rakyat sebagai Lembaga Penyelenggara Negara", dalam Tenaga Ahli Mahkamah Kehormatan Dewan (ed.), *Menjaga Kehormatan Lembaga Perwakilan*, Jakarta: Mahkamah Kehormatan Dewan, 2016, hal. 107-108

Dalam rangka mewujudkan tujuan negara tersebut, diperlukan penyelenggaraan negara yang profesional dan beretika agar dapat melaksanakan fungsi dan tugasnya secara efisien dan efektif. Untuk mewujudkan penyelenggara negara yang profesional, setiap penyelenggara negara harus memenuhi persyaratan sebagai penyelenggara negara sebagaimana ditentukan dalam peraturan perundang-undangan, sedangkan untuk mewujudkan penyelenggaraan negara yang beretika diperlukan pengaturan mengenai etika dalam peraturan perundang-undangan. Peraturan tersebut harus bersifat umum sehingga berlaku bagi setiap penyelenggara negara.⁹⁰

Dalam perspektif asas-asas pemerintahan yang baik, maka setiap penyelenggara negara harus taat dan tunduk pada asas-asas penyelenggaraan pemerintahan yang baik (*good governance*). Hukum administrasi negara menegaskan bahwa organisasi jabatan publik dan pejabat publik merupakan instrument kekuasaan negara yang dijalankan dalam rangka semangat konstitusi negara. Pengaturan kekuasaan negara dan organisasi negara di Indonesia diatur dalam UUD 1945.

Manifestasi adanya pengaturan kekuasaan negara dan organisasi negara merupakan salah satu pilar cita negara hukum (*rechstaats*) sebagaimana ditegaskan dalam Pasal 1 Ayat (2) dan Ayat (3) UUD 194. Suatu jabatan publik diadakan dalam rangka kepentingan menjalankan suatu organisasi negara, dengan segenap variasi tingkatan jabatan dan masa jabatan. Dalam hubungan ini, maka setiap pejabat administrasi negara/tata usaha negara dalam bertindak harus dilandasi wewenang yang sah menurut hukum atau yang bersumber pada peraturan perundang-undangan

⁹⁰ Zainal Arifin Hoesein, "Etika Lembaga Perwakilan Rakyat...", hal. 109.

Keanggotaan lembaga perwakilan cenderung berbeda dengan jabatan-jabatan publik lainnya. Pertautan kepentingan politik yang begitu kental menunjukkan bahwa penilaian moral nampak lebih kompleks. Karena mereka berasal dari pilihan rakyat, muncul dari pencalonan partai politik dan diperhadapkan dengan kepentingan kolegal sesama anggota partai yang lebih besar dari dirinya sendiri. Para legislator menghadapi konflik antara kewajiban demi kebaikan orang-orang tertentu dan kewajiban demi kebaikan publik atau konstituennya. Dibandingkan dengan para administrator dan pejabat eksekutif, para legislator lebih banyak bergantung pada pihak lain. Mereka bahkan terkadang tidak bisa membuat keputusan tanpa bekerja sama. Hubungan mereka lebih kolegal daripada hubungan hirarkis yang biasa ada di eksekutif.⁹¹

Dilema tersebut mengemuka setidaknya dalam berbagai momentum pelanggaran perundang-undangan, seperti halnya perilaku koruptif, pelanggaran hukum dan pelanggaran kode etik. Seringkali kepentingan politik kepartaian menjadi argumentasi, betapa pelanggaran tersebut terkadang tidak terlepas dari tuntutan partai politik tempat dia bernaung. Demikian juga tidak terlepas dari rekrutmen politik, dimana anggota parlemen tidak semuanya memiliki latar belakang yang sama, baik dari segi profesionalitas maupun dari segi moralitas.

Thompson menyebut 3 (tiga) pendekatan terkait politik kelembagaan perwakilan, yakni:

- a. Pendekatan Minimalis. Pendekatan ini memerintahkan pelarangan beberapa tindakan yang buruk, semisal korupsi, dengan membuat aturan internal. Contoh

⁹¹Dennis Thompson, *Etika Politik Pejabat Negara*, diterjemahkan oleh Benyamin Molan, Jakarta: Yayasan obor Indonesia, 1999, hal. 141-140

- penerapan etika minimalis di tubuh dewan adalah dibentuknya aturan tata tertib dan kode etik yang diterbitkan di internal parlemen serta dibentuknya sebuah badan kehormatan.
- b. Pendekatan Fungsionalis. Pendekatan fungsionalis menawarkan basis fungsional bagi para pejabat politik perwakilan. Etika tersebut mendefinisikan tugas politisi dalam lingkup fungsi mereka sebagai wakil rakyat. Mereka harus memahami mengapa mereka dipilih dan untuk apa mereka duduk di kursi dewan perwakilan. Bila hal ini tidak dipahami dengan baik, maka lebih diartikan sebagai suatu pekerjaan dan mata pencarian.
 - c. Pendekatan Rasionalis. Fondasi rasional menyadarkan para politisi tentang tugas hakiki politik, seperti keadilan, kebebasan, atau kebaikan bersama (*bonum commune*). Mereka dilarang melakukan tindakan memperkaya diri dengan melawan hukum, baik atas nama kepentingan pribadi, golongan, maupun partainya. Saat anggota dewan telah duduk di kursi parlemen, maka atasan mereka bukan lagi partai, bukan pula petinggi partai, melainkan rakyat dan konstituen.⁹²

Dilihat dari penyampaianannya, Thompson hendak menjelaskan tentang kemungkinan memberi rambu-rambu perilaku bagi para politisi dengan pendekatan-pendekatan tersebut. Meski pada kenyataannya, berbagai pendekatan yang bahkan telah diterapkan tersebut belum sepenuhnya mampu mencitrakan diri politisi sebagai pelaku moral yang baik. Setidaknya, berbagai ironi yang bermunculan seakan menutupi pendekatan tersebut dengan dilema kelembagaan yang sesungguhnya.

⁹²Dennis F. Thompson, *Etika Politik...*, hal. 142.

Kesulitan terutama disampaikan oleh Thompson adalah sumber otonom perilaku individual dengan tuntutan kolektif pejabat politik parlemen. Deontologisme menghendaki perilaku yang disesuaikan dengan prinsip-prinsip moral yang bersifat universal, sementara keputusan-keputusan elektoral seringkali menghendaki hal lain. Thompson memberi jalan keluar berupa pandangan etis tentang pentingnya politisi memisahkan antara kepentingan publik dengan kepentingan pribadi dan kelompok. Konflik kepentingan hanya ada apabila wakil rakyat dalam menghasilkan kebijakan atau undang-undang mendapat keuntungan pribadi semata sementara orang lain memperoleh keuntungan yang sama.⁹³

Penilaian moral tentu saja tidak memasuki ranah pribadi pejabat politik saat keuntungan pribadi diperoleh dari tugas dan kewenangannya. Keberatan utama saat keuntungan tersebut menghilangkan tujuan atau arah dari apa yang seharusnya ia lakukan. Oleh karena itu, dalam beberapa kasus, saat seseorang memegang jabatan politik, seluruh aset dan aspek keuangan yang bersumber dari aktivitas bisnis yang dilakukannya dibekukan. Tidak boleh ada sedikitpun aktivitas yang memungkinkan pertambahan dan pengurangan dari segi jumlah. Pertambahan dan pengurangan tersebut tidak lepas dari konflik kepentingan yang berlangsung saat ia menjabat wakil rakyat.

Dalam menjalankan tugas dan fungsinya, pejabat politik sejatinya terfokus pada fungsinya, bukan fungsi-fungsi lain di luar dirinya. Konsep ini dikenal dengan fungsionalisme. Melalui penerapan fungsi, pejabat politik parlemen merupakan wali atau delegasi representasi dari konstituen. Hanya saja, dalam prakteknya, seringkali wakil rakyat tidak menjalankan fungsi tersebut. Mereka

⁹³Dennis F. Thompson, *Etika Politik...*, hal. 139

justru menjalankan fungsi konstituen, dimana mereka juga berharap adanya kepentingan dalam menjalankan tugas dan fungsinya.

Penolakan terhadap fungsi delegasi dan perwalian adalah penolakan pada tidak adanya kemungkinan untuk mengeksploitasi jabatan dalam mendapatkan keuntungan. Peran fungsional inilah yang terkadang dijalankan sesuai dengan pilihan-pilihan tersentu yang menguntungkan. Pemaknaan tentang delegasi dan perwalian pun menjadi subjektif, sebab mereka merepresentasikan konstituen berdasarkan yang mereka pilih. Dengan kata lain, mereka tidak mempertimbangkan *bagaimana warga negara seharusnya diwakili*, melainkan *warga negara yang mana yang mereka wakili*.⁹⁴ Karena itulah kita sering menjumpai wakil rakyat memperlihatkan kesetiaan pada suatu partai politik, entah karena mereka berhutang budi pada saat pemilihan, atau karena mereka membutuhkan dukungan partai untuk program legislatif mereka. Beberapa di antara mereka juga secara terang-terangan menunjukkan diri sebagai wakil kelompok tertentu. Logika etis tidak menjadi perhatian utama. Demikian juga logika tentang etika kewajiban yang seharusnya terwakili dalam jabatannya sebagai wakil rakyat (politisi).

Situasi inilah yang menunjukkan bahwa jabatan tidak dipandang sebagai tanggung jawab. Dalam konteks deontologi, jabatan politik tidak dijadikan sebagai sebarang etika kewajiban dan perilaku moral. Wakil rakyat tidak menjalankan tugas dan fungsinya dalam kerangka perilaku moral, selebihnya hanya menjadikannya sebagai sarana

⁹⁴Dennis F. Thompson, *Etika Politik...*, hal. 146

untuk mencapai tujuan lain selain dari tujuan jabatan itu sendiri.⁹⁵

Pada saat yang sama, kita akan menyaksikan pandangan wakil rakyat tentang jabatan politik sebagai tujuan untuk meraih keuntungan material, jabatan prestisius, capaian status sosial dan demi perolehan fasilitas. Jabatan digeluti demi tujuan di luar jabatan. Karena itu, janji-janji politik serta komitmen terhadap kinerja bukan menjadi karakter kerja. Sebaliknya, karakter kerja seringkali direduksi menjadi kepatuhan pada kepentingan pribadi dan kelompok.

Hal inilah yang terjadi saat politisi lebih mengutamakan kepentingan partai politik yang mengusungnya dibandingkan kepentingan konstituen. Menurut Haryatmoko, kondisi ini salah satunya disebabkan pemahaman yang tidak komprehensif tentang makna representasi. Sebagai sebuah tugas representatif, sejatinya politik mampu menjadikan fungsi dan tugas asalnya sebagai perpanjangan tangan aspirasi rakyat, bukan aspirasi di luar itu.⁹⁶ Meski demikian, kondisi ideal tersebut sulit terealisasi dengan alasan: 1) peran partai politik; 2) mereka yang diwakili tidak selalu terdiri dari kelompok dan belum terorganisir dengan baik; 3) konstituen sering tidak memperoleh informasi yang baik dan memadai tentang sebuah permasalahan; 4) wakil rakyat mengabaikan kepentingan bangsa, bukan hanya kepentingan konstituen.

Representasi sesungguhnya bukan berarti bahwa wakil rakyat bisa didikte oleh konstituen. Dalam sistem representasi terkandung 2 (dua) unsur, yakni demokratis dan tidak demokratis. Di satu sisi, hak untuk memilih wakilnya dan menuntut sesuatu terhadap wakil rakyat adalah unsur

⁹⁵Haryatmoko, *Etika Publik...*, hal. 167

⁹⁶Haryatmoko, *Etika Publik...*, hal. 169

demokratis; di sisi lain, sistem representasi menjamin dan mengakui adanya hak prerogatif wakil rakyat untuk bertindak sesuai visi dan keyakinan politiknya, bahkan jika berlawanan dengan harapan konstituen. Unsur yang kedua inilah yang menjelaskan mengapa sistem representasi akhirnya mendorong penumpukan produksi politik di tangan profesional. Akibatnya daya tawar-menawar rakyat semakin rendah dan lemah. Kepentingan rakyat hanya akan dipertimbangkan sejauh memberi keuntungan bagi politisi ataupun kelompok yang diwakilinya.

Dominannya peran partai politik membentuk karakter pejabat politisi yang tidak melakukan perilaku moral universal, sebagaimana ditunjukkan dalam peraturan dan perundang-undangan, ataupun moral kewajiban itu sendiri. Pada gilirannya, sulit bagi masyarakat untuk meminta pertanggung jawaban efektif atas kinerja wakil rakyat. Kewajiban moral justru diletakkan dalam kerangka logika teoritis (rasio teoritis), sementara praksis kinerja dan tujuan daripada keberadaan mereka tidak terelaisasi dalam rasio praktis.

Salah satu contoh yang mengemuka yang menunjukkan betapa perilaku wakil rakyat tidak didasari atas etika kewajiban, yakni perhatian utama pada asumsi-asumsi perilaku moral yang tidak menuai perhatian penuh. Perilaku korupstif dan penyalahgunaan kewenangan dipandang sebagai hal yang lazim sejauh tidak memperoleh perhatian publik. Perhatian publik menjadi dasar ketaatan di luar ketaatan pada prinsip moral. Perhatian publik dijadikan sebagai arena citra yang ketika ternoda maka mereka akan memberikan perhatian besar.⁹⁷

⁹⁷Haryatmoko, *Etika Publik...*, hal. 172

Berkenaan dengan itu, Henry J. Schmandt juga menyajikan beberapa karakter etis dalam perilaku politis.⁹⁸

- a. Karakter rasional, moral dan religius manusia. Konsepsi politik harus menyangkut hidup manusia dan komunitasnya yang ingin mencapai tujuan hidup bersama. Hal ini menyangkut karakter manusia sebagai makhluk rasional yang memiliki kebebasan kehendak untuk menentukan hidupnya. Manusia secara pasti menginginkan kebenaran dan kebahagiaan. Dengan mengikuti akal budinya, manusia memperoleh martabat kemanusiaan dan kebebasan sejati. Manusia yang berakal budi dan beriman mampu melakukan tindakan yang amat penting bagi hidupnya sebagai manusia bagi dirinya dan bagi sesamanya.
- b. Eksistensi hukum moral. Konsepsi tatanan politik yang harus berlandaskan pada hukum moral menjadi kunci dalam tradisi Klasik karena moral selalu memiliki pilihan makna yang benar untuk pondasi politik. Moral yang menjadi acuan adalah berdasarkan hukum kodrat yakni suatu pola tindakan universal yang bisa dijalankan untuk semua orang dimanapun karena berdasarkan penghargaan martabat manusia. Hukum kodrat memberi manusia prinsip-prinsip universal yang harus dijalankan manusia demi kesempurnaan hidupnya. Tanpa ada hukum moral yang objektif, tidak ada jaminan hidup berpolitik menjadi benar karena selalu akan diselewengkan dalam kepentingan tertentu, yakni kepentingan pihak yang terkuat.

⁹⁸Henry J. Schmandt, *Filsafat Politik*, Kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno sampai Zaman Modern, diterjemahkan oleh Ahmad Baidowi dan Imam Baihaqi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal.4-7

- c. Sifat organik kekuasaan. Etika politik klasik menekankan bahwa kekuasaan merupakan sarana bersama agar hidup manusia menjadi lebih produktif. Kekuasaan merupakan lembaga etis dengan tujuan moral, ia merupakan kumpulan orang-orang yang disatukan dalam upaya kooperatif untuk tujuan bersama. Dasar dari sifat organik manusia adalah kodrat manusia sebagai makhluk sosial yang terpanggil untuk hidup bersama demi kebaikan semua. Hal ini berlawanan dengan teori mekanistik yang lebih menekankan klaim individu atas hidup bersama. Teori mekanistik lebih melihat bahwa kepentingan individu di atas kepentingan bersama sehingga kebersamaan hanyalah kesepakatan demi terpenuhinya kepentingan individu.
- d. Prinsip subsidiaritas. Subsidiaritas merupakan prinsip yang bertumpu pada pemahaman bahwa masyarakat sosial politik dibangun oleh berbagai tingkatan kalangan, tingkatan, jenis kelompok sosial tertentu dan bahwa setiap kelompok sosial tersebut menyadari penuh perannya untuk membangun kelompoknya dan kelompok yang lebih besar sementara kelompok yang lebih besar menyadari peran dan partisipasi kelompok-kelompok yang lebih kecil. Gagasan klasik ini melihat bahwa semua kelompok sosial yang terorganisir, mulai dari keluarga hingga komunitas politik semata membantu manusia. Negara perlu membangun lembaga-lembaga yang lebih kecil untuk memenuhi kebutuhan manusia. Demikian juga ada keyakinan bahwa tidak semua hal dapat dipenuhi oleh negara, oleh karena itu masyarakat harus diberi kesempatan melalui lembaga sukarela untuk berpartisipasi demi kesejahteraan umum. Obyek pemerintahan dalam politik bukanlah untuk menyerap ataupun merusak anggota tubuh sosial

berupa lembaga-lembaga yang sudah ada melainkan untuk memungkinkan masyarakat berfungsi secara benar demi kepentingan umum.

Dari keempat konsep tersebut diperoleh beberapa hal yang menjadi prinsip bagi penerapan politik deontologis dikemudian hari, yakni bahwa manusia merupakan makhluk sosial yang berpolitik untuk memperjuangkan kebenaran dan kepentingan umum bagi kebahagiaan hidupnya, dan untuk memperjuangkan kepentingan umum dalam hidup berpolitik selalu berdasar pada hukum moral yang sumbernya adalah nilai-nilai kemanusiaan universal. Karena itu, kegiatan politik merupakan kesadaran kodrat manusia berjuang bersama sesamanya. Dalam politik semacam ini, pemerintah tidak akan memiliki kekuasaan yang mutlak, dia hanya menjalankan kekuasaannya, menganut prinsip subsidiaritas, dan berjiwa demokratis karena berasal dari rakyat.

Secara teoretis, keempat hal tersebut di atas terekam dalam tugas dan fungsi wakil rakyat dalam hal representasi. Secara sederhana bisa dimaknai bahwa mereka menjalankan tugas dan fungsinya demi merepresentasikan kehendak dan kepentingan konstituen. Pada tataran praktis, tugas representasi itulah yang terwujud dalam kegiatan-kegiatan parlementer dalam rangka penyusunan undang-undang, desain peraturan yang menguntungkan konstituen dan secara lebih luas menguntungkan kehidupan bangsa, terlibat dalam debat-debat substansial dan dialogis. Jika praksis tersebut tidak dijalankan dengan baik, maka moralitas dan kewajiban sebagai wakil rakyat tidak akan mengarah pada kehidupan masyarakat dan bangsa sebagaimana yang diharapkan.

Motivasi tugas dan kewenangan itulah yang menjadi penopang kinerja. Dengan kualitas dan kapabilitas yang dimilikinya, mereka menjalankan roda kinerja sesuai peraturan dan perundang-undangan. Merujuk pada deontologisme yang menekankan motivasi, kemauan baik, dan watak yang kuat dari pelaku, maka dalam menilai seluruh tindakan, selain kemauan berbuat baik (*good will*) harus selalu diletakkan sebagai hal penting dalam setiap tindakan, aspek watak individu yang didasari atas ketaatan kepada kewajiban moral juga menjadi penting untuk diperhatikan.

Dari sisi perbuatan, ketergantungan kepada suatu hal di luar individu telah membuat etika politik menjadi tidak memiliki nilai moral. Hal yang sama yang nantinya akan membuat terjadinya konflik kepentingan, berujung kepada tujuan di luar perbuatan itu sendiri. Dengan demikian, meski, misalnya, perilaku koruptif dapat membantu keuangan partai politik dalam menghadapi sebuah kontestasi politik atau menghidupi kinerja partai politik, tetap saja tidak dianggap sebagai “baik” dalam kacamata moral.

Sementara itu, perbuatan korupsi berupa mencuri keuangan negara, tetap merupakan perilaku yang buruk, apapun alasan dan argumen yang melatarbelakanginya. Demikian pula perilaku pelanggaran etika, misalnya, menyalahgunakan jabatan, meski didasari atas ketaatan pada partai politik, jika melanggar peraturan dan perundang-undangan, maka pada prinsipnya perilaku tersebut bernilai “buruk”. Dalam wujud yang paling sederhana, pelanggaran kode etik para politisi di kelembagaan wakil rakyat juga seringkali muka, yang juga dapat diartikan sebagai perilaku buruk, meski terkadang dipandang tidak merugikan orang lain.

Dari sisi pelaku, watak rasional yang senantiasa mengarahkan pada perbuatan baik dan dilandasi atas kebiasaan, menjadi pertimbangan moral dalam rangka menilai apakah

proses rekrutmen partai politik telah berjalan dengan baik. keputusan beberapa partai politik yang kembali mencalonkan mantan narapidana korupsi menjadi persoalan tersendiri dalam deontologisme. Selain konsistensi individu dipertanyakan dalam kebiasaannya pada kebaikan, juga akan mengancam perilaku yang sama terjadi pada saat individu tersebut memegang jabatan politik.

Melalui rekrutmen yang baik, akuntabilitas akan menjadi acuan. Karena cara terbaik untuk menjamin akuntabilitas dimulai sejak awal pelaksanaan suatu mandat. Proses ini memperhatikan sarana yang menjadi landasan argumentasi rekrutmen tersebut, yakni:

- a. Desain kontrak. Sarana ini merupakan persetujuan antara wakil rakyat dengan konstituen tentang tugas dalam jangka waktu tertentu yang harus dipenuhi. Meski tidak memiliki kekuatan hukum yang mengikat, tetapi mampu menjadi kontrol untuk mengukur akuntabilitas.
- b. Mekanisme penjaringan dan seleksi. Mekanisme penjaringan berjalan sejauh adanya kompetisi. Ada 3 (tiga) kemungkinan dalam proses penjaringan ini:
 - a) konstituen mengorganisir diri untuk bisa memberi informasi kepada partai politik tentang calon wakil rakyat. Masukan kepada partai politik akan menguntungkan pengurus partai dalam upaya meningkatkan bobot calon dan kemungkinan terpilihnya;
 - b) kompetisi tidak berhasil disebabkan informasi yang tidak cukup mengenai kandidat yang tersaring, bahkan meski sudah mencari informasi dari pihak ketiga;
 - c) seleksi kurang informasi atau terdapat unsur manipulasi sehingga mereka yang justru memenuhi kompetensi tidak terpilih.

- c. Monitor dan pelaporan. Partai politik akan meningkatkan kepercayaan rakyat bila memiliki komisi etika yang akan memberi pelatihan etika publik, memberi arahan tertulis tentang dimensi etika di dalam kebijakan publik, membantu menjamin akuntabilitas dan mengawasi anggota partai yang menjadi wakil rakyat. Selain itu, *monitoring* ini juga mengakomodasi pihak luar yang independen serta *civil society* untuk memberi masukan terbuka atau tertutup tentang wakil rakyat.
- d. Pengecekan secara institusional. Komisi etik, komisi kerja dan pengurus partai politik merupakan lembaga yang menjalankan fungsi akuntabilitas. Lembaga-lembaga tersebut perlu menampung segala masukan dan keluhan tentang calon wakil rakyat.⁹⁹

Rekrutmen politik yang tidak sesuai dengan peruntukannya telah melahirkan figur-figur politisi yang bermasalah secara moral di kemudian hari. Karena itu, partai politik sebagai sumber kaderisasi tidak menerapkan kehendak baik (*good will*) dalam menciptakan sebetuk politik yang bermoral. Politik deontologi membenteng dari hilir hingga terlihat dampaknya di hulu. Jika dalam proses rekrutmen sudah bersamalah, maka akan lahir politisi yang tidak memiliki pertimbangan moral deontologis.¹⁰⁰

Jika ditelisik lebih jauh, beberapa figur politisi pun telah diproyeksikan untuk mencari keuntungan. Mereka adalah figur yang sama sekali tidak memiliki latar belakang politik secara berjenjang. Sehingga dalam deontologisme, tujuan dari rekrutmen terhadap mereka tidak lebih dari kehendak untuk mencari keuntungan semata. Pada saat

⁹⁹Henry J. Schmandt, *Filsafat Politik*, hal. 5-6

¹⁰⁰Eugen Constantin, "Deontology in Public Administration", dalam *Contemporary Readings in Law and Social Justice*, Vol. 6 (1), 2014.

menjabat, mereka pun senantiasa melakukan hal-hal yang tidak lebih berbeda dari muasalanya, kehendak untuk mencari keuntungan, hingga acapkali perilakunya bertentangan dengan peraturan dan perundang-undangan. Hal ini inilah yang disinyalir dalam kemungkinan seseorang menjalankan kewajibannya, yakni sesuai dengan keuntungan pribadi, terdorong oleh rasa kasihan, dan karena semata memenuhi kewajiban. Kemungkinan yang terakhir inilah yang memenuhi prinsip moral. Sementara kedua kemungkinan sebelumnya tidak dianggap memenuhi prinsip moral, meski juga tidak disebut sebagai a-moral.

Tidak hanya berdasarkan pada perbuatan dan individu, deontologisme juga memahami pentingnya peraturan dan perundang-undangan sebagai sumber dasart dari kewajiban moral, yakni perilaku yang menyesuaikan diri dengan aturan. Aturan tersebut seperti halnya kewajiban, karena menuntut untuk dilakukan, apapun dampak yang ditimbulkan. Dalam konteks itu, pejabat politik yang melakukan pelanggaran aturan tentu saja diupandang sebagai buruk. Aturan diandaikan sebagai sesuatu yang tersusun rapi dan dikeluarkan sebagai kebijakan publik untuk menindaklanjuti aspirasi mereka. Pelanggaran atas aturan tersebut menyalahi tugas dan fungsinya sebagai pelayang dan pengabdikan rakyat.¹⁰¹

Suatu hal yang cukup krusial dalam prinsip deontologi adalah politik praktis yang berbasis pada mayoritarianisme. Demokrasi modern memahami suara mayoritas sebagai representasi dari kebaikan bersama. Meski pada dasarnya berpotensi mengabaikan suara-suara minoritas yang berbeda. Prinsip mayoritas-minoritas mengandung dilema tersendiri. Deontologisme yang memiliki pemahaman tentang

¹⁰¹Eugen Constantin, "Deontology in Public Administration", 2014

memperlakukan setiap orang sebagai setara dan sama, menjadi kehilangan relevansi dalam prinsip mayoritas. Sebab tidak semua suara akan didengar, melainkan diagregasikan dalam jumlah terbanyak. Sehingga tidak semua individu diperlakukan sama, khususnya bagi mereka yang berbeda.¹⁰²

Mayoritarianisme juga menjadi sumber pelanggaran baik kepentingan rakyat yang diwakili oleh para pejabat politik. Sebuah kebijakan yang dihasilkan dalam bentuk undang-undangan seringkali dipandang bertentangan dengan kepentingan rakyat, meski telah melalui serangkaian eksaminasi. Wakil rakyat memiliki logika sendiri dibalik ketidaksetujuan publik. Melalui mekanisme rancangan undang-undang, sejumlah partai politik menyampaikan dukungan dan menyetujui sebuah kebijakan melalui hasil pengambilan suara. Saat mayoritas mengalahkan minoritas, rancangan undang-undang tersebut pun diusulkan hingga disahkan menjadi undang-undang.

3. Solusi Kemanusiaan

Meski terkesan rigid dan juga cenderung utopis, deontologisme hendak menciptakan sebuah masyarakat yang didasari atas penghargaan (respek) tertinggi pada akal budi manusia. Manusia adalah makhluk tertinggi, mampu meraih kebaikan tertinggi (*summum bonum*) juga.¹⁰³ Kebaikan sempurna juga merupakan kebahagiaan tertinggi yang dapat dirasakan oleh manusia.

Deontologisme mengakui bahwa kondisi tersebut bukanlah perkara mudah, sebab kehidupan senantiasa diwarnai kejahatan. Kendati demikian, tujuan itu wajib dikejar

¹⁰² Aeon J. Skoble, "The Problem of Political Authority: An Examination of the Right to Coerce and the Duty to Obey", dalam *Journal Independent Review*, Vol. 19, 2014

¹⁰³ S.P. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral*, hal. 55

melalui perbuatan moral. Meski ada kejahatan, tidak berarti juga perbuatan manusia menjadi sia-sia. Deontologisme menawarkan 3 (tiga) postulat, yakni: kebebasan kehendak, immortalitas jiwa dan adanya Allah.¹⁰⁴

Sesuatu kewajiban moral tidak mungkin terlaksana tanpa adanya kebebasan kehendak. Hukum moral adalah hukum di dalamnya kepribadian bertindak dalam otonomi dan menentukan hukumnya sendiri. Immortalitas jiwa mengakibatkan manusia sebagai agen moral bisa mencapai kebaikan tertinggi yang tidak mungkin dicapai di dunia. Dan pada akhirnya tuntutan mutlak tentang hidup moral yang baik akan tidak efektif dan memuaskan bila tidak ada ganjaran bagi yang adil dan baik dan bagi yang jahat. Nasib yang sama bagi keduanya tentu tidak memuaskan dan mendatangkan keadilan. Maka haruslah ada pribadi yang Maha Adil yang memberikan ganjaran atas kebaikan dan kejahatan. Kebahagiaan duniawi yang tidak sempurna bisa diperoleh di dunia. Sementara kebahagiaan yang sempurna hanya ada di alam sana.

Hanya Allah lah yang mampu menghadirkan kebahagiaan sempurna tersebut. Meski disebut postulat, ketiganya tidak bisa dibuktikan secara teoretis. Hanya bisa diyakini melalui kepercayaan (budi praktis). Atas dasar itu pula ketiganya menjadi syarat, dimana tindakan moral hanya mungkin kalau manusia menerima ketiga postulat

¹⁰⁴S.P. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral*, hal. 56. Menurut Ja'far Subhâni, kematian merupakan jendela kehidupan. Maut tidak menyebabkan peniadaan, melainkan perwujudan. Dalam Al-Qur'an Surat Al-Zumar/39: 42, Allah memakai kata *yatawaffa* yang dimaknai sebagai "al-akhz" (mengambil), bukan "al-imatah" (mematikan). Subhani memandang adanya substansi lain selain tubuh, yakni jiwa (*al-nafs*). Ja'far Subhâni, *A;-Ilâhiyyât*, Qum: al-Markaz al-'Alami Liddirâsât al-Islâmiyyât, tt, Juz II, hal. 718. Menurut Ibn Katsîr, kata *yatawaffa* berarti "menjaga" (jiwa) untuk waktu yang ditentukan. Imâduddîn Abu al-Fidâ Ibn Katsîr, *Tafsir Ibn Katsîr*, Maktabah Quddusiyah, 2006, hal. 97

tersebut. Ketiga postulat tersebut sekaligus merupakan cita-cita oleh hidup di dunia. Harapan moral pada pemenuhan sempurna kebaikan tertinggi hanya dengan ketiga postulat tersebut. Penerimaan itulah sebagai awal dari agama.¹⁰⁵

Dengan demikian, deontologisme menyediakan ruang bagi terciptanya hukum moral yang bersumber dari individu menjadi hukum komunitas. Jika manusia hendak membangun komunitas moral, hukum moral harus diejawantahkan menjadi hukum publik yang mempersatukan semua anggota di bawah hukum moral yang universal dan tidak memaksa. Pada titik itulah moralitas diajukan dan diangkat ke permukaan agar kepentingan-kepentingan yang berbeda dan mungkin saling bertentangan tidak saja didamaikan, tetapi juga memikirkan agar proses perdamaian itu mampu memenuhi cita rasa norma-norma keadilan dan kemanusiaan.

Pada dasarnya solusi kemanusiaan yang ditawarkan oleh deontologisme terkait erat dengan landasan berpikir tentang kebebasan individu dalam berkehendak. Sebelum kebebasan dan kehendak tersebut muncul sebagai diskursus, manusia berasal dari dunia hewan dengan kehidupan yang rendah dan cenderung memangsa satu sama lain.¹⁰⁶ Tidak terelakkan kehidupan manusia dipenuhi perang.

Seiring perkembangan waktu, terjadi perjumpaan global manusia dan kepentingannya. Hingga mereka melakukan kesepakatan untuk hidup bersama saling bertukar kepentingan demi keberlangsungan hidup di bawah perjanjian sosial dan politik. Atas dasar itulah lahir hukum yang mengatur dan mendamaikan satu sama lain.

¹⁰⁵S.P. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral*, hal. 56

¹⁰⁶P.A. Van der Weij, *Filsuf – Filsuf Besar...*, hal. 92

Terbentuk pula negara yang mengatur kehidupan individu dan masyarakat sesuai dengan cita-cita dan tujuannya.¹⁰⁷

Sebetulnya para penganjur deontologisme sejak awal meramalkan perang dan pertentangan akan berakhir dengan syarat kekuasaan raja yang absolut diakhiri dan diserahkan kepada perwakilan rakyat. Badan itulah yang akan mempertimbangkan seribu kali untuk melakukan peran yang menyengsarakan dan merugikan kemanusiaan. Selain itu, dengan rasio, akan selalu berbisik tentang perang yang gila dan manusiawi. Rasionalitas akan selalui membisikkan untuk mengarah pada kebaikan, karena itu perang harus dihentikan, harus ada peradamaian.

Etika sendiri secara umum akan selalu karena kehidupan manusia terus menerus ditandai oleh pertarungan (konflik) antar kekuatan baik (*good*) dan kekuatan jahat (*evil*) yang tak pernah usai. Dengan dasar rasio untuk menentukan kualitas moral kebajikan maka disebut sistem etika mempertimbangkan praksis manusia berkenaan dengan tanggung jawab dan kewajibannya. Ditambah lagi persaingan dalam permainan kuasa atau kelompok ekonomi atau budaya selalu berhasrat merebut supremasi untuk menjadi yang paling dominan. Karena itu, apapun landasan deontologis, semisal rasionalitas, kewajiban moral dan kehendak bebas manusia, selalu mengarah pada upaya mewujudkan kehidupan yang lebih baik, di dunia dan di alam sana.

Penghargaan pada aspek kemanusiaan merupakan keyakinan deontologisme tentang arah kewajiban moral. Meski pada awalnya berada dalam kondisi hewani, perjalanan etika bertumbuh ke humanisasi, persatuan, kebaikan

¹⁰⁷P.A. Van der Weij, *Filsuf – Filsuf Besar...*, hal. 92

hidup dan perdamaian abadi.¹⁰⁸ Dari ranah individu yang memangsanya satu sama lain, berkembang ke arah perjumpaan dan interaksi dalam negara, maka ranah masyarakat pun akan berkembang sama menuju pada komunitas global.

Kemungkinan tertinggi pada hubungan kemanusiaan yang lebih baik ini hanya mungkin dicerna melalui rasio praktis, bukan rasio teoretis. Karena rasio teoretis hanya akan mengarahkan pada kuantitas untung-rugi dari sebuah hubungan. Sementara rasio praktis dijalankan dengan permenungan dan refleksi atas tatanan etis dan kewajiban. Tatanan etis melebihi dunia *fenomena* (hal-hal yang diamati) dan berada dalam hal-hal *noumena* (tidak terlihat). Manusia harus membangun tatanan moral yang didasarkan pada otonomi imperatif moral. Dengan demikian ia akan menghumanisasikan manusia dan dunia, menghormati persona manusiawi, dan mencari kesempurnaan ilahi.

C. Deontologi Qur'anic

Kebebasan manusia dalam berkehendak merupakan unsur utama dalam penerapan etika deontologi. Kebebasan sekaligus menunjukkan penghargaan pada entitas kemanusiaan yang berakal budi. Kewajiban moral yang hanya bisa dipahami oleh rasio praktis menempatkan manusia sebagai sumber otonom pemberi penilaian moral. Manusia dalam konteks deontologisme, bukan manusia dalam rasio murni yang cenderung kalkulatif, namun manusia yang mengandung 3 (tiga) postulat, yakni kebebasan berkehendak, immortalitas jiwa dan Allah.¹⁰⁹ Ketiga postulat inilah yang menunjukkan bahwa deontologisme tidak sama sekali menafikan unsur ilahiah. Meski unsur tersebut lebih bersifat sebagai tujuan untuk kesempurnaan hidup.

¹⁰⁸ P.A. Van der Weij, *Filsuf – Filsuf Besar...*, hal. 94

¹⁰⁹ S.P. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral*, hal. 57

Deontologisme qur'anic berangkat dari pemahaman tentang sejauh mana kebebasan manusia berpengaruh dalam pertimbangan moral. Sebagai manusia yang bebas, deontologisme memahaminya sebagai sebetuk otonomi moral. Otonomi adalah kunci moralitas. Otonomi tidak berarti bahwa manusia dengan sewenang-wenang menentukan yang baik dan yang buruk, yang wajib dan tidak wajib, melainkan manusi memiliki kebebasan untuk mengikuti apa yang diperintahkan, baik itu kewajiban moral maupun kewajiban aturan. Suara hati manusia akan menyesuaikan diri terkait perintah dan larangan yang dimaksud. Dengan suara hati, ia tidak terpengaruh dengan realitas di luar dirinya. Untuk mengikuti yang wajib dan menghindari larangan, suara hati memberikan tuntutan, bukan di luar dari dirinya. Dengan demikian, manusia disebut otonom.

Otonomi juga pada konsekuensinya menunjukkan bahwa individu moral tidak bisa diperalat begitu saja. Manusia bukan instrumen atau sarana pihak lain untuk tujuan tertentu. Manusia adalah tujuan bagi dirinya sendiri. Atas dasar itulah, manusia disebut bermartabat. Manusia juga sebagai pusat moralitas. Adagium yang menyatakan: “bertindaklah engkau sedemikian rupa sebagaimana engkau sehingga engkau selalu memperlakukan umat manusia entah di dalam personmu atau person orang lain”. Begitu pentingnya otonomi manusia sebagai makhluk moral, deontologisme bahkan menyimpulkan bahwa moralitas tidak diandaikan oleh agama, melainkan sebaliknya agamalah yang mengandaikan moralitas. Moralitas lebih dahulu ada dari pada agama. Hal ini juga menegaskan bahwa manusia bertindak secara moral tanpa membutuhkan pemahaman tentang agama atau Allah terlebih dahulu.¹¹⁰

Namun juga harus ditegaskan bahwa selain mengandaikan moralitas, moralitas itu sendiri mengarah pada agama. Tujuan

¹¹⁰S.P. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral*, hal. 57

untuk meraih kebaikan tertinggi dalam moral sesuai dengan entitas Allah Yang Maha Tinggi dan Maha Sempurna. Dengan demikian, terdapat kesesuaian antara tujuan moral tersebut dengan hakikat Tuhan itu sendiri. Inilah yang disebut sebagai agama dalam deontologisme.

Terdapat 2 (dua) macam agama: agama kodrati dan agama yang diwahyukan. Agama kodrati disebut sebagai kepercayaan moral atau agama murni. Dalam konsep agama murni disebutkan bahwa di dalam melakukan kewajiban, kita memandang Allah sebagai Sang Pemberi hukum universal yang harus dihormati. Menghormati Allah sama halnya menghormati hukum moral, bertindak demi kewajiban sebagai perintah-Nya. Agama kodrati merupakan substratum bagi semua agama dan dasar kuat bagi kaidah moral.¹¹¹

Deontologisme juga mengakui agama wahyu. Agama jenis ini diartikan sebagai hasil tindakan dan pemikiran (refleksi) moral dalam pengalaman umat manusia. Seorang ahli ketuhanan harus memiliki pengetahuan tentang untuk menangkap dan menafsirkan pesan Kitab Suci sebagai wahyu ilahi. Akal budi manusia merupakan instrumen yang terbaik untuk melakukan hal itu. Dengan akal budi pula, manusia mampu membedakan wahyu ilahi yang murni dan empiris. Yang murni tidak harus dipahami secara kasat mata, namun yang empiris muncul sebagai serangkaian hukum lahiriah. Jadi agama moral adalah agama yang paling dasariah dan inti dari agama yang diwahyukan.

Deontologisme perlu memastikan kehendak sebagai sumber tindakan. Sebab tanpa kehendak yang juga bebas memastikan individu melakukan dan menjalankan prinsip-prinsip moral. Kehendak yang dimaksud juga adalah kehendak yang baik (*good will*) sebagaimana yang akan muncul dari perbuatan sebagai

¹¹¹ S.P. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral*, hal. 58

yang baik juga. Kehendak baik itu juga diirngi dengan watak yang baik sebagai ketaatan kepada moral.

Dalam konteks inilah ajaran tentang kebebasan berkehendak bisa ditelusuri dalam Al-Qur'an. Seperti halnya deontologisme, kehendak terkait erat dengan hakikat kemanusiaan. Kebebasan berkehendak (*free will*) pada kenyataannya merupakan aspek substansial yang tidak dapat dipisahkan dari berbagai aspek kebebasan yang menyempurnakan manusia sesuai tuntutan kesanggupannya memikul amanat. Dan pada saat yang sama menetapkan adanya tanggungjawab manusia terhadap amal perbuatan baik dan buruk berupa pahala dan siksa.

Salah satu firman Allah terkait dengan kebebasan tersebut merujuk pada QS. Ara'd/13: 11:

لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۗ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ ﴿١١﴾

Bagi manusia ada malaikat-malaikat yang selalu mengikutinya bergiliran, di muka dan di belakangnya, mereka menjaganya atas perintah Allah. Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri. Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya; dan sekali-kali tak ada pelindung bagi mereka selain Dia.

Tidak semua pemahaman tentang ayat di atas lalu berkaitan dengan persoalan Jabariah dan Qadariah meskipun cukup sering dikaitkan dengan hal itu. Seperti penafsiran Abu Ali Al-Fadl bin Al-Hasan Al-Thabarsi yang melihat bahwa persoalan mengubah diri sendiri di dalam ayat ini berkaitan dengan azab sebagaimana disebutkan di awal ayat. Karenanya, setiap kaum bisa memilih apakah mau diadzab atau tidak tergantung pada apakah mereka

mau mengubah diri sendiri atau tidak. Bahkan jika Allah SWT tidak mengazab orang berdosa, maka itupun tergantung pada Allah SWT.¹¹²

Terdapat perbedaan pendapat dalam memaknai ayat tersebut. Beberapa kalangan memandang bahwa perubahan tersebut dilakukan oleh Allah, sementara kalangan lain memandang perubahan tersebut adalah perbuatan manusia. Perbuatan itulah yang menunjukkan kebebasan manusia dalam berkehendak.¹¹³

Golongan Jabariah berpendapat, segala sesuatu terjadi atas kehendak mutlak Tuhan, manusia tidak memiliki andil sedikit pun tentang suatu urusan, berbagai urusan itu terjadi, semata-mata atas qadha' dan qadar. Golongan Mu'tazilah berpendapat bahwa manusialah yang menciptakan perbuatan-perbuatan itu, manusia berbuat baik dan buruk, patuh dan tidak patuh pada Allah SWT dan atas kehendak dan kemauannya sendiri. Pendapat yang sama mengatakan bahwa perbuatan manusia bukanlah diciptakan Tuhan pada diri manusia, tetapi manusia sendirilah yang mewujudkan perbuatannya.

Terwujudnya perbuatan dimungkinkan oleh daya manusia. Tanpa dengan daya tersebut, perbuatan tidak akan terwujud. Pemahaman tentang daya inilah yang mereduksi perbuatan sebagai semata bersumber dari Allah. Pada titik ekstrim sebagai mana dijelaskan oleh paham Mu'tazilah, adalah bahwa karena perbuatan manusia adalah perbuatan manusia, maka daya pun adalah daya manusia itu sendiri. Dalam pemahaman lain, dijelaskan bahwa maksud Allah membuat manusia mampu mewujudkan perbuatannya adalah bahwa Allah menciptakan daya di dalam diri manusia dan pada daya inilah bergantung wujud perbuatan itu. Bukan dimaksudkan bahwa Allah membuat

¹¹² Abu Ali Al-Fadl bin Al-Hasan Al-Thabarsi, *Majma' Al-Bayâ fi Tafsir Al-Qur'ân*, Juz 5, Teheran: Insyarat Nashr Khusruw, 1953, hal. 565.

¹¹³ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 2016, hal. 103.

perbuat yang telah dibuat oleh manusia. Karena tidak mungkin Allah mewujudkan perbuatan yang diwujudkan oleh manusia.¹¹⁴

Golongan lain adalah Asya'riah yang lebih dekat pada paham Jabariah dari pada paham Mu'tazilah. Manusia dalam kelemahannya banyak bergantung pada kehendak dan kekuasaan Tuhan. Untuk menggambarkan hal tersebut Al-Asy'ari memahami kata "al-kasb" (perolehan). Menurut Al-Asy'ari, "al-kasb" adalah sesuatu terjadi dengan perantara daya yang diciptakan dan dengan demikian menjadi perolehan bagi orang yang dengan dayanya perbuatan itu timbul. Argumen yang diajukan oleh Al Asy'ari tentang penciptaan *kasb* oleh Tuhan dalam Surat As-Sâffât 96:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾

Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu

Di antara yang menolak Jabariah adalah Nasir Makarim Al-Syirâzi. Baginya, kekeliruan kaum Jabariah adalah karena menganggap huruf *mâ* dalam kata *wa mâ ta'malûn* sebagai *mâ mashdariyah*, padahal itu adalah *mâ mawshûlyah*. Karena itu, makna kata itu adalah "dan apa yang kamu ciptakan", bukan "dan apa yang kamu lakukan." "Dan apa yang kamu ciptakan" adalah bermakna patung-patung dan berhala. Sedangkan "dan apa yang kamu lakukan" berarti perbuatan manusia.¹¹⁵

Menurut Al-Asy'ari, perbuatan-perbuatan manusia adalah diciptakan Allah dan tidak ada pembuatan bagi *kasb* selain Allah. Dalam teori *kasb* untuk mewujudkan suatu perbuatan manusia terdapat dua perbuatan yaitu perbuatan Allah dan perbuatan manusia. Perbuatan Allah adalah hakiki dan perbuatan

¹¹⁴Harun Nasution, *Teologi Islam...*, hal. 104

¹¹⁵Nasir Makarim Al-Syirazi, *Al-Amtsal fî Tafsîr Kitâb Allâh Al-Munazzal*, Juz 14, Teheran: Intisyarat Nashir Khusraw, 1953, hal. 355.

manusia adalah majasi (lambang). Dengan demikian perbuatan manusia pada hakekatnya terjadi dengan perantaraannya daya Allah, tetapi manusia dalam pada itu tidak kehilangan sifat sebagai pembuat.¹¹⁶

Hasan Al-Basri menjelaskan lain dari dua kutub pemikiran tersebut. Allah tidak menciptakan semua perbuatan manusia. Dia menyuruh manusia hanya untuk berbuat baik dan mencegah perbuatan keji atau munkar. Menurutnya petunjuk berasal dari Allah tetapi perbuatan buruk datang dari manusia.¹¹⁷ Perbuatan yang baik merupakan anugerah dari Allah. Dia lah yang menentukan kualifikasi kebaikan dan kejujuran pada diri makhluknya. Seseorang akan dicatat disisi Allah sebagai orang yang baik dan berserah diri serta dijanjikan akan di masukkan surga, sebaliknya sikap buruk atau perbuatan keji mengakibatkan seseorang terjerumus ke dalam kesesatan dan kesesatan itu akan mengantarkannya ke neraka.

Perbuatan-perbuatan yang bernilai baik secara moral, seperti kejujuran akan membawa kepada kebajikan. Kebiasaan berbuat tersebut akan mengarah pada kesucian akhlak manusia. Sedangkan perbuatan buruk secara moral (kejahatan) akan menjadikan manusia terjerumus kedalam kesesatan yang akan mengantarkannya ke neraka. Atas dasar itulah muncul tanggung jawab terhadap niat dan kehendaknya. Sebagaimana deontologisme merasa tanpa adanya ganjaran maka perbuatan dan buruk tidak akan mendatangkan keadilan. Selain itu, niat dan kehendak seseorang mempunyai peran yang sangat besar dalam nilai amal sekaligus dalam pertanggungjawabannya. Allah hanya menunjukkan jalan yang sejatinya diikuti manusia.¹¹⁸

¹¹⁶Harun Nasution, *Teologi Islam...*, hal. 106

¹¹⁷Madjid Khudari, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1999, hal. 47

¹¹⁸Haryatmoko, *Etika Publik...*, hal. 178-179

Sementara itu, letak kebebasan manusia terlatak pada potensi untuk berbuat baik dan buruk yang dimilikinya. Seperti halnya letak otonomi manusia adalah sejauhmana ia mampu memilih yang baik untuk diperbuat dan yang buruk untuk ditinggalkan. Allah SWT telah menciptakan manusia dengan dipersiapkan dan dibekali potensi-potensi yang membolehkan manusia memikul tanggung jawab.

Islam mengakui adanya kecenderungan manusia pada kebenaran. Konsep fitrah menunjukkan bahwa kecenderungan tersebut diberikan oleh Allah SWT dalam rangka mengakui ketuhanan-Nya serta penerimaan manusia terhadap Islam. Dalam konteks ini, fitrah identik dengan akal (rasio) yang secara bersamaan membentuk karakter kemanusiaan dan menghasilkan perilaku yang mengandung nilai. Dengan kata lain, fitrah adalah pertimbangan objektif dan universal dan dilandasi atas rasionalitas. Sebagai bawaah lahir, fitrah bisa disebut sebagai padanan konsep otonomi kehendak (kebebasan) dalam diskursus deontologi.¹¹⁹

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ
عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ
النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada peubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (QS. Ar-Rûm/30: 30).

Menurut M. Quraish Shihab, fitrah dalam ayat ini dipahami sebagai keyakinan tentang ke-esa-an Allah yang telah di tanamkan oleh-Nya dalam diri setiap insan. Pemahaman

¹¹⁹David Little, dkk, *Kajian Lintas Islam Barat: Kebebasan Beragama dan Hak Azasi Manusia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal. 90.

tentang fitrah sebagai sesuatu yang ditanamkan kepada setiap insan dinyatakan dalam hadis yang menyampaikan, bahwa *semua anak dilahirkan atas dasar fitrah*, kemudian kedua orang tuanya yang menjadikan anak tersebut menganut agama Yahudi, Nasrani dan Majusi.¹²⁰

Pemaknaan fitrah dengan keesaan Allah SWT atau *tawhîd* juga disebutkan oleh Muhammad Al-Razî Fakhruddin. Menurutny, Allah SWT menciptakan manusia dan meminta pengakuan mereka tentang ketuhanan Allah SWT. Lalu Al-Razî menerangkan QS. Ar-Rum/30: 30 lewat QS. Al-A'raf/7: 172¹²¹ yang terjemahannya adalah: *dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya Berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi." (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan:*

¹²⁰M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 11, Ciputat: Lentera Hati, 2017, hal. 52

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ
قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ. فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ
وَيُمَجِّسَانِهِ

Hadis riwayat Abu Hurairah RA, Ia berkata: Rasulullah Shallallahu alaihi wassalam bersabda: *Setiap anak itu dilahirkan dalam keadaan fitrah. Kedua orang tuanyalah yang membuatnya menjadi seorang Yahudi, seorang Nasrani maupun seorang Majusi.*

¹²¹Muhammad Al-Razi Fakhr Al-Din, *Tafsîr Al-Fakhr Al-Râzî*, Jilid 7, Beriut: Dar Al-Fikr, 2005, hal. 108

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ
قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ. فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ
وَيُمَجِّسَانِهِ

Hadis riwayat Abu Hurairah RA, Ia berkata: Rasulullah Shallallahu alaihi wassalam bersabda: *Setiap anak itu dilahirkan dalam keadaan fitrah. Kedua orang tuanyalah yang membuatnya menjadi seorang Yahudi, seorang Nasrani maupun seorang Majusi.*

“*Sesungguhnya kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan).*”

Agama Islam sebagai cermin yang sejalan dan menjadi tuntunan bagi fitrah, tidak wajar diganti, dirubah dan dibatalkan oleh manusia, karena ia melekat dalam kepribadian setiap insan. Hal ini dapat dipahami dari kata “la” pada ayat tersebut dalam arti “tidak”. Maka ini berarti bahwa seseorang tidak dapat menghindari fitrah itu. Dalam konteks ayat ini berarti fitrah keagamaan akan melekat pada diri manusia selamanya, walaupun tidak diakui atau diabaikan. Walaupun pada suatu saat manusia berusaha untuk menanggalkannya, maka itu hanya bersifat sementara. Karena fitrah itu akan selalu bersemayam pada diri seseorang sampai ia menghembuskan nafas terakhirnya.

Fitrah agama juga sesuai dengan fitrah *aqliyah* manusia. Dengan fitrah *aqliyah* manusia dapat mengambil kesimpulan suatu premis-premis akal yang itu juga sejalan dengan fitrah agama. Sebaliknya mengambil kesimpulan *aqliyah* dengan premis-premis yang saling bertentangan bukanlah fitrah *aqliyah* manusia. Meski demikian, ayat di atas hanya berbicara tentang fitrah yang dipersamakan dengan agama yang benar. Ini berarti yang dibicarakan ayat ini adalah fitrah keagamaan, bukan fitrah dalam arti semua potensi yang diciptakan Allah pada diri manusia. Melalui ayat ini, Al-Quran menggarisbawahi adanya fitrah manusia berupa fitrah keagamaan yang perlu dipertahankan. Karena pada awal ayat ini telah diperintahkan perintahkan untuk mempertahankan apa yang selama ini telah dilakukan Rasulullah SAW, yakni menghadapkan wajah ke agama yang benar.¹²²

Potensi adalah kemampuan yang diberikan Allah kepada manusia. Kemampuan yang dimaksud juga terkait daya, berupa.

¹²²M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh...*, 53

1. Daya tubuh yang mengantar manusia berkekuatan fisik, berfungsinya organ tubuh dan panca indra berasal dari daya tersebut
2. Daya hidup yang menjadikan manusia memiliki kemampuan mengembangkan dan menyesuaikan diri dengan lingkungan, serta mempertahankan hidupnya dalam menghadapi tantangan.
3. Daya akal yang memungkinkannya memiliki ilmu pengetahuan dan teknologi.
4. Daya kalbu yang memungkinkannya manusia bermoral merasakan keindahan kekuatan iman dan kehadiran Allah SWT, dan dari daya inilah melahirkan intuisi.¹²³

Selain itu, asumsi kebebasan berkehendak juga tertuang dalam peran manusia sebagai khalifah di muka bumi. Atas peran itu, manusia berperan dalam:

1. Mengatur dunia ini dengan segenap kemampuan yang dimilikinya. Untuk itu ia dibekali dengan dua unsur pokok yaitu: wahyu Allah SWT dan kemampuan berfikir (penggunaan akal), bila keduanya dipergunakan sebagaimana semestinya, maka ia akan meraih keberhasilan dalam kehidupan.
2. Bertanggungjawab terhadap Tuhan diantara makhluk-makhluk lainnya. Tanggungjawab itu merupakan akibat logis dari kedudukannya sebagai khalifah
3. Sebagai makhluk yang paling berbeda karena peranannya untuk mengolah dunia. Berperan mengelola seluruh aspek kehidupan.¹²⁴

¹²³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudlu'i atas Pelbagai Persoalan Ummat*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 281.

¹²⁴ Ahmed. O. Altawjri, *Islam Barat dan Kebebasan Akademis*, diterjemahkan oleh Mujib, Yogyakarta: Titian Ilahi, 1997, hal. 96-97

Kebebasan bukanlah hak pribadi yang berarti bahwa individu mengabaikan hak orang lain atau masyarakat. Kebebasan merupakan suatu tugas atau kewajiban yang ditetapkan oleh kepercayaan yang dianut masyarakat. Batasan-batasan terhadap kebebasan itu tidak diciptakan oleh manusia, tetapi oleh Allah. Oleh karenanya batasan-batasan tersebut suci dan setiap pelanggaran terhadap-Nya berarti pelanggaran terhadap hukum Allah.

Sebagaimana halnya deontologisme, kebebasan berkehendak manusia menunjukkan bahwa manusia mampu memilih antara yang baik dan yang buruk. Pemilihan itu belum dimaksudkan sebagai penilaian, selain sebuah tindakan moral semata. Memilih adalah tindakan moral, terlepas dari pilihan tersebut baik atau buruk.

Manusia dapat mencapai derajat yang tinggi, tetapi pada waktu lain dapat pula terjerumus dalam derajat yang rendah dan hina. Di sini fungsi kebebasan untuk memilih terbuka. Martabat dan arti penting manusia terletak pada kehendak bebas menentukan arah hidupnya. Hanya manusialah yang dapat mengendalikan tuntutan dan sifat nalurinya untuk dapat mengendalikan keinginan dan kebutuhan fisiologisnya sehingga manusia dapat bebas menentukan perbuatannya.

Jika dalam deontologi martabat manusia dinilai dari kebebasan akal budi, maka dalam Al-Qur'an peran khalifah menunjukkan martabatnya. Manusia sebagai khalifah merupakan kehormatan yang diberikan Allah sekaligus gambaran ciptaan ideal. Manusia menentukan nasibnya sendiri, baik sebagai kelompok maupun sebagai individu. Selain itu manusia mempunyai tanggung jawab yang besar karena memiliki daya kehendak bebas yang akan menentukan dirinya sebagai makhluk yang tertinggi.

Dari kutipan dan penjelasan tersebut, kebebasan dan akal budi manusia saling terkait. Atas dasar akal budi, kebebasan memiliki tempat untuk dipraktikkan. Dengan akal budi itu

pula, kebebasan berkehendak tidak berjalan sewenang-wenang. Kebebasan dan otonomi hanya membuktikan bahwa manusia berhak untuk menentukan pilihan. Pilihan kepada kebaikan ditentukan atas dasar kehendak bebasnya, bukan paksaan atau karena hendak mencapai tujuan tertentu di luar manusia itu sendiri.

Seandainya tidak ada kebebasan, tidak akan ada juga tanggung jawab moral, kebajikan, jasa, keharusan moral serta kewajiban. Hubungan kuat antara kebebasan dengan realitas-realitas spiritual memiliki hubungan yang jelas, dan salah satu tugas dari etika (deontologi) adalah memperlihatkannya. Menurut deontologisme, sebagaimana dimaksudkan dalam Al-Qur'an, kewajiban moral sangatlah wajar sebagai konsekuensi dari tanggung jawab serta pengabdian. Kebebasan itu sendiri tidak dapat dibuktikan secara teoretis, namun pengakuan bahwa manusia itu bebas didasarkan atas keyakinan atas rasa kewajiban yang dianggap nyata.

Kebebasan itu sendiri tidak sekedar didasari dengan kemampuan, sebab makhluk lain juga memiliki kemampuan. Manusia mampu menunjukkan kemampuannya untuk memutuskan apa yang hendak dilakukan atau tidak. Sebaliknya, makhluk lain hanya mampu melakukan sesuatu berdasarkan pengaruh lingkungan. Dalam Al-Qur'an, kontrol yang dimaksud bersifat relatif karena senantiasa ada intervensi dari Allah dalam kehendak individu.

Kesadaran akan kebebasan telah menghubungkan manusia dengan Tuhannya. Dalam tradisi deontologi, kebebasan yang begitu mengemuka mengarah pada pembuktian adanya Allah. Bahkan menurut Louis Lavelle, kesadaran akan kebebasan kita merupakan bukti kuat adanya Allah.¹²⁵ Kesimpulan itu tidak

¹²⁵Louis Leahy, *Filsafat Ketuhanan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 1993, hal. 111

serta merta muncul sebagai apalogi, atau sekedar menunjukkan terjadinya kebuntuan metafisis dimana etika memang pada dasarnya sulit untuk dirasionalisasi dalam rasio teoretis.

Moralitas pada dirinya sendiri sesungguhnya telah mengungkung individu. Asumsi-asumsi moral yang lahir dari kewajiban yang harus ditaati secara universal menunjukkan bahwa manusia memiliki pilihan bebas antara mengikuti atau tidak mengikutinya. Hanya saja, sejauh manusia menghindar, sejauh itu pula ia tertarik ke dalamnya. Karena apa yang dihindari tersebut suatu saat akan mengarah kepadanya justru membuatnya berada dalam kondisi yang sulit.

Dalam konteks itulah manusia tidak dapat menghindar dari argumen-argumen moral kewajiban. Seperti halnya jangan berbuat tidak adil, jangan membunuh, jangan mencuri. Karena pada saat argumen-argumen tersebut dihindari, justru akan mencelakakan individu itu sendiri. Kebebasan itu sendiri adalah kebebasan bagi manusia untuk mengetahui apa yang sesungguhnya wajib dan tidak wajib.

Keyakinan pada kemampuan dan potensi manusia membuat suara hati juga memiliki peran utama. Suara hati lahir dari sebarang pertimbangan yang mendalam tentang apa yang baik dan tidak baik untuk dilakukan. Suara hati menunjukkan otonomi yang sesungguhnya. Suara hati memuat kesadaran bahwa apa yang disadarinya sebagai kewajiban mutlak harus dilakukan. Ihtwal yang mutlak hanya bisa disandarkan pada entitas yang juga mutlak, yakni Allah. Jadi kemutlakan suarta hati menunjuk pada Allah.¹²⁶

Suara hati terkait dengan pengalaman transendensional, tentang Allah yang menguasai ciptaan-Nya. Demikianlah misalnya bahwa manusia tidak dapat melihat-Nya secara langsung, namun mampu merasakan-Nya. Bagi deontologisme, suara

¹²⁶Franz Magnis Suseno, *Etika Dasar*, hal. 78

hati adalah jalan terbaik untuk mengakui keberadaan Allah. Suatu entitas yang bersifat mutlak dan dengan-Nya akan lahir kemutlakan, sebagaimana halnya suara hati yang sulit tergoyahkan. Suara hati juga disinggung dalam hadis Rasulullah.

يَا وَابِصَّةُ اسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَاسْتَفْتِ نَفْسَكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ الْبِرُّ
مَا اِظْمَأَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ وَتَرَدَّدَ فِي
الصَّدْرِ وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ

Wahai Wabishah, mintalah fatwa pada hatimu (3x), karena kebaikan adalah yang membuat tenang jiwa dan hatimu. Dan dosa adalah yang membuat bimbang hatimu dan goncang dadamu. Walaupun engkau meminta fatwa pada orang-orang dan mereka memberimu fatwa” (HR. Ahmad 17545, Al-Albani dalam Shahih At Targhib [1734] mengatakan: hasan li ghairihi).

Suara hati senantiasa mengarah kepada pribadi-pribadi, bukan pada dirinya sendiri. Bahkan secara samar-samar ia mengarah kepada realitas tertinggi. Mengingkari suara hati akan melahirkan pikiran yang tidak sehatm rasa was-wasm rasa khawatir, karena itu ia menjadi sesuatu khas. Dan pada ujungnya, senantiasa mengandaikan kehadiran. Penyesalan, ketakutan, atau kegembiraan suara hati tidak dapat diterangkan tanpa adanya kehadiran suatu pribadi dan realitas yang lebih tinggi yang berkuasa, menghakimi dan memberikan ganjaran. Karena itulah, melalui suara hati, Allah hadir dalam diri manusia.

Dalam Al-Qur’an, eksistensi manusia di muka bumi tidak sekedar lahiriah, tapi juga batiniyah. Lahiriah merepresentasikan akal budi (teoritis), sementara batiniyah merepresentasikan akal budi praktis. Dalam tradisi qur’anik, hukum moral yang diwahyukan melalui Al-Qur’an sekaligus memproduksi hukum Allah yang membimbing manusia, hubungannya dengan orang lain, serta hubungannya dengan makhluk lain. Kewajiban moral

menunjukkan sifatnya yang formal dan seremonial di satu pihak, dan moralitas di pihak lain.

Hukum Allah tersebut merasuki esensi kemanusiaan, dalam jiwa, bersemayam di dalam dada dan senantiasa menuntut pertanggungjawaban. Suara hati itulah yang senantiasa melakukakan sensor dan menyaring berbagai hal yang ia terima, untuk kemudian diselaraskan dengan hukum Allah. Marcel A. Boisard menyatakan bahwa iman dan rasa menyerah kepada Allah tidak menghilangkan kemerdekaan kehendak (kebebasan) seorang muslim yang harus bertanggung jawab dalam berperilaku. Imperatif kategoris, sebagaimana dalam deontologisme, memberikan dorongan kepada seseorang untuk senantiasa berperilaku sesuai dengan pertanggungjawaban moral yang dilandasi Al-Qur'an. Selain itu, terdapat dorongan eskatologis, berupa hari kemudian, yang membuatnya senantiasa menaati perintah dan menjauhi larangan.¹²⁷

Dari sisi deontologisme, tentu tujuan luar dari perbuatan tersebut tidak dipandang sebagai perbuatan moral. Meski demikian, tujuan pengabdian dan secara instrinsik menuju pada harapan akan pahala dan ketakutan pada siksa di hari kemudian adalah se bentuk motivasi moral. Karena itulah, deontologi dalam perpektif qur'anik menempatkan kitab suci (wahyu) dan eksistensi ketuhanan sebagai sumber moralitas, bukan sekedar tujuan dari moralitas itu sendiri. Walaupun demikian, esensi dari perbuatan baik dan buruk senantiasa hadir dalam jiwa dan membentuk dorongan yang diwakili oleh suara hati. Dalam diskursus etika umum, Al-Qur'an banyak mencontohkan tentang perilaku-perilaku buruk yang berujung pada kehancuran. Berbagai contoh masa lalu diungkapkan yang secara korelatif bisa dihubungkan sebagai etika retroaktif.

¹²⁷ Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, diterjemahkan oleh Rasjidi, Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1980, hal. 67-68.

Etika yang menjadikan masa-masa sebelumnya sebagai contoh moral dalam pertimbangan perilaku dan sekaligus memupuknya menjadi sebetuk kesadaran moral.¹²⁸

Kesadaran moral dalam suara hati mengandaikan adanya pribadi yang perintahnya wajib ditaati. Pribadi itu adalah Tuhan. Dengan bertindak moral dan dengan mengikuti hukum moral, manusia mengakui kehadiran dan eksistensi Tuhan. Dalam suara hati, manusia jadi sadar akan tuntutan dari Tuhan yang memberi dan menjamin hukum abadi. suara hati adalah kesadaran akan suatu otoritas yang secara mutlak mengikat manusia pada kewajibannya, sedangkan Allah adalah instansi moral yang memberikan kepada manusia kemutlakan perintah kewajiban suara hatinya itu.

Meskipun menyajikan relasi kuat antara kemutlakan keberlakuan hukum moral dan kemutlakan sifat Tuhan, jalan argumen ini tidak diambil untuk mendasari "iman moral" akan eksistensi Allah yang harus mengangkat pengetahuan (terlebih dahulu), untuk menciptakan ruang bagi iman". Keenganan deontologi mempreferensikan jalan ini tidak bisa diragukan bersumber pada ajaran tentang otonomi kehendak. Keyakinan bahwa kewajiban moral itu harus mandiri dan berdaulat (otonom) menghalangi deontologi untuk mengasalkan hukum moral datang dari Tuhan. Dengan demikian pemberi hukum moral yang sebenarnya bukanlah Tuhan, melainkan manusia itu sendiri barakat rasio praktisnya. Inilah yang membedakan prinsip dasar Al-Qur'an dengan deontologi.¹²⁹ Jika pada Al-Qur'an moralitas bersumber dari Allah, maka deontologi menjadikan moralitas sebagai jalan menuju Allah.

Prinsip ikhlas juga diterapkan dalam deontologisme, dimana perbuatan yang dilakukan tidak memperhatikan hasil selain

¹²⁸ Marcel A. Boisard, *Humanisme...*, hal. 68.

¹²⁹ S.P. Lili Tjahjadi, "Eksistensi Tuhan Menurut Immanuel Kant: Jalan Moral Menuju Tuhan", dalam *Jurnal Orientasi Baru*, Vol. 18 No. 2, Oktober, 2009

dari ketaatan pada kewajiban. Sebagai sebetuk pengabdian, perilaku qur'anik tentu saja tidak bisa sekedar dilakukan untuk tujuan perbuatan itu sendiri. Melainkan ditujukan sebagai bentuk pengabdian kepada Allah. Pengabdian adalah sebetuk pengakuan bahwa manusia adalah hamba dan Allah adalah Tuhannya. Meski demikian sebagai sebuah postulat, deontologisme mengakui entitas ketuhanan sebagai tujuan tertinggi dari segala perbuatan baik. Jika pada akhirnya tujuan tersebut tidak terealisasi di dunia, maka tujuan tersebut akan terealisasi di alam sana, di mana Allah telah menanti dengan ganjarannya.

Salah satu ayat Al-Qur'an tentang ikhlas tercantum dalam QS. Saad/38: 46

إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ ﴿٤٦﴾

Sesungguhnya Kami telah mensucikan mereka dengan (menganugerahkan kepada mereka) akhlak yang tinggi yaitu selalu mengingatkan (manusia) kepada negeri akhirat

'Ala' Al-Din Abu Hasan 'Ali Abu Muhammad ibn Ibrahim ibn 'Umar ibn Khalil Al-Bahgdadi Al-Khazin memberi keterangan pada kata *innâ akhlashnâhum* yaitu bahwa Allah lah yang membuat manusia menjadi ikhlas, memilih di antara manusia untuk menjadi ikhlas, dan mencabut cinta kepada dunia dari hati manusia.¹³⁰ Tampak dalam ayat ini adanya penegasan bahwa orang yang ikhlas pun tidak bisa ikhlas dengan sendirinya, tetapi mesti merupakan kehendak Allah. Orang-orang menjadi ikhlas karena Allah Menghendaki mereka menjadi ikhlas. Apakah itu adalah bukti bahwa tidak ada kebebasan pada manusia dan bukti bahwa Jabariah itu benar?

¹³⁰'Ala' Al-Din Abu Hasan 'Ali Abu Muhammad ibn Ibrahim ibn 'Umar ibn Khalil Al-Bahgdadi Al-Khazin, *Lubâb Al-Ta'wil fî Ma'âni Al-Tanzîl*, Juz 4, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, t. th.,hal. 45.

Bukan. Itu tidak lebih daripada bukti bahwa kepada Allah lah segala urusan itu digantungkan dan bukan kepada yang selain-Nya. Jangankan berbuat karena pamrih dan itu berarti menciptakan saingan bagi Allah, berbuat ikhlas pun harus dalam kesadaran bahwa itu juga karena Allah.¹³¹

Menurut Wahbah Al-Zuhaili, ayat ini sesungguhnya berbicara tentang keluarga Nabi Ibrahim as yaitu termasuk Nabi Ibrahim as sendiri, Nabi Ishak as, Nabi Ya'qub as, Nabi Ismail as, Nabi Ilyasa as, dan Nabi Zulkifli as. Karena itu, yang dimaksud dengan “mereka” di dalam ayat tersebut adalah Nabi Ibrahim as beserta nama-nama yang disebut tadi.¹³²

Allah telah memilih mereka dan menjadikan mereka orang-orang yang suci. Allah memberikan keistimewaan bagi mereka dengan mendapatkan kedudukan yang tinggi yaitu dengan membuat mereka berpaling dari kehidupan duniawi dan selalu ingat kepada negeri akhirat. Keistimewaan bagi yang berpaling dari duniawi inilah yang menjadi salah satu aspek penting dalam deontologisme. Selain merujuk pada perbuatan itu sendiri, kepentingan alam sana menjadi tujuan tertinggi dalam perbuatan moral.

Untuk mengetahui sebuah perbuatan yang dilakukan dengan kurang ikhlas adalah harus dilihat kekuatan dari pendorong amal itu. Apabila kekuatan dorongan keagamaan sama kuat dengan kekuatan dorongan nafsu maka keduanya gugur dan amal tersebut tidak menghasilkan pahala dan tidak mengakibatkan dosa. Akan tetapi apabila kekuatan dorongannya riya atau hal lain yang lebih kuat maka amal itu tidak berguna, justru berbahaya dan bisa mendapat hukuman. Akan tetapi hukumannya lebih ringan dari orang yang semata-mata riya'

¹³¹Bahasan tentang *ikhlaṣh* yang dikaitkan dengan konsep deontologi dibahas pada Bab V secara lebih lengkap.

¹³²Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Tafsîr Al-Munîr fî Al-'Aqîdah wa Al-Syarî'ah wa Al-Manhaj*, Jilid 12, Damaskus: Darul Fikr, 2003, hal. 232.

Sebaliknya, apabila tujuan mendekatkan diri kepada Allah lebih kuat dibanding dengan dorong yang lain maka ia akan mendapat pahala sekedar kelebihan dorongan tersebut, karena Allah tidak akan mengabaikan amalan hamba-Nya walau sedikitpun.

Keikhlasan juga merupakan pembuktian bahwa manusia merupakan hamba yang segala perilaku diatur oleh ketentuan dan hukum Allah. Meski berbeda secara intrinsik dengan deontologisme yang menyaandarkan pada akal budi, namun tujuan dari kebaikan adalah Allah. Tujuan itu terejawantahkan dalam kebahagiaan yang tidak hanya diharapkan di dunia, tapi juga terlebih di alam sana (akhirat). Deontologisme memahami bahwa kebahagiaan adalah apa yang baik untuk manusia pada segala dimensi material dan rohaninya. Kebahagiaan mencakup baik dimensi “intramundan” (apa yang sungguh termasuk pada kebahagiaan hidup manusia yang sejati kini dan di sini) maupun dimensi intensionalitas transendennya, yakni kebahagiaan manusia di dalam keberlangsungan personnya sesudah hidup duniawinya ini usai.

Gagasan ini bisa dibandingkan dengan paham *visio beatifica* yang berlatar belakang filsafat kristiani sebagai *finis ultimus[internus]hominis*. Deontologisme sendiri memaksudkan yang terakhir (kebahagiaan dalam arti kedua), terkait dengan pengharapan yang disebut di atas tadi, dalam kaitannya dengan hal kemutlakan hukum moral. Hal ini berarti bahwa hukum moral adalah hukum realisasi-diri yang penuh dari kodrat manusia, bahwa ia merupakan hukum penyempurnaan manusia dalam totalitasnya, sebuah penyempurnaan yang ditawarkan pada kebebasan manusia, dan karenanya menjadi tergantung perwujudannya pada penggunaan kebebasan manusia itu sendiri.¹³³

¹³³S.P. Lili Tjahjadi, “Eksistensi Tuhan Menurut Immanuel Kant...”, 2009

Manusia pada gilirannya didesak oleh hukum moral untuk melakukan yang baik dan lewat jalan itu ia sekaligus menyempurnakan dirinya sendiri, seluas jangkauan kemampuannya. Hanya dengan demikian, ia boleh berharap bahwa Allah yang telah memberikan kepadanya kebebasan melakukan tindakannya sendiri, untuk mewujudkan tujuannya ini. Jalan moral menuju Tuhan ini berdasarkan pada kaitan internal antara hukum moral dan kebahagiaan. Tanpa penerimaan eksistensi Tuhan, “akal budi kita mau tidak mau akan melihat bahwa hukum moral hanyalah fantasi kosong belaka, sebab akibat yang niscaya datang daripadanya, yang dikaitkan oleh akal budi yang sama ini dengan hukum moral itu, tentunya akan sirna”. Kalau hukum moral tak membawa dampak yang sepadan, maka ia tak akan mempunyai daya ikat lagi untuk kita.

Dalam konteks inilah, Al-Qur’an turun dan memosisikan Rasulullah SAW sebagai penyampai kabar dari Allah. Pesan-pesan tersebut adalah kelanjutan dari pesan-pesan Allah di masa lalu melalui nabi-nabi terdahulu. Hanya saja, keberadaan Al-Qur’an lebih memiliki pesan-pesan yang detail, tidak sekedar penghambaan dan penuhanan, tapi juga mengatur tentang tata krama dalam kehidupan sosial-kemanusiaan. Tata krama bahkan ditambah dengan kode etik dalam berinteraksi sehingga pada ujungnya mewarnai peradaban Islam secara umum.¹³⁴

Bahkan untuk menjamin terwujudnya tujuan kemanusiaan, kewajiban dalam Al-Qur’an lebih utama ketimbang hak. Mene-gakkan sebuah masyarakat etis dengan kewajiban-kewajiban moral juga merupakan ajaran pokok. Kualitas individu yang dihuni oleh watak yang baik akan kebajikan sekaligus sebagai kewajiban. Moralitas tidak untuk membentuk hukum menjadi kering, melainkan lentur dan berwarna serta menumbuhkan kualitas tindakan individu. Sebab jika dasarnya untuk sekedar

¹³⁴ Marcel A. Boisard, *Humanisme...*, hal. 69.

mengharapkan imbalan dari Allah, pemenuhan kewajiban tersebut tidak akan mampu dan sepadan dengan apa yang telah Allah berikan kepadanya.¹³⁵ Konsekuensinya, moralitas tersebut kembali kepada kepentingan individu itu sendiri, kepentingan kualitas tertinggi sebagai deontologisme menyebutnya sebagai kebajikan tertinggi.

Dengan demikian, deontologi qur'anik sesungguhnya juga memberikan implikasi pada kemanusiaan. Kebajikan yang dilakukan oleh individu yang menjadi dasar tindakan seorang muslim, bersifat kolektif dan tidak sekedar intra-individual semata. Meski dipahami bahwa Rasulullah SAW adalah figur personal yang menyampaikan pesan-pesan qur'anik kepada masyarakat, namun figur itu dihiasi dengan sosok rendah hati, kaya hati, dan egaliter. Keberadaannya bahkan mencerminkan hilangnya friksi-friksi sosial yang seringkali menimbulkan konflik pada saat itu. Seseorang menjadi lebih tinggi bukan karena status sosialnya melainkan lebih pada status personal keberagamaannya yang terwujud dalam perilaku moral (akhlak) yang tinggi.¹³⁶

Deontologi qur'anik pada prinsipnya menghadirkan sebetulnya kehidupan pribadi (manusia) yang berhubungan dengan realitas di luar dirinya dalam kerangka moral. Moralitas tersebut menjalin kehidupan yang baik antara diri pribadi dengan di luar dirinya, khususnya manusia lainnya yang merupakan bentuk penghambaan di hadapan Allah. Asumsi-asumsi etis deontologi yang mengedepankan akal budi tidak sama sekali bertentangan, sebab pengakuan pada asal-usul kemanusiaan yang begitu tinggi telah terepresentasikan melalui perintah Allah kepada malaikat sujud di hadapan Nabi Adam As. Sujud sebagai

¹³⁵ Marcel A. Boisard, *Humanisme...*, hal. 69.

¹³⁶ Marcel A. Boisard, *Humanisme...*, hal. 73.

bentuk penghormatan bukan penyembahan adalah pengakuan bahwa manusia adalah ciptaan yang terbaik.

Atas dasar itu, deontologisme qur'anik tidak menafikan hakikat kemanusiaan. Meski demikian, sejauh hakikat kemanusiaan tersebut terjalin dengan baik dengan ketaatan pada kewajiban moral sebagaimana dituliskan dalam Al-Qur'an sejauh itu pula manusia dipandang sebagai makhluk ber-moral. Dalam arti, segala perilaku yang dipraktikkannya memiliki kandungan moral. Tidak sekedar puas dengan hakikat kemanusiaan tertinggi, tapi juga konsistensi pada ketaatan terhadap kewajiban moral. Sebaliknya, jika kewajiban moral tersebut diabaikan, pada saat itulah penilaian moral buruk bisa disematkan.

Pembahasan tentang deontologi qur'anik telah memberikan ulasan seputar keterkaitan antara deontologisme dengan prinsip-prinsip Al-Qur'an, khususnya terkait dengan *term-term* tertentu dari etika deontologi. Kebebasan kehendak, kewajiban, rasio (akal budi) serta suara hati, adalah persoalan-persoalan inti yang menjadi pokok pikiran dalam memahami deontologisme. Memadankan konsep-konsep tersebut dalam Al-Qur'an memang tidaklah mudah dengan landasan tradisi yang berbeda. Namun memberi inspirasi satu sama lain demi perkembangan diskursus menjadi sebetuk penambahan khazanah dalam rangka memperkaya wawasan Al-Qur'an tentang etika.

Di lain pihak, hubungan deontologi qur'anik dalam ranah politik tentu saja bisa diletakkan dalam sebetuk etika terapan. Konsep-konsep tersebut di atas bisa menjadi pisau analisa atau cara pandang sejauh mana perilaku politik mampu menerapkan prinsip-prinsip etika deontologis dalam menjalankan tugas dan fungsinya. Demikian pula, sejauh mana prinsip-prinsip tersebut dipadukan dengan nilai Al-Qur'an agar memperoleh penguatan dan legitimasi teologis.

Wakil rakyat tentu saja memiliki kebebasan individual dalam menjalankan tugas dan fungsinya. Tapi kebebasan

individual yang dimaksud tidak terlepas dari hukum moral yang secara eksplisit juga terangkum dalam peraturan dan perundang-undangan. Mereka bebas untuk berkehendak, karena tanpa kehendak, tugas dan fungsi tersebut tidak akan terlaksana. Kehendaknya pun tidak sekedar dimaknai secara pribadi, apalagi sekedar untuk kepentingan pribadi, melainkan untuk kepentingan manusia secara umum, karena hukum moral yang dimaksud adalah hukum yang bersifat universal.

Suara hati juga menjadi aspek penting, mengingat sumber Ilahi yang menjadi landasannya mampu menggugah perasaan moral wakil rakyat. Mereka tidak sekedar mengikuti kepentingan politik kolektif semata, tapi lebih mengedepankan nilai-nilai moral. Sehingga perilaku-perilaku yang melanggar nilai dan etika, demikian juga pelanggaran peraturan dan perundang-undangan tidak dilakukan atau dihindari. Karena ketaatan pada suara hati mampu mencegah pelanggaran.

Wakil rakyat juga terkadang seringkali mencari celah dari sekumpulan peraturan dan perundang-undangan untuk mencari jalan pintas tanpa terkesan melakukan pelanggaran. Hal yang sama juga menunjukkan perilaku tidak pantas karena sama sekali bertentangan dengan kehendak baik. kehendak baik adalah suatu hal yang mutlak, terlepas dari apapun hasil dicapai. Selain itu, kehendak baik hanya bisa dikalkulasi secara moral saat menunjukkan ketaatan pada kewajiban yang juga mutlak. Larangan menipu adalah kewajiban moral tanpa memperdulikan apapun cara dan akibatnya.

BAB V

IMPLEMENTASI DEONTOLOGI QUR'ANIK



A. Instrumentalisasi Pesan Qur'anik

Deontologi menghendaki kebebasan dan otonomi manusia dalam berbuat. Otonomi di sini mengandaikan bahwa perbuatan manusia dilakukan oleh manusia atas kehendaknya sendiri atau oleh bisikan suara hati manusia sendiri. Atas dasar itulah perbuatan menjadi memiliki nilai baik atau buruk. Untuk membangun dasar deontologi Qur'anik, diperlukan argumen otonomi manusia di dalam Al-Qur'an. Pertanyaan yang hendak dijawab di bagian ini adalah bagaimana otonomi manusia di dalam Al-Qur'an? Apakah manusia memiliki otonomi atau tidak? Jika memiliki, seperti apa otonomi manusia itu? Jika tidak memiliki, seperti apa ketidakotonom manusia itu?

Berbicara tentang manusia, tentu bisa merujuk kepada Nabi Adam As karena beliau adalah prototipe manusia. Karena itu, diperlukan telaah terhadap tuturan kisah Nabi Adam As di dalam Al-Qur'an untuk melihat bagaimana otonomi manusia di dalam Al-Qur'an. Bila dibentuk dalam sebuah pertanyaan, maka bisa berbunyi: Bagaimana otonomi Nabi Adam As sebagaimana digambarkan di dalam Al-Qur'an?

Kisah Nabi Adam As di dalam Al-Qur'an dimulai bahkan sebelum Nabi Adam As mewujudkan menjadi manusia, yaitu ketika Allah SWT menyampaikan kepada para Malaikat bahwa Dia hendak menjadikan khalifah di muka bumi. Ayat yang menyebutkan hal itu adalah QS. Al-Baqarah/2: 30:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Mereka berkata: "Apakah Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu

M. Quraish Shihab menyebut arti kata *khalifah* adalah menggantikan atau yang datang sesudah siapa yang datang sebelumnya. Atas dasar itu, lanjut M. Quraish Shihab, ada yang memahami kata khalifah di dalam ayat itu dalam arti yang menggantikan Allah SWT dalam menegakkan kehendak-Nya dan menerapkan ketetapan-ketetapan-Nya, bukan karena Allah tidak mampu atau menjadikan manusia berkedudukan sebagai Tuhan, tetapi Allah bermaksud menguji manusia dan memberinya penghormatan.¹ Pendapat senada dikemukakan oleh

¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 1, Ciputat: Lentera Hati, 2017, hal. 172-173. Karena kata *khalifah* berarti 'pengganti', maka ada pertanyaan tentang siapa yang digantikan oleh Nabi Adam As? M. Quraish Shihab menyebutkan bahwa Allah SWT yang digantikan oleh Nabi Adam As. Ada pula yang mengatakan bahwa Nabi Adam As menggantikan para Malaikat dan jin. Adapula yang mengatakan bahwa Nabi Adam As menggantikan para Adam sebelumnya.

Abd Al-Munim Ahmad yaitu Nabi Adam As menjadi khalifah Allah SWT untuk menerapkan hukum-Nya dan perintah-Nya. Hanya saja, Abd Al-Munim Ahmad menekankan makna *khalifah* pada pemimpin,² sedangkan M. Quraish Shihab tidak.

Penegasan M. Quraish Shihab bahwa Nabi Adam As adalah khalifah menggantikan Allah SWT menunjukkan bahwa M. Quraish Shihab menekankan bahwa Nabi Adam As adalah manusia pertama.

Terlepas dari perdebatan tentang Nabi Adam As menggantikan siapa, ada yang hampir pasti bahwa tugas Nabi Adam As sebagai *khalifah* adalah untuk mengelola. Dalam kasus Nabi Adam As, yang dikelola adalah bumi. Ungkapan Al-Qur'an tentang *khalifah* yang berarti pengelola juga terjadi pada ayat lain, yaitu QS. Shad/38: 26:

يٰۤاٰدٰمُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيْفَةً فِى الْاَرْضِ فَاٰحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ
بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اِنَّ الَّذِيْنَ
يُضِلُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيْدٌۢ بِمَا نَسُوْا يَوْمَ
الْحِسَابِ ﴿٣٦﴾

Hai Daud, sesungguhnya Kami telah menjadikanmu khalifah di bumi, maka putuskanlah di antara manusia dengan adil dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu karena ia akan menyesatkan diri jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapatkan siksa yang berat karena mereka melupakan hari perhitungan.

Ada yang unik dalam hal Nabi Adam As sebagai *khalifah* dan Nabi Daud As sebagai *khalifah*. Hal itu sebagaimana disebutkan oleh M. Quraish Shihab bahwa kedua nabi ini

²Abd Al-Munim Ahmad, *Fath Al-Rahmân fi Tafsîr Al-Qur'ân*, Jilid 1, Kairo: Dar Al-Salam, 1995, hal. 64.

memiliki kesamaan sebagai *khalifah*. Keduanya diangkat menjadi *khalifah* di bumi; keduanya diberi pengetahuan; keduanya pernah tegelincir dan keduanya memohon ampunan lalu Allah SWT menerima permohonan itu. Ini menegaskan bahwa kekeliruan adalah bagian dari kekhalifahan.³

Upaya menghubungkan antara makna *khalifah* pada diri Nabi Adam As dengan makna *khalifah* pada diri Nabi Daud As adalah upaya istimewa M. Quraish Shihab yang jarang ditemukan di dalam penafsiran-penafsiran lain. Salah seorang yang juga berupaya melakukannya adalah Muhammad Al-Amin bin Muhammad Al-Mukhtar, namun dia hanya sekadar menyebutkan bahwa makna *khalifah* di dalam QS. Shad/38: 26 memiliki relevansi dengan makna *khalifah* dalam QS. Al-Baqarah/2: 30, namun tidak menjelaskannya lebih jauh.⁴

Menjadi pengganti Allah SWT (khalifah) bagi manusia menyiratkan makna otonomi karena yang digantikan adalah Allah SWT yang otonomi-Nya mutlak. Paling tidak sebagai pengganti, manusia mempunyai otonomi yang sangat besar meski tentu tidak sebesar Allah SWT. Tentu saja, untuk menjadi khalifah, manusia pasti mendapatkan wewenang yang besar untuk mengelola bumi dan wewenang itu bisa berarti otonomi yang besar pula.

Di dalam QS. Al-Baqarah/2: 30 disebutkan tentang tanggapan para Malaikat terhadap rencana Allah SWT tersebut. Para Malaikat bertanya: “*Apakah Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?*”

³M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 11, hal. 369.

⁴Muhammad Al-Amin bin Muhammad Al-Mukhtar, *Adhwâ' Al-Bayân fi Îdhâh Al-Qur'an bi Al-Qur'an*, Jilid 5, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2014,hal. 2658.

Pertanyaan para Malaikat di atas itu menyiratkan dua hal. *Pertama*, dugaan para Malaikat bahwa khalifah yang direncanakan oleh Allah SWT itu kemungkinan besar akan berbuat kerusakan dan menumpahkan darah. *Kedua*, upaya pemakmuran bumi cukup dengan bertasbih dan memuji Allah SWT, sebagaimana telah dilakukan oleh para Malaikat selama ini. Kedua hal tersebut adalah tanda bahwa khalifah (manusia yang hendak dijadikan khalifah) adalah makhluk yang memiliki otonomi.

Mari kita lihat satu-persatu kedua hal di atas. *Pertama*, otonomi manusia untuk melakukan apapun yang dikehendakinya, seperti berbuat kerusakan dan menumpahkan darah, sebagaimana diduga oleh para Malaikat. Hal yang pertama ini terutama tampak sangat kontras jika dilakukan perbandingan antara manusia dengan para Malaikat. Manusia memiliki otonomi, sedangkan para Malaikat tidak memiliki otonomi karena mereka hanya mempunyai satu kemungkinan dan satu pilihan yaitu kemungkinan dan pilihan untuk menjadi baik. Tentang hal ini, ada ayat Al-Qur'an yang menegaskan, yaitu QS. Al-Tahrîm/66: 6:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُورًا أَنفُسِكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا
الْإِنْسَانُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ
مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٦﴾

Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan.

Tentu saja para Malaikat mengungkapkan dugaannya tentang calon khalifah yang hanya akan berbuat kerusakan dan

pertumpahan darah karena para Malaikat tidak melihat kepada hal otonomi yang dimiliki oleh manusia. Bahkan disebutkan oleh Muhammad Jamaluddin Al-Qasimi bahwa para Malaikat itu bukan hanya tidak akan melakukan hal yang dilarang oleh Allah SWT, tetapi bahkan para Malaikat itu tidak akan melakukan apapun sedikitpun jika tidak ada perintah Allah SWT.⁵ Begitu berbeda antara otonomi manusia dengan yang dimiliki oleh para Malaikat.

Kedua, otonomi manusia untuk melakukan banyak hal dan bukan hanya bertasbih dan memuji Allah SWT, namun pengerahan segala potensi manusiawi seperti potensi akal, potensi fisik, dan juga potensi spiritual.

Ketika para Malaikat menyebutkan bahwa mereka ada dan mereka bertasbih dan memuji Allah SWT, maka tersirat makna bahwa sesungguhnya upaya pemakmuran bumi cukup dengan bertasbih dan memuji Allah SWT. Itu adalah pendapat para Malaikat. Allah SWT sendiri tidak menegaskan apakah pendapat para Malaikat tentang bertasbih dan memuji Allah SWT itu cukup untuk menjadi khalifah di bumi atau tidak. Yang pasti Allah SWT tidak menanggapi langsung pendapat para Malaikat itu dan tidak pula menganggap pendapat para Malaikat itu salah. Dan yang pasti pula dipahami adalah bahwa makhluk yang akan dijadikan khalifah ini memang memiliki kemampuan bertasbih dan memuji Allah SWT namun juga memiliki potensi lain. Potensi itu adalah potensi akal, potensi fisik, dan potensi spiritual. Potensi sebesar yang dimiliki oleh manusia seperti itu hanya akan mungkin berkembang jika manusia diberi otonomi. Apalah arti potensi fisik, potensi, akal, dan potensi spiritual yang besar jika tanpa modal otonomi.

⁵ Muhammad Jamaluddin Al-Qasimi, *Tafsî Al-Qâsimî*, Jilid 7, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1997, hal. 277.

Lanjutan dari ayat QS. Al-Baqarah/2: 30 itu adalah QS. Al-Baqarah/2: 31:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ
 أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾

Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu mamang benar orang-orang yang benar!"

Burhanuddin Abu Al-Hasan Ibrahim bin Umar Al-Biqai mengatakan bahwa kata 'allama menyiratkan pengulangan pembelajaran agar ilmu itu menetap kuat di dalam benak.⁶ Karena QS. Al-Baqarah/2: 31 adalah kelanjutan dari ayat sebelumnya yang berbicara tentang khalifah, maka boleh disebutkan bahwa pencarian ilmu dan pengajaran ilmu adalah kemestian dalam rangka otonomi manusia. Karena itu, semakin lengkaplah otonomi manusia. Dan pencarian ilmu dan pengajaran ilmu di dalam ayat di atas kembali dikontraskan dan para Malaikat, di mana para Malaikat tidak mampu menandingi kemampuan ilmu manusia.

M. Quraish Shihab menyebutkan peristiwa perintah Allah SWT kepada para Malaikat untuk menyebutkan nama benda-benda adalah bertujuan untuk membuktikan kekeliruan para Malaikat yang menduga bahwa penciptaan khalifah di bumi hanya akan mengakibatkan pengrusakan dan pertumpahan darah.⁷ Dengan penafsiran yang mirip dengan M. Quraish Shihab, Ismail Haqqi bin Mustafa Al-Barousawi perintah Allah

⁶Burhanuddin Abu Al-Hasan Ibrahim bin Umar Al-Biqai, *Nazhm Al-Durar fi Tanâsub Al-Âyât wa Al-Suwar*, Jilid 1, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2006, hal. 89.

⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 1, hal. 177.

SWT kepada para Malaikat untuk menyebutkan nama-nama sebagaimana Nabi Adam As menyebutkannya bukan agar para Malaikat menyebutkannya tetapi sekadar membuktikan bahwa para Malaikat tidak akan mampu melakukannya.⁸

Namun apakah itu berarti pengrusakan dan pertumpahan darah tidak terjadi? Kita melihat bahwa pengrusakan dan pertumpahan darah memang terjadi. Lalu, apakah itu membuktikan bahwa dugaan para Malaikat itu terbukti? Dan, jika terbukti, apakah dengan demikian, rencana Allah SWT untuk menjadikan manusia sebagai khalifah tidak terlaksana dengan baik?

Ya, kita memang melihat pengrusakan dan pertumpahan darah terjadi dan itu dilakukan oleh manusia dan itu memang membuktikan bahwa dugaan para Malaikat benar. Tapi lebih daripada itu, pemilihan manusia sebagai khalifah bukanlah karena manusia sebagai makhluk tanpa cacat. Pengrusakan dan pertumpahan darah yang dilakukan manusia adalah konsekuensi dari otonominya sebagai pengemban tanggung jawab kekhilafahan. Atau dengan kata lain, kemungkinan manusia untuk berbuat pengrusakan dan pertumpahan darah adalah bukit otonomi manusia itu.

Kekeliruan para Malaikat bukan pada dugaan mereka yang tidak terbukti, tetapi pada kegagalan melihat potensi luar biasa yang ada pada diri manusia, yaitu otonominya. Potensi yang dimiliki oleh manusia bisa melejitkan manusia hingga melampaui derajat para Malaikat dan potensi itu justru tidak dimiliki oleh para Malaikat.

Tentu saja hanya manusia yang mampu mengemban tugas kekhilafahannya dengan baik yang derajatnya bisa melampaui para Malaikat. Sedangkan manusia yang tidak mampu

⁸ Ismail Haqqi bin Mustafa Al-Barousawi, *Rûh Al-Bayân fi Tafsîr Al-Qur'ân*, Jilid 1, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2003, hal. 103.

mengemban tugas kekhalifahannya akan terperosok di dalam kehinaan. Dan karena itulah para Malaikat wajar jika diperintahkan sujud kepada Nabi Adam As sebagaimana di dalam QS. Al-Baqarah/2: 34:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى
وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٣٤﴾

Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para Malaikat: "Sujudlah kamu kepada Adam," maka sujudlah mereka kecuali Iblis; ia enggan dan takabur dan adalah ia termasuk golongan orang-orang yang kafir.

Apakah seluruh Malaikat sujud kepada Nabi Adam As atau tidak seluruh? Menurut Abu Al-Faraj Jamaluddin Abdurrahman bin Ali bin bin Muhammad Al-Jawzi, ada dua pendapat tentang hal itu. *Pertama*, seluruh Malaikat bersujud, sebagaimana disebutkan oleh Al-Suday yang didapatkannya dari guru-gurunya. *Kedua*, sebagian Malaikat bersujud, sebagaimana diriwayatkan dari Ibn Abbas. Abu Al-Faraj Jamaluddin Abdurrahman bin Ali bin bin Muhammad Al-Jawzi lebih condong kepada pendapat pertama, yaitu semua Malaikat bersujud.⁹

Seperti apakah sujud para Malaikat? Abu Al-Faraj Jamaluddin Abdurrahman bin Ali bin bin Muhammad Al-Jawzi menyebutkan kembali dua pendapat yaitu: *pertama*, sujud sebagaimana sujud dalam shalat, dan *kedua*, sujud dalam bentuk kecondongan badan seperti orang yang sedang ruku.¹⁰

Lalu bagaimana dengan manusia yang melakukan pengrusakan dan pertumpahan darah? Setiap misi pasti

⁹ Abu Al-Faraj Jamaluddin Abdurrahman bin Ali bin bin Muhammad Al-Jawzi, *Zâd Al-Masîr fî 'Ilm Al-Tafsîr*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2002, hal. 55.

¹⁰ Abu Al-Faraj Jamaluddin Abdurrahman bin Ali bin bin Muhammad Al-Jawzi, *Zâd Al-Masîr fî 'Ilm Al-Tafsîr*, hal. 55.

mempunyai peluang untuk gagal; tidak terkecuali misi ke-khalifahan. Kegagalan adalah konsekuensi dari otonomi. Ketidaksempurnaan manusia adalah peluang bagi manusia untuk menaikkan derajatnya ke tingkat yang lebih tinggi dan menjadi sempurna jika mampu mengemban tugas kekhalifahan.

Sesungguhnya pencarian ilmu dan pengajaran ilmu oleh Allah SWT kepada manusia adalah konsekuensi logis dari rencana Allah SWT untuk menjadikan manusia sebagai khalifah di bumi. Tanpa ilmu pengetahuan, manusia tidak akan mampu menjadi khalifah yang baik. Demikian pula, tanpa otonomi, manusia tidak akan mampu secara maksimal menggunakan ilmu pengetahuannya demi kemakmuran di bumi.

Ketidaksempurnaan dan sekaligus otonomi manusia kembali dibuktikan pada lanjutan ayat yaitu dalam QS. Al-Baqarah/2: 35-36:

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا
 حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ
 ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا
 أَهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ
 وَمَتَعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾

Dan Kami berfirman: "Hai Adam, diamilah oleh kamu dan isterimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik di mana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim. Lalu keduanya digelincirkan oleh syaitan dari surga itu dan dikeluarkan dari keadaan semula dan Kami berfirman: "Turunlah kamu! sebagian kamu menjadi musuh bagi yang lain, dan bagi kamu ada tempat kediaman di bumi, dan kesenangan hidup sampai waktu yang ditentukan."

Pada dua ayat di atas dikisahkan perintah Allah SWT kepada Nabi Adam As beserta isterinya untuk tinggal di dalam surga dan juga disebutkan tentang larangan Allah SWT untuk Nabi Adam As dan isterinya untuk tidak mendekati sebuah pohon. Pada ayat kedua dikisahkan bahwa Nabi Adam As dan isterinya gagal menaati Allah SWT karena melanggar larangan Allah SWT dan keduanya mendekati pohon larangan tersebut. Akibatnya, Nabi Adam As pun tidak mampu menaati perintah Allah SWT untuk tinggal di dalam surga karena mendapatkan hukuman keluar dari surga akibat mendekati pohon larangan.

Menurut Muhammad bin Ahmad Al-Khatib Al-Syarbini, ungkapan larangan Allah SWT terhadap pohon tersebut bukanlah larangan “memakan”, tetapi larangan “mendekati”, padahal untuk kenikmatan yang lain, Allah SWT membolehkan Nabi Adam As memakannya, bukan hanya mendekatinya. Penekanan larangan “mendekati” dan bukan “memakan” untuk pohon tersebut menandakan bahwa larangan tersebut sangat penting karena jangkakan “memakan”, “mendekati” pun tidak boleh.¹¹

Pelanggaran Nabi Adam As ini adalah bukti konkret otonomi manusia. Lagi-lagi, kenyataan ini menghadapkan antara manusia dengan para Malaikat secara diametral karena manusia mempunyai otonomi yang dibuktikan dengan pelanggaran tersebut sedangkan para Malaikat tidak memiliki otonomi karena para Malaikat tidak mungkin melakukan pelanggaran serupa.

QS. Al-Tahrîm/66: 6 memberikan gambaran ketidakmungkinan para Malaikat melakukan pelanggaran. Perbedaan antara manusia dengan para Malaikat dalam hal ini bukanlah tentang hal bahwa para Malaikat lebih suci daripada manusia karena para Malaikat tidak pernah melanggar perintah Allah SWT,

¹¹ Muhammad bin Ahmad Al-Khatib Al-Syarbini, *Tafsîr Al-Khatib Al-Syarbînî*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2004, hal. 59.

tetapi tentang hal bahwa manusia mempunyai otonomi dan para Malaikat tidak mempunyainya. Adanya otonomi itulah yang menjadikan perbuatan manusia lebih bermakna dibanding perbuatan para Malaikat memang tidak memiliki pilihan lain kecuali taat kepada perintah Allah SWT.

Otonomi berbeda dengan kebebasan. Kebebasan adalah kemampuan untuk bertindak, sedangkan otonomi adalah ketidaktergantungan atau keinginan asli. Ada juga yang membedakan keduanya dengan menyebutkan bahwa kebebasan menyangkut tindakan tertentu sedangkan otonomi adalah gagasan yang lebih global. Contohnya, seseorang perokok adalah orang yang otonom dan karena itu, dia otonom untuk menjadi perokok atau tidak. Namun di saat bersamaan, dia tidak bebas untuk tidak merokok karena sudah kecanduan.¹² Meski berbeda, antara otonomi dan kebebasan ada irisan yang sangat besar.

Ali Syariati menyebutkan bahwa ada masa ketika Nabi Adam As adalah serupa para Malaikat, yaitu ketika Nabi Adam As masih berada di dalam surga dan belum melakukan kesalahan. Namun setelah Nabi Adam As mendekati pohon, ia mempunyai pandangan dan ia melakukan pemberontakan. Akibatnya di dikeluarkan dari surga.¹³

Dikeluarkannya Nabi Adam As—beserta isterinya—dari surga digambarkan di dalam QS. Al-Baqarah/2: 36. Di dalam ayat tersebut ada pernyataan: “Turunlah kamu! sebagian kamu menjadi musuh bagi yang lain, dan bagi kamu ada tempat kediaman di bumi, dan kesenangan hidup sampai waktu yang ditentukan.” Kalimat yang berasal dari Allah SWT yang

¹²Edward N. Zalta (ed.), “Autonomy in Moral and Political Philosophy”, dalam <https://plato.stanford.edu/entries/autonomy-moral/#BasDis>, diakses pada 23 September 1996.

¹³Ali Syariati, “Islam dan Kemanusiaan”, dalam Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, Jakarta: Paramadina, 2003, hal. 303.

ditujukan kepada Nabi Adam As dan isterinya itu bukanlah kutukan, tetapi bentuk pelepasan sebagaimana lepasnya para wisudawan dan wisudawati dari perguruan tinggi tempatnya belajar.

Pandangan di atas diperkuat oleh Abdurrahman Al-Tsa'labi yang menyebutkan bahwa keluarnya Nabi Adam As dari surga bukanlah penghinaan namun telah menjadi bagian dari rencana besar Allah SWT dalam kerangka pemuliaan Nabi Adam As dan dalam kerangka mejadikannya *khalifah* di bumi.¹⁴

Terlepasnya Nabi Adam As dari surga adalah memang karena Nabi Adam As bukan makhluk surga sebagaimana para Malaikat. Nabi Adam As adalah makhluk bumi karena Allah SWT sedari awal penciptaan memang hendak menjadikan khalifah di bumi, bukan di surga. Terlepasnya Nabi Adam As dari surga adalah pembuktian bahwa Nabi Adam As telah siap menjadi khalifah karena sudah memiliki potensi-potensi dan bekal yang cukup.

Pada diri Nabi Adam As ada potensi fisik, potensi rasio, dan potensi rasa yang adalah bawaan penciptaannya. Lalu Allah SWT telah membekali Nabi Adam As dengan ilmu tentang nama-nama sebagaimana digambarkan di dalam QS. Al-Baqarah/2: 31. Kesemuanya itu adalah landasan bagi Nabi Adam As untuk memiliki otonomi dan kemampuan untuk menentukan mana yang baik dan mana yang buruk.

Ungkapan ayat yang menyatakan bahwa “sebagian kamu menjadi musuh bagi yang lain” berarti manusia hidup tidak dalam kesendirian, tetapi bersama manusia lain dengan potensi-potensi dan bekal yang serupa. Semuanya memiliki potensi fisik, potensi rasio, dan potensi rasa serta kemampuan ilmu tentang nama-nama. Kemudian semuanya bersaing satu sama lain hingga

¹⁴ Abdurrahman Al-Tsa'labi, *Al-Jawâhi Al-Hisân fî Tafîr Al-Qur'ân*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1996, hal. 66.

waktu yang telah ditentukan untuk mempertanggungjawabkan seluruh potensi, bekal ilmu dan otonomi yang telah diberikan.

Pertanggungjawaban dalam diri manusia menjadi relevan karena adanya potensi, bekal ilmu dan otonomi. Pada para Malaikat, otonomi yang tidak ada sehingga para Malaikat tidak relevan untuk bertanggung jawab. Tanpa adanya otonomi pada para Malaikat, maka ketaatan mereka kepada Allah SWT bukanlah pilihan dan bukan pula kesadaran dalam arti yang sesungguhnya.

Ali Syariati melukiskan manusia sebagai makhluk tiga dimensi.¹⁵ Ketiga dimensi itu membedakan manusia dengan makhluk lain. Ketiga dimensi itu menjadi landasan kuat bagi otonomi manusia. Ketiga dimensi itu adalah: kesadaran akan diri sendiri dan dunia, kemampuan untuk memilih, dan kemampuan untuk berkarya.

Kesadaran akan diri sendiri dan kesadaran akan dunia dimiliki oleh manusia bisa didasarkan kepada dua hal: *pertama*, penetapan manusia sebagai khalifah di bumi sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah/2: 30 dan *kedua*, pengajaran Allah SWT kepada manusia tentang nama-nama sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah/2: 31. Hal yang *pertama* dan yang *kedua* saling berhubungan erat karena yang *pertama* meniscayakan yang *kedua*.

Penetapan manusia sebagai khalifah di bumi meniscayakan pengajaran Allah SWT kepada manusia tentang nama-nama karena tidak mungkin Allah SWT menunjuk manusia sebagai khalifah tanpa memberinya pengetahuan tentang nama-nama segala hal. Dan pengajaran tentang nama-nama itulah yang membuat manusia memiliki kesadaran akan dirinya sendiri dan kesadaran akan dunia karena nama-nama yang dimaksud bukan saja nama-nama di luar manusia, tetapi juga nama-nama di diri

¹⁵ Ali Syariati, "Islam dan Kemanusiaan", hal. 305.

dan di dalam diri manusia sendiri. Ali Syariati mendefinisikan bentuk kesadaran akan diri sendiri dan kesadaran akan dunia itu dengan: “merasakan kualitas dan tabiat dirinya sendiri, merasakan kualitas dan tabiat alam semesta, dan merasakan hubungan dirinya dengan alam semesta.”¹⁶

Allamah Thabathabai, dalam *Tafsir al-Mizân*, mengatakan bahwa nama-nama yang diajarkan oleh Allah SWT kepada manusia bukan berarti sesederhana ada sebuah benda lalu Allah SWT memberitahu apa nama benda itu. Namun lebih daripada itu, pengajaran Allah SWT sampai kepada hakikat benda-benda tersebut, tidak sebatas nama-nama yang lebih merupakan hanya penampakan lahiriah dari belaka.¹⁷

Argumen yang diberikan oleh Thabathabai untuk memperkuat pendapatnya adalah adanya kata *kullahâ* di dalam QS. Al-Baqarah/2: 31. Kata *kullahâ* berarti “keseluruhan” dan itu bermakna “tanpa batas”. Bukan hanya tanpa batas terhadap keseluruhan nama-nama dari benda-benda yang ada, tetapi juga tanpa batas terhadap segala hal-hal dan nama-nama yang tercakup dari satu benda hingga ke hakikat satu benda tersebut.¹⁸ Kedalaman pengetahuan manusia terhadap segala benda dan terhadap suatu benda secara komprehensif itulah yang membuat manusia memiliki kesadaran akan dirinya sendiri dan kesadaran akan dunia.

Dimensi kedua manusia yang membuatnya istimewa adalah kemampuan untuk memilih. Tentu saja kemampuan untuk memilih adalah konsekuensi dari dimensi yang pertama, yaitu kesadaran akan diri sendiri dan kesadaran akan dunia. Ali Syariati menyebutkan bahwa kemampuan memilih berarti kemampuan

¹⁶ Ali Syariati, “Islam dan Kemanusiaan”, hal. 304.

¹⁷ Allamah Sayyid Muhammad Husain Thabathabai, *Al-Mizân fi Tafsir Al-Qur'ân*, Jilid 1, Qum: Daftar Intisyar Islami, 1997, hal. 117.

¹⁸ Allamah Sayyid Muhammad Husain Thabathabai, *Al-Mizân fi Tafsir Al-Qur'ân*, hal. 117.

untuk melawan tabiat dan hukum yang menguasai manusia serta memberontak terhadap kebutuhan-kebutuhan naluri, fisik, dan psikologinya sendiri. Misalnya, meskipun manusia egois, tetapi bisa saja manusia memilih untuk membunuh dirinya sendiri atau meskipun manusia peduli kepada jiwa dan raganya, tetapi bisa saja manusia mengorbankan hidupnya demi sesuatu yang lain. Banyak contoh yang lain.¹⁹

Tentang kemampuan manusia untuk memilih ini, di dalam teologi Islam, ada dua aliran yang juga memperdebatkannya, yaitu Qadariah dan Jabariah. Sebagai aliran, Qadariah dan Jabariah telah melalui perjalanan historis yang membentuk kedua hingga dikenali saat ini. Perjalanan historis itu membuat aliran Qadariah dan Jabariah tidak sesederhana perdebatan antara aliran manusia itu bebas dalam perbuatannya dengan aliran manusia itu tidak bebas dalam perbuatannya.

Misalnya Qadariah. Diduga berawal dari aliran Khawarij atau Khariji²⁰ yang memproklamirkan siapapun berhak menjadi khalifah dan bukan hanya yang berasal dari suku Quraisy. Itu adalah latar belakang politis lahirnya Qadariah. Setelah itu, Qadariah mulai membangun teologinya dengan landasan bahwa tidak mungkin keburukan berasal dari Allah SWT. Karena itu, jika ada keburukan, maka pasti bukan dari Allah SWT tetapi dari manusia. Dengan demikian, manusia harus mempunyai kebebasan berbuat sehingga keburukan itu berasal dari dia.

Lalu teologi Qadariah semakin berkembang setelah diambil alih oleh aliran Mu'tazilah yang lebih menekankan kepada

¹⁹ Ali Syariati, "Islam dan Kemanusiaan", hal. 304.

²⁰ Kelompok Khariji sebelumnya adalah bagian dari kelompok Syiah (kelompok Ali) namun kemudian keluar dari Syiah karena Ali menerima arbitrase yang menyebabkan Khalifah Ali bin Abi Thalib kalah oleh Muawiyah lewat jalur diplomatik. Majid Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism: A Short Introduction*, Oxford: Oneworld Publication, 2000, hal. 12. Juga di dalam Fazlur Rahman, *Islam*, Bandung: Pustaka, 2000, hal. 245.

kebebasan manusia untuk berbuat (*free will*) dan kepada pertanggungjawaban manusia atas perbuatannya. Untuk bertanggungjawab, manusia harus mempunyai kebebasan berbuat karena jika perbuatannya tidak berada dalam kebebasannya, maka manusia sesungguhnya tidak bertanggung jawab atas perbuatannya. Posisi Tuhan hanyalah mengetahui perbuatan manusia, bukan menentukannya. Qadariah ekstrim malahan bahkan menolak bahwa Tuhan mengetahui perbuatan manusia.²¹

Adapun Jabariah berada pada titik berseberangan dengan Qadariah dan diduga Jabariah lebih dahulu ada daripada Qadariah karena nuansa anjuran Islam yang termuat di dalam Al-Qur'an dan Hadits sangat mendukung aliran Jabariah. Qadariah disebut datang belakangan sebagai respon terhadap Jabariah karena tampak Qadariah memerlukan dasar argumen tambahan daripada apa yang secara tekstual ada di dalam Al-Qur'an dan Hadits, meskipun Qadariah juga mengutip Al-Qur'an dan Hadits. Ini hanya untuk menyebutkan nuansa ajaran Islam secara umum dan sekilas.

Dari gugusan argumen singkat aliran Qadariah dan Jabariah dapat disimpulkan bahwa baik Qadariah maupun Jabariah meyakini bahwa: *pertama*, manusia tetap bertanggung jawab atas segala perbuatannya; dan *kedua*, juga bahwa keburukan tidak mungkin berasal dari Allah SWT. Untuk hal yang pertama, argumen Qadariah tampak lebih mudah dipahami dan lebih kuat. Sedangkan untuk hal yang kedua, memang argumen Qadariah efektif untuk menolak keburukan berasal dari Allah SWT, tetapi di saat bersamaan, argumen tersebut juga efektif untuk mengatakan kebaikan pun bukan berasal dari Allah SWT karena baik keburukan maupun kebaikan harus dipertanggungjawabkan. Adapun argumen yang dibangun

²¹Peter S. Groff, *Islamic Philosophy A-Z*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, hal. 174-175.

di dalam disertasi adalah bernuansa Qadariah karena lebih menekankan kepada otonomi dan pertanggungjawaban manusia atas segala perbuatannya.

Selain otonomi dan kebebasan, deontologi juga menekankan suara hati. Suara hati dalam hal ini tidak dimaksudkan sesuatu yang mesti baik, suci, murni, jujur, tulus, dan sebagainya. Karena itu, dengan mengandaikan manusia memiliki suara hati bukan berarti ada sesuatu yang bisa menuntunnya kepada kebaikan dan pembuatan keputusan yang baik. Karena itu, konsep suara hati di sini tidak mengandaikan bahwa manusia itu pada dasarnya baik, namun yang lebih ditekankan di dalam konsep suara hati adalah bahwa manusia memutuskan sendiri apa yang hendak dilakukannya dan itu keputusan itu terjadi karena manusia mempunyai suara hati. Karena itu, yang dibahas pada bagian ini adalah apakah Al-Qur'an memandang bahwa manusia mempunyai suara hati yang menjadi landasan manusia untuk memutuskan sendiri apa yang hendak dilakukannya? Jika ada, lalu bagaimana Al-Qur'an memandang suara hati?

Ada beberapa istilah yang digunakan Al-Qur'an untuk menyebut "manusia", namun di antara istilah-istilah tersebut, sepertinya istilah *insân* adalah istilah yang paling bernuansa ontologis. Adapun istilah seperti *basyar*, maka itu lebih kepada sisi manusia sebagai makhluk biologis. Atau istilah lain seperti *bani âdam*, maka itu malah tidak mencakup Nabi Adam As sendiri padahal Nabi Adam As juga adalah manusia. Karena itu, perlu penelusuran terhadap makna *insân* untuk memahami apa sesungguhnya makna suara hati di dalam Al-Qur'an.

Ada baiknya kita memulai dengan melihat makna *insân* di surah Al-Insân. QS. Al-Insân/76: 1 adalah:

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا ﴿١﴾

Bukankah telah datang atas manusia satu waktu dari masa, sedang dia ketika itu belum merupakan sesuatu yang dapat disebut

Menurut M. Quraish Shihab, banyak ulama yang memahami kata *insân* dalam ayat di atas adalah Nabi Adam As dan memahami bahwa *dahr* (masa) tiada itu adalah masa yang dilalui oleh proses kejadiannya yang bermula dari bahan mentah tanah lalu berproses menjadi turâb (tanah), kemudian thîn (tanah yang basah), kemudian shalshâl (tanah liat kering), lalu menjadi hama' masnûn (lumpur hitam yang diberi bentuk), dan seterusnya.²²

Pendapat bahwa *insân* yang dimaksud dalam ayat di atas adalah Nabi Adam As sesungguhnya bisa beralasan bisa tidak. Namun jika kita lihat lanjutan ayat itu pada QS. Al-Insân/76: 2, maka tampak berbicara secara ringkas tentang proses penciptaan manusia yang tidak mirip dengan penciptaan Nabi Adam As karena di dalam ayat itu disebutkan proses penciptaan manusia dimulai dari setetes mani sedangkan Nabi Adam As tidak melalui proses tersebut. QS. Al-Insân/76: 2 itu adalah:

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا
بَصِيرًا ﴿٢﴾

Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari setetes mani yang bercampur yang Kami (hendak) mengujinya, maka Kami jadikannya amat mendengar dan amat melihat

Dengan menyebutkan secara sangat singkat proses penciptaan manusia yaitu “dari mani yang bercampur”, seperti halnya ayat ini hendak langsung bergegas kepada kalimat selanjutnya yaitu “Kami (hendak) mengujinya...”, padahal proses penciptaan manusia sangat panjang jika dijelaskan dari mani yang

²²M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 14, Ciputat: Lentera Hati, 2017, hal. 563-564.

bercampur hingga menjadi manusia yang layak bertanggung jawab, yaitu kira-kira di usia dewasa.²³ Karena itu, cukup kuat kesan bahwa ayat ini menekankan kepada kalimat-kalimat yang dimulai pada “Kami (hendak) mengujinya...” itu.

Yang pasti ayat di atas berbicara tentang manusia dan yang paling relevan dengan bahasan suara hati adalah pada kalimat “Kami (hendak) mengujinya, maka Kami jadikannya amat mendengar dan amat melihat”. Dengan adanya kata “menguji” di sini, berarti diandaikan bahwa manusia yang dimaksud adalah manusia yang mampu merespons sendiri ujian yang diberikan dan karena itu, manusia yang dimaksud mempunyai dirinya sendiri tanpa harus bergantung kepada hal-hal lain. Jika dihubungkan dengan ayat-ayat Al-Qur’an yang lain yang menegaskan bahwa manusia mempunyai potensi fisik, potensi rasio, dan potensi spiritual serta otonomi dalam setiap keputusannya, maka ayat yang satu ini hanyalah penegasan bahwa manusia (*insân*) mempunyai semacam “suara hati”.

Agar manusia layak diuji, Allah SWT menyebutkan di dalam ayat itu bahwa manusia dijadikan oleh Allah SWT amat mendengar dan amat melihat.²⁴ Terjemahan dengan redaksi

²³ Ayat yang cukup panjang berbicara tentang penciptaan manusia adalah QS. Al-Mu’minun/23: 14: *Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha sucilah Allah, Pencipta Yang Paling Baik.* Meski cukup lengkap, ayat ini hanya berbicara sampai proses menjadi janin, belum sampai terlahir ke bumi, apalagi sampai kepada usia bertanggung jawab dan dewasa.

²⁴ Kata “amat mendengar dan amat melihat” adalah penerjemahan khas M. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah* dan juga di dalam M. Quraish Shihab, *Al-Qur’an & Maknanya: Terjemahan Makna Disusun oleh M. Quraish Shihab*, Ciputat: Lentera Hati, 2010. Di tempat lain tidak ditemukan penerjemahan serupa untuk ayat yang sama. Misalnya *Mushaf Famy bi Syaunin: Al-Qur’an dan Terjemah*, Jakarta: Forum Pelayanan Al-Qur’an, 2018. Di dalam terjemahan itu hanya disebutkan: “... karena itu, Kami jadikan dia mendengar dan melihat.”

“amat mendengar dan amat melihat” untuk QS. Al-Insân/76: 2 oleh M. Quraish Shihab melahirkan pemahaman yang menarik. Pemilihan kata “amat” oleh M. Quraish Shihab barangkali dilakukan untuk menghindari kata “Maha” yang juga mungkin dilakukan karena kemiripan kata. Upaya M. Quraish Shihab untuk menghindari kata “Maha” sangat bisa dimaklumi karena memang kata tersebut biasanya khas untuk Allah SWT saja.

Di dalam Al-Qur'an sendiri, penyematan kata *sami'* dan *bashîr* kepada selain Allah SWT adalah hal yang jarang ditemukan. Selain pada QS. Al-Insân/76: 2, tempat lain yang juga menyematkan kedua kata itu kepada selain Allah SWT adalah QS. Hud/11: 24.²⁵ Karena itu, penyematan kedua kata tersebut kepada manusia di dalam QS. Al-Insân/76: 2 tergolong hal yang istimewa. Kita ketahui bahwa pendengaran dan penglihatan adalah dua alat penting untuk mencerap ilmu pengetahuan. Karena itu, keduanya penting disebut sebagai landasan kuat bagi kelayakan seorang manusia untuk diuji sebagaimana disebutkan di dalam ayat itu. Karenanya, meskipun kedua kata itu disebutkan di ujung ayat, tetapi sesungguhnya keduanya lebih dahulu ada dan bahkan menjadi syarat bagi terjadinya pengujian. Lalu dalam bentuk apa pengujian tersebut? Itulah yang disebutkan di dalam kelanjutan ayat, yaitu QS. Al-Insân/76: 3:

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾

Sesungguhnya Kami telah menunjukinya jalan yang lurus; ada yang bersyukur dan ada pula yang kafir

Sepenggal ayat di atas, yaitu “Sesungguhnya Kami telah menunjukinya jalan” adalah lanjutan dari ayat sebelumnya tentang “Kami menjadikannya amat mendengar dan amat melihat”.

²⁵ Perumpamaan kedua golongan (kafir dan mukmin), seperti orang buta dan tuli dengan orang yang dapat melihat dan dapat mendengar. Samakah kedua golongan itu? Maka tidakkah kamu mengambil pelajaran? (QS. Hud/11: 24).

Dengan potensi pendengaran dan penglihatan itu, Allah SWT menunjuki jalan kepada manusia. Caranya adalah dengan mengajarkan ilmu kepada manusia sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah/2: 31.²⁶ Karena ilmu adalah cahaya, maka ilmu ibarat obor yang menerangi jalan bagi para musafir yang hendak berlalu. Dengan cara seperti itulah Allah SWT memberi petunjuk kepada manusia dan dengan hal itu pula Allah SWT menjadikan manusia layak mendapatkan ujian yang hasilnya berkemungkinan dua: *syâkir* (bersyukur) atau *kafîr* (kafir).

Syâkir (bersyukur) atau *kafîr* (kafir) adalah dua kemungkinan yang bisa dipilih oleh manusia dan itu adalah bukti bahwa manusia memiliki kemampuan untuk menentukan mana yang benar dan mana yang keliru. Di dalam Al-Qur'an ayat yang bernada serupa seperti QS. Al-Syams/91: 8:

فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝٨

Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya.

Selain lewat konsep *insân*, suara hati juga bisa dilihat dari konsep *fithrah*. Dalam tesisnya yang belum diterbitkan, Abd. Muid N. menyebutkan bahwa di dalam tafsir klasik, ada tiga makna *fithrah* yaitu: 1) pandangan fatalisme, 2) netral, dan 3) positif.²⁷ Pandangan fatalisme memandang *fithrah* dengan makna bahwa setiap individu, melalui ketetapan Tuhan, adalah baik atau jahat secara asal. Pandangan netral yang muncul untuk menjawab pandangan fatalisme memandang

²⁶ Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu mamang benar orang-orang yang benar!" (QS. Al-Baqarah/2: 31)

²⁷ Abd. Muid N., *Teologi Pembebasan Islam Sanyid Qutb*, tesis belum diterbitkan, 2005, hal. 74.

bahwa ada faktor lain selain kehendak Allah atas karakter individu, yaitu lingkungan sebagaimana termaktub di dalam salah satu Hadis Rasulullah yang menyebutkan bahwa setiap orang lahir dalam keadaan *fithrah*, maka orang tuanyalah yang menentukan apakah dia akan menjadi seorang Yahudi, Nasrani, atau Majusi. Adapun pandangan positif melihat *fithrah* sebagai potensi kebajikan bawaan, dan lingkungan sosial itulah yang menyebabkan seorang individu menyimpang dari keadaan ini. Sifat dasar manusia memiliki secara inheren lebih dari sekadar pengetahuan tentang Allah tapi juga suatu cinta kepada-Nya dan keinginan untuk melaksanakan agama secara tulus sebagai seorang hanif sejati.

Ketiga pandangan tentang *fithrah* di atas disebut pandangan klasik terhadap *fithrah*. Selanjutnya, ada pandangan neoklasik. Kelompok ini memiliki pandangan yang mirip dengan kelompok pandangan positif, namun dengan penjelasan berbeda, yaitu melihat kebaikan sebagai sesuatu yang menyatu pada manusia sementara kejahatan bersifat aksidental. Secara alamiah, manusia cenderung kepada kebaikan dan kesucian.²⁸

Setelah pandangan neoklasik, lahir pandangan modern terhadap *fithrah*, yang disebut dengan pandangan dualis. Kelompok ini meyakini manusia mempunyai dua dimensi. Satu dimensi menghubungkan manusia dengan spesies binatang, dimensi lain menjembatani pertalian antara manusia dengan Tuhan.²⁹ Pandangan dualis ini relevan dengan konsep suara hati dibandingkan dengan yang lain.

Relevansi suara hati tidak pada pandangan fatalisme karena fatalisme mengandaikan tidak adanya suara hati akibat baik atau buruknya manusia ditentukan oleh sesuatu yang berada di luar kuasa manusia itu sendiri, yang dalam hal ini, Tuhan. Dengan

²⁸ Abd. Muid N., *Teologi Pembebasan Islam Sayyid Quthb*, hal. 74.

²⁹ Abd. Muid N., *Teologi Pembebasan Islam Sayyid Quthb*, hal. 75.

demikian, suara hati manusia tidak ada gunanya atau tidak berpengaruh apa-apa. Suara hati mengandaikan bahwa manusia mampu mengambil sikap sendiri dan tidak hanya ikut-ikutan dengan kelompok. Sebagaimana halnya pemikiran tersebut, deontologisme juga memandang bahwa fakta adanya suara hati sekaligus membantah kolektivisme. Di mana kehendak bebas manusia yang mengimplementasikan perilaku dari suara hati didasari atas kebebasannya sendiri, bukan pengaruh dari pihak luar.

Adapun pandangan netral menekankan pada peran lingkungan atas baik atau buruknya manusia. Di satu sisi, pandangan netral relevan dengan konsep suara hati dalam hal belum ditentukannya baik atau buruknya manusia sedari awal, namun penekanan pandangan netral terhadap peran lingkungan membuat netralitas itu tampaknya tidak netral lagi.

Sedangkan pandangan positif terhadap *fitrah* mengalami hal yang sama dengan pandangan fatalisme dan netral, yaitu dalam hal adanya penentu baik atau buruknya manusia dan itu bukan manusianya sendiri. Pandangan fatalisme mengandaikan baik dan buruknya manusia tidak ditentukan oleh Tuhan, sedangkan pandangan netral ditentukan oleh lingkungan. Di sinilah pandangan netral mirip dengan pandangan positif. Beda pandangan positif dan netral adalah pada pandangan netral, tidak ada nuansa baik atau buruk pada manusia sejak awal. Sedangkan pandangan positif mengandaikan ada nuansa baik pada manusia sejak awal. Karena pandangan neoklasik mirip dengan pandangan positif terhadap *fitrah*, maka konsep suara hati juga tidak relevan dengannya.

Kata *fitrah* berasal dari akar kata kerja *fathara* yang berarti “membelah”. M. Quraish Shihab menyebutkan bahwa dari kata “membelah” inilah lahir makna-makna lain, seperti “menciptakan pertama kali”. Allah SWT seakan-akan “membelah

ketiadaan” lalu dari celahnya muncul ciptaan.³⁰ Dari situlah kemudian arti *fathara* bisa menjadi “menciptakan” dan *fâthir* bermakna “pencipta”.³¹

Di dalam Al-Qur'an banyak derivasi dari kata *fithrah*, tetapi satu-satunya kata *fithrah* di dalam Al-Qur'an adalah tercantum di dalam QS. Al-Rûm/30: 30:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا
لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ
لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada peubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui

Menurut Sayyid Qutb, manusia memiliki dua kutub *fithrah*, yaitu kutub yang bersumbukan nafsu kemanusiaan dan kutub yang bersumbukan tabiat keagamaan. Keduanya adalah ciptaan Allah SWT dan keduanya membentuk apa yang kita sebut dengan manusia yang sesungguhnya. Pada tubuh manusia ada

³⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 11, hal. 7.

³¹ M. Quraish Shihab menyebutkan riwayat di mana makna *fathara* itu ada yaitu sahabat Nabi Muhammad SAW, Ibn Abbas ra. menyatakan: “Saya tadinya tidak mengetahui arti kata *fâthir* sampai saya mendengar dua orang penduduk gunung bertengkar di hadapan sebuah sumur, masing-masing mengaku pemiliknya, lalu salah seorang berkata: *Anâ fathartuhâ* dan ketika itu saya mengetahui bahwa kata tersebut berarti “membuat pertama kali/ mencipta.” M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 11, hal. 8. Penafsiran ini diungkapkan M. Quraish Shihab dalam rangka memahami QS. Fathir/35: 1.

qalb yang fungsinya adalah menampung tabiat keagamaan yang merupakan asal dari munculnya kebajikan-kebajikan.³²

Di dalam penafsirannya tentang *fithrah* dalam ayat di atas, M. Quraish Shihab mengutip beberapa pendapat. Menurutnya, ada yang mengartikan *fithrah* dengan keyakinan tentang keesaan Allah SWT yang telah ditanamkan Allah SWT dalam diri setiap insan. Pendapat ini mendasarkan diri kepada Hadits Nabi Muhammad SAW yang berbicara tentang *fithrah* yang sangat terkenal itu: "Semua anak dilahirkan atas dasar *fithrah*, lalu kedua orangtuanya menjadikannya menganut agama Yahudi, Nasrani, dan Majusi."³³ Tampaknya pandangan ini tergolong kepada pandangan netral sebagaimana telah dibahas di atas dan itu tidak cukup relevan dengan konsep suara hati karena adanya faktor lingkungan itu.

M. Quraish Shihab juga mengutip Al-Biqai yang menyatakan bahwa *fithrah* bukan hanya keyakinan kepada keesaan Allah, tetapi juga kemudahan untuk mematuhi perintah Allah dan juga keluhuran budi pekerti.³⁴ Tampaknya, Al-Biqai bisa digolongkan dalam pandangan netral dan cenderung kepada pandangan positif karena menambahnya dengan keluruhan budi pekerti. Pandangan Al-Biqai ini juga tidak relevan dengan konsep suara hati karena adanya nilai yang sejak awal ada pada diri manusia sedangkan konsep suara hati mengandaikan kemurnian tanpa nilai apa-apa dan manusia itu sendirilah nantinya yang akan mewujudkan diri apakah menjadi baik atau tidak.

³²Sayyid Qutb, *Fi Zhilâl Al-Qur'an*, Juz 18, Beirut: Dar Al-Syuruq, 1992, hal. 453.

³³M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 10, hal. 208.

³⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 10, hal. 208-209.

Pandangan pakar lain yang dikutip oleh M. Quraish Shihab adalah Thahir Ibn Asyur yang mengutip Ibn Athiyah yang memahami *fithrah* sebagai “Keadaan atau kondisi penciptaan yang terdapat dalam diri manusia yang menjadikannya berpotensi melalui *fithrah* itu mampu membedakan ciptaan-ciptaan Allah serta mengenal Tuhan dan syariat-Nya.”³⁵

Pandangan yang menarik dari Ibn Asyur, sebagaimana dikutip oleh M. Quraish Shihab, adalah bahwa *fithrah* manusia adalah apa yang diciptakan Allah dalam diri manusia yang terdiri dari jasad dan akal (serta jiwa). Manusia berjalan dengan kakinya; mengambil kesimpulan dengan *fithrah* akalnya. Sebaliknya, mengambil kesimpulan dengan premis-premis yang bertentangan bukanlah *fithrah* akal manusia.³⁶

Pandangan Ibn Asyur tentang *fithrah* ini relevan dengan konsep suara hati sebagaimana yang dibahas dalam bagian ini. Suara hati adalah konsep yang menyatakan bahwa seseorang harus memutuskan sendiri persoalan moral yang dihadapinya, tidak menyerahkan keputusan itu kepada yang lain atau orang lain dan juga tidak boleh membiarkan itu terjadi tanpa keputusan apa-apa karena itu adalah tanggung jawabnya untuk memutuskan.

Pada pandangan fatalisme, tidak tampak perlunya kesadaran batin adanya kewajiban mutlak untuk memutuskan harus melakukan apa karena baik dan buruk telah ditentukan sejak semula. Kesadaran batin untuk memutuskan sesuatu tidak kuat jika disandarkan bahwa sebelumnya sudah ada keputusan akhir yang menentukan segalanya. Pandangan Ibn Asyur menjadi relevan karena Ibn Asyur *fithrah* baginya adalah

³⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 10, hal. 209.

³⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 10, hal. 209.

potensi jasad dan akal yang merupakan modal bagi manusia untuk memutuskan segala hal secara mandiri.

Pandangan netral juga juga tidak relevan karena adanya ketergantungan manusia pada selain dirinya yang dalam hal ini adalah lingkungan. Ketergantungan seperti ini menciderai kesadaran batin manusia untuk bertanggung jawab atas setiap perbuatannya. Kesadaran moral adalah kesadaran yang berlaku universal dan tidak bergantung pada kondisi lingkungan tertentu. Ibn Asyur menyebutnya dengan kemampuan manusia untuk mengambil kesimpulan karena itu adalah *fithrah* akalnya.

Pandangan positif sama tidak relevannya dengan pandangan neoklasik. Kedua pandangan ini memandang adanya nilai intrinsik bawaan manusia yaitu nilai baik yang nantinya bisa saja dinodai oleh lingkungan yang mewarnai kehidupan manusia. Pandangan positif dan neoklasik tidak relevan dengan suara hati karena dua hal. *Pertama*, adanya nilai intrinsik bahwa manusia itu baik. Suara hati tidak mengandaikan itu karena akan menciderai independensi moral manusia bahwa manusia sendiri yang menentukan baik tidaknya dirinya. *Kedua*, pengaruh lingkungan. Sama dengan tidak relevannya suara hati dengan pandangan netral yang juga menekankan pengaruh lingkungan.

Pandangan modern lah yang relevan dengan konsep suara hati dan itu juga relevan dengan pandangan Ibn Asyur tentang *fithrah*. Pada pandangan modern diandaikan adanya dua potensi kecenderungan manusiawi. Kedua kecenderungan itu adalah kecenderungan untuk menjadi baik dan kecenderungan untuk menjadi buruk. Keduanya diandaikan seimbang tanpa ada satu kecenderungan yang dominan atas yang lain. Manusia lalu bebas untuk memilih hendak merealisasikan kecenderungan yang mana. Untuk itu, sebagaimana disebutkan oleh Ibn Asyur, manusia telah diberikan potensi jasad dan akal oleh Allah untuk menjadi dirinya sendiri dalam kebaikan dan keburukan.

Dengan demikian, universalisme moral yang diusung oleh konsep suara hati lebih relevan dengan pandangan dualis dan pandangan Ibn Asyur tentang *fithrah*, tidak ditentukan oleh lingkungan dan tidak pula telah ditentukan sejak zaman asali. Lebih lanjut setelah universalisme moral, konsep suara hati yang sejalan dengan pandangan dualis dan pandangan Ibn Asyur tentang *fithrah* memberikan ruang yang seluas-luasnya bagi konsep pertanggungjawaban moral manusia atas setiap perbuatannya. Bahwa manusia memang bertanggung jawab penuh atas perbuatannya karena sesungguhnya manusia telah mengetahui adanya pilihan-pilihan yang harus dipilihnya secara sadar. Pengetahuan itu berasal dari modal ilmu dan akal yang memang telah Allah berikan kepada manusia.

Lalu, apakah konsep suara hati yang mengusung universalisme moral dan tanggung jawab itu sesuai dengan Al-Qur'an? Tentu saja ini hanyalah penafsiran belaka, namun bahasan harus memberikan posisinya dan posisi yang dipilih adalah bahwa konsep suara hati sesuai dengan Al-Qur'an.

Universalisme moral yang ada dalam konsep suara hati sejalan dengan Al-Qur'an karena tanggung jawab itu sama bagi setiap manusia, tanpa kecuali. Di dalam bahasan tentang otonomi manusia dalam Al-Qur'an dalam disertasi ini dijelaskan bahwa Nabi Adam As sebagai prototipe manusia telah mendapatkan modal yang cukup untuk mampu memahami tanggung jawab moralnya sehingga cukup untuk mengetahui bahwa ada sesuatu yang wajib baginya untuk diputuskan baik atau buruk. Dan kewajiban itu ada karena manusia mempunyai cukup ilmu untuk mampu memutuskannya.

Potensi fisik, potensi akal, dan potensi spiritual yang diberikan oleh Allah membuat manusia mampu memahami tanggung jawabnya akibat sebelumnya juga telah diberikan potensi otonomi. Otonomi tersebut dimanfaatkan oleh manusia

semaksimal mungkin dan hanya akan salah jika mengganggu otonomi manusia lain.

Penekanan konsep suara hati bukanlah pada benar atau tidaknya perbuatan manusia tetapi kepada tanggung jawab manusia atas segala perbuatannya. Konsep suara hati lebih menekankan pada kesadaran bahwa manusia harus membuat keputusan-keputusan dalam hidupnya karena memang sudah sedemikian adanya dan bukan pada apakah keputusan itu benar atau tidak. Dengan demikian, suara hati bukanlah sesuatu yang pasti benar dan juga bukan sesuatu yang pasti salah. Potensi fisik, akal, dan spiritual serta otonomi manusia itulah fondasi bagi suara hati untuk bisa memutuskan apa yang hendak diputuskannya.

Kisah Nabi Adam As memberikan pelajaran betapa manusia bukanlah sekedar makhluk yang merupakan bagian dari alam raya. Manusia memiliki tanggung jawab yang tidak dimiliki oleh makhluk lain di alam raya dan termasuk alam raya itu sendiri. Manusia harus melakukan sesuatu dan itu pasti bernilai baik dan buruk. Itulah yang dimaksud bahwa manusia mempunyai tanggung jawab.

Di dalam Al-Qur'an disebutkan bahwa ada relasi antara *hanîf* dengan *fithrah*. Menurut M. Quraish Shihab, *hanîf* biasanya diartikan dengan "lurus" atau "cenderung kepada sesuatu". Kata ini mulanya dipakai untuk menggambarkan telapak kaki dan kemiringannya kepada telapak pasangannya. Yang kanan condong ke arah kiri, dan yang kiri condong ke arah kanan. Ini menjadikan manusia dapat berjalan dengan lurus. Kelurusan itu, tidak mencong ke kiri, tidak pula ke kanan. Itulah makna *hanîf*.³⁷ Ungkapan ini disampaikan oleh M. Quraish Shihab untuk menafsirkan QS. Al-An'am/6: 78-79:

³⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 3, hal. 517.

فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ
 قَالَ يَقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي
 فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾

Kemudian tatkala ia melihat matahari terbit, dia berkata: "Inilah Tuhanku, ini yang lebih besar". Maka tatkala matahari itu terbenam, dia berkata: "Hai kaumku, sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan. Sesungguhnya aku menghadapkan diriku kepada Rabb yang menciptakan langit dan bumi, dengan cenderung kepada agama yang benar, dan aku bukanlah termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan.

Kata *hanîf* ini hadir pada ayat setelah ayat yang berbicara tentang upaya pencarian Ketuhanan oleh Nabi Ibrahim As. Upaya tersebut dilakukan oleh Nabi Ibrahim As lewat pergolakan pemikiran logisnya. Satu hal yang oleh logika Nabi Ibrahim As dipahami adalah bahwa Tuhan seharusnya abadi dan tidak pernah hilang. Karena itu, jika ada yang menganggap matahari sebagai Tuhan, maka pastilah dia melakukan kekeliruan logis. Dengan kata lain, melakukan sesuatu yang tidak *hanîf*, lurus.

Lalu bagaimana sesuatu yang lurus itu? Jika matahari yang begitu besar dan begitu bermanfaatnya bagi manusia saja bukan Tuhan, maka pasti sesuatu yang disebut Tuhan itu lebih daripada matahari dan yang lebih daripada matahari adalah pencipta matahari itu sendiri. Dan itulah Tuhan. Itulah cara berfikir yang lurus, *hanîf*.

Kemampuan manusia untuk menentukan sendiri apa yang menurutnya benar menurut pertimbangannya sendiri itulah suara hati. Suara hati menunjukkan bahwa manusia perlu memutuskan apakah dia bertuhan atau tidak. Lalu bagaimanakah dan siapakah tuhaninya. Dan setiap keputusan senantiasa diserahkan kepada suara hati dan semua keputusan tersebut mesti dipertanggungjawabkan oleh manusia.

Dalam konteks seperti di atas itulah ada hubungan antara kata *fithrah* dan *hanif*. Kata *fithrah* disebutkan pada: “Sesungguhnya aku menghadapkan diriku kepada Rabb yang menciptakan langit dan bumi.” Kata “menciptakan” di situ adalah arti dari *fathara* yang sudah dijelaskan sebelumnya bahwa kata itu merupakan derivasi dari kata *fithrah*.

Deontologi mengandaikan perbuatan dilakukan tanpa tujuan yang menguntungkan pelaku perbuatan di masa datang. Tujuan tersebut menciderai kebaikan perbuatan baik yang dilakukan pelaku. Deontologi mengandaikan perbuatan dilakukan hanyalah karena perbuatan itu baik pada diri perbuatan itu sendiri.

Jika kebaikan perbuatan bermakna seperti di atas, maka sepertinya di dalam Al-Quran ada konsep yang kurang lebih mirip dengannya, yaitu konsep *ikhhlâsh*. Di dalam Al-Quran, *ikhhlâsh* berasal dari kata kerja *khalasha* yang dalam berbagai bentuknya disebutkan di banyak tempat. *Ikhhlâsh* adalah fondasi seluruh tindakan ibadah agar diterima oleh Allah SWT. Di antara ayat yang menyebutkan hal itu adalah QS. Al-Zumar/39: 2:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَأَعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴿٢﴾

Sesungguhnya Kami menurunkan kepadamu Kitab (Al Quran) dengan (membawa) kebenaran. Maka sembahlah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya.

Said Hawwa menafsirkan ayat di atas dengan menghubungkan antara ayat pertama dengan ayat kedua surah Al-Zumar. Menurutnya, ada penekanan pada kata turun dan pada kebenaran (*al-haqq*). Turun dari Yang Maha Benar dan diterima dengan benar oleh Nabi Muhammad SAW sehingga hanya orang-orang yang menyembah Allah SWT dengan *mukhlishana lahu al-din* yang mampu menelusuri kembali kebenaran-kebenaran itu.³⁸

³⁸ Sa'id Hawwa, *Al-Asâsfi Al-Tafsîr*, Juz 8. Hal. 4843.

Selain dalam ibadah, *ikhhlâsh* juga dilakukan dalam berdoa, sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Ankabût/29: 65:

فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِّكَ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّوهُمْ
إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ ﴿٦٥﴾

Maka apabila mereka naik kapal mereka mendoa kepada Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya; maka tatkala Allah menyelamatkan mereka sampai ke darat, tiba-tiba mereka (kembali) mempersekutukan (Allah)

Ikhhlâsh di dalam beribadah dan *ikhhlâsh* di dalam berdoa adalah dua hal gambaran hubungan antara manusia dengan Allah SWT. Kedua hal ini sudah mencakup hubungan antara manusia dengan Allah SWT secara keseluruhan. Meskipun berdoa juga adalah bagian dari ibadah, berdoa menempati posisi tertentu yang membuatnya juga harus disebutkan secara terpisah dengan ibadah oleh Al-Quran.

Penyebutan beribadah dan berdoa secara terpisah dalam kerangka *ikhhlâsh* terjadi karena memang beribadah dan berdoa mempunyai nuansa berbeda. Beribadah mengandaikan “memberikan sesuatu kepada Allah SWT” atau semacam “persembahan”. Contohnya adalah ibadah shalat. Ada ukuran rakaat tertentu yang harus dilaksanakan yang jika kurang atau lebih membuat ibadah shalat tidak diterima. Juga ada jenis shalat yang bisa dilakukan sebanyak-banyaknya dalam kewajaran agar mendapatkan pahala yang banyak pula.

Berbeda dengan beribadah yang bernuansa “persembahan”, berdoa mengandaikan nuansa “permintaan”. Contohnya doa agar diberi kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat. Seperti di dalam QS. Al-Baqarah/2: 201:

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ
حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿٢٠١﴾

Dan di antara mereka ada orang yang berdoa: “Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat dan peliharalah kami dari siksa neraka”.

Bagi manusia, satu-satunya bentuk hubungan dengan Allah SWT adalah bentuk ibadah. Ibadah berasal dari bahasa Arab *ibâdah* yang berarti “penghambaan”. *ibâdah* diartikan “penghambaan” karena berasal dari kata ‘*abd* yang berarti “hamba”. “Hamba” itu sendiri di dalam bahasa Arab memiliki penyebutan lain, yaitu *mamlûk*. Jonathan E. Brockopp membedakan antara ‘*abd* dengan *mamlûk*. Menurutnya, *mamlûk* lebih berarti “budak” yang berarti pula seseorang yang tidak memiliki kebebasan. Sedangkan ‘*abd* berarti hamba yang memiliki kebebasan.³⁹ Karena manusia memiliki kebebasan dalam kehambaannya di hadapan Allah SWT, maka manusia disebut ‘*abd* bukan *mamlûk*. Dalam hal ini, tampak otonomi manusia yang menjadi landasan bagi suara hati semakin menguat.

Di dalam Al-Quran, menurut Jonathan E. Brockopp, ada empat kategori ‘*abd*.⁴⁰ *Pertama*, seluruh manusia. Dalam hal ini, tidak ada batas manusia, baik yang mengakui bahwa dia hamba maupun yang mengingkarinya. Ayat yang mencakup ini adalah QS. Maryam/19: 39 dan QS. Al-Furqân/25: 17:

إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِيَ الرَّحْمَنِ عَبْدًا ﴿١٧﴾

Tidak ada seorangpun di langit dan di bumi, kecuali akan datang kepada Tuhan Yang Maha Pemurah selaku seorang hamba.

وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَقُولُ ءَأَنْتُمْ
أَضَلَلْتُمْ عِبَادِي هَٰؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ ﴿١٧﴾

³⁹Jonathan E. Brockopp, “Servant”, dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur’an*, Vol. 4, Leiden: Brill, 2004, hal. 576.

⁴⁰Jonathan E. Brockopp, “Servant”, hal. 576-577.

Dan (ingatlah) suatu hari (ketika) Allah menghimpunkan mereka beserta apa yang mereka sembah selain Allah, lalu Allah berkata (kepada yang disembah); "Apakah kamu yang menyesatkan hamba-hamba-Ku itu, atau mereka sendirilah yang sesat dari jalan (yang benar)?"⁴¹

Kedua, manusia yang beriman. Berbeda dengan kategori pertama, kategori kedua ini mengkhususkan istilah 'abd hanya kepada manusia beriman saja. Ayat yang mencakup ini adalah QS. Al-Furqân/25: 63. Lanjutan ayat ke-63 hingga ayat ke-68 menyebutkan kriteria mereka yang disebut 'ibâd al-rahmân.

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ
الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا ﴿٦٣﴾

Dan hamba-hamba Tuhan yang Maha Penyayang itu (ialah) orang-orang yang berjalan di atas bumi dengan rendah hati dan apabila orang-orang jahil menyapa mereka, mereka mengucapkan kata-kata (yang mengandung) keselamatan.⁴²

Ketiga, para nabi. Biasanya dengan istilah yang khusus seperti 'abdî (hamba-Ku), 'abduka (hamba-Mu), 'abdunâ (hamba-Kami) atau 'abduhû (hamba-Nya). Ayat yang mencakup ini adalah QS. Al-Baqarah/2: 23:

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ
مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾

⁴¹Seluruh manusia yang dimaksud di sini hanya dibagi menjadi 'abd yang menjadi sesat karena keinginan sendiri dan yang menjadi sesat karena penyebab dari luar diri mereka sendiri. Muhammad bin Ali bin Muhammad Al-Syaukani, *Fath Al-Qadîr*, Jilid 4, Kairo: Dar Al-Hadits, 2002, hal. 83.

⁴²'Abd di dalam ayat ini khusus untuk mereka yang beriman, yaitu ditandai dengan kerena dalam hati yang di dalam ayat itu disebutkan berjalan dengan *hawn*. Muhammad bin Ali bin Muhammad Al-Syaukani, *Fath Al-Qadîr*, Jilid 4, hal. 104.

Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Al Quran yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal Al Quran itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar.⁴³

Keempat, termasuk para Malaikat⁴⁴ dan makhluk lainnya dan bahkan berhala-berhala seperti dalam QS. Al-A'raf/7: 194:

إِنَّا لَذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ فَادْعُوهُمْ
فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٩٤﴾

Sesungguhnya berhala-berhala yang kamu seru selain Allah itu adalah makhluk (yang lemah) yang serupa juga dengan kamu. Maka serulah berhala-berhala itu lalu biarkanlah mereka memperkenankan permintaanmu, jika kamu memang orang-orang yang benar.⁴⁵

Penyebutan 'abd (hamba) untuk banyak jenis makhluk memberikan pemahaman bahwa seluruh makhluk sesungguhnya adalah 'abd (hamba), namun hamba dalam arti yang sesungguhnya adalah manusia karena dari keempat kategori di atas, semuanya atau paling tidak tiga kategori mencakup manusia. Mengapa demikian? Tentu saja ada hubungannya dengan makna

⁴³ Al-Syaukani menyebut secara khusus bahwa 'abd di dalam ayat itu adalah Nabi Muhammad SAW. Muhammad bin Ali bin Muhammad Al-Syaukani, *Fath Al-Qadir*, Jilid 1, Kairo: Dar Al-Hadits, 2002, hal. 86.

⁴⁴ Para Malaikat disabut sebagai hamba sebagaimana di dalam QS. Al-Zukhruf/43: 19: *Dan mereka menjadikan malaikat-malaikat yang mereka itu adalah hamba-hamba Allah Yang Maha Pemurah sebagai orang-orang perempuan. Apakah mereka menyaksikan penciptaan malaika-malaikat itu? Kelak akan dituliskan persaksian mereka dan mereka akan diminta pertanggung-jawaban.*

⁴⁵ Al-Syaukani menyebut bahwa 'abd yang disebutkan disembah dalam ayat itu terkait dengan berhala yang disembah padahal sesungguhnya tidak berbeda dengan penyembahnya karena sama-sama 'abd. Bahkan penyembah lebih mulia karena penyembah lebih mulia karena mereka mampu melihat, mendengar, berjalan, dan berbicara sedangkan yang disembah tidak. Muhammad bin Ali bin Muhammad Al-Syaukani, *Fath Al-Qadir*, Jilid2, Kairo: Dar Al-Hadits, 2002, hal. 352.

awal dari *'abd* (hamba) itu sendiri yang berbeda dengan *mamlûk* di mana *'abd* memiliki nuasa kebebasan (otonomi dan suara hati), tidak seperti *mamlûk* yang sama sekali tidak bebas. Adapun relasi antara *'abd* dan *ikhhlâsh* adalah bahwa satu-satunya relasi antara manusia dengan Allah SWT adalah relasi penghambaan dan satu-satunya penghambaan yang diterima di sisi Allah SWT adalah yang disertai *ikhhlâsh*.

Setelah relasi *'abd* dan *ikhhlâsh* dijelaskan, bahasan ini beranjak kepada bahasan tentang seperti apakah *ikhhlâsh* itu sesungguhnya dan bagaimana *ikhhlâsh* bisa menjadi fondasi bagi deontologi Qur'anik. Uniknya, kata *ikhhlâsh* itu sendiri tidak ditemukan di dalam Al-Quran. Yang ada adalah bentuk lagi dari kata dasar *khalasha* seperti *mukhlîsh*, *mukhlash*, *khâlîsh*, dan sebagainya. kata *ikhhlâsh* di dalam Al-Quran ada dalam bentuk nama surah dan itupun tidak ada kata *ikhhlâsh* di dalam surah itu. Untuk itu, perlu untuk menengok makna *ikhhlâsh*, terutama di dalam surah Al-Ikhlâsh tersebut.

Tentu saja inti ajaran Islam adalah pengesaan Allah SWT sebagaimana termaktub di dalam kalimat syahadat yaitu: Tidak ada tuhan selain Allah. Penafian tuhan lain sebelum menetapkan Allah SWT sebagai Tuhan adalah tanda bahwa sebelumnya—paling tidak dalam keyakinan—tuhan yang lain itu ada dan mengganggu. Jika sebelumnya memang tidak ada, mengapa harus ada penafian terhadapnya?

Keberadaan tuhan-tuhan selain Allah SWT sebelum syahadat bisa bermakna bahwa manusia sedang berada dalam upaya pencarian Tuhan dan dalam upaya tersebut manusia berjumpa dengan tuhan-tuhan lain yang bukan Tuhan yang sesungguhnya. Perumpamaan hal ini adalah upaya pencarian

Tuhan oleh Nabi Ibrahim As yang disebutkan di dalam QS. Al-An'am/6: 78-79.⁴⁶

Keberadaan tuhan-tuhan selain Allah SWT juga bisa berarti kehadiran tempat bergantung manusia selain Allah SWT. Kondisi ini bisa saja terjadi bahkan setelah pengucapan kalimat syahadat. Bisa saja manusia masih menggantungkan dirinya kepada jabatannya, atasannya, hartanya, dan kepemilikannya yang lain setelah mengucapkan kalimat syahadat. Karena itulah kata *ikhhlâsh* itu penting karena *ikhhlâsh* bermakna “proses untuk menjadi murni”, bukan “murni”. Semua manusia sedang berproses untuk menjadi murni atau berproses menjadi *ikhhlâsh* dalam kehidupannya. Terkadang di dalam proses tersebut manusia kembali menjauh dari *ikhhlâsh* karena ternyata masih menyimpan ketergantungan yang lain selain kepada Allah SWT. Di saat itulah manusia harus bertaubat, yaitu kembali ke jalan keesaan Allah SWT.

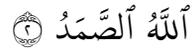
Terlihat bahwa QS. Al-Ikhlâs/112: 1-4 dimulai dengan:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾

Katakanlah! Dia Allah Yang Maha Esa

Kata “Katakanlah!” mengindikasikan bahwa keesaan Allah SWT perlu disampaikan sebagai pengingat agar manusia tidak terlena oleh kehadiran tuhan-tuhan lain selain Allah SWT. Agar lebih jelas kaitannya dengan deontologi, kita beranjak ke ayat selanjutnya, yaitu QS. Al-Ikhlâs/112: 2:

⁴⁶ Kemudian tatkala ia melihat matahari terbit, dia berkata: “Inilah Tuhanku, ini yang lebih besar”. Maka tatkala matahari itu terbenam, dia berkata: “Hai kaumku, sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan. Sesungguhnya aku menghadapkan diriku kepada Rabb yang menciptakan langit dan bumi, dengan cenderung kepada agama yang benar, dan aku bukanlah termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan. (QS. Al-An'am/6: 78-79)



Allah tumpuan harapan

Menurut M. Quraish Shihab, *al-shamad* terambil dari kata *shamada* yang berarti “menuju”. *Al-Shamad* adalah kata jadian yang berarti “yang dituju”. Bahasa menggunakan kata *al-shamad* dalam berbagai arti, namun dua di antaranya sangat populer, yaitu: 1) sesuatu yang tidak memiliki rongga, 2) sesuatu yang (tokoh terpuncak) menjadi tumpuan harapan.⁴⁷

Makna yang pertama berarti ada sesuatu yang solid dan tidak mempunyai kekurangan sedikit pun dan karena itu pula tidak membutuhkan apapun kepada selain dirinya. Karena tidak berongga, maka tidak ada sesetupun yang dia perlukan untuk mengisi kekosongan rongga yang ada di dalam dirinya. Adapun makna yang kedua adalah konsekuensi dari makna yang pertama. Sesuatu yang bisa menjadi tumpuan harapan yang paling tinggi hanyalah sesuatu yang dirinya sendiri tidak lagi butuh kepada apapun juga. Seandainya ada sesuatu yang menjadi tumpuan harapan kita, tetapi diapun masih menumpukan harapannya kepada yang lain, maka sesungguhnya dia bukan tumpuan harapan yang sempurna karena bisa saja dia lebih mendahulukan untuk memenuhi harapannya sendiri daripada memenuhi harapan kita. Sesuatu seperti itu tidak bisa disebut *al-shamad* (tumpuan harapan).

Dalam pengertian seperti inilah deontologi Qur'anik menemukan momentumnya. Karena deontologi mengandaikan perbuatan dilakukan tanpa tujuan yang menguntungkan pelaku perbuatan di masa datang, maka tampak konsep *ikhlaṣh* menjadi fondasi bagi deontologi Qur'anik di sini.

⁴⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*, Volume 15, Ciputat: Lentera Hati, 2017, hal. 719-720.

Ikhhlâsh pun mengandaikan tidak adanya tujuan yang menguntungkan pelaku perbuatan di masa datang karena itu sama saja dengan menggantungkan harapan kepada keuntungan tersebut, baik itu keuntungan yang menyangkut pribadi maupun golongan. Baik itu keuntungan yang didapatkan di dunia maupun di dapatkan di luar dunia.

Memang terkesan ada beda antara deontologi dengan *ikhhlâsh* karena deontologi sama sekali menghilangkan ketergantungan, sedangkan *ikhhlâsh* menyisakan Allah SWT sebagai tempat bergantung. Sesungguhnya deontologi yang menafikan tujuan yang menguntungkan pelaku perbuatan bukan hal asing di dalam Islam. Ada seorang wanita sufi bernama Rabi'ah Al-Adawiyah (w. 801) yang menyanyikan:⁴⁸

*Wahai kecintaan semua hati,
aku tidak punya perasaan selain kepada-Mu.
Sebab itu, kesihanilah hari ini seorang pendosa yang datang
kepada-Mu.*

*Wahai Harapan, Istirahat, dan Kebahagiaanku.
Hati ini tidak dapat mencintai yang lain kecuali Kau.*

Nyanyian kecintaan Rabi'ah Al-Adawiyah menyenandungkan lagu cinta mutlak yang tidak memberi ruang bagi keinginan masuk surga dan keengganan masuk neraka, bahkan tidak memberi ruang bagi cinta kepada Nabi Muhammad SAW sekalipun karena hatinya telah disesaki oleh cinta kepada Allah SWT semata.

Dendang Rabi'ah Al-Adawiyah adalah kritik terhadap konsep relasi manusia dengan Allah SWT yang bersifat kontraktual. Ibadah manusia adalah alat negosiasi manusia kepada Allah SWT agar Allah SWT memberikan surga-Nya dan menjauhkan

⁴⁸ Annemarie Schimmel, *Menyingkap Yang-Tersembunyi: Misteri Tuhan dalam Puisi-Puisi Mistis Islam*, terjemahan Saini K. M., Bandung: Mizan, 2005, hal. 45-46.

manusia dari neraka-Nya. Relevansi dengan deontologi adanya di pemikiran Rabi'ah Al-Adawiyah itu. Dan karena masih menysakan Allah SWT sebagai tempat bergantung dan tidak sama sekali tidak ada tempat bergantung, maka deontologi ini disebut deontologi Qur'anik.

Lalu, apakah jika masih menysakan Allah SWT sebagai tempat bergantung, maka deontologi Qur'anik berarti masih menysakan ketergantungan yang menguntungkan pelaku perbuatan? Tentu saja tidak. Deontologi Qur'anik yang menysakan Allah SWT sebagai tempat bergantung tidak mengandaikan adanya ruang negosiasi dan kontrak antara manusia dengan Allah SWT sehingga manusia bisa mengambil keuntungan dari negosiasi dan kontrak tersebut. Bahkan posisi manusia di hadapan Allah SWT adalah posisi pasrah dan penyerahan diri mutlak: *Lâ hawla wa lâ quwwata illâ bil Lâh* (Tidak ada daya dan upaya selain Allah).

Di penghujung surah Al-Ikhlâs ada penutup yang sangat penting, yaitu QS. Al-Ikhlâs/112: 4:

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

Tidak ada satupun yang setara dengan-Nya

Menjadikan Allah SWT sebagai tujuan perbuatan tidaklah sama dengan menjadikan selain Allah SWT sebagai tujuan perbuatan. Selain Allah SWT mempunyai posisi yang sama dengan manusia sendiri karena baik manusia maupun apapun selain Allah SWT juga adalah makhluk yang sama dengan manusia. Jika manusia menjadikan makhluk sebagai tujuan perbuatan, maka itu menurunkan derajat kemanusiaan itu sendiri karena manusia adalah makhluk Allah SWT yang paling mulia.

Tujuan perbuatan hanya kepada Allah juga digambarkan sebagai bentuk hilangnya harapan selain kepadanya, bahkan

dalam urusan membantu sesama manusia. Hal ini disebutkan dalam QS. Al-Insân/76: 9:

إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا ﴿٩﴾

Sesungguhnya kami memberi makanan kepadamu hanyalah untuk mengharapkan keridhaan Allah, kami tidak menghendaki balasan dari kamu dan tidak pula (ucapan) terima kasih

Menurut As-Suyûthî, ayat ini menjelaskan tentang pujian atas perilaku yang baik berupa membantu sesama manusia, seperti memberi makan dan minum kepada kaum yatim dan para tahanan hanya ditujukan kepada Allah SWT, bukan kepada yang lain. Bahkan perilaku tersebut tidak hanya diperuntukkan kepada sesama muslim, namun juga kepada non-muslim yang saat ini sebagai tawanan perang.⁴⁹

Dengan demikian, harapan kepada Allah SWT memberikan tempat tersendiri dalam deontologi qur'anic. Meski demikian, harapan tersebut tidak bisa disebut lebih dekat dengan utilitarianisme ataupun teleologisme, karena tidak bersifat duniawi. Harapan ini lebih dekat kepada tujuan kebaikan tertinggi sebagaimana dimaksud dalam deontologisme.

B. Visi Politik Masa Depan

Moralitas deontologi yang dipadupadankan dengan prinsip-prinsip qur'anic melahirkan sebetuk pandangan tentang perilaku manusia yang sama sekali tidak lepas dari arah dan tujuan ketuhanan. Jika muasal deontologi bersumber dari manusia dengan segala perangkat akal budi yang dimilikinya, maka paradigma qur'anic menyisipkan kebertujuan (intensionalitas) dari seluruh ketaatan pada etika kepada Allah. Meski deontologi

⁴⁹ Jalaluddin As-Suyûthî, *Ad-Durr al-Mantsûr fi Tafsir bi al-Ma'tsûr*, Juz 15, Kairo: 2003, hal. 153-154

tidak menjadikan asumsi ketuhanan sebagai awal, namun menjadikannya sebagai tujuan tertinggi.

Sisipan nilai ketuhanan tersebut, meski tidak sama berangakat dari awal, merupakan implementasi dari tugas kekhalfaan manusia di muka bumi. Manusia adalah pancara nilai dan moralitas ketuhanan yang seharusnya dipersepsi sama oleh setiap individu. Karena itu, ketika mereka menjalankan aktivitas politik, maka paradigma yang sama tetap saja menjadi acuan, yakni aktivitas yang didasari atas tugas kekhalfaan.

Sebagaimana yang disinggung sebelumnya, nilai kekhalfaan memberi distingsi pembeda antara manusia dengan makhluk lainnya, termasuk malaikat. Entitas kekhalfaan menunjukkan bahwa dalam berperilaku dan bertindak, manusia dibekali potensi untuk mengenal yang baik dan yang buruk berdasarkan akal budi yang telah diberikan Allah dan sekaligus mengarah kepada-Nya. Al-Qur'an begitu menyakini bahwa dengan kekhalfaan itulah manusia mampu memilih yang terbaik dari sekian banyak pilihan yang buruk. Karena itu pula, mereka bertanggung jawab atas pilihan-pilihannya.

Dalam konteks politik, tugas kekhalfaan sekaligus merupakan prinsip dasar dalam berperilaku dan beraktivitas. Sebagai sebuah aktivitas kemanusiaan, politik menjadi wadah pengejawantahan nilai kemanusiaan. Rasulullah Saw menjadi contoh Wakil Tuhan di muka bumi. Seringkali konsepsi kekhalfaan yang sesungguhnya merujuk padanya. Sehingga dalam politik Islam, tatanan kekuasaan yang juga merupakan bagian dari tatanan politik seharusnya menjadikan konsep kekhalfaan sebagai rujukan. Negara didirikan sebagai arena implementasi tugas kekhalfaan. Dengan demikian, ia tidak hanya berbicara tentang tatanan sosial-kemasyarakatan semata, atau tentang

bagaimana negara duniawi dibangun dan dijalankan, tapi bagaimana prinsip-prinsip agama dipraktekkan.⁵⁰

Negara, dalam hal ini politik, adalah fitrah manusia. Tanpa negara, bangunan tatanan sosial-kemasyarakatan sulit untuk dibangun dengan baik. Yang ada hanyalah pertentangan antara kepentingan masing-masing individu. Individu menjadi musuh bagi individu lainnya, saling memangsa untuk mempertahankan hidup. Karena itu, kepentingan politik sejati adalah kepentingan manusia secara keseluruhan. Dari situlah kemudian kepentingan global dan kepentingan spesifik terwujudkan melalui serangkaian kebijakan, seperti halnya kepentingan untuk memperoleh kehidupan yang layak, pendidikan yang baik, kebutuhan akan makanan dan tempat tinggal.⁵¹

Hal yang sama yang dipikirkan oleh para pemikir Yunani Kuno saat mengandaikan kehidupan masyarakat dengan sebutan *zoon politicon*. Manusia adalah makhluk politik, makhluk yang ber-masyarakat. Di mana interaksi antar sesamanya merupakan keniscayaan yang tidak bisa dihindari. Protagoras berpandangan bahwa politik merupakan instrumen dalam mencapai tujuan-tujuan manusia. Ini lantaran manusia tidak dapat hidup dan mengatasi kesulitannya sendiri-sendiri. Karena itulah negara dibentuk sebagai mekanisme yang digunakan manusia untuk mencapai apa yang dikehendakinya.⁵²

Plato beranggapan bahwa politik tidak hanya dipraktikkan untuk mengatasi problem eksternal manusia melainkan juga untuk segenap kebutuhan internal manusia, dimana kebutuhan internal itu tidak dapat diwujudkan kecuali adanya kerjasama

⁵⁰Salim Ali al-Bahnasawi, *Wawasan Sistem Politik Islam*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1996, hal. 17

⁵¹Ahmad Syalabi, *Dasar Pemerintahan Dalam Islam*, Singapura: Pustaka Nasional, 1967, hal. 12

⁵²K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 1999, hal.71-73.

antara sesama manusia dalam suatu organisasi (yang bernama negara). Plato memandang bahwa tujuan politik adalah sebagai suatu sistem pelayanan yang mengharuskan setiap warga negara saling mengisi, memberi dan menerima, membangun dan memperhatikan kebutuhan satu sama lain.⁵³

Dalam visi qur'anik sangat jelas terlihat bahwa moralitas politik tidak saja menjadi konsumsi pribadi, tapi juga menandakan adanya keserasian tuntutan dalam hidup. Sesama individu merupakan satu kesatuan, sehingga satu sama lain saling berperilaku yang dapat berdampak baik pula bagi yang lainnya. Manusia memerlukan tatanan politik dalam kehidupan bernegara sebagai wadah pelaksanaan *amar ma'rûf nahî munkar*. Hal ini bahkan hanya bias diwujudkan dengan politik (kebijakan). Tanpa politik atau pemusatan kebijakan mustahil hal tersebut dapat dilaksanakan. Jika manusia gagal melaksanakan amr marûf nahî mungkar, niscaya bumi ini bermandikan darah akibat seribu satu macam kejahatan yang dilakukan manusia.⁵⁴

Politik memberikan wadah bagi upaya individu dalam mengimplementasikan opini dan aspirasinya. Tentu saja hal ini tidak terlepas dari penolakan terhadap berbagai bentuk kesewenang-wenangan dan pemaksaan kehendak. Setiap manusia tidak boleh merugikan satu sama lain atas nama kepentingan pribadi. Diperlukan sebuah tatanan politik yang mengatur relasi antara mereka. Tatanan itu bisa menghasilkan berbagai kebijakan dalam bentuk peraturan dan perundang-

⁵³Plato juga menghendaki adanya suatu sistem pengaturan hak kepemilikan kekayaan di dalam hirarki kelas masyarakat. Ini dimaksudkan Plato tampaknya untuk menciptakan keadilan dan keseimbangan sosial yang pada gilirannya akan memelihara keutuhan suatu negara dari kekacauan dan hiruk-pikuk pergolakan. J.H.Rapar, *Filsafat Politik Plato*, Jakarta, 1988, hal. 61-62.

⁵⁴Abu A'la al Maududi, *Khilafah dan Kerajaan*, diterjemahkan oleh Maskun N, Kuala Lumpur: Dewan Pustaka Pelajar, 1986, hal. 107

undangan, agar semua kepentingan terwadahi dan diketahui sebagai aspirasi bersama.

Meski rumah politik berhasil dibangun dalam sistem politik modern dewasa ini, namun masih saja terdapat anomali di balik kinerja politik itu sendiri. Negara dengan segala perangkatnya yang terbangun sesuai dengan prinsip demokrasi, masih menyisakan aktor-aktor politik yang tidak sepenuhnya menjalankan perilaku yang sesuai dengan nilai-nilai moralitas yang dikandungnya. Dalam prinsip deontologisme, perilaku tidak hanya menyangkut apa yang dihasilkannya, namun terlebih dahulu menyoroiti tentang karakter *agen*. Dialah sumber moral dengan segala bentuk perbuatan yang akan lahir dan memberikan nilai baik atau buruk dari apa yang diperbuat.

Aspek manusia begitu penting dalam rumusan etika deontologi. Demikian pula rumusan deontologi qur'anik. Sebagai sumber perbuatan, keberadaan Al-Qur'an pun tidak terlepas dari tujuannya untuk menciptakan manusia terbaik. Berbagai ujian, pengetahuan dan perintah serta larangan diberikan Allah adalah untuk memberikan kesempatan kepada manusia untuk mengeksplorasi akal budi yang dimilikinya. Bahkan tidak ada yang membedakan antara manusia yang satu dengan yang lainnya kecuali derajat keimanan mereka.⁵⁵

Atas dasar itu, deontologi qur'anik menggabungkan 2 (dua) konsepsi tentang manusia; *pertama*, manusia berdiri sendiri dalam kebesaran jiwanya dan manusia yang bertanggung jawab dan diberi akal dan pikiran.⁵⁶ Dengan menerima secara suka rela untuk menundukkan diri kepada perintah dan hukum Allah, manusia menemukan kehormatannya. Sementara sebaliknya, melakukan pembangkangan terhadap hukum Allah adalah se bentuk kehilangan keseimbangan lantaran menolak berbuat

⁵⁵ Marcel A Boisard, *Humanisme dalam Islam*, diterjemahkan oleh Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1980, hal. 105

⁵⁶ Marcel A Boisard, *Humanisme dalam Islam*, hal. 105

sesuai yang dikehendaki Allah sekaligus mengingkari kebesaran jiwa yang terpendam dalam dirinya.

Moralitas deontologi qur'anik berdiri di tengah 2 (dua) tegangannya yang senantiasa berinteraksi: antara kebebasan jiwa individu dan ketaatan kepada realitas ketuhanan. Dalam praktik politik, sejatinya kebesaran jiwa tersebut terwujud dalam kapasitas individu sebagai wakil rakyat. Kapasitas itulah yang tertuang dalam kemampuan para politisi untuk mengikuti suara hati dan melepaskan berbagai kecenderungan di luar perbuatan itu sendiri. Di satu sisi, berbekal akal budi, manusia mampu menentukan pilihan pada kebenaran dan menjadikannya sebagai objek moral. Di sisi lain, ia juga memiliki kecenderungan pada pilihan yang buruk dan menjalaninya dalam bentuk perbuatan.

Atas dasar deontologi, maka jabatan yang diembannya tidak dijadikan sebagai instrumen untuk memperoleh hasil di luar tugas dan kewenangannya. Sikap memperkaya diri sendiri, menyalahgunakan kekuasaan atau merugikan keuangan negara adalah perbuatan yang bertujuan di luar perbuatan itu sendiri. Sementara tugas dan kewenangannya, misalnya, hanya sebatas kewajiban untuk menaati peraturan dan perundang-undangan yang justru bertentangan dengan perbuatan buruk yang dia lakukan.

Jabatan politisi pada gilirannya tidaklah mudah. Mereka yang menjabat di dalamnya adalah sekumpulan pemilik akal budi yang hanya berlaku sesuai dengan nilai-nilai kewajiban. Di luar dari nilai-nilai tersebut, maka perilaku tersebut dipandang tidak memenuhi unsur moralitas, unsur deontologis. Bukan saja persoalan baik dan buruk, namun perbuatan tersebut dianggap tidak memiliki nilai moral, hanya nilai teleologis semata. Tidak mengherankan jika parlemen yang ideal sebagaimana yang pernah diajukan oleh Plato, adalah lembaga politik tempat persemaian pemikiran-pemikiran brilian dan pertukaran-pertukaran ide-ide jenius di kalangan politikus, yang

mengemban misi utama sebagai perumus kebijakan negara. Politikus di parlemen adalah kumpulan negarawan yang dengan kebajikannya mampu melahirkan gagasan-gagasan cemerlang yang memberi pencerahan kepada masyarakat. Bagi Plato, politik adalah jalan mencapai apa yang disebut *a perfect society*; dan bagi Aristoteles, politik adalah cara meraih apa yang disebut *the best possible system that could be reached*.⁵⁷

Secara konstitusional, para politikus di dewan mengemban tiga peranan penting. Sebagai *policy maker*, mereka harus mampu merumuskan kebijakan-kebijakan strategis yang memihak kepentingan publik. Sebagai *legal drafter*, mereka dituntut membuat undang-undang yang dapat menjamin legalnya keadilan sosial dan keteraturan hidup bermasyarakat. Dan sebagai *legislator*, mereka harus menjadi “penyambung lidah rakyat” guna mengartikulasikan aspirasi kepentingan warga. Karena itu, sebuah kekeliruan besar saat dalam pelaksanaan tugas-tugas, politisi mengabaikan etika dan moralitas politik.⁵⁸

Dengan etika dan moralitas politik, para politikus di parlemen dapat melakoni politik sesuai dengan tujuan berpolitik itu sendiri yakni menyejahterakan rakyat, bukan mencari peruntungan materi dan kemuliaan diri. Etika politik biasanya dilawankan dengan etika individu, etika kelompok, atau etika institusi yang hanya menyuarakan aspirasi sepihak. Kehadiran etika dan moralitas politik ini pada hakikatnya berupaya mengatasi berbagai sekat kepentingan. Misalnya, etika dan moralitas dijadikan rambu-rambu bagi anggota dewan untuk tidak melihat segala posisi, kewenangan dan kekuasaan yang dimiliki sebagai sebuah kesempatan untuk mendapatkan keuntungan materi, apalagi dengan jalan korupsi.

⁵⁷Nur Rahim Yunus, “Etika dan Moralitas Anggota Dewan”, dalam *Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 2, 2014

⁵⁸Nur Rahim Yunus, “Etika dan Moralitas Anggota Dewan”, 2014.

Di tengah suasana politik liberal yang cenderung materialistis, deontologi qur'anik memberikan solusi alternatif tentang perilaku politik yang menempatkan diri dalam posisi etis di hadapan berbagai kecenderungan pragmatisme. Dominasi teleologisme yang memungkinkan perkembangan hedonisme dan materialisme dapat diredam dengan mengedepankan perilaku deontologik. Sebagai seorang wakil rakyat, peraturan dan perundang-undangan bukan ladang pencarian keuntungan dengan berbagai cara penyiasatan dan penyesatan logika hukum. Peraturan dan perundang-undangan harus dipandang sebagai suatu sistem hukum yang berfungsi untuk melahirkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat.

Prinsip keadilan inilah yang bahkan didahului sejak dalam pikiran. Merefleksikan sebuah perbuatan sekaligus merefleksikan sejauhmana keadilan itu diperoleh. Dalam konteks keadilan sosial, pandangan deontologik tidak mengizinkan martabat manusia dikorbankan demi kepentingan atau manfaat ekonomi diluar kepentingan manusia. Hal inilah yang membuat utilitarianisme ditolak sebagai landasan keadilan sosial, karena bahkan mengorbankan hak-hak individu atas nama kepentingan umum.⁵⁹

Keadilan tidak sekedar dimaknai sebagai adil dalam pembagian, tapi lebih dari itu, bahwa perilaku politik sejatinya memunculkan kebaikan sejak dalam akal budi. Dengan demikian, berbagai peraturan dan perundang-undangan tidak dengan mudah disiasati sejauh dimaknai adil secara atifisial, meski dalam substansinya, mereka tidak adil dalam menempatkan hakikat kemanusiaan dan kebebasan kehendak mereka. Kondisi itulah yang akan senantiasa terjadi saat para politisi meninggalkan nilai-nilai etika keutamaan meski tidak harus bertentangan

⁵⁹Bur Rasuanto, *Kedilan Sosial: Pandangan Deontologi Rawls dan Habermas*, Jakarta: Penerbit Gramedia, 2004, hal. 8

dengan undang-undang. Hukum cenderung hanya dipahami sebagai suatu kepastian belaka, tidak dipahami pada makna lain seperti kemanfaatan dan keadilan. Sehingga ketika ada suatu sikap yang dianggap bertentangan dengan keinginannya, maka dianggap bertentangan dengan ideologi yang diyakininya sebagai kepastian. Padahal sikap dan tindakannya malah bertentangan dengan etika yang merupakan acuan hukum itu sendiri. Etika yang bersumber dari pandangan moral masyarakat dianggap sebagai suatu kebenaran yang dapat mengesampingkan hukum itu sendiri.⁶⁰

Untuk menghindari penyiasatan tersebut, deontologi juga mengisyaratkan penggabungan antara dimensi teleologis, institusional dan aksi politik. Dimensi teleologis mengarah pada terwujudnya tujuan-tujuan hidup bersama, berbangsa dan bernegara (berpolitik) berdasarkan konsensus kolektif. Tujuan-tujuan ini terimplementasi dalam serangkaian kebijakan dan manajemen publik (*public policy and management*), prioritas, programnya, metode, serta kerangka pikir filosofisnya. Kejelasan tujuan yang terumus dalam kebijakan publik menunjukkan ketajaman visi pejabat politik dan kepedulian partai politik terhadap aspirasi masyarakat. Kebijakan-kebijakannya menjadi transparan dan dapat dipertanggungjawabkan.

Dimensi institusional menyangkut sarana yang memungkinkan pencapaian tujuan-tujuan politik. Dimensi ini meliputi sistem dan prinsip-prinsip dasar pengorganisasian penyelenggaraan negara dan institusi-institusi sosial. Terdapat 2 (dua) asumsi normatif didalamnya, yakni tatanan politik (hukum dan institusi) harus mengikuti prinsip solidaritas, subsidiaritas, pluralitas, dan struktur sosial diatur menurut prinsip keadilan;

⁶⁰ A Salman Maggalatung, "Hubungan Antara Fakta, Norma, Moral, dan Doktrin Hukum Dalam Pertimbangan Putusan Hakim" dalam *Jurnal Cita Hukum*, Volume 2, 2014.

dan kekuatan-kekuatan politik ditata sesuai dengan prinsip timbal balik.

Dimensi aksi politik berperan menentukan rasionalitas politik. Rasionalitas politik terdiri dari rasionalitas tindakan dan keutamaan atau kualitas moral pelakunya. Sebuah tindakan politik dikatakan rasional jika pelaku memahami persoalan dan berorientasi situasional. Ia harus mampu mempersepsi kepentingan-kepentingan yang dipertaruhkan dan dampak dari aksi politiknya.⁶¹

Aksi politik terkadang dipersepsi keliru secara pragmatis. Demokrasi liberal dengan bertumpu pada kepentingan ekonomi cenderung mengaburkan kepentingan politik menjadi sekedar kepentingan peningkatan status sosial dan ekonomi masyarakat. Hasilnya, politik direduksi menjadi serangkaian upaya memburu keuntungan semata. Hal ini semakin dipersulit saat legitimasi politik pun dinilai dari kepemilikan ekonomi.

Pada titik ini, gerakan masyarakat yang begitu cepat karena digerakkan oleh pemenuhan hasrat materialistis. Standar-standar kerja ditingkatkan untuk memburu can mencapai target yang telah ditentukan. Terkadang target tersebut menyisakan persoalan karena tidak memperhatikan aspek manusia di dalamnya. Dalam situasi tersebut, dikenal sebagai politik yang memproduksi manusia yang berkarya demi kerja, bukan demi eksistensi manusia pekerja itu sendiri.⁶² Manusia yang berkarya untuk kerja artinya menciptakan kerja untuk memuaskan kebutuhan individu. Sementara manusia yang berkarya untuk eksistensi dirinya menunjukkan bahwa melalui karya ia menahbiskan diri sebagai manusia yang bebas berkehandak dan memandang kerja atau aksi sebagai perwujudan kemanusiaan sekaligus kewajiban moral.⁶³

⁶¹Haryatmoko, *Etika Publik*, Jakarta: Penerbit Gramedia, 2013, hal. 25-27

⁶²Haryatmoko, *Etika Publik*, hal. 182

⁶³Haryatmoko, *Etika Publik*, hal. 183

Mengabaikan eksistensi individu pekerja menghasilkan kerja-kerja politik yang sekedar berkarya untuk memuaskan kebutuhan pribadi atau golongan. Mereka tidak menampakkan diri sebagai wakil rakyat sesungguhnya, yang memiliki kewajiban moral dan menyandarkan aktivitasnya pada hakikat kemanusiaan. Akibatnya, sebagai instrumen pemuas kebutuhan, wakil rakyat tidak akan mampu membedakan antara kepentingan publik dengan kepentingan pribadi. Bahkan tugas dan fungsinya ia arahkan sebagai perwujudan kepentingan pribadi.

Ketika karya hanya dispersepsi sebagai kerja, maka pada saat itulah rakyat dipandang sebagai pekerja-konsumen. Aspirasi mereka direduksi semata sebagai kebutuhan biologis dan kebutuhan akan hiburan. Padahal, dalam etika deontologis, aksi politik bukan hanya kepentingan diri, hidup dan kebutuhannya. Aksi politik adalah keprihatinan terhadap dunia bersama.⁶⁴ Mentalitas pragmatis membuat semua bisa direncanakan secara pragmatis, termasuk kalkulasi politik untung-rugi dan menangkalah. Secara politis, tentu saja asumsi itu rasional. Namiun persoalan rasionalitas tidak hanya sekedar pragmatis, tapi lebih dari itu, justru hendak menunjukkan sejauh mana akal budi dikedepankan sebagai sumber pertimbangan moral.

Rasionalitas politik merupakan salah satu perbincangan penting dalam tatanan politik representasi dewasa ini. Selain mengundang perdebatan karena menyasar sejauhmana akal budi difungsikan dalam mengeluarkan kebijakan, juga menjadi pijakan untuk menunjukkan bahwa sesungguhnya perilaku politik, apapun hasilnya, sejauh didasarkan pada rasionalitas, maka akan dipandang baik. Meski demikian, jika ukuran rasionalitas adalah kesesuaian dengan peraturan dan perundang-undangan, maka tentu saja kinerja wakil rakyat tidak sepenuhnya dipandang buruk. Sebab jika tidak baik atau melanggar peraturan,

⁶⁴Haryatmoko, *Etika Publik*, hal. 184

maka sudah tentu aspek hukum akan memasukkannya sebagai pelanggaran pidana.

Namun pada kenyataannya, persepsi publik tentang rasionalitas berbeda dengan persepsi para pelaku politik. Jika mereka melakukan pelanggaran kode etik dengan memanfaatkan jabatannya untuk meraup keuntungan finansial dan diberikan kepada konstituennya untuk kemudian digunakan sebagai sumber utama pemilihan pada masa berikutnya, maka sejauh tidak melanggar hukum, cara-cara tersebut dipandang baik. Namun, secara etika, rasionalitas tersebut pada dasarnya tidak ditempatkan secara moral.

Atas dasar itulah, rasionalitas politik membutuhkan legitimasi etis. Legitimasi yang lahir dari subjek pelaku politik yang dilandasi dengan ketaatan pada nilai-nilai moral, termasuk nilai-nilai keagamaan agar memberi tingkat kepercayaan tinggi kepada publik. Sebab jabatan politik merupakan amanah pemberian rakyat. Perilaku politik pun sejatinya mengandaikan tanggung atas yang dipenuhi atas amanah tersebut. Pengejawatahan perilaku politik yang baik akan menghasilkan partisipasi publik yang lebih besar, mengingat mobilisasi atas kepercayaan kepada para pemangku jabatan politik akan lebih terjamin. Sikap ini merupakan faktor subjektif yang dapat merangsang dan mendorong orang lain untuk berpartisipasi.⁶⁵

Tanpa legitimasi etis, kecenderungan politik praktis lebih berupa pengejawantahan nilai-nilai yang dilandasi kepentingan pribadi. Selain itu, kemungkinan untuk menghalalkan segala cara begitu mudah untuk dilakukan. Legitimasi ini tentu berasal dari norma-norma moral, nilai-nilai hukum atau peraturan perundangan. Dalam kernaagka inilah kita masih punya peluang dan harapan dalam mana etika politik dapat bersuara lantang

⁶⁵ Abdul Muin Salim, *Konsep Kekuasaan Politik dalam Al-Quran*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002, hal. 260

di tengah-tengah kebingungan orientasi para politisi yang gamang. Di sisi lain, etika politik dapat diandalkan sebagai juru bicara atas nama mereka yang menjadi obyek penindasan, kesewenang-wenangan, ketidakadilan, pendeknya korban dari semua bentuk kezaliman politik.

Pada saat yang sama, politik sebagai arena pertarungan kekuasaan di lingkaran-lingkaran tertentu dan konflik antar berbagai kepentingan yang saling tarik ulur dan centang perenang, menunjukkan bukti bahwa kesadaran untuk mengatasi berbagai persoalan bangsa secara adil dan bermoral adalah kebutuhan yang tidak dapat ditunda. Cara mengatasi masalah semacam ini tentu perlu mengacu kepada etika politik. Keharusan perubahan-perubahan politik dilakukan secara konstitusional dan dalam koridor demokrasi adalah dua tanda utama bahwa etika politik tidak dapat dikesampingkan. Intinya, krisis politik kontemporer membuka celah bagi tampilnya kembali pemikiran politik etis yang baru, di mana etika dapat memainkan peran signifikan dalam wilayah publik.⁶⁶

Pentingnya pertautan antara etika dan politik yang mengandaikan etika politik sebagai rujukan bagi tindakan-tindakan politik, menurut Paul Ricoeur, tidak lain bertujuan untuk mengarahkan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara ke arah yang lebih baik, hidup bersama dan untuk orang lain, dan dalam rangka memperluas lingkup kebebasan dan membangun institusi-institusi yang adil. Melalui etika politik kita dapat menganalisis korelasi antara tindakan individual, tindakan kolektif, dan struktur-struktur yang ada. Korelasi antara ketiganya perlu memperoleh penegasan untuk menghindarkan dari pemahaman yang salah atau reduksionistik bahwa etika politik hanya sekadar etika individual, perilaku individu dalam

⁶⁶William L. Richter dan Frances Burke, Jameson W. Doig, *Combating Corruption, Encouraging Ethics*, Washington, DC: ASPA, 1990, hal. 1-3

bernegara. Pengertian etika politik dalam perspektif Ricoeur mengandung tiga tuntutan utama: upaya hidup baik bersama dan untuk orang lain; upaya memperluas lingkup kebebasan; dan membangun institusi-institusi yang adil.⁶⁷

Dengan konsep itu akan melahirkan politisi bermoral. Politisi bermoral adalah individu-individu yang memegang teguh prinsip-prinsip kebijaksanaan politik yang dengan cara demikian mereka dapat hidup bersama dengan moralitas; Sebutan ini ditujukan kepada mereka yang mengutamakan moral, mengikuti prinsip-prinsip moral sambil berusaha untuk mendamaikannya dengan kebijakan politik praktis.⁶⁸ Mereka yang mengejar dan mempraktikkan pragmatisme yang dibangun atas dasar prinsip-prinsip atau dasar-dasar keberanian untuk mengatakan segala sesuatu yang tidak menyenangkan. Tentu saja mengatakan kebenaran ini harus selalu dengan sikap yang konstruktif.

Menghubungkan etika dengan perilaku politik menjadi tidak mudah di tengah kungkungan berbagai kepentingan praktis yang melingkupinya. Prinsip kebebasan kehendak manusia yang menjadi sumber pertimbangan juga menunjukkan bahwa dalam implementasinya, perilaku etis tersebut tidak semata melihat dari *output* (produk) undang-undang yang dihasilkan oleh para politisi. Hal yang lebih penting daripada itu adalah sejauhmana opini publik melatarbelakangi sebuah peraturan dan perundang-undangan diakomodasi secara maksimal. Hal inilah yang disebut sebagai metode deliberatif dalam pencetusan kebijakan.

Deliberasi mengandaikan seluruh individu memiliki hak yang sama dan setara dalam menyampaikan aspirasi. Wakil rakyat tidak boleh mengeluarkan kebijakan hanya dengan mendengarkan dari sepihak kelompok dan golongannya semata.

⁶⁷ Zakiyuddin Baidhawy, "Relasi Etika dan Politik: Landasan Etis Membangun Politik Berkeadaban", dalam *Makalah IAIN Salatiga*, 2014

⁶⁸ Aleksander Kwasniewski, "Is Honest Politics Possible?" dalam *Daily Time*, Wednesday, December 25, 2002.

Karena peraturan dan perundang-undangan pada gilirannya akan berlaku umum.⁶⁹ Semakin diskursif sebuah proses yang dilalui, semakin terbuka pada pengujian publik, maka semakin legitim pula hasil yang diperoleh. Secara etis, mendengarkan seluruh aspirasi adalah kewajiban utama yang menunjukkan bahwa asumsi-asumsi universal tentang kebenaran moral masih diperpegangi. Berbagai kekeliruan yang dihasilkan dalam kebijakan akan dapat dengan mudah diuji dan dievaluasi demi kepentingan publik.⁷⁰

Melalui aspek deliberatif, ruang-ruang publik warga negara semakin banyak dan luas. Mereka dengan mudah mengakses kinerja wakil rakyat, memberi pandangan sosial dan politik, memberi masukan agar tujuan dari politik terwujud dengan semestinya. Dengan demikian, legitimasi etis dari deontologisme memunculkan kehadiran warga negara sebagai pilar utama dan subjek dari setiap kebijakan. Selain karena penghargaan tertinggi pada individu juga menegaskan pengakuan pada hakikat kemanusiaan yang dituju oleh etika deontologi.

Dalam relasi etis, hubungan kemanusiaan tersebut berujung pada tidak adanya diskriminasi dan tindakan kesewenang-wenangan. Sebab apa yang dirasakan oleh seorang manusia dirasakan sama dengan manusia lainnya (*do unto others as you would that they should do unto you*).⁷¹ Sementara itu, dalam rumusan qur'anik, tidak ada yang membedakan antara manusia dengan manusia lainnya kecuali perilakunya yang sekaligus menunjukkan tingkat ketakwaannya. Hal ini seperti termatub dalam Q.S. Al-Hujurât/49: 13

⁶⁹F. Budi hardiman, *Demokrasi Deliberatif*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2009, hal. 129-130.

⁷⁰F. Budi hardiman, *Demokrasi Deliberatif*, hal. 131.

⁷¹<https://moralphilosophy.info/normative-ethics/deontology/>

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ
شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ
اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ.

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antaramu

Menurut Abu Al-Sana Shihab Al-Din Al-Sayyid Mahmud Al-Alusi, sapaan kepada seluruh manusia laki-laki dan manusia perempuan dalam ayat di atas bermakna seluruh keturunan Nabi Adam As dan Hawa. Penyebutan laki-laki dan perempuan karena Nabi Adam As adalah laki-laki dan Hawa adalah perempuan. Karena itu, tidak ada alasan untuk sombong atas nama bangsa dan suku. Bahkan bukan hanya tidak boleh sombong tetapi harus *lita'arafû*, saling kenal-mengenal. Al-Alusi mengartikan *lita'arafû* dengan saling menyambung silaturahmi dan memperkenalkan keturunan.⁷² Ahmad Mustafa Al-Maraghi menjelaskan hal yang serupa dengan Al-Alusi, tetapi Al-Maraghi menekankan kepada tidak bolehnya sombong karena siapapun manusia pasti berasal dari moyang yang sama sehingga kesombongan sungguh tidak layak.⁷³

Ayat Q.S. Al-Hujurât/49: 13 menjelaskan bahwa kedudukan manusia di sisi Allah adalah sama. Yang membedakan di antara mereka hanyalah kualitas ketakwaannya. Islam tidak membenarkan tindakan diskriminatif antara manusia yang

⁷² Abu Al-Sana Shihab Al-Din Al-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'âni fî Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm wa Al-Sab' Al-Matsâni*, Juz 14, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1995, hal. 312

⁷³ Ahmad Mustafa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Marâghî*, Juz 26, Beirut: Dar Ihya Al-Turats Al-Arabi, t.th., hal. 143.

didasarkan pada suku, bangsa, ras, warna kulit, pangkat maupun jabatan dan sebagainya. Islam bukannya tidak mengakui adanya kelebihan-kelebihan antara seseorang dan yang lainnya seperti kelebihan dalam bidang ilmu, harta, keahlian dan keterampilan. Karena pada sisi lain Allah juga menegaskan antara lain, “Allah telah melebihkan sebagian di antara kamu atas sebagian yang lain dalam hal rizki...” (Q.S. An-Nahl/16:72). Hanya saja kelebihan-kelebihan yang ada itu tidak boleh dijadikan dalih untuk bertindak secara tidak adil.

Allah berfirman dalam Q-S. Al-Nisâ/4:58

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا.

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat

Abu Ja'far Muhammad Ibnu Hassan Al-Tusi menerangkan ayat di atas dengan cara menghubungkan antara *amânah* dengan *hukm*. Menurutnya, penunaian amanah sama dengan pemutusan hukum dalam hal keduanya tidak pandang bulu, dan kepada siapapun. Jika amanah telah pandang bulu dan hukum telah memihak, maka sesungguhnya upaya itu menyalahi pengajaran terbaik dari Allah SWT (*ni'immâya'izhukumbih*). Dan Allah SWT Maha Mendengar dan Maha Melihat semuanya.⁷⁴

⁷⁴ Abu Ja'far Muhammad Ibnu Hassan Al-Tusi, *Al-Tibyân fi Tafsîr Al-Qur'ân*, Juz 3, *Berit: Dar Ihya Al-Turats Al-Arabi, t.th.*, hal. 97.

Allah berfirman dalam QS. Al-Nisâ/4: 105:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ
اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلخَائِنِينَ خَصِيمًا.

Sesungguhnya kami menurunkan Kitab dengan membawa kebenaran supaya kamu mengadili di antar manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penantang terhadap orang yang tidak bersalah karena membela orang yang berkhianat

Ayat di atas berkaitan dengan pribadi Nabi Muhammad SAW dengan adanya penekanan *mukhâtab* di sana, namun sesungguhnya ayat itu berlaku umum kepada seluruh umat Islam. Sayyid Qutb menegaskan bahwa ayat itu memberi peringatan bahwa tidak ada tempat untuk korupsi administrasi dalam aturan Islam yang benar, dan tidak ada tempat untuk mediasi, penyuapan, dan favoritisme dengan mengorbankan hak-hak rakyat.⁷⁵ Ada nada modern dalam penafsiran Sayyid Qutb terhadap ayat ini dengan penyebutan istilah korupsi administrasi, penyuapan, dan favoritisme. Ini bisa dipahami karena Sayyid Qutb memang hidup di masa modern dan cukup responsif terhadap fenomena masyarakat modern.

Kedua ayat di atas menegaskan tidak bolehnya berlaku diskriminatif dalam bidang hukum. Setiap orang adalah sama di depan hukum (*equality before the law*), tanpa dibedakan dari segi status maupun kedudukannya. Demikian pula seseorang tidak dinyatakan bersalah sebelum ada vonis yang menyatakan bahwa ia bersalah oleh hakim (*qadhi*) berdasarkan bukti-bukti yang kuat dan terpercaya.

⁷⁵Sayyid Qutb, *Fi Zhilâl Al-Qur'ân*, Juz 2, Beirut: Dar Al-Syuruq, 1992, hal. 175.

Ruang deliberatif tidak hanya mengajukan pentingnya individu sebagai ciptaan Allah yang paling tertinggi. Tidak adanya perbedaan antara individu pun menunjukkan bahwa memiliki hak dan kesempatan yang sama dalam menerima dan mengkritisi berbagai kebijakan yang menyangkut kehidupan mereka. Pejabat politik tidak boleh berlaku sewenangan-wenang apalagi memaksakan kehendak demi kepentingannya sendiri. Kedua ayat tersebut diatas mengisyaratkan bahwa keadilan dipersepsi sejak awal, sejak dalam pikiran. Sehingga sikap adil akan menjadi ekses dalam perilakunya. Tidak hanya dalam kebijakan politik, termasuk dalam kebijakan hukum demi keadilan.

Ruang-ruang inilah yang diandaikan hidup dalam logika deontologik. Hidup dan bersemai dalam ruang publik, dimana interaksi antar individu berlangsung. Pada prinsipnya hadirnya ruang tersebut juga mengakui adanya otonomi individu yang tidak bisa diselewengkan. Politik yang berkepentingan dengan kepentingan bersama secara umum senantiasa menjadikan individu sebagai sumber pertimbangan moral. Individu yang menyatukan persepsi dan kehendak untuk hidup bersama dalam masyarakat politik.

Deontologi qur'anik pada perkembangannya bisa disebut tidak hanya menyangkut perilaku individual saja, tetapi terkait dengan tindakan kolektif (etika sosial). Dalam etika individual, kalau orang mempunyai pandangan tertentu bisa langsung diwujudkan dalam tindakan. Sedangkan dalam etika politik, yang merupakan etika sosial, untuk dapat mewujudkan pandangannya dibutuhkan persetujuan dari sebanyak mungkin warga negara karena menyangkut tindakan kolektif. Maka hubungan antara pandangan hidup seseorang dengan tindakan kolektif tidak langsung, membutuhkan perantara yang berfungsi menjembatani pandangan pribadi dengan tindakan kolektif. Perantara itu bisa berupa simbol-simbol maupun nilai-nilai: simbol-simbol agama, demokrasi, dan nilai-nilai keadilan,

kebebasan, kesetaraan, dan sebagainya. Melalui simbol-simbol dan nilai-nilai itu, politikus berusaha meyakinkan sebanyak mungkin warga negara agar menerima pandangannya sehingga mendorong kepada tindakan bersama. Maka politik disebut seni karena membutuhkan kemampuan untuk meyakinkan melalui wicara dan persuasi, bukan manipulasi, kebohongan, dan kekerasan.

Dari situlah kebijakan dihasilkan. Atas dasar itu pula kebijakan hadir dan diterima oleh seluruh rakyat. Muatan etis deontologi dalam politik kebijakan ini setidaknya memenuhi 3 (tiga) aspek:⁷⁶ *pertama*, adalah prinsip kehati-hatian (*principle of prudence*), sebuah prinsip yang “mempertanyakan” secara kritis tentang latar belakang berikut “pemihakan” dari sebuah tindakan ataupun kebijakan dari para pemegang kunci kekuasaan politik. Dalam prinsip ini, sebuah tindakan yang memiliki motif untuk “memihak” kepentingan lebih luas dibanding dengan kepentingan sempit partai atau diri sendiri akan memiliki nilai etika yang jauh lebih tinggi dan terpuji.

Kedua, adalah prinsip tatakelola (*principle of governance*) yang berhubungan dengan masalah etika di dalam “proses” pengambilan keputusan ataupun penentuan tindakan. Prinsip ini menyangkut pengukuran terhadap standar-standar yang digunakan di dalam menentukan sebuah tindakan ataupun kebijakan. Kesadaran akan pentingnya akuntabilitas, transparansi dan soladiritas, secara otomatis, akan melahirkan perilaku dan keputusan yang jauh lebih etis.

Ketiga, prinsip pilihan rasional (*principle of rational choice*) yang secara metodologis menimbang secara seksama atas manfaat dan biaya (*costs and benefits*) dari sebuah tindakan ataupun kebijakan dalam rangka kepentingan umum. Sebuah

⁷⁶Kastorius Sinaga, “Tentang Etika Politik“, dalam *Harian Kompas*, 9 April 2008.

tindakan atau keputusan yang memiliki manfaat yang sangat tinggi dan signifikan bagi kepentingan umum jauh lebih etis dibanding tindakan yang hanya melayani kepentingan pribadi ataupun kepentingan manuver partai politik yang sesaat. Dalam kehidupan politik sehari-hari, baik biaya (*costs*) maupun manfaat (*benefits*) tidak selalu hadir dalam bentuk fisik-material.

Visi politik masa depan yang dilandasi deontologi qur'anik sebagaimana halnya visi utama tentang etika pada umumnya. Hubungan antara manusia yang lebih harmonis melalui implementasi perilaku moral yang bersumber dari otonomi individu yang sepenuhnya terarah pada kebaikan tertinggi. Kebaikan yang telah dicontohkan Allah yang dipraktikkan oleh manusia sebagaimana tugas kekhalifan dalam dirinya.

Fitrah yang terkandung dalam dirinya telah mengarahkannya pada kebenaran akan adanya agama yang sekaligus menunjukkan bahwa hidup manusia tidak hanya di dunia tapi juga diakhirat. Demikian pula hidup manusia tidak hanya untuk dirinya sendiri tapi juga untuk orang lain. Semua dilakukan atas kesadaran moral sebagai makhluk yang berakal budi dan senantiasa menuruti suara hatinya yang selalu bersifat progresif. Progresivitas suara hati untuk membedakannya dari sikap fatalis yang semata mengikuti pengaruh orang lain, bukan atas nama kebenaran yang dihasilkan dari potensi akal budi yang kemudian ditambahkan dengan unsur spiritual yang menyertai sekaligus menjadi tujuan akhir.

C. Moralitas Kinerja Politik

Jabatan mengandaikan ketaatan pada prinsip moralitas yang tidak hanya tertuang dalam peraturan dan perundang-undangan, tradisi maupun norma-norma keagamaan. Perspektif qur'anik telah memberikan legitimasi ketaatan tersebut yang tidak hanya sebetuk citra yang dituai melalui apresiasi publik semata, namun juga sekaligus penghambaan pada Allah. Perspektif

Qur'anik juga mengisyaratkan bahwa perbuatan yang dilandasi nilai-nilai moral pun akan mengarahkan pelakunya kepada Tuhannya.

Dalam konsep pemenuhan nilai etik tersebut, dikenal dengan 3 (tiga) pendekatan yang salah satunya berkaitan dengan moralitas di atas. Terdapat 3 (tiga) pendekatan dalam mengetahui apakah kinerja politik wakil rakyat telah memenuhi prinsip etik. *Pertama*, etika minimalis. Etika ini merupakan standar etika yang paling minimal berlaku dalam kelembagaan wakil rakyat. Dalam etika tersebut mengharamkan perilaku-perilaku yang melanggar sebagaimana tertuang dalam peraturan kode etik yang mengikat secara internal.

Kedua, etika fungsionalis. Etika ini menawarkan basis fungsional bagi seorang politisi. Etika ini mendefinisikan tugas bagi anggota dewan dalam lingkup fungsi mereka sebagai wakil rakyat. Seseorang wakil rakyat dipandang memenuhi etika ini ketika melaksanakan semua tugas dan fungsinya dengan baik, sebaliknya dinilai tidak beretika saat tidak mengindahkan tugas dan fungsinya. *Ketiga*, etika rasionalis. Etika rasional mendasarkan perilaku etis pada prinsip-prinsip hakiki politik, seperti keadilan, kebebasan atau kebaikan bersama dan tertinggi (*bonnum comune*).⁷⁷ Fondasi rasional menyandarkan para wakil rakyat harus bertugas berdasarkan pendekatan ini.

Merujuk pada ketiga pendekatan tersebut, ketiga-tiganya memberikan pandangan yang sejalan dengan seruan Qur'anik yang mengajukan pola ketaatan yang disesuaikan dengan tuntutan peraturan dan perundang-undangan (negara), fungsi sebagai khalifah dalam berbagai bidang kerja dan keahlian serta penghargaan pada entitas akal budi yang mampu menyuara-

⁷⁷Jimly Asshiddiqie, "Penguatan Sistem Norma Etika dalam Rangka Penegakan Kode Etik", dalam Tenaga Ahli Mahkamah Kehormatan Dewan, *Menjaga Kehormatan Lembaga Perwakilan*, Jakarta: Mahkamah Kehormatan Dewan, 2016, hal. 82-83

kan kebenaran atas dasar potensi dan kebebasan yang dimiliki manusia.

Secara deontologis, pendekatan rasionalis memiliki tempat yang lebih penting, mengingat prinsip etika kewajiban menyandarkan penilaian moral pada perbuatan itu sendiri, tidak pada sekumpulan norma dan aturan di luar perbuatan. Meski demikian, sebagaimana yang telah dielaborasi lebih jauh sebelumnya, ketaatan kepada moral yang besumber dari luar diri manusia tidak semata dilihat dalam kacamata teleologis. Sebab ketaatan pada negara sebagai bentuk ketaatan pada peraturan dan perundang-undangan, demikian pula ketaatan pada fungsi dan tanggung jawab jabatan adalah seruan kewajiban. Peraturan dan perundang-undangan dibuat oleh manusia berdasarkan prinsip-prinsip perbuatan yang seharusnya (wajib) dilakukan oleh setiap manusia.

Memang pertanyaan yang senantiasa diajukan oleh kalangan deontologis adalah sejauhmana nilai universalitas dikandung oleh peraturan dan perundang-undangan yang juga melahirkan fungsi dan tugas wakil rakyat. Boleh jadi norma-norma tersebut berbeda pada setiap orang, pada setiap komunitas dan pada setiap negara. Dilema ini bisa dipertemukan dengan menjadikan ketaatan wakil rakyat yang didasarkan pada nilai-nilai universal yang dikandung oleh peraturan dan perundang-undangan. Hal ini juga mengantisipasi kecenderungan pelanggaran yang dilakukan oleh wakil rakyat dengan menyiasati peraturan dan perundang-undangan, atau menyalahgunakannya untuk kepentingan pribadi, kelompok maupun golongannya.

Pada titik itulah, publik menyematkan nilai etika pada setiap perilaku dalam aktivitas wakil rakyat. Penilaian yang sesungguhnya bukan sekedar penilai etis, namun lebih menjurus pada penilaian moral. Jika penilaian etika lebih merefleksikan argumentasi atas sebetuk perbuatan, maka penilaian moral

lebih bersifat *judgment* terkait dengan salah dan benar, baik dan buruk perilaku wakil rakyat.

Etika dan moralitas inilah yang menuntut sekaligus menuntun perilaku pejabat publik, termasuk anggota dewan. Tanggung jawab kepada publik telah mewajibkan pejabat untuk menyesuaikan perilaku. Di balik itu, tanggung jawab menuntut adanya aktualisasi yang dapat dinilai dan dievaluasi. Anggota dewan adalah jabatan fungsional yang dengan sendiri mengandung konsekuensi material. Mereka dipilih oleh rakyat, menjabat sebagai wakil rakyat, lalu difasilitasi oleh negara dengan dana rakyat dalam rangka menjalankan aspirasi rakyat. Penyelewengan terhadap tanggung jawab adalah penkhianatan kepada rakyat yang pada gilirannya merupakan pelanggaran etika sekaligus moral.

Sejalan dengan itu, kesadaran akan pentingnya moralitas kinerja politik juga telah tertuang dalam semangat yang melandasi filosofi keberadaan lembaga dan jabatan publik. Hal ini tidak terlepas dari perubahan di segala bidang yang menuntut kinerja yang lebih transparan dan akuntabel. Sebagai penyelenggara negara, wakil rakyat dituntut untuk menyesuaikan diri dengan gairah zaman yang semakin menuntut pertanggungjawaban jabatan publik. Melalui ketaatan pada tanggung jawab tersebut, para pemangku jabatan publik memenuhi 3 (tiga) dimensi hubungan sekaligus, yakni hubungan ideal yang seimbang, serasi, dan selaras yang tercermin secara vertikal (Tuhan), horizontal (masyarakat) dan alamiah (alam sekitarnya). Gabungan itu adalah perwujudan martabat manusia sebagai makhluk budaya, sosial, moral dan religi.

Gabungan itu juga yang akan menghasilkan sebetulnya perjuangan politik yang seharusnya dijalankan. perjuangan yang dilandasi moralitas yang sepenuhnya mewarnai perilaku politik wakil rakyat. Moralitas politik juga berarti pemenuhan aspek normatif yang mengarah pada kepedulian akan pembinaan nilai-

nilai dan perwujudan cita-cita. Penekanan pada aspek normatif mengandalkan etika politik dalam praktek penyelenggaraan negara. Cita-cita etika politik adalah semakin diperluasnya lingkup kebebasan dan semakin terciptanya institusi yang lebih adil. Kebebasan sosial politik sering disebut demokrasi liberal yang mencakup kebebasan mengeluarkan pendapat, berserikat dan berkumpul.

Wakil rakyat harus bertanggung jawab terhadap perbuatannya yang dilakukan dengan sengaja. Perbuatan yang dilakukan dengan sengaja harus sesuai dengan kesadaran etisnya. Kesadaran etis bukan hanya berarti sadar akan adanya perbuatan yang baik dan buruk saja, melainkan sadar pula bahwa setiap orang wajib berbuat baik dan wajib menghindarkan diri dari perbuatan tercela. Sumber kesadaran merupakan petunjuk tentang perbuatan baik dan perbuatan buruk dan sekaligus merupakan penilaian atau kualifikasi terhadap perbuatan seseorang.

Dalam perspektif deontologis, manusia memiliki dimensi politis. Dimensi politis manusia, dapat dikaji dari tiga hal. *Pertama*, manusia sebagai makhluk sosial. *Kedua*, manusia dengan dimensi kesosialannya. *Ketiga*, dimensi politis kehidupan manusia. Dalam pengertian yang pertama, manusia sebagai makhluk sosial dipahami dalam arti keseimbangan. Manusia memang bebas bertindak menurut kehendaknya, tetapi ia hanya mempunyai arti ketika ia berada di tengah-tengah masyarakat. Arti sebagai manusia hanya dapat diperoleh pada saat ia berinteraksi dengan manusia lainnya didalam masyarakat.⁷⁸

Manusia hanya mempunyai eksistensi karena orang lain dan ia hanya dapat hidup dan berkembang karena ada orang lain". Dalam arti kedua, kesosialan manusia dinyatakan dalam tiga dimensi, yaitu 1) dalam penghayatan spontan individual,

⁷⁸ Eko Handoyo, dkk, *Etika Politik*, Semarang: Penerbit Widya Karya, 2008, hal. 56

2) berhadapan dengan lembaga-lembaga, dan 3) melalui pengartian simbolis terhadap realitas. Manusia menghayati bahwa kehidupan sehari-hari yang ia alami adalah konkret dan spontan. Dalam segala aktivitasnya, manusia sadar bahwa ia hidup senantiasa dilihat dan diawasi oleh manusia lainnya. Kesedihan dan kesenangan diperoleh individu manusia dalam interaksinya dengan orang lain. Ia menemukan diri ketika berada dalam kebersamaan orang lain. Hubungan sosial yang dilalui individu manusia adalah berstruktur. Ada kebutuhan yang hanya dapat dipenuhi melalui kebersamaan dengan orang lain. Demikian pula, ada lebih banyak lagi kebutuhan dapat dipenuhi dan dipermudah ketika diusahakan bersama-sama orang lain. Untuk menjamin agar fungsi struktur berlangsung lestari, maka dikembangkan pola-pola bertindak bersama, yaitu lembaga.

Dimensi kesosialan manusia yang ketiga, yakni dalam arti simbolis, segala macam paham, kepercayaan, pandangan, dan keyakinan tentang makna realitas sebagai keseluruhan. Dunia simbolik pengartian atau pemaknaan itu, termasuk di dalamnya agama, pandangan dunia (*world view*), sistem nilai, pandangan moral, politis dan estetis, serta keyakinan falsafah dan ideologi. Sistem simbolis ini menjelaskan kepada manusia tentang siapa dia, bagaimana ia harus hidup, mengapa alam dan masyarakat berstruktur sebagaimana ia menemukan apa yang baik dan buruk serta apa yang bernilai dan tidak bernilai terkait dengan kesemestaan tersebut. Fungsi utama sistem simbolik tersebut adalah memberikan legitimasi terhadap struktur sosial yang dihadapi manusia, sehingga ia memperoleh orientasi dan kepastian dalam hidup.

Dalam situasi apapun, baik normal, aman, tertib, dan terkendali, maupun tidak tertib atau kacau, kehadiran etika politik sangat diperlukan. Dalam situasi kacau, etika politik semakin relevan. *Pertama*, etika politik berbicara dengan otoritas,

yaitu betapapun kasar dan tidak santunnya suatu politik, tindakannya membutuhkan legitimasi. Legitimasi merujuk pada norma moral, nilai-nilai, hukum atau peraturan perundangan. *Kedua*, etika politik berbicara dari sisi korban. Politik yang kasar dan tidak adil mengakibatkan jatuhnya korban. Korban akan membangkitkan simpati dan reaksi *indignation*, yaitu terusik dan protes terhadap ketidakadilan. *Ketiga*, pertarungan kekuasaan dan konflik kepentingan yang berlarut-larut akan mengakibatkan kesadaran akan perlunya penyelesaian yang mendesak dan adil.⁷⁹

Tuntutan keataatan wakil rakyat pada kesadaran etis tersebut bukan hanya lahir dari dalam kewajiban moralnya, namun amanah aturan perundang-undangan. Dalam Ketetapan (TAP) MPR Nomor: VI/MPR/2001 tentang Etika Kehidupan Berbangsa dijelaskan bahwa pokok-pokok etika dalam kehidupan berbangsa mengedepankan nilai kejujuran, amanah, keteladanan, sportifitas, disiplin, etos kerja, kemandirian, sikap toleransi, rasa malu, tanggung jawab, menjaga kehormatan serta martabat diri sebagai warga bangsa. Dalam lampiran TAP MPR Nomor: VI/MPR/2011 dijelaskan bahwa terdapat 6 (enam) hal terkait dengan etika kehidupan berbangsa yaitu, (1) etika sosial budaya, (2) etika politik dan pemerintahan, (3) etika ekonomi dan bisnis, (4) etika penegakkan hukum yang berkeadilan, (5) etika keilmuan, (6) etika lingkungan. Keenam jenis etika kehidupan berbangsa yang dilandasi oleh nilai dan sikap kejujuran, amanah, keteladanan, sportifitas, disiplin, etos kerja, kemandirian, sikap toleransi, rasa malu, tanggung jawab, menjaga kehormatan serta martabat diri sebagai warga bangsa, diharapkan mampu menciptakan kondisi penyelenggaraan pemerintahan negara yang mampu menjawab tantangan masa depan bangsa Indonesia menjadi bangsa yang mandiri, maju dan sejahtera sebagai cita-

⁷⁹Eko Handoyo, dkk, *Etika Politik*, hal. 59

cita dan tujuan negara dengan mengedepankan persatuan dan kesatuan, ketahanan, kemandirian, keunggulan dan kejayaan, serta kelestarian lingkungan yang dijiwai oleh nilai-nilai agama dan nilai-nilai luhur budaya bangsa.

Penyelenggaraan negara mempunyai peran yang sangat penting dalam penyelenggaraan negara untuk mewujudkan tujuan negara sebagaimana termaktub dalam alinea keempat Pembukaan Undang-Undang Dasar Republik Indonesia Tahun 1945, yaitu melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia dan untuk memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa dan ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial. Dalam rangka mewujudkan tujuan negara tersebut, diperlukan penyelenggaraan negara yang profesional dan beretika agar dapat melaksanakan fungsi dan tugasnya secara efisien dan efektif.

Untuk mewujudkan penyelenggara negara yang profesional, setiap penyelenggara negara harus memenuhi persyaratan sebagai penyelenggara negara sebagaimana ditentukan dalam peraturan perundang-undangan, sedangkan untuk mewujudkan penyelenggaraan negara yang beretika diperlukan pengaturan mengenai etika dalam peraturan perundang-undangan. Peraturan tersebut harus bersifat umum sehingga berlaku bagi setiap penyelenggara negara. Dalam perspektif asas-asas pemerintahan yang baik, maka setiap penyelenggara negara harus taat dan tunduk pada asas-asas penyelenggaraan pemerintahan yang baik (*good governance*). Hukum administrasi negara menegaskan bahwa organisasi jabatan publik dan pejabat publik merupakan instrument kekuasaan negara yang dijalankan dalam rangka semangat konstitusi negara. Pengaturan kekuasaan negara dan organisasi negara di Indonesia diatur dalam UUD 1945.

Suatu jabatan publik diadakan dalam rangka kepentingan menjalankan suatu organisasi negara, dengan segenap variasi

tingkatan jabatan dan masa jabatan. Dalam hubungan ini, maka setiap pejabat administrasi negara/tata usaha negara dalam bertindak harus dilandasi wewenang yang sah menurut hukum atau yang bersumber pada peraturan perundang-undangan. Oleh karena itu, setiap pejabat administrasi negara/tata usaha negara sebelum menjalankan tugasnya harus terlebih dahulu dilekatkan dengan suatu kewenangan yang sah berdasarkan peraturan perundang-undangan.

Wewenang dalam pengertian hukum administrasi negara adalah kekuasaan untuk melakukan semua tindakan hukum politik. Hal ini berarti suatu jabatan publik tertentu akan melekat suatu wewenang tertentu dalam hukum publik yang didasarkan peraturan perundang-undangan. Selain itu, wewenang yang melekat pada jabatan publik tersebut juga harus sejalan dan tidak boleh bertentangan dengan asas-asas penyelenggaraan pemerintahan yang baik yang meliputi: a) asas manfaat, keadilan dan keseimbangan, b) asas keberpihakan kepada kepentingan bangsa, c) asas partisipatif, transparan, dan akuntabilitas, d) asas berkelanjutan dan berwawasan lingkungan dan e) asas kepastian hukum. Di samping asas-asas tersebut pemerintah yang baik (*good governance*) juga harus dijalankan menurut asas-asas a) transparan, b) *fairness*, c) *impartiality*, d) *independence*, e) *accountability*.⁸⁰

Dalam perspektif teoritis jabatan adalah lingkungan kerja tetap yang diadakan dalam kaitan negara. Tiap jabatan adalah wujud lingkungan pekerjaan tetap yang berhubungan dengan negara. Sementara itu, negara adalah organisasi jabatan. Jabatan adalah person, pribadi hukum, badan hukum publik, memiliki fungsi dan kewenangan. Jabatan tidak dapat

⁸⁰ Zainal Arifin Hoesein, "Etika Lembaga Perwakilan sebagai Penyelenggara Negara", dalam Tenaga Ahli Mahkamah Kehormatan Dewan, *Menjaga Kehormatan Lembaga Perwakilan*, Jakarta: Mahkamah Kehormatan Dewan, 2016, hal. 109

melaksanakan dirinya sendiri, tidak dapat melaksanakan fungsi dan kewenangannya. Oleh karena itu, jabatan diwakili oleh pemegang jabatan sehingga pribadi jabatan atau badan hukum publik, memerlukan perwakilan pemegang jabatan itulah yang bertindak dan berkedudukan demikian.

Pemegang jabatan bertindak atas nama jabatan. Jabatan bersifat tetap dan langgeng sedangkan pemegang jabatan datang dan pergi silih berganti. Oleh karena itu, setiap jabatan tata usaha negara diberikan kewenangan tertentu yang menjadi dasar menjalankan tugas dan fungsi jabatan dimaksud agar keseluruhan penyelenggaraan pemerintahan didasarkan pada hukum. Kewenangan menurut hukum administrasi negara adalah kekuasaan terhadap suatu bidang pemerintahan yang berlandaskan peraturan perundang-undangan agar terhindar dari kesewenang-wenangan. Sedangkan wewenang adalah kekuasaan untuk melakukan suatu tindakan publik.⁸¹

Keseluruhan pelaksanaan wewenang pemerintah dijalankan oleh organisasi pemerintah, karena tanpa wewenang pemerintahan, tidak mungkin melahirkan keputusan yang sah. Agar tidak terdapat kerancuan pengertian, maka yang dimaksud dengan organisasi pemerintah adalah keseluruhan pelaksanaan wewenang pemerintah, baik wewenang intern maupun wewenang ekstern. Wewenang intern merupakan pelaksanaan wewenang di dalam organisasi suatu badan administrasi negara, sedangkan wewenang ekstern adalah pelaksanaan wewenang pemerintah yang memiliki daya kerja keluar, yaitu masyarakat dan/atau badan-badan di luar administrasi negara. Sifat wewenang pemerintah selalu, a) terikat pada suatu masa tertentu, b) tunduk pada batas yang ditentukan, c) pelaksanaan

⁸¹Zainal Arifin Hoesein, "Etika Lembaga Perwakilan sebagai Penyelenggara Negara", hal. 110.

wewenang pemerintah terikat pada hukum dan asas-asas penyelenggaraan pemerintahan yang baik (*good governance*).⁸²

Suatu wewenang dapat diperoleh dan/atau diberikan melalui, a) atribusi, yaitu pemberian wewenang yang ditegaskan sendiri oleh peraturan perundang-undangan untuk melaksanakan pemerintahan secara penuh; b) delegasi, yaitu suatu pelimpahan wewenang yang telah ada yang berasal dari wewenang atribusi kepada pejabat administrasi negara tidak secara penuh; c) mandat, yaitu pemberian tugas dari pemegang mandate (pejabat tata usaha negara pada level tertinggi di organ pemerintahan yang bersangkutan) kepada pejabat tata usaha negara pada level dibawahnya (mandataris) untuk melaksanakan suatu kegiatan pemerintahan untuk dan atas nama pejabat tata usaha negara pemberi mandat yakni pembuat keputusan administrasi negara. Dengan demikian, keseluruhan jabatan administrasi negara dan pejabat administrasi negara selalu didasarkan pada wewenang, tugas dan fungsi sebagaimana diatur dalam peraturan perundang-undangan. Keseluruhan pada wewenang, tugas dan fungsi dapat dijalankan apabila didukung oleh integrasi yang tinggi para pejabatnya, yaitu moralitas dan etika sebagai pejabat.

Dalam jabatan tertentu nilai keluhuran jabatan tersebut terkait dengan penyebutan kedudukannya, misalnya para hakim penyebutannya “yang mulia” karena hakim dianggap memiliki otoritas dan kemuliaan yang mampu mengembalikan nilai kemuliaan manusia sebagai individu dan sebagai warga negara melalui putusannya. Demikian pula anggota perwakilan memiliki sebutan “yang terhormat” karena keanggotaan dalam perwakilan memiliki kedudukan yang terhormat dan dianggap mampu mendudukkan posisi individu dan warga negara pada

⁸²Zainal Arifin Hoesein, “Etika Lembaga Perwakilan sebagai Penyelenggara Negara”, hal. 110.

posisi terhormat dalam organisasi negara melalui keputusan politik dan hukum yang memberikan arah petunjuk yang pasti berupa undang-undang.⁸³

Apresiasi terhadap jabatan publik tersebut sudah selayaknya menuai timbal balik kinerja wakil rakyat. Pemenuhan akan kinerja politik adalah sebentuk moralitas tertinggi yang diharapkan oleh rakyat untuk dijalankan sesuai dengan tujuan keberadaannya. Tujuannya tentu saja untuk mengarahkan hidup yang lebih baik. selain itu menjamin meluasnya kebebasan dan membangun institusi-institusi yang adil.⁸⁴ Dengan demikian, 3 (tiga) hal yang menandai moralitas kinerja politik wakil rakyat sesungguhnya, yakni: hidup yang lebih baik, meluasnya kebebasan dan terbangunnya institusi-institusi yang adil.

Ketiga hal saling terkait, sebab tidak mungkin hidup bersama dan lebih baik terwujud tanpa pluralitas dan dalam kerangka institusi-institusi yang adil. Hal ini sekaligus menegaskan bahwa persoalan moralitas tidak sekedar menyentuh ranah individual, tapi ranah sosial kemasyarakatan bahkan kenegaraan secara umum. Bangunan masyarakat yang lebih baik perlu didukung dengan adanya institusi-institusi yang adil. Sementara itu kebebasan warga negara harus dijamin untuk senantiasa mengawasi jalannya laku politik dan terjaminnya kehidupan mereka dalam setiap detail kebijakan yang dihasilkan.⁸⁵

Derasnya godaan dalam melakukan perbuatan yang melanggar nilai moral dan etika menjadi perhatian lembaga-lembaga publik. Selain menghambat optimalisasi peran dan kinerja personal dan kelembagaan, juga menjauhkan perwujudan institusi dari segala tujuan yang hendak dicapai. Karena itu,

⁸³ Jimly Asshiddiqie, "Penguatan Sistem Norma Etika dalam Rangka Penegakan Kode Etik", hal. 85-86.

⁸⁴ Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, Jakarta: Penerbit Gramedia, 2014, hal. 224

⁸⁵ Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, hal. 224-225

dibutuhkan norma etika yang secara konkret mengatur moralitas kinerja lembaga-lembaga tersebut, termasuk lembaga perwakilan rakyat.⁸⁶

Secara institusional, kelembagaan DPR sesungguhnya telah memiliki mekanisme internal dalam menjaga moralitas kinerja wakil rakyat. Mekanisme itu diatur dalam Peraturan DPR RI No. 1 dan No. 2 tentang Kode Etik dan Tata Beracara Mahkamah Kehormatan Dewan. Kedua peraturan tersebut dijalankan dengan menjadikan alat kelengkapan dewan berupa Mahkamah Kehormatan Dewan sebagai lembaga yang secara khusus menangani persoalan etik dan moralitas wakil rakyat. Lembaga itu secara khusus bertujuan untuk menjaga marwah dan martabat baik secara personal maupun kelembagaan DPR.⁸⁷

Mahkamah Kehormatan DPR RI yang terbentuk setelah di undangkannya Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2014 tentang MPR, DPR, DPD dan DPRD merupakan sebuah babak baru dalam sejarah penegakan Etik Anggota DPR RI. Setelah sebelumnya Badan Kehormatan DPR RI diperkenalkan dengan UU Nomor 27 Tahun 2009 tentang MPR, DPR, DPD dan DPRD dan UU Nomor 22 Tahun 2003 tentang Susunan Kedudukan MPR, DPR, DPD dan DPRD yang sudah memperkenalkan permanennya Badan Kehormatan DPR RI dalam Komposisi Alat Kelengkapan DPR RI.

Ketiga UU *aquo* sudah menyatakan tentang adanya Lembaga Penegak Etik yang permanen dilingkungan DPR. Didasarkan atas kesadaran pembentuk Undang-Undang tentang urgensi peran lembaga DPR RI yang tidak cukup sekedar dipahami oleh mereka yang terlibat langsung sebagai Anggota DPR RI maupun sistem pendukung yang berada di dalamnya, lembaga DPR RI memerlukan sebuah Alat Kelengkapan DPR RI (AKD)

⁸⁶Haryatmoko, *Etika Publik*, hal. 187.

⁸⁷Peraturan DPR RI No. 1 Tahun 2015 tentang Kode Etik Anggota DPR RI; Peraturan DPR RI No. 2 tentang Tata Beracara Mahkamah Kehormatan Dewan

yang memiliki tugas, fungsi dan wewenang dalam menjaga dan mengawasi kinerja DPR RI.⁸⁸

Perbaikan sistem kelembagaan penegak etik di DPR merupakan suatu keniscayaan akan adanya kebutuhan pemenuhan aspirasi masyarakat yang menginginkan lembaga perwakilan rakyat mempunyai martabat dan kehormatan yang tinggi. Oleh sebab itu, penataan kelembagaan sangat diperlukan dari waktu ke waktu. Penataan kelembagaan juga merupakan suatu pengakuan akan tidak sempurnanya sistem yang diciptakan. Sistem yang sempurna merupakan sebuah utopia dalam demokrasi apalagi dalam penegakan etika. Dengan demikian, perubahan dan perbaikan sistem penegakan etika merupakan suatu hal yang wajib dilakukan.

Dalam Peraturan DPR RI No. 1 tentang Kode Etik dituliskan tentang pemaknaan kode etik sebagaimana termaktub dalam Pasal 235 Undang-Undang No. 17 tahun 2014 tentang MPR, DPR, DPD dan DPRD (MD3) adalah norma yang wajib dipatuhi oleh setiap anggota selama menjalankan tugasnya untuk menjaga martabat, kehormatan, citra, dan kredibilitas DPR. Dalam pengertiannya menurut para ahli dan beberapa dokumen tentang kode etik, etika dapat dikatakan juga sebagai persoalan yang menyangkut hal-hal terkait dengan kepatutan yaitu, hal-hal yang boleh dan tidak boleh dilakukan oleh wakil rakyat.

Dengan demikian, pada tataran praktis apalagi dalam dunia politik maka etika akan bersifat sangat dinamis, masyarakat yang berperadaban lebih maju memiliki etika yang lebih halus dan maju. Dapat dikatakan pula bahwa etika adalah sesuatu yang dibentuk oleh masyarakatnya sendiri. Oleh sebab itu, seluruh masyarakat ikut bertanggung jawab untuk memajukan

⁸⁸Rahmat Bagja, "Peningkatan Integritas Anggota Parlemen Melalui Penataan Kelembagaan Penegak Etik di Parlemen" dalam Tenaga Ahli Mahkamah Kehormatan Dewan, *Menjaga Kehormatan Lembaga Perwakilan*, Jakarta: Mahkamah Kehormatan Dewan, 2016, hal. 31

peradaban dan etika yang ada. Etika politik di lembaga politik merupakan unsur penting. Etika politik memerlukan instrumen akuntabilitas demokratik, dan dalam tataran idealis, warga negara Indonesia, berhak menuntut tanggung jawab wakil rakyat yang mewakili mereka.

Salah satu jalur untuk menuntut tanggung jawab wakil rakyat adalah melalui Mahkamah Kehormatan DPR RI sebagai satu-satunya instrumen penegak etika yang dapat menanggalkan hak imunitas wakil rakyat. Sebab tidak ada satupun lembaga yang mampu menanggalkan keanggotaan wakil rakyat selain dari Mahkamah Kehormatan DPR RI. Proses penegakan Kode Etik Anggota DPR RI dijalankan oleh Mahkamah Kehormatan DPR berdasarkan Tata Beracara Mahkamah Kehormatan DPR. Sedangkan, Tata Beracara MKD mengatur proses penegakan etika dan penerapan sanksi untuk menjaga kewibawaan dan martabat parlemen.

Mahkamah Kehormatan DPR RI sebagai penjaga etik lembaga parlemen dihadirkan dalam undang-undang dengan tujuan agar anggota parlemen mempunyai citra sebagai seorang yang luas pengetahuannya, arif dan bijaksana guna mengangkat harkat, derajat, martabat dan wibawa lembaga legislatif, agar produktif dan produk-produknya berkualitas dan dihormati serta dipatuhi masyarakat.⁸⁹

Kode Etik sebagai pedoman etika dalam bertindak dan berperilaku adalah adalah norma-norma atau aturan-aturan yang merupakan landasan etik atau filosofis dengan peraturan perilaku maupun ucapan mengenai hal-hal yang diwajibkan, dilarang, patut atau tidak patut dilakukan oleh Anggota Parlemen. Sementara itu, Perkembangan tata cara dan proses penegakan filosofi etik dan moral yang dilakukan oleh Badan

⁸⁹Rahmat Bagja, "Peningkatan Integritas Anggota Parlemen Melalui Penataan Kelembagaan Penegak Etik di Parlemen", hal. 35

Kehormatan/Mahkamah Kehormatan Parlemen pada saat ini maka beberapa catatan penting antara lain adalah:

Pertama, penegakan kode etik tidak lagi bisa mengatakan bahwa kebiasaan dan etika yang ada dan hidup di masyarakat lebih rendah dibandingkan dengan etika dan kebiasaan yang ada di dalam parlemen. Ataupun bisa diperluas dengan bahwa etika dan kebiasaan yang ada dan hidup di Indonesia lebih superior dibandingkan dengan negara yang lain. (*We could no longer say that the customs of other societies are morally inferior to our own*).⁹⁰

Kedua, Dalam menentukan apa yang menurut kita baik dan buruk secara etik lebih baik mengkonsultasikannya dengan standar yang berlaku di dalam kehidupan masyarakat (*we could decide whether actions are right or wrong just by consulting the standards of our society*).⁹¹ *Ketiga*, ide-ide mengenai kemajuan moral dan etik sesungguhnya diletakkan kedalam keyakinan akan perubahan yang lebih baik (*the idea of moral and ethic progress is called into doubt*).⁹²

Suatu hal yang tidak mungkir adalah rumusan etika yang berkembang dalam masyarakat menjadi pedoman utama dalam penegakan moralitas kinerja wakil rakyat. Dalam arti, karakteristik etik yang dipahami oleh MKD tidak berbeda dengan perkembangan pemahaman tentang moralitas yang hidup dalam masyarakat. Demikian juga perkembangan nilai dan norma yang tidak terlepas dari ajaran-ajaran keagamaan. Karena itu, dalam beberapa praktik persidangan etika di kelembagaan MKD seringkali dilatarbelakangi oleh pelanggaran moral yang beririsan dengan pelanggaran ketentuan ajaran keagamaan.

⁹⁰James Rachel, *The Element of Moral Philosophy*, Mc Graw Hill, New York, 1986, hal. 18-19

⁹¹James Rachel, *The Element of Moral Philosophy*, hal. 19

⁹²James Rachel, *The Element of Moral Philosophy*, hal. 19

Etika kehidupan berbangsa dan bernegara memang tidak bida dilepaskan dari rumusan yang bersumber dari ajaran agama, khususnya yang bersifat universal, dan nilai-nilai luhur budaya bangsa yang tercermin dalam pola pikir, bersikap dan bertingkah laku. Etika kehidupan berbangsa ini disusun dengan maksud untuk membantu memberikan penyadaran tentang arti penting tegaknya etika dan moral, dan bertujuan menjadi acuan dasar untuk meningkatkan kualitas manusia yang beriman, bertakwa dan berakhlak mulia.

Secara khusus, moralitas politik dimaksudkan untuk menumbuhkan kembangkan tatanan politik demokrasi yang bercirikan keterbukaan, rasa bertanggung jawab, tanggap akan aspirasi rakyat, menghargai perbedaan, jujur dalam persaingan, kesediaan untuk menerima pendapat yang lebih benar, serta menjunjung tinggi hak asasi manusia dan keseimbangan hak dan kewajiban. Moralitas politik menunjukkan perlunya instrumen dan indikator akuntabilitas demokratik, dan dalam tataran ideal warga negara di Indonesia berhak untuk menuntut tanggung jawab anggota lembaga perwakilan sebagai daulat rakyat.⁹³

Oleh karena itu dalam rangka menuntut lembaga perwakilan yang bermoral dan beretika dalam melaksanakan fungsi, tugasnya dan wewenangnya secara efisien dan efektif, diperlukan sistem etika. Dalam sistem etika tersebut, dibuat ketentuan setiap anggota lembaga perwakilan harus memenuhi persyaratan etis sebagai anggota lembaga perwakilan sebagaimana ditentukan dalam peraturan perundang-undangan. Sedangkan untuk mewujudkan anggota lembaga perwakilan yang beretika sebagaimana dimaksud dalam sistem etika, diperlukan pengaturan mengenai etika lembaga perwakilan dalam peraturan perundang-undangan.

⁹³Yusuf, "Terobosan Legislasi Sistem Etika Lembaga Perwakilan", dalam Tenaga Ahli Mahkamah Kehormatan Dewan, *Menjaga Kehormatan Lembaga Perwakilan*, Jakarta: Mahkamah Kehormatan Dewan, 2016, hal. 118

Peraturan itulah yang termaktub dalam Kode Etik dan Tata Beracara Mahkamah Kehormatan DPR. Terdapat beberapa poin penting dalam pengaturan moral kinerja lembaga wakilan, di antaranya mengutamakan kepentingan umum, menjaga integritas, keterbukaan dan konflik kepentingan, dan menjaga kerahasiaan.

Moralitas kinerja lembaga perwakilan paling pertama mengatur tentang pengutamaan kepentingan umum. Pasal 2 ayat (1) PDPR No. 1 Tahun 2015 menyatakan “Anggota dalam setiap tindakannya harus mengutamakan kepentingan bangsa dan negara daripada kepentingan pribadi, seseorang, dan golongan.” Berdasarkan ketentuan tersebut diketahui bahwa lembaga perwakilan (yang direpresentasikan melalui masing-masing anggotanya) haruslah selalu mengutamakan kepentingan umum karena lembaga perwakilan bertanggung jawab mengemban amanat rakyat sehingga mempergunakan fungsi, tugas, dan wewenang yang ada demi kepentingan dan kesejahteraan rakyat. Dalam rangka mewujudkan hal tersebut, lembaga perwakilan haruslah selalu menjaga harkat, martabat, kehormatan, citra, dan kredibilitas dalam melaksanakan fungsi, tugas, dan wewenangnya serta sebagai lembaga perwakilan rakyat.⁹⁴

Terkait dengan integritas dari lembaga perwakilan dalam PDPR No. 1 Tahun 2015 semangat yang serupa telah diatur dalam Pasal 3 ayat (1) yang menyatakan bahwa “Anggota harus menghindari perilaku tidak pantas atau tidak patut yang dapat merendahkan citra dan kehormatan DPR baik di dalam gedung DPR maupun di luar gedung DPR menurut pandangan etika dan norma yang berlaku dalam masyarakat”. Berdasarkan ketentuan tersebut diketahui bahwa PDPR No. 1 Tahun 2015 telah memberikan memberikan pengaturan yang mengikat bagi

⁹⁴Peraturan DPR RI No. 1 Tahun 2015 tentang Kode Etik Anggota DPR RI.

tiap anggotanya sebagai representasi dari lembaga perwakilan itu sendiri untuk selalu menjaga integritas lembaga. Pada pasal tersebut juga yakni pada ayat (4) dinyatakan bahwa “Anggota harus menjaga nama baik dan kewibawaan DPR”, hal ini menegaskan bahwa integritas lembaga perwakilan dalam hal ini dapat diwujudkan melalui integritas yang ditunjukkan oleh masing-masing anggotanya.⁹⁵

Keterbukaan dan konflik kepentingan dari lembaga perwakilan dapat terwujud dari keterbukaan dan konflik kepentingan yang wajib dijaga oleh masing-masing anggotanya. Terkait dengan keterbukaan dalam Pasal 6 ayat (1) PDPR No. 1 Tahun 2015 dinyatakan bahwa “sebelum mengemukakan pendapatnya dalam pembahasan suatu permasalahan tertentu, Anggota harus menyatakan di hadapan seluruh peserta Rapat jika ada suatu keterkaitan antara permasalahan yang sedang dibahas dengan kepentingan pribadinya di luar kedudukannya sebagai Anggota”.

Terkait dengan konflik kepentingan dalam Pasal 6 ayat (4) dan ayat (5) PDPR No. 1 Tahun 2015 dinyatakan bahwa “Anggota dilarang menggunakan jabatannya untuk mencari kemudahan dan keuntungan pribadi, Keluarga, Sanak Famili, dan golongan” dan “Anggota dilarang menggunakan jabatannya untuk mempengaruhi proses peradilan yang ditujukan untuk kepentingan pribadi dan/atau pihak lain”. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya etika dari lembaga perwakilan dapat terwujud melalui pelaksanaan etika dari masing-masing anggotanya, dan dalam hal ini dalam Pasal 6 ayat (1), ayat (4), dan ayat (5) telah memberikan batasan-batasan yang konkrit dan wajib dilaksanakan demi menjaga keterbukaan dan menjauhkan dari potensi adanya konflik kepentingan.⁹⁶

⁹⁵Peraturan DPR RI No. 1 Tahun 2015 tentang Kode Etik Anggota DPR RI.

⁹⁶Peraturan DPR RI No. 1 Tahun 2015 tentang Kode Etik Anggota DPR RI.

Kerahasiaan lembaga perwakilan dapat terjaga melalui pelaksanaan etika dari masing-masing anggotanya yang telah diatur dalam Pasal 7 PDPD No. 1 Tahun 2015 yang menyatakan bahwa “Anggota wajib menjaga Rahasia yang dipercayakan kepadanya, termasuk hasil Rapat yang dinyatakan sebagai Rahasia sampai dengan batas waktu yang telah ditentukan atau sampai dengan masalah tersebut sudah dinyatakan terbuka untuk umum”.⁹⁷ Dalam pelaksanaan tugasnya, tentunya lembaga perwakilan memiliki informasi yang sifatnya rahasia dan oleh karenanya perlu dijaga kerahasiannya oleh masing-masing anggotanya. Hal ini sejalan dengan bahwa memang ada informasi publik yang sifatnya rahasia dan tidak dapat diakses oleh publik sesuai dengan kriteria yang diatur dalam Pasal 17 Undang-Undang Keterbukaan Informasi Publik (UU KIP).

Tegaknya citra dan wibawa merupakan ekspektasi terhadap sebuah lembaga, sehingga produk-produk kelembagaan akan memiliki legitimasi yang kuat dan diterima oleh publik. Meski demikian, mewujudkan ekspektasi tersebut bukanlah perkara mudah. Di tengah lilitan sorotan publik yang tidak sepenuhnya menyiratkan persepsi positif, lembaga DPR seakan berhadapan dengan tembok besar pandangan yang justru tidak sejalan dengan hakikat dan tujuan keberadaannya. Di balik itu, lembaga ini pun pada dasarnya dilanda persoalan internal yang menunjukkan ketidaksiapannya dalam merespons pandangan publik terhadap dirinya.

Sungguh suatu rangkaian persoalan yang sepatutnya tidaklah wajar terjadi, mengingat kelembagaan DPR dihuni oleh figur-figur pilihan publik. Tentu saja, segala tindakan pelanggaran akan menuai sanksi yang setimpal. Hukum yang bersumber dari peraturan dan perundang-undangan akan menjerat mereka yang terbukti secara sah terlibat melawan hukum.

⁹⁷Peraturan DPR RI No. 1 Tahun 2015 tentang Kode Etik Anggota DPR RI.

Publik pun akan mengadili mereka yang terbukti menghinai kepercayaan dengan menempatkannya mereka dalam ruang sosial yang penuh cibiran.

D. Tawaran Etika Deontologi bagi Peningkatan Kinerja Kelembagaan

Etika deontologi menasar pertimbangan moral yang bersumber dari individu. Potensi yang dimiliki individu dipandang mampu memenuhi berbagai ekspektasi tentang perilaku moral. Kemampuannya untuk memilah dan memilih akan melahirkan perilaku baik yang tidak hanya menunjukkan kualitas dirinya, tapi juga tanggung jawab atas publik yang diemban bagi mereka yang memangku jabatan publik.

Nilai-nilai universal yang memperlakukan sama antara apa yang sejatinya diperoleh individu dengan apa yang sejatinya diterima oleh orang lain menunjukkan bahwa deontologi telah memberikan solusi bagi manusia dalam menentukan perilaku yang akan dia lakukan. Selain itu, secara kelembagaan, mampu memagari individu untuk melakukan berbagai hal di luar tugas dan kewenangannya.

Tawaran etika deontologi bisa ditelusur saat sistem tersebut mengedepankan pelaksanaan tugas untuk kepentingan tugas itu sendiri, bukan untuk kepentingan di luar tugas.⁹⁸ Dengan demikian, pejabat politik sejatinya senantiasa melakukan tugas dan kewajibannya tidak didasari atas pertimbangan lain, selain pelaksanaan tugas dan kewajiban. Tidak boleh ada syarat dalam pelaksanaan tugas, sehingga motivasi yang melatarbelakanginya adalah demi kepentingan kewajiban. Tanpa syarat tersebut dikenal sebagai imperatif kategoris sebagai lawan dari imperatif hipotetis yang menyisakan syarat bagi sebuah perbuatan.

⁹⁸J. Sudarminta, *Etika Umum*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2013, hal. 137

Bisa dipahami bahwa peniadaan syarat tersebut semata-mata untuk menunjukkan bahwa syarat hanya akan membuat sebuah perbuatan berpotensi untuk diselewengkan, tidak dilakukan dengan baik atau disiasati untuk mencari kemudahan ataupun keuntungan dibaliknya. Hal inilah yang terkadang membuat perbuatan tersebut seringkali tidak dijalankan secara maksimal.⁹⁹ Selan itu, mekanisme penilaian sebuah kinerja kelembagaan, termasuk lembaga politik, dilakukan dalam rentang waktu sejak awal perbuatan tersebut dilakukan. Hal yang berbeda saat setelah perbuatan tersebut yang berujung pada penilaian atas dampak semata. Sehingga mereka yang telah bekerja keras meski dengan hasil yang tidak maksimal seringkali tidak menuai apresiasi. Sebaliknya mereka yang cenderung bekerja biasa namun menuai hasil signifikan terkadang lebih dikagumi walaupun dengan proses yang melanggar nilai moral (menghalalkan segala cara).

Dengan jelas tawaran deontologi hendak membersihkan segala unsur yang melemahkan perilaku itu sendiri. Perbuatan yang cenderung dilakukan bukan atas dasar kepatuhan, sehingga membuat para pelakunya tidak menghayati dan menjadikannya sebagai pedoman, selain pekerjaan semata. Boleh jadi perbuatan tersebut tidak mengundang selera namun karena tugas perbuatan tersebut dilakukan. Hal ini berpotensi mengurangi nilai kerja yang dihasilkan dan juga akan berdampak pada hasil kinerja.

Deontologi menawarkan sebetulnya keseriusan dan kesungguhan. Suara hati yang berada di balik kebebasan kehendak dan otonomi manusia menempatkan perilaku lahir dari dalam jiwa manusia terdalam. Perilaku akan senantiasa diwujudkan dengan kesungguhan karena bersumber dalam hati. perbuatan juga sekaligus mencirikan pelakunya sebagai figur yang konsisten dan terbiasa berbuat baik. Tanpa konsistensi maka perilaku

⁹⁹ J. Sudarminta, *Etika Umum*, hal. 138.

tersebut seringkali lebih berupa siasat dan menyembunyikan wajah sesungguhnya pelaku.

Pembersihan anasir luar dari perbuatan sebagaimana ditunjukkan oleh deontologi akan menghindarkan manusia sebagai alat bagi sesamanya.¹⁰⁰ Kelembagaan perwakilan seringkali ditengarai menghadirkan fenomena yang cukup ironis saat rakyat menjadi alat dan kepentingan mobilisasi semata. Mereka dibutuhkan saat diperlukan untuk meraup suara, sementara setelah itu aspirasi rakyat tidak menjadi fokus penting dalam sepanjang tugas dan kewenangannya sebagai wakil rakyat.

Nilai-nilai universal yang dikandung oleh deontologisme juga menawarkan serangkaian perilaku baik berupa perintah dan larangan yang diterima oleh semua pihak. Nilai-nilai tentang keadilan dan kemanusiaan merupakan nilai penting yang seharusnya mendarah daging dalam jabatan publik. Sehingga apapun upaya yang dilakukan, meski tampak tidak melanggar peraturan dan perundang-undangan, namun jika berbuah ketidakadilan dan kesewenang-wenangan, maka dipandang buruk secara moral.

Kewajiban untuk melakukan sesuatu yang baik akan menjadi dasar bagi tindakan moral dan tindakan yang baik juga harus dilakukan tanpa terkecuali sebagai pijakan moral. Terkadang wakil rakyat beranggapan bahwa kesehatan, prestasi, kekayaan, maupun keberhasilan merupakan tindakan baik. Akan tetapi deontologisme memandang kebaikan seperti itu hanya bersifat sementara saja, hanya baik secara terbatas, sehingga kemungkinan untuk berbuat jahat masih ada. Sesuatu yang dikatakan baik apabila perbuatan itu memang baik tanpa ada sebuah maksud pencapaian tujuan tertentu.¹⁰¹

¹⁰⁰ J. Sudarminta, *Etika Umum*, hal. 139

¹⁰¹ S.P. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1991, hal. 46.

Moralitas merupakan kesesuaian antara sifat dan perbuatan manusia dengan norma hukum batiniah manusia. Hal ini sekaligus mengantisipasi kemungkinan perbedaan pandangan antara hukum dan moral. Deontologisme melihat moralitas sebagai kebaikan yang tertinggi, dan kebaikan yang tertinggi itu menjadi kebaikan yang sempurna. Kebaikan yang dimaksud berbeda dengan kebaikan dalam arti empiris, atau kebaikan yang bersifat sementara. Akan tetapi kebaikan yang tertinggi itu akan menciptakan kebahagiaan.¹⁰²

Kebahagiaan rakyat merupakan tujuan dari kinerja lembaga perwakilan. Dengan demikian aturan-aturan moralitas bukan sesuatu yang tidak dapat dimengerti. Betapa pentingnya untuk menanamkan nilai-nilai moral dalam aspek kehidupan guna mencapai kebahagiaan yang sebenarnya. Dan wakil rakyat hendaknya hidup secara bermoral karena itulah jalan kebahagiaan, tujuan moralitas adalah mengantarkan manusia ke tujuan akhirnya yakni kebahagiaan. Oleh karena itu, hendaknya wakil rakyat selalu mempertimbangkan apa-apa yang hendak dilakukan dan pentingnya pertimbangan secara rasional sebagai dasar moralitas, karena moralitas adalah keseluruhan peraturan tentang bagaimana mereka mengatur kinerjanya supaya menjadi orang baik.¹⁰³

Menerima tawaran deontologisme memang tidaklah mudah, mengandaikan sebetuk karakter yang memang terbiasa dengan perbuatan baik secara moral. Mereka adalah pemilik perilaku yang tidak memilah-milah perbuatan mana yang sesuai dengan kondisi dan suasana batinnya. Sebab kewajiban moral adalah kewajiban yang bersifat tetap dan melahirkan perbuatan yang spontan karena kebiasaan. Mereka yang berperilaku moral

¹⁰² S.P. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral*, hal, 46

¹⁰³ S.P. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral*, 49

adalah mereka yang terbiasa. Kebiasaan itulah yang membuat perbuatan moral dilakukan secara spontan.

Spontanitas menunjukkan bahwa perbuatan moral adalah bagian dari diri manusia. Manusia lahir dan berkembang dengan membawa persepsi masing-masing tentang diri dan lingkungannya, termasuk lembaga yang melingkupinya. Tugas dan tanggung jawab kelembagaan adalah hal utama, mengingat atas dasar jabatan itulah ia menentukan kebebasannya dalam berkehendak. Dimensi kelembagaan juga memberikan perhatian penuh pada potensi fisik, akal dan spiritual sehingga memungkinkan seluruh implementasi dari ketiga dimensi tersebut teraktualisasi dengan berbagai program dan kebijakan. Kelembagaan parlemen sama sekali tidak buta dan abai atas segala potensi tersebut.

Salah satu kritik terbesar yang ditujukan kepada kelembagaan parlemen adalah sikap yang cenderung tidak responsif pada aspirasi publik. Responsivitas parlemen terkadang lebih bias kepada kepentingan partai politik. Hal yang sama menjadi kritikan deontologi terhadap perilaku moral yang menjadikan aspek lain sebagai tujuan politik. Tidak hanya karena bertentangan dengan undang-undang, tapi juga melawan prinsip moral yang sejatinya lebih memandang tugas dan kewajibannya sebagai hal yang utama.

Dengan demikian akan tercipta jurang yang terjal antara publik dengan wakil rakyat. Demikian pula kepercayaan antara keduanya semakin rapuh sehingga menghilangkan kerja sama yang seharusnya terjalin dalam serangkaian perumusan kebijakan. Sebagai lembaga perwakilan yang memiliki masyarakat pemilihnya, maka lembaga ini akan berhadapan perkembangan sosial yang kadang-kadang sulit diprediksi. Namun demikian, lembaga perwakilan harus mampu menjadikan lembaga yang sifat organisasinya dinamis, sehingga mampu mengakumulasi kemampuannya merumuskan arah kebijakan publik yang

berdampak pada nilai-nilai hakiki bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

Dalam konteks masyarakat organis yang mengandalkan pembagian kerja, kompetisi antar individu menjadi tidak terelakkan. Dampaknya juga adalah evaluasi terhadap kinerja kelembagaan juga semakin meningkat. Lembaga publik seperti DPR tidaklah dapat bekerja tanpa pengawasan. Para politisi beraktivitas di ruang kasat mata dimana publik dapat menyaksikan secara langsung seluruh detail aktivitas mereka. Karena itu, dalam masyarakat solidaritas organis (*organic solidarity*) seperti itu, paradigm perubahan merupakan bagian tujuan dilakukan karena pada kelompok masyarakat organis kekuasaan dan kekuatannya berada pada masyarakat itu sendiri. Dinamika perubahan sosial terkadang dapat diprediksi serta kadangkala sulit diprediksi. Kendali atas setiap dinamika perubahan perlu terus dilakukan dengan mengikutsertakan masyarakat, sehingga masyarakat akan siap secara totalitas atas perubahan yang terjadi. Salah satu faktor pendukung perubahan tersebut adalah kepercayaan publik. Tanpa kepercayaan publik, kinerja wakil rakyat akan menjadi semu.

Kepercayaan (*trust*) satu sama lain akan mampu mengarahkan dan mengendalikan perubahan. Oleh karena itu, setiap pengambilan kebijakan sebagai bagian perencanaan untuk mengarahkan perubahan harus dilakukan melalui pendekatan partisipatif. Pendekatan ini memungkinkan timbulnya kepercayaan masyarakat terhadap makna pembangunan. Pada umumnya pembangunan dipahami sebagai suatu upaya perubahan yang direncanakan oleh suatu agen perubahan (*agent of change*) tertentu. Perubahan yang dirancang dalam suatu pembangunan merupakan bagian dari perubahan itu sendiri, dan jika rancangan perubahan itu kurang disesuaikan dengan potensi yang dimiliki juga menjadi ancaman terhadap perubahan yang diinginkan.

Identifikasi terhadap potensi bukan sekedar terhadap sumber daya alam, melainkan juga potensi normatif masyarakat yakni tingkat moralitas, intelektualitas dan sosioal yang nampak dalam perilaku sosial. Dalam perspektif ini, maka upaya pengembangan masyarakat yang modern dan rasional merupakan upaya transformasi total agar terjadi perubahan-perubahan yang mendasar baik pada individu, keluarga, kelompok sosial, pranata sosial maupun susunan kemasyarakatan secara keseluruhan. Perubahan pada ke empat lini tersebut harus dilakukan secara simultan dan sinergi agar timbul jalinan yang harmoni dan saling berpengaruh terhadap perubahan-perubahan yang diinginkan, harus bertumpu pada masyarakat atau rakyat (*people centered development*).

Oleh karena itu, kinerja yang eksklusif dan sifat diskresi pada pembuatan keputusan, serta kurangnya akuntabilitas penyelenggaraan kekuasaan dapat mengakibatkan suburnya perbuatan penyalahgunaan kekuasaan (*abuse of power*). Semakin kinerja tersentralisasi, semakin kuat peluang penyalahgunaan wewenang di pusat kekuasaan. Sifat monopoli, diskresi, dan akuntabilitas harus dijaga dan digunakan dengan tepat, adil dan membawa kemanfaatan kepada kehidupan bangsa dan masyarakat yang berjangka panjang dan berujung pada peningkatan kesejahteraan bersama.

Dalam perspektif inilah maka nilai-nilai yang mendasar dan universal yaitu nilai kejujuran, amanah, keteladanan, sportifitas, disiplin, etos kerja, kemandirian, sikap toleransi, rasa malu, tanggung jawab, menjaga kehormatan serta martabat diri sebagai warga bangsa harus dikembangkan dan dirumuskan dalam kode etik lembaga perwakilan yang akan mengikat dan ditaati

oleh setiap anggota dan menjadi landasan kinerja lembaga perwakilan.¹⁰⁴

Dalam kode etik terdapat sistem norma, nilai, dan aturan profesional tertulis yang secara tegas menyatakan apa yang benar dan baik, dan apa yang tidak benar dan tidak baik bagi lembaga dan anggotanya. Kode etik menyatakan perbuatan yang benar atau salah, perbuatan yang harus dilakukan dan yang harus dihindari. Tujuan pemberlakuan kode etik agar kinerja lembaga memberikan hasil yang sebaik-baiknya kepada masyarakat dan bangsa serta negara. Adanya kode etik juga akan melindungi perbuatan yang tidak profesional bagi lembaga dan anggotanya.

Tentu saja kode etik hanyalah serangkaian peraturan dan perundang-undangan, yang bagi deontologisme merupakan aspek di luar diri manusia. Namun produk tersebut bersumber dari norma dan nilai yang berlangsung di sekitar individu yang juga bernuansa universal. Idealisme kode etik mampu diterjemahkan sebagai kebutuhan moral setiap orang, meski pada batas tertentu memiliki kandungan lokalitas. Sejauh kandungan tersebut dilandasi etika universal, maka karakteristik yang dikandungnya sejatinya tidak bertentangan dengan nilai universal.

Peraturan dan perundang-undangan adalah produk modernitas yang diposisikan sebagai penjelas dari nilai-nilai universal dalam bentuk konkret. Dilihat dari pertimbangan yang mendasarinya, kode etik bermaksud menjaga tatanan marwah dan martabat kelembagaan. Deontologisme yang menjalin kesatuan individu dengan masyarakat serta institusi-institusi yang melingkupinya sulit diwujudkan tanpa campur tangan hukum positif maupun normatif yang lazim dijalankan dalam sebuah

¹⁰⁴Zainal Arifin Hoesein, "Etika Lembaga Perwakilan sebagai Penyelenggara Negara", hal. 115

lembaga. Karena itulah, sebagai tawaran etik bagi kelembagaan wakil rakyat, kode etik menjadi solusi bagi persoalan etika kelembagaan perwakilan rakyat.

Menurut Jimly Ash-Shiddiqie, lahirnya kode etik tidak terlepas dari perkembangan norma dan etika modern. Sistem norma etika juga mengalami perubahan yang sangat mendasar. Seperti pernah dialami oleh sistem norma hukum mulai abad ke 10 dalam sejarah Islam atau pun mulai sekitar abad ke 17 di Eropa dimana sistem norma hukum mengalami proses positivasi, sistem norma etika dewasa ini mengalami proses positivasi yang serupa. Proses positivasi hukum terjadi karena sistem norma hukum pada saatnya memerlukan proses pelembagaan infrastruktur penegaknya. Karena itu, dalam sejarah Islam muncul pengertian-pengertian mengenai 'qanun' (perundang-undangan) sebagai pelengkap terhadap sistem norma hukum yang sebelumnya hanya tertuang dalam bentuk paham-paham fiqh yang bersifat ilmiah.¹⁰⁵

Isi norma etika terkait kebolehan, anjuran untuk melakukan atau anjuran untuk jangan melakukan sesuatu. Bagi mereka yang mengikutianjuran, terhindar dari citra yang negatif, dan sebaliknya akan mendapatkan penilaian baik dalam kehidupan bersama. Jika seseorang terbiasa melakukan suatu perbuatan yang dianjurkan tidak dikerjakan, tetapi secara berulang-ulang terus saja melakukannya, sehingga hal itu berkembang menjadi kebiasaan, maka kebiasaan butuk itu dapat dengan mudah menjadi lahan empuk untuk meningkat menjadi pelanggaran hukum.

Sebaliknya, jika seseorang terbiasa melakukan hal-hal yang memang dianjurkan maka dengan mudah baginya mendapatkan penilaian baik dari sesama warga yang akan memelihara dirinya

¹⁰⁵ Jimly Asshiddiqie, "Penguatan Sistem Norma Etika dalam Rangka Penegakan Kode Etik", hal. 55

dari perbuatan yang dilarang oleh hukum. Dengan perkataan lain, kedudukan dan peran etika sangat penting dalam rangka penopang terhadap efektivitas sistem norma hukum. Tentu norma etika tidak boleh dicampur adukkan dengan norma agama dan norma hukum. Ketiganya harus dibedakan dengan jelas satu sama lain, tetapi memisahkan dan bahkan menjauhkan sistem etika dari sistem norma hukum tidak dapat dibenarkan.

Atas dasar semangat positivasi, lembaga-lembaga negara menggalakkan sistem etika yang berlaku secara internal. Di bidang kehakiman, misalnya, sudah ada Komisi Yudisial, di samping adanya Majelis Kehormatan Hakim (MKH) dalam sistem internal Mahkamah Agung. Di Mahkamah Konstitusi, ada mekanisme Majelis Kehormatan Hakim (MKH) MK. Di dunia pers dan jurnalistik, terdapat Dewan Pers. Di lingkungan lembaga legislatif, yaitu DPR dan DPD telah ada Badan Kehormatan DPR dan Badan Kehormatan DPD. Bahkan sekarang, berdasarkan dalam UU MD3 institusi penegak kode etik yang semula bernama Badan Kehormatan DPR, telah diubah menjadi Mahkamah Kehormatan DPR (MKD). Dengan demikian proses penegakan kode etik anggota DPR resmi konstruksikan sebagai proses peradilan yaitu peradilan etika.

Semangat untuk menginstitutionalkan sistem etika merupakan perkembangan kemudian dari gagasan besar deontologisme. Etika deontologi dengan paduan Al-Qur'an telah memberi legitimasi bagi kinerja jabatan publik termasuk jabatan politik. Kesadaran moral tentang pentingnya nilai moral bagi perbuatan tidak sekedar diterima dan dipandang begitu saja. Diperlukan sanksi yang tegas dan juga ganjaran yang konkret sehingga membuat penegakan etika dan moral menjadi lebih hidup dalam kinerja kelembagaan.

Perbuatan baik tidak lagi dipandang sebelah mata, demikian pula perbuatan buruk tidak lagi dengan mudah dilakukan hanya lantaran tidak adanya intervensi kewenangan untuk

mengeksekusi kedua tipikal perbuatan tersebut. Keyakinan pada kehendak baik, kebebasan dan suara hari memerlukan wadah penegakan agar nilai-nilai ideal yang dimaksud dapat dijalankan secara berkelanjutan.

BAB VI

PENUTUP



A. Kesimpulan

Kinerja kelembagaan perwakilan yang menuai nilai negatif tidak terlepas dari persepsi publik tentang hakikat dari perbuatan atau perilaku wakil rakyat. Berbagai survei yang menunjukkan ketidakpuasan bersumber dari persepsi publik tentang apa yang seharusnya dilakukan oleh wakil rakyat (*what should they do*). Dengan demikian, perbedaan persepsi tersebut memunculkan kesimpulan pada terjadinya pelanggaran moral.

Di sisi lain, wakil rakyat memandang perilaku dan perbuatan mereka telah sesuai dengan praktik politik yang seharusnya mereka lakukan. Terlepas dari moralitas publik, perilaku wakil rakyat dipandang telah sesuai dengan tuntutan politis yang sedang mereka jalankan. Dampak yang ditimbulkan dari perilaku politis tersebut lebih penting ketimbang hakikat dari perilaku itu sendiri.

Persepsi publik yang bersumber pada hakikat perbuatan dan menghendaki ketaatan semata pada perbuatan tersebut sejalan dengan pemahaman deontologisme. Demikian pula, persepsi publik tentang bagaimana sejatinya wakil rakyat sesuai

dengan pandangan deontologisme tentang hakikat individu yang rasional. Dengan demikian, dalam persepsi publik, wakil rakyat hanya menjalankan perilaku politis, bukan perilaku etis.

Dalam perspektif Al-Qur'an, deontologisme mengandaikan individu yang mampu memanfaatkan potensi fisik, rasio dan spiritualnya dalam menggapai kebenaran. Kebenaran itulah yang dijadikan sebagai landasan pertimbangan moral dalam melakukan sebuah perbuatan. Tiga landasan deontologisme, yakni 1) otonomi kehendak; 2) kehendak bebas; dan 3) suara hati sejalan dengan ajaran Al-Qur'an yang menghendaki sebuah perilaku dilakukan atas dasar pemahaman tentang manusia sebagai *khalifah*, memiliki *fitrah* dan kewajiban untuk melandasi motif perbuatan pada *ikhlas*.

Deontologisme yang mengosongkan segala motivasi dari sebuah perbuatan sebagai konsekuensi dari "kewajiban" (imperatif) nampak utopis untuk dipraktikkan. Utopisme tersebut membuat deontologisme mengandaikan adanya hari akhir sebagai pengejawantahan tujuan tertinggi dari deontologi (*summum bonum*), sekaligus sebagai tempat pertanggungjawaban atas segala perbuatan manusia di dunia. Sementara Al-Qur'an cenderung realistis dalam memahami hakikat keberadaan manusia di muka bumi. Efek dari kebaikan tidak hanya diraih di alam dunia, tapi juga di alam akhirat.

Deontologi Qur'anik memberi ruang yang lebih leluasa bagi eksplorasi kemanusiaan dan kecenderungan manusia menikmati tujuan dari perilaku moralnya. Meski demikian, dalam konteks politik deontologi wakil rakyat, bukan berarti bahwa Al-Qur'an menghalalkan pelanggaran moral yang dilakukan oleh wakil rakyat. Sebaliknya, Al-Qur'an memberikan pemahaman tentang amanah sebagai wakil rakyat yang tidak hanya dipertanggungjawabkan di dunia, tetapi juga di akhirat.

B. Saran

Diskursus tentang etika deontologi, khususnya dalam politik parlemen, belum banyak dikaji secara luas dan mendalam. Boleh jadi disebabkan karena etika deontologi begitu ideal untuk diterapkan. Ataupun karena etika deontologi merupakan kajian yang bersifat luas, sehingga tipikal etika sebagai turunannya cukup untuk menjelaskan sebuah kasus tertentu. Walaupun demikian, kiranya kajian etika deontologi perlu untuk dibahas lebih lanjut, khususnya dalam ranah jabatan publik lainnya.

Demikian pula diskursus etika deontologi yang mengaitkan dengan Al-Qur'an sama sekali belum pernah terjamah sebelumnya dalam pembahasan yang luas dan mendalam. Konsep kebebasan dan kehendak individu, kesadaran moral, suara hati ataupun otonomi manusia sebagai karakter dari etika deontologi telah banyak dibahas dalam Al-Qur'an. Namun pembahasan yang mengaitkannya dengan etika deontologi belum terlalu banyak dielaborasi. Diperlukan kajian lebih lanjut tentang etika deontologi dalam pandangan Al-Qur'an demi menambah perbandingan pemikiran tentang kemungkinan etika tersebut diterapkan dalam berbagai dimensi kehidupan sosial kemasyarakatan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin M, *Antara Al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, Bandung: Mizan, 2002.
- Acton, H. B, *Dasar-dasar Filsafat Moral: Elaborasi Terhadap Pemikiran Etika Immanuel Kant*, diterjemahkan oleh Muhammad Hardani, Surabaya: Pustaka Eureka, 2003
- Ahmad, Abd Al-Munim, *Fath Al-Rahmân fi Tafsîr Al-Qur'ân*, Jilid 1, Kairo: Dar Al-Salam, 1995
- al-Ahsan, Abdullah, *Ummah or nation? Identity Crisis in Contemporary Muslim Society*, The Islamic Foundation, 1992
- Ali, M. Daud, *Pendidikan Agama Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.
- Almond, Gabriel A., dan S Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton: Princeton Legacy Library.1963.
- Altawjri, Ahmed. O., *Islam Barat dan Kebebasan Akademis*, diterjemahkan oleh Mujib, Yogyakarta: Titian Ilahi, 1997
- Al-Alusi, Abu Al-Sana Shihab Al-Din Al-Sayyid Mahmud, *Rûh Al-Ma'ânî fi Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm wa Al-Sab' Al-Matsânî*, Juz 14, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1995
- Amin, Ahmad, *al-Akhlâq*, diterjemahkan oleh Fuad Ma'ruf dengan judul, *Akhlak*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- Anis, Ibrâhîm et.al., *al-Mu'jam al-Wasîth*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, Jilid 1.
- Anderson, Benedict, *Kuasa Kata: Jelajah Budaya-Budaya Politik di Indonesia*, Yogyakarta: Mata Bangsa, 2000.
- Annas, Julia, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca: Cornell University Pressm 1999.
- Asshiddiqie, Jimly, *Konstitusi & Konstitusionalisme Indonesia*, Kerjasama Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia dan Pusat Studi Hukum Tata Negara Fakultas Hukum Universitas Indonesia, Jakarta, 2004
- _____, *Perkembangan dan Konsolidasi Lembaga Negara Pasca Reformasi*, Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi RI, 2006.

- al-Baghawî, Abû Muḥammad al-Ḥusain ibn Mas'ûd, *Tafsîr al-Baghawî: Ma'âlim al-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, jilid 4, 1993.
- al-Bahnasawi, Salim Ali, *Wawasan Sistem Politik Islam*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1996
- Bakti, Ikrar Nusa, "DPR RI: Kinerja Awal yang Buruk", dalam LIPI, *Quo Vadis Politik Indonesia*, Jakarta: LIPI Press, 2015
- Barents, J., *Political Science in Western Europe*. London: Steven&Sons for the International Political Science Association, 1961
- Barker, Ernest, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York: Dover Publications, 1959.
- Al-Barousawi, Ismail Haqqi bin Mustafa, *Rûḥ Al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'ân*, Jilid 1, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2003
- Becker, Lawrence C., *A History of Western Ethics*. New York: Routledge, 2003.
- Beetham, David, *Parliament and Democracy in the Twenty-first Century: A Guide to Good Practice*, Switzerland: Inter-Parliamentary Union, 2006.
- Bell, Lynda S., Andrew J. Nathan dan Ilan Paleg, "Introduction: Culture and Human Rights", dalam Lynda S. Bell, Andrew J. Nathan dan Ilan Paleg, *Negotiating Culture and Human Rights*, New York: Columbia University Press, 2001.
- Bellah, Robert, *Beyond Belief*, New York: Harper & Row, 1976
- _____, "Islamic Tradition and the Problem of Modernization", dalam Robert N. Bellah, ed., *Beyond Belief*, New York: Harper & Row, edisi paperback, 1976.
- Bertens, K., *Etika*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001.
- _____, *Keprihatinan Moral: Telaah atas Masalah Etika*, Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- _____, *Sejarah Filsafat Kontemporer: Jerman dan Inggris*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2014.
- _____, *Sejarah Filsafat Yunani*, Yogyakarta: Kanisius, 1999.

- Al-Biqai, Burhanuddin Abu Al-Hasan Ibrahim bin Umar, *Nazhm Al-Durar fi Tanâsub Al-Âyât wa Al-Suwar*, Jilid 1, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2006
- Bishop, P. dan Charles Samford, *Management Organisation and Ethics in the Public Sector*, London: Ashgate, 2003.
- Boisard, Marcel A., *Humanisme Islam*, diterjemahkan oleh H.M. Rasyidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Brockopp, Jonathan E., "Servant", dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. 4, Leiden: Brill, 2004
- Brownlee, Malcom, *Pengambilan Keputusan Etis dan Faktor-faktor di Dalamnya*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1982
- Buchori, Muchtar, *Mengembangkan Demokrasi di Indonesia: Prospek dan Tantangan*, Jakarta: LKaDe, 2003
- Budiardjo, Miriam, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia, 2010.
- Budiman, Arief, *Teori Negara*, Jakarta: Penerbit Gramedia, 2002.
- Cohen, Jean L, and Andrew Arato, *Masyarakat sipil and Political Theory*, MIT Press, 1992
- Confucius, *Li Chi: Book of Rites*, trans. James Legge, New Hyde Park: University Book, 1967.
- Creel, H.G., *Alam Pikiran Cina: Sejak Confucius sampai Mao Ze Dong*, Terj. Soejono Soemargono, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2012
- Crisp, Roger, *Nicomachean Ethic*, UK: Cambridge University Press, 2004
- Dahl, Robert A., *Demokrasi dan Para Pengritiknya*, diterjemahkan A. Rahman Zainuddin, Edisi I, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1992
- Danusubroto, Sidarto, *DPR Bukan Taman Kanak-kanak*, Jakarta: Verbum Publishing, 2006.
- Deal, Terrence E., dan Allan A. Kennedy, *Corporate Cultures: The Rites and Rituals of Corporate Life*, New York: Addison-Wesley, 1982.
- Deutch, Karl W., *Politics and Government: How People Decide Their Fate*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1970.
- Diamond, Lary, *Civil Society and Development Democracy*, Estudio, 1997.

- Echols, John M., dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 2003
- Efriza, *Studi Parlemen*, Malang: Setara Malang Press, 2014.
- Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, Austin: University of Texas, 1982
- al-Fairûzabâdi, Abû Thahir Muḥammad ibn Ya‘qûb, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn Abbâs*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Fakhr Al-Din, Muhammad Al-Razi, *Tafsîr Al-Fakhr Al-Râzî*, Jilid 7, Beirut: Dar Al-Fikr, 2005.
- al-Farmawi, Abd al-Hayyi., *al-Bidâyah Fî al-Tafsîr al-Maudhû‘i*. Kairo: al-Hadhârât al-Gharbiyyah, 1977.
- Fontana, Benedetto, *Hegemony and Power*. London: University of Minnesota Press, 1993.
- Fowler, Michael Ross, dan Julia Marie Bunck, *Law, Power and the Sovereign State: The Evolution and Application of the Concept of Sovereignty*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.
- Friedrich, Carl J., (ed.), *The Philosophy of Kant: Immanuel Kant’s Moral and Political Writings*, New York: The Modern Library, 1949.
- Gastil, John, *By Popular Demand: Revitalizing Representative Democracy Through Deliberative Elections*, Berkeley: University California Press, 2000
- Gatara, Sahid, *Ilmu Politik; Memahami dan Menerapkan*, Bandung: Pustaka Setia, 2008
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *A Thematic Commentary on the Qur’an*. Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 2000.
- _____, *Ihya’ Ulum ad-Din*. Beirut, Dar Ibnu Hazm: 2005.
- Giddens, Anthony, *Teori Strukturasi untuk Ilmu Sosial*, Pedati, Jakarta, 2003.
- _____, *The Nations-State and Violence*, Cambridge Polity Press, 1985
- Godgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam Conscience and History in a World Civilization*, New York & London: The Univrsity of Chicago Press, 1961.
- Groff, Peter S., *Islamic Philosophy A–Z*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007

- Hadi, P. Hardono, *Jati Diri Manusia; Berdasarkan Filsafat Organisme Whitehead*, Yogyakarta : Kanisius, 1996
- Hamzah, Fahri, "Etika Parlemen Modern", dalam Tenaga Ahli Mahkamah Kehormatan Dewan, *Menjaga Kehormatan Lembaga Perwakilan*, Jakarta: Mahkamah Kehormatan Dewan, 2016
- Handoyo, Eko dkk., *Etika Politik*, Semarang: Widya Karya, 2016
- Hardie,W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Hardiman, F Budi, *Kritik-Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, Yogyakarta: Kanisius, 1993
- _____, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, Jakarta: Penerbit Gramedia, 2007.
- _____, *Melampaui Positivisme dan Modernitas, Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas.*, Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 2003, hal. 52
- _____, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*. Yogyakarta: Kanisius, 1990
- Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, Jakarta: PT. Kompas, 2004.
- _____, *Etika Publik untuk Integritas Pejabat Publik dan Politisi*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2011.
- Hasibuan, Malayu S.P, *Manajemen Dasar, Pengertian, dan Masalah*, Jakarta: Bumi Aksara: 2006
- Haskell, John, *Direct Democracy or Representative Government? Dispelling the Populist Myth*, Boulder: Westview Press, 2001
- Hatta, Mohammad, *Alam Pikiran Yunani*, Jakarta: Tinta Mas, 1986
- Hawwa, Sa'id, *Al-Asâs fi at-Tafsîr*, jilid ke-8, Qairo: Dar as-Salam, 1999.
- Hayden, Patrick, *Philosophy of Human Right*, United States: Paragon House, 2001
- Heywood, Andrew, *Political Theory*. New York: Palgrave, 1999
- Hitti, Philip K., *History of the Arab*, London: Macmillan, 1970.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Middlesex England: Penguin Books, 1985.
- Hoesein, Zainal Arifin, "Etika Lembaga Perwakilan Rakyat sebagai Lembaga Penyelenggara Negara", dalam Tenaga Ahli Mahkamah Kehormatan

- Dewan (ed.), *Menjaga Kehormatan Lembaga Perwakilan*, Jakarta: Mahkamah Kehormatan Dewan, 2016,
- Hujibers, Theo, *Filsafat Hukum dan Modern dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Kanisius, 1988
- Al-Jawzi, Abu Al-Faraj Jamaluddin Abdurrahman bin Ali bin bin Muhammad, *Zâd Al-Masîr fî 'Ilm Al-Tafsîr*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2002
- Johson, Burke & Larry Christensen, *Educational Research Quantitative, Qualitative, and Mixed Approaches*. Boston: Pearson Education, 2004.
- Jordan, Lisa dan Peter van Tuijil, *Akuntabilitas LSM-Politik, Prinsip dan Inovasi*. Jakarta: LP3ES, 2009.
- Kahn, Charles H., "Presocratic Greek Ethics", dalam Lawrence C. Becker dan Charlotte B. Becker, *A History of Western Ethics*, New York: Routledge, 2003
- Kant, Immanuel, *Kritik atas Akal Budi Praktis*, diterjemahkan oleh Nurhadi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- ibn Katsîr, Abû al-Fidâ' Ismâ'îl ibn 'Umar, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1401 H.
- Keban, T. Yeremias, *Enam Dimensi Strategis Administrasi Publik: Konsep, Teori dan Isu*. Yogyakarta: Gava Media, 2004
- Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta, 1987.
- Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Keraf, Sonny, *Etika Lingkungan*, Jakarta: Penerbit Kompas, 2002.
- ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, diterjemahkan oleh Ahmadie Thoha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005.
- Al-Khâzin, Ala' Al-Din Abu Hasan 'Ali Abu Muhammad ibn Ibrahim ibn 'Umar ibn Khalîl Al-Bahgdadi, *Lubâb Al-Ta'wîl fî Ma'âni Al-Tanzîl*, Juz 4, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, t. th.
- Khudari, Madjid, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 1999.

- Lan, Fung Yu, *A History of Chinese Philosophy* Trans. By Derk Bodde, Princeton: Princeton University Press, 1952
- Lasiyo, *Filsafat Lao Tzu*, Yogyakarta: Yayasan Pembina Fakultas Filsafat UGM, 1994.
- Lasswell, Harold D., *Politics: Who Gets What, When, How*. New York: McGraw Hill, 1936.
- Leahy, Louis, *Filsafat Ketuhanan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 1993
- _____, *Manusia Sebuah Misteri*, Jakarta: Penerbit Gramedia, 1989.
- Lubis, Akhyar Yusuf, *Postmodernisme: Teori dan Metode*, Jakarta: Rajawali Press, 2014
- Lavine, TZ., *Plato: Kebajikan adalah Pengetahuan*, Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Lay, Sie Tjoen, *Sejarah Tiongkok*, Bandung: BPG, 1959.
- Leaman, Oliver, *Pengantar Filsafat Islam: Abad Pertengahan*, Jakarta: Rajawali, 2004
- Levy, Ruben, *The Social Structure of Islam*, New York: Cambridge University Press, 1979.
- Liddell, H.G., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon, 1996.
- Lintang, Muchtar, *Kuliah Islam tentang Etika dan Keadilan Sosial*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975
- Little, David, John Kelsey dan Abdul Azis Sachedina, *Kajian Lintas Islam Barat: Kebebasan Beragama dan Hak Azasi Manusia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Lively, Jack, *Democracy*, Oxford: Basil Blackwell, 1975
- Locke, John, *Two Treatises of Government*, London: Everyman, 1993.
- Lodge, R. C., *Plato's Theory of Ethics: The Moral Criterion and the Highest Good*, New York: Harcourt, 1928.
- Losco, Joseph, dan Leonard Williams, *Political Theory: Classic an Temporary Readings*, (Perjemahan: Haris Munandar), "Political Theory, Kajian Klasik dan Kontemporer". Jakarta: Rajawali Press, 2005.
- Ma'lûf, Louis, *Qâmûs al-Munjîd Fî al-Lughah wa al-A'lâm*. Beirut: Mathba'ah al-Katulikiyyah, 1927.

- Madjid, Nurcholish, "Pluralisme Agama dan Integrasi Nasional: Antara Konsepsi dan Aktualisasi," dalam Anshari Thayib, et al., (ed), *HAM dan Pluralisme Agama*, Jakarta: Pusat Kajian Strategi dan Kebijakan (PKSK), 1997: 61.
- Mahkamah Kehormatan Dewan, *Dinamika Kinerja dan Tantangan Lembaga Perwakilan*. Jakarta: Mahkamah Kehormatan Dewan Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia, 2017.
- ibn Manzhûr, Abû al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muḥammad ibn Mukram, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dâr Shâdir/ Dâr al-Fikr, jilid 14, t.th.
- MD, Mahfud, *Demokrasi dan Konstitusi di Indonesia*. Jakarta: PT Rineka Cipta, 2000.
- al-Maraghi, Ahmad Mustafa, *Tafsîr Al-Marâghî, Juz 26, Beriut: Dar Ihya Al-Turats Al-Arabi, t.th.*
- al-Maududi, Abu A'la, *Khilafah dan Kerajaan*, diterjemahkan oleh Maskun N, Kuala Lumpur: Dewan Pustaka Pelajar, 1986
- Marbun, B.N., *DPR RI; Pertumbuhan dan Cara Kerjanya*, PT. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta: 1992
- Mayer, Ann Elizabeth, *Islam Tradition and Politics Human Rights*, Colorado: Westview Press, 1995.
- Mills, Sara, *Discourse*. London: Routledge, 2004.
- Minhaji, Akhmad, "Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Penafsiran Baru tentang Posisi Minoritas Non Muslim", *Ulumul Qur'an*, Vol, 2, 1994.
- Ibn Miskawaih, Abu Ali Ahmad bin Muhammad bin Ya'qûb, *Tahdzib al-Akhlâq wa Tathhîr al-Akhlâq*, Beirut: Mansurat Dâr al-Maktabah al-Hayât, 1398.
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007.
- Montesquieu, Charles de Secondat Baron de, *The Spirit of Laws*. New York: Prometheus Books, 2002.
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.

- Muid N. Abd., *Teologi Pembebasan Islam Sayyid Qutb*, tesis belum diterbitkan, 2005
- Al-Mukhtar, Muhammad Al-Amin bin Muhammad, *Adhwâ' Al-Bayân fi Ìdhâh Al-Qur'ân bi Al-Qur'ân*, Jilid 5, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2014.
- Mulyo, Hadi, *Manusia dalam Perspektif Humanisme Agama: Pandangan Ali Syariat dalam Insan Kamil*. Jakarta: Grafity Press, 1987.
- Mustakim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKIS, 2010.
- Mohamed, Yasien, *The Path to Virtue: The Ethical Philosophy of al-Raghib al-Isfahani*, Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 2006.
- Morgan, Edmund S., *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*, New York: W.W. Norton, 1988.
- Nadia Urbinati, *Representative Democracy: Principles and Genealogy*, Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- An-Naim, Abdullahi Ahmed, "Syariah dan Isu-isu HAM", dalam Chales Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, Jakarta: Paramadina, 2003.
- Nainggolan, Poltak Partogi, "Parlemen dalam Konteks Sejarah 1959-1998", dalam *Panduan Parlemen Indonesia*, Yayasan Api, 2001
- Napitupulu, Aimin, *Menuju Pemerintahan Perwakilan*, Bandung: Penerbit Alumni, 2007
- al-Nasafi, Abd Allâh ibn Aḥmad Maḥmûd, *Madârik al-Tanzîl wa Ḥaqâiq al-Ta'wîl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995 M/ 1415 H.
- Nasution, Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UIP, 2011.
- _____, *Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UIP, 2016.
- _____, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UIPress, 1986
- _____, *Teologi Islam*, Jakarta: UI Press, 2016
- Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003
- Nawawi, Adlan, "Penguatan Kelembagaan Legislatif" dalam Tenaga Ahli Mahkamah Kehormatan DPR RI (editor), *Menjaga Kehormatan Lembaga Perwakilan*, Jakarta: Mahkamah Kehormatan Dewan, 2016

- Nisbet, Robert, *The Social Philosopher, Community and Conflict in Western Thought*, New York: Washington Square Press, 1983.
- Noer, Deliar, *Pemikiran Politik Barat*, Bandung: Mizan, 1997.
- Nunan, David, *Introducing Discourse Analysis*. London: Penguin Book, 1993
- Olson, David M., *Democratic Legislative Institutions: A Comparative View*, New York: Place of Publication Armonk, 1994.
- Pakpahan, Muchtar, *DP RI Masa Orde Baru*, Jakarta: Sinar Harapan, 1994
- Penyusun, Tim, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Kajian Kosa Kata*. Jakarta: Lentera Hati, Pusat Studi Al-Qur'an dan Paguyuban Al-Ikhlâs, 2007.
- Peter, B.G., *The Politics of Bureucracy*, London: Routledge, 2000.
- Plamenatz, John, *Man and Society*, Vol. II., London: Longmans, 1965.
- Poespoprodjo, *Filsafat Moral Kesusilaan Teori dan Praktek*, Bandung: Pustaka Grafika, 1999.
- Pollard, A. F., *The Evolution of Parliament*. New York: Longmans, Green and Co, 1920.
- Praja, Juhaya S., *Aliran-aliran Filsafat Etika*. Bandung: Yayasan Piara, 1997.
- Prawirosentono, Suyadi, *Manajemen Sumber Daya Manusia: Kebijakan Kinerja Karyawan*. Yogyakarta: BPF, 2008
- Prodjodikoro, Wirjono, *Azas-Azas Hukum Tata Negara di Indonesia*, Surabaya: Dian Rakjat, 1983
- Pulungan, J. Suyuthi, *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan Al-Qur'an*, 1993
- al-Qaradawi, Yusuf, *The Priorities of Understanding*, Beirut: Darul Ressalh Publication, 1994.
- Al-Qasimi, Muhammad Jamaluddin, *Tafsî Al-Qâsimî*, Jilid 7, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1997
- al-Qurthubî, Muhammad ibn Ahmad, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Syu'ab, 1372 H.
- Qutb, Sayyid, *Fî Zhilâl Al-Qur'ân*, Juz 2, Beirut: Dar Al-Syuruq, 1992.
- Rachels, James, *Filsafat Moral*, diterjemahkan oleh A. Sudiarja, Yogyakarta: Kanisius, 2004,

- Rachels, J., dan S Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, New York: McGraw Hill, 1993.
- Rahman, Fazlur, *The Islamic Concept of State*, dalam John J. Donahue dan L. Esposito (ed.), *Islamic in Transition Muslim Perspective*, New York: Oxford University Press, 1982
- Rais, Amien, "Kata Pengantar", dalam John J. Donohue & John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan*, Jakarta: Raja Grafindo Peersada, 1995
- Rapar, J.H., *Filsafat Politik Agustinus*, Jakarta: Rajawali Press, 1989
- _____, *Pengantar Filsafat Politik Plato*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000
- Raphael, D. D., *Filsafat Politik Agustinus*, Jakarta: CV Rajawali Press, 1989.
- _____, *Filsafat Politik Aristoteles*, Jakarta: Rajawali Press, 1993.
- Rasuanto Bur, *Keadilan Sosial Perspektif Deontologis*. Jakarta: Gramedia Pustaka, 2005
- Renan, Ernest, *Apakah Bangsa Itu?*, Jakarta: Erlangga, 1968.
- Rogers, Reginald A.P., *A Short History of Ethics: Greek and Modern*, London: Mac Millan, 1991
- John K. Roth, *The Problems of Contemporary Philosophy of Religion*, Terjemahan Ali Noer Zaman, "Persoalan – Persoalan Filsafat Agama", Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2003
- Rousseau, Jean Jacques, *The Social Contract*, New York: Penguin Books, 1968
- Russell, Bertrand, *Sejarah Pemikiran Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004
- Sabine, George dan Thonston, *A History of Political Theory*, New York: Henry Holt and Co., 1954
- Salim, Abdul Muin, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an*, Jakarta: Grafindo Persada, 1995.
- Sanit, Arbi, *Perwakilan Politik di Indonesia*, Jakarta: CV Rajawali, 1985
- Saragih, Bintan R., *Sistem Pemerintahan dan Lembaga Perwakilan di Indonesia*, Jakarta: Perintis Press, 1982.
- Schimmel, Annemarie, *Menyingkap Yang-Tersembunyi: Misteri Tuhan dalam Puisi-Puisi Mistis Islam*, terjemahan Saini K. M., Bandung: Mizan, 2005.

- Schmandt, Henry J., *Filsafat Politik, Kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno sampai Zaman Modern*, diterjemahkan oleh Ahmad Baidowi dan Imam Baihaqi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009
- Seligman, Adam B., *The Idea of Civil Society*, New York: The Free Press, 1998.
- Shapiro, Ian, *Evolusi Hak dalam Teori Liberal*, Jakarta: YOI dan Freedom Institute, 2006.
- Sharma R.P., *Western Political Thought, Plato to Hugo Grotius*, New Delhi: Sterling Publisher Privat Limited, 1198
- Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi, *Islam dan Hak-Hak Asasi Manusia*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999
- Shihab, M. Quraish, *Mu'jizat Al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*, Bandung: Mizan, 1997.
- _____, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 11, Ciputat: Lentera Hati, 2017.
- _____, *Wawasan Al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996.
- Sinambela, Lijan Poltak, *Kinerja Pegawai; Teori Pengukuran dan Implikasi*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2012
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI-Press, 1990.
- Slembrouck, Stef, *What is Meant by Discourse Analysis*. Belgium: Ghent University, 2006
- Slote, Michael, *Essay on The History of Ethics*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Soehino, *Ilmu Negara*, Yogyakarta: Liberty, 1998.
- Sudarminta, J., *Etika Umum*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2013.
- Suhelmi, Ahmad, *Pemikiran Politik Barat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- Subiakto, Henry, "Analisis Isi, Manfaat dan Metode Penelitiannya", dalam Bagong Suyatno dan Sutisnah (Ed.), *Metode Penelitian Sosial: Berbagai Alternatif Pendekatan*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2005.
- Sukmadinata, Nana Syaodih, *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Rosdakarya, 2006.

- Suma, Muhammad Amin, *Ulumul Qur'an*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013.
- Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1980.
- Surbakti, Ramlan, *Memahami Politik*. Jakarta: Grasindo, 1999
- Suryabrata, Sumardi, *Metodologi Penelitian*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006.
- Suseno, Frans Magnis, *13 Tokoh Etika*, Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- _____, *Etika Dasar*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- _____, *Etika Politik*, Jakarta: Gramedia, 1994
- _____, *Menjadi Manusia: Belajar dari Aristoteles*, Yogyakarta: Kanisius, 2009
- _____, *Kuasa dan Moral*, Jakarta: Penerbit Gramedia, 2001
- _____, "Moralitas dan Otonomi", dalam *Makalah Seri Kedua Kuliah Umum Filsafat Etika dari Yunani Klasik Hingga Jawa*. Jakarta: Teater Salihara, 2013.
- Sutrisno, Mudji FX, *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*. Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 1992.
- al-Suyûthî, Abd al-Rahmân bin Abi Bakr bin Muḥammad, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, Beirut: Dâr Iḥyâ' al-'Ulûm, t.th.
- Strathern, Paul, *90 Menit Bersama Kant*. Jakarta: Erlangga, 2001.
- Strong, C.F., *Konstitusi-Konstitusi Politik Modern: Kajian Tentang Sejarah Dan Bentuk-bentuk Konstitusi Dunia*. Bandung: Nusa Media, 2008.
- Stroom, Kaare, *Delegation and Accountability in Parliamentary Democracies*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Swanton, Christine, *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, London: Oxford University, 2005
- Syalabi, Ahmad, *Dasar Pemerintahan Dalam Islam*, Singapura: Pustaka Nasional, 1967
- Al-Syarbini, Muhammad bin Ahmad Al-Khatib, *Tafsîr Al-Khatib Al-Syarbini*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2004
- Syariati, Ali, *Tugas Cendekiawan Muslim*, diterjemahkan oleh Amin Rais. Jakarta: Rajawali, 1982

- Syâti', Aisyah Bintu, *Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Ali Zawawi, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- al-Syaukânî, Muḥammad ibn 'Alî ibn Muḥammad, *Fatḥh al-Qadîr al-Jâmi' Baina Fannî al-Riwâyah wa al-Dirâyah min 'Ilm al-Tafsîr*, jilid 4, t.th. al-Syirâzî, Nasir Makarim, *Al-Amtsal fî Tafsîr Kitâb Allâh Al-Munazzal*, Juz 14, Teheran: Intisyarat Nashir Khusraw, 1953.
- Syuhbah, Muḥammad Abû, *Fî Rihâb al-Sunnah al-Kutub al-Sittah*, Mesir: Majma' al-Buhûts al-Islâmiyah, 1969.
- Tafsir, Ahmad, *Filsafat Umum*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1994
- Thabaththabai, Allamah Sayyid Muhammad Husain, *Al-Mizân fî Tafsîr Al-Qur'an*, Jilid 1, Qum: Daftar Intisyar Islami, 1997.
- Thiele, Leslie Paul, *Thinking Politics: Perspective in Ancient, Modern, and Postmodern Political Theory*. Chatham: Chatham House, 1997
- Thompson, Dennis, *Etika Politik Pejabat Negara*, diterjemahkan oleh Benyamin Molan, Jakarta: Yayasan obor Indonesia, 1999.
- Tjahjadi, SP Lili, *Hukum Moral: Ajaran Immanuel Kant tentang Etika Imperatif Kategoris*. Yogyakarta: Pustaka Kanisius. 1991.
- _____, *Petualangan Intelektual: Konfrontasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani hingga Zaman Modern*. Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Tjeng, Lie Tek, *Studi Wilayah Pada umumnya, Asia Timur Pada Khususnya*, Bandung: Penerbit Alurni, 1977.
- Al-Tsa'labi, Abdurrahman, *Al-Jawâhi Al-Hisân fî Tafsîr Al-Qur'an*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1996
- al-Tûsi, Abu Ja'far Muhammad Ibnu Hassan, *Al-Tibyân fî Tafsîr Al-Qur'an*, Juz 3, Beirut: Dar Ihya Al-Turats Al-Arabi, t.th.
- Umar, Muḥammad al-Râzî Fakhr al-Dîn ibn al-Allâmah Dhiyâ' al-Dîn, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994M/ 1414H.
- Versluis, Arthur, *The New Inquisitions: Heretic Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism*, New York: Oxford University Press, 2006
- von Schmid, J.J., *Ahli-ahli Pikir Besar tentang Negara dan Hukum*, Jakarta: Pustaka Sardjana, 1965.

- Wâfi, ‘Abd al-Wâhid, *Al-Hurriyyah fi al-Islâm*, diterjemahkan oleh T. Fuad Wahab dengan judul, *Kebebasan dalam Islam*, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1994.
- al-Wâhidî, Abû al-Hasan ibn Ahmad, *Asbâb al-Nuzûl*, Mesir: Mushthfâ al-Bâbî al-Halabî, Jilid 2, 1386 H/1968 M.
- _____, *al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-‘Azîz li Abi Hasan al-Wâhidî*, Beirut: Dâr al-Qalam, jilid 2, 1415 H
- Wahidin, Samsul, *Konseptualisasi dan Perjalanan Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Watloy, Aholiab, *Tanggung Jawab Pengetahuan*, Yogyakarta : Kanisus, 2001,
- Wibowo, I, *Negara dan Masyarakat Berkaca dari Pengalaman Republik Rakyat Cina*, Jakarta: PT Gramedia 2000.
- Yaran, Cafer S., *Understanding Islam*, Edinburgh: Dunedin Academic Press, 2007
- Yolton, John W. (ed.), *John Locke: Problems and Perspectives*. New York: Cambridge University Press, 1969.
- al-Zamakhsharî, Abû al-Qâsim Jâr Allâh Mahmûd ibn ‘Umar ibn Muḥammad, *Al-Kasysyâf ‘an al-Haqâiq Ghiwâmid al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-‘Aqâwil fi Wujûh al-Ta’wil*, Beirut : Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyat, 1995/1415.
- Zon, Fadli, “Tantangan DPR RI dalam Pembangunan Demokrasi di Indonesia”, dalam *Dinamikan dan Tantangan Kinerja Lembaga Perwakilan*, Mahkamah Kehormatan Dewan. Jakarta: 2017
- Zubair, Ahmad Charris, *Kuliah Etika*. Jakarta: Rajawali Press, 1990.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *Al-Tafsîr Al-Munîr fi Al-‘Aqîdah wa Al-Syarî’ah wa Al-Manhaj*, Jilid 12, Damaskus: Darul Fikr, 2003.

Jurnal

- al-Aidaros, al-Hasan, “Ethics and Ethical Theories from an Islamic Perspective”, dalam *International Journal of Islamic Thought*, Vol. 4, Desember 2013.
- Callard, Agnes, “Everyone Desires the Good: Socrate’s Protreptic Theory of Desire”, dalam *Jurnal The Review of Metaphysics*, Vol. 70, September 2017

- Constantin, Eugen, "Deontology in Public Administration", dalam *Contemporary Readings in Law and Social Justice*, Vol. 6 (1), 2014
- Domanski, Andrew, "Plato's Ethical Values What lessons for today?", dalam *Jurnal Phronimon*, Vol 6 (1), 2005
- Dwihantoro, Prihatin, "Etika Dan Kejujuran dalam Berpolitik" dalam *Jurnal POLITIKA*, Vol. 4, No. 2, Universitas Diponegoro, Semarang, 2013.
- Eugen, Constantin, "Deontology in Public Administration", dalam *Jurnal Contemporary Readings in Law and Social Justice*, Januari, 2014.
- Filip, Irina, *et. al.*, "Morality and Ethical Theories in the Context of Human Behavior", dalam *Jurnal Ethics and Medicine*, Vol 32, Juli 2016.
- Gaus, Gerald F., "What is Deontology? Part Two: Reasons Act", dalam *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 35, 2001
- Graham, Daniel, "Socrates as a Deontologist", dalam *Jurnal The Review of Metaphysics*, Vol. 71, September 2017
- Hoesen, Ibrahim, *Fiqh Siyasi dalam Tradisi Pemikiran Islam Klasik*, Jurnal Ummul Qur'an, No. 2 Vol. IV. 1993.
- Louden, Robert B., "Toward A Geneology of 'Deontology'", dalam *Journal of the History of Philosophy*, 1996
- Muhibbin, Zainul, "Amar Ma'rûf Nahî Munkar Mu'Tazilah dalam Perspektif Al-Zamakhshari", dalam *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Volume 2 Nomor 1 Juni 2012
- Richardson dan Henry S, "Beyond Good and Right: Toward Constructive Ethical Pragmatism", dalam *Jurnal Philosophy and Public Affairs*, Vol. 24, 1995.
- Ronzomi, Miriam, "Teleology, Deontology, and the Priority of the Right: One Some Unappreciated Distinction" dalam *Journal of Ethical Theory and Moral Practice*. 2009
- Skoble, Aeon J, "The Problem of Political Authority: An Examination of the Right to Coerce and the Duty to Obey", dalam *Journal Independent Review*, Vol. 19, 2014
- Situmorang, Tonny, "Pandangan Rousseau tentang Negara Sebagai Kehendak Umum", dalam *Jurnal Fakultas Ilmu Sosial dan Politik*, Universitas Sumatera Utara, 2014

- Tjahjadi, S.P. Lili, “Eksistensi Tuhan Menurut Immanuel Kant: Jalan Moral Menuju Tuhan”, dalam *Jurnal Orientasi Baru*, Vol. 18 No. 2, Oktober, 2009
- Widodo, Hananto, “Politik Hukum Hak Interpelasi Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia”, dalam *Jurnal Rechtsvinding*, Surabaya, Desember 2012.
- Zakaria, Maharen, “Moral Philosophies Underlying Ethical Judgements”, dalam *International Journal of Marketing Studies*, April, 2012

Dokumen/Makalah dan Situs

- Data legislasi, Institute for Policy Studies, 2015
- Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia, *Laporan Kinerja DPR RI Tahun Kedua 16 Agustus 2015 – 15 Agustus 2016*, Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia, Jakarta, Agustus, 2016
- Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia. Undang-undang Republik Indonesia Nomor 17 Tahun 2014 tentang DPR, MPR, DPD dan DPRD, sebagaimana Diubah dengan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 42 Tahun 2014.
- <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20170307172741-20-198493/survei-salip-kepolisian-dpr-jadi-lembaga-terkorup/>
- <http://m.detik.com/news/berita/3032831/melihat-prestasi-dpr-2014-2019-selama-1-tahun-bekerja>
- Laporan Kinerja DPR RI Tahun Kedua (16 Agustus 2015 – 15 Agustus 2016)
- Madjid, Nurcholish, “Islam dan Hak Asasi Manusia”, dalam *Makalah Klub Kajian Agama Paramadina*, Jakarta, 18 Desember 1998
- _____, “The Potential Islamic Doctrinal Resources for the Establishment and Appreciation of the Modern Consept of Civil Society”, dalam *Makalah Konferensi Internasional tentang “Islam and Civil Society, Massages from Aoutheast Asia”*, diselenggarakan oleh The Sasakawa Peace Foundation, Jepang, 5-6 November 1999.
- Peraturan DPR RI Nomor 2 Tahun 2014 tentang Tata Beracara Mahkamah Kehormatan Dewan.
- Peraturan DPR RI Nomor 1 Tahun 2014 tentang Kode Etik Anggota DPR RI

- Purbani, Widyastuti, “Analisis Wacana Kritis dan Analisis Wacana Feminis”, dalam *Makalah Seminar Metode Penelitian Berbasis Gender*, Yogyakarta: di Universitas Ahmad Dahlan, 30 Mei 2009
- Rofiandri, Ronald, “Temuan dan Catatan Kinerja Legislasi 2016”, dalam <http://www.pshk.or.id/id/blog-id/temuan-dan-catatan-kinerja-legislasi-2016/>
- Suwarso, Reni, *Mengukur Kinerja DPR RI Periode 2009 – 2014*, dalam <http://cepp.fisip.ui.ac.id/2015/08/03/mengukur-kinerja-dpr-ri-periode-2009-2014/>
- Suding, Syarifuddin, “DPR RI di Tengah Sinisme Publik: Upaya Mendamaikan Polarisasi Pemahaman”, dalam *Seminar Mahkamah Kehormatan Dewan.343* Jakarta 18 Juli 2017
- UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945.
- Undang-undang Nomor 17 Tahun 2014 sebagaimana diubah dengan Undang-undang Nomor 42 Tahun 2014.
- Zalta, Edward N. (ed.), “Autonomy in Moral and Political Philosophy”, dalam <https://plato.stanford.edu/entries/autonomy-moral/#BasDis>, diakses pada 23 September 2018

Indeks

Adam As, viii

Agustinus, 61-3, 99-105, 349

akal budi, 45-8, 50, 53-4, 56-7, 60, 62, 68-9, 71, 78, 81, 83-4, 92, 102-4, 141, 255, 258, 263, 266, 270, 284-5, 286, 288-9, 291, 294, 304, 306, 314, 320, 329, 332, 337-40,

Al-Alusi, 299, 339

Al-Asy'ari, 323-4

Al-Qur'an, vii, viii, ix, 13-4, 17, 19, 20-2, 69, 70, 74-8, 114, 243-7, 249, 259-64, 267-9, 271-2, 285, 288, 315, 321, 326, 328-30, 332-5, 338, 340, 333, 336-7, 344, 348, 350, 352,

Al-Thabarsi, 322

Antroposentrisme, 65

Aquinas, Thomas, 99-101, 103-6, 140-1, 152

Aristoteles, 32, 42, 54-5, 57-8, 60, 66, 87-8, 91-2, 96-9, 103-4, 106, 115, 127, 148, 152, 220, 241,

247-8, 281, 283, 287, 290, 349, 351

Athena, 42, 88-90, 92-4, 96, 249

bonum commune, 302

Deliberasi, 297

Deliberatif, 298

demokrasi, vii, 5, 6, 23, 30, 32-3, 35, 87-92, 94, 99, 100, 106, 110, 112-3, 123, 133, 138, 154, 169, 173, 177, 182-5, 187-95, 197, 200, 221, 225-6, 230-2, 288, 296, 303, 308, 317, 320

liberal, 123, 126, 145, 149, 291, 293, 308

terpimpin, 167

deontologi, viii, ix, 10-7, 22-3, 25-6, 29, 242, 243, 246, 250, 260, 264-5, 277-85, 288-9, 291-2, 294, 298, 304, 312-3, 318, 324-6, 328-30, 333-4, 336-7, 339-40

deontologisme, 251-8, 266-9, 275, 277-80, 283-8, 292, 296,

- 298, 310-1, 313-4, 316-21, 324, 329-31, 333-7, 339-40,
- Descartes, Rene, 64-5, 81, 86
- Dewan Perwakilan Rakyat, 1, 2, 30, 32, 34, 127, 157, 160, 167, 170, 183, 207, 236, 346, 353, 355, vii
- empirisme, 83, 85, 253, 255, 266
- etika, ix, 7, 9-12, 23, 26, 29, 31, 41-51, 53-5, 58-63, 65-73, 78, 80-7, 89, 93, 115, 123, 129-34, 136-7, 193, 204, 235-7, 241-5, 247-8, 250-8, 260-1, 263, 265, 267, 273, 279, 282, 284-6, 288-9, 290-300, 302-12, 314-5, 317-24, 330-3, 340-1, 337
- deskriptif, 66, 244
- normatif, 12, 66, 79, 86-7, 99, 103, 109, 111, 123, 129-30, 132, 244-45, 289, 291-92, 307-08, 330-31
- politik, viii, ix, 3-6, 8, 9, 22-8, 33, 38, 56, 87-92, 94, 96, 99, 100, 103-4, 107-10, 112-3, 115-21, 123-6, 129-35, 138-9, 144, 146-9, 152-5, 158, 160, 165, 169-74, 176-8, 180-2, 184, 186, 188, 189, 191-8, 200, 202, 209, 211-2, 215, 217, 220-7, 229-30, 233-8, 285-99, 301-15, 317-8, 320, 324-5, 328, 333, 335-7, 340-1
- publik, vii, ix, 2, 3, 6, 7, 22-4, 27, 32, 35, 130-4, 136-8, 147, 151, 154, 177, 180-1, 183, 186-7, 192-4, 202-3, 206, 215-7, 219-21, 224, 229-33, 237-8, 286-7, 290, 292-8, 300-4, 306-7, 311-6, 323-4, 326, 328-9, 333, 335-7,
- eudaimonia, 42, 55-6, 97, 243
- fatalisme, 264-6, 269
- Filsafat, 9, 14, 29, 41-2, 47-8, 55, 57, 62-4, 88, 102, 107, 109, 120, 122-3, 143-4, 257-8, 260, 265-6, 271-2, 281, 286-7, 307, 312, 330, 339-40, 343-5, 348-52
- Barat, 14, 16, 59-64, 68, 70, 80, 82-3, 87, 89, 91-2, 97-9, 102-3, 110, 115, 120, 125, 188, 325, 328, 339, 345, 348-50
- Timur, 120-3, 154, 159, 161, 352
- fitrah, 16, 325-7, 267, 286, 336
- Fungsionalis, 302
- Giddens, Anthony, 156, 342
- Gramsci, Antonio, 153
- Hegel, Georg Wilhelm Friederich, 153, 252-3
- Hobbes, Thomas, 82, 84-5, 99, 100, 110-2, 123, 145-6, 149, 152, 246, 343

- Humanisme, 18, 72-3, 333-4, 338-9, 288, 341, 347
- Ibnu Khaldun, 16
- Ibnu Rusyd, 103
- Ibrahim as, 19, 336
- ikhhlâsh, 274-5, 279-82, 336,
- imperatif, 10, 258, 268, 270, 273-4, 318, 324, 336
- Islam, 12-7, 45, 48-9, 68-74, 76, 78-81, 113, 115-20, 170, 254, 256-9, 279, 282, 285-6, 288, 299-301, 322-5, 327-8, 332-3, 339-42, 344-7, 349-51, 353-5
- Jabariah, 321-3, 258, 259, 335
- Kant, Immanuel, 10-4, 29-30, 65, 67, 86-7, 250, 257, 264-6, 268, 271, 334, 337, 339, 342, 344, 351-2, 355
- Katolik, 103, 111
- kebebasan, 4, 11, 13, 16-8, 20-2, 42, 67-8, 86, 92, 94-6, 100, 106-7, 114-5, 123, 126, 130, 135, 139, 143, 145, 147-50, 169, 183-5, 187-90, 243, 254, 258-60, 273, 276, 279, 291, 294, 296-7, 302-3, 305-8, 315-6, 319, 321-2, 325, 328-31, 333-5, 337-8, 340,
- kehendak, 3, 4, 10-9, 22, 25, 35, 51, 67, 69, 71, 78-9, 122, 140-1, 144, 148, 150, 160, 165, 184, 186-7, 191, 208, 212, 230, 244, 265-6, 287, 291, 297, 257, 260, 266-71, 278, 296, 307, 309, 312-3, 315-7, 321-3, 325, 329-30, 333-5, 340-1, 302, 325, 334, 336-7
- baik, viii, x, 1-4, 6, 9-15, 18-21, 22, 24, 26, 29, 31, 35, 38, 41-8, 50, 52, 55-6, 58, 60, 63, 65, 66-9, 75, 78-85, 88, 93-7, 99, 102, 105-6, 110-3, 117, 121, 129-31, 133, 135, 137, 141, 145, 155, 162, 164-5, 167-8, 184, 187, 195, 200, 202, 204, 209, 211-4, 217, 220, 222, 225, 228, 233, 235, 237, 242-5, 247, 249-57, 259-60, 264-71, 268-76, 278, 282-98, 300-2, 305, 309-19, 321-2, 324-7, 329-35, 337-41
- keutamaan, 10, 42-7, 50-1, 54, 56-9, 68, 143, 212, 242, 247-8, 252, 254, 279-88, 292-4, 296-7, 291, 293
- kewajiban, viii, 9, 10, 14, 24-5, 29, 30, 44-5, 66, 68, 74, 79, 80, 98, 99, 110, 114, 129, 130, 226, 237, 241-2, 245-7, 249-50, 252-4, 256-7, 265-74, 278-80, 282, 285, 288-9, 293-6, 298, 301, 304, 306, 309-10, 313, 315, 317-20, 324, 327, 329-31, 334-6, 338-41

- moral, viii, 10-1, 13-4, 22, 24, 26, 28-31, 41-2, 46, 50, 55, 58-9, 62-8, 70, 72, 80, 82-5, 90, 94, 98, 106, 109, 120, 123, 129-31, 133, 136-7, 185-6, 204, 220, 238, 241-58, 260-74, 277-89, 290, 292-8, 301-13, 315-21, 324-41, 356
- universalisme, 63, 83-4, 271
- khalifah, viii, 75, 244-6, 255, 336,
- Konfusianisme, 119-23
- Konsekuensialisme, 245-7, 255
- Konstituante, 168
- Kristen, 64, 71, 81, 100-1, 103-4, 118, 142, 161
- Locke, John, 4, 33-4, 99, 123-6, 147-52, 155, 345, 353
- Machiavelli, Niccolo, 100, 107-10, 123, 144, 257, 343
- Mahkamah Kehormatan Dewan, x, 2, 7, 23, 178, 193, 235-7, 299, 305, 312, 316-7, 320, 343-4, 346-7, 353, 355-6
- malaikat, viii, 18, 247, 278, 285, 339, 321
- metaetika, 66-7
- modernitas, 12, 64, 84-7, 331
- Montesquieu, Charles de Secondat Baron, 4, 5, 100, 126-7, 346
- moral, viii, 10-1, 13-4, 22, 24, 26, 28-31, 41-2, 46, 50, 55, 58-9, 62-8, 70, 72, 80, 82-5, 90, 94, 98, 106, 109, 120, 123, 129-31, 133, 136-7, 185-6, 204, 220, 238, 241-58, 260-74, 277-89, 290, 292-5, 296-8, 301-13, 315-21, 324-41, 356
- moralitas, viii, 9, 14, 48, 58-9, 66, 92, 107, 109, 111, 129-30, 136, 144, 193, 238, 252-3, 258-66, 268, 270, 272-3, 277-9, 285-90, 297, 301, 304-5, 307, 309, 314-6, 319-20, 327, 330, 333-5, 339
- Mu'tazilah, 78, 80, 322-3, 259
- natural society, 145
- liberty, 115, 148, 150, 184
-right, 319
- Orde Baru, 161-3, 165-8, 170, 171, 173-6, 178, 215, 223, 348
- Lama, 166-7, 173
- Reformasi, 1, 6, 178, 214, 339
- Otonomi, 11, 12, 14, 243, 254, 271-2, 319, 351
- individu, viii, 151, 253-4, 273, 316
- kehendak, 3, 4, 10-9, 22, 25, 35, 51, 67, 69, 71, 78-9, 122, 140, 141, 144, 148, 150, 160, 165, 184, 186-7, 191,

- 208, 212, 230, 244, 257, 260, 265-71, 278, 287, 291, 297-6, 302, 307, 309, 312-3, 315-7, 321-3, 325, 329-30, 333-7, 340-1
- Plato, 42, 46-54, 59, 91-103, 115, 220, 241, 258, 262, 286-7, 289-90, 340, 345, 349-50, 354
- Qadariah, 321, 258-60
- rasio, 16, 53, 63, 67, 69-81, 144, 148, 253, 255-9, 262-4, 266-7, 306, 317-8, 325, 331, 334, 336, 340
- murni, 67, 270, 318, 320, 260, 280
- praktis, viii, 21, 56, 58, 67, 107, 113, 120, 122, 174, 189, 234, 258-9, 264, 295, 297-8, 306, 309, 313, 316-8, 332
- teoritis, 22, 42, 56, 82, 133, 198, 234, 258, 264, 273, 289, 297, 312 332
- rasional, 42, 44, 46, 50, 52-3, 59, 81-2, 103-4, 140, 143-4, 148, 157, 168, 243, 245-6, 250-1, 262, 270-1, 289, 295-6, 302, 307, 311, 293-4, 303, 305, 330, 336
- Romawi, 59, 109, 117, 140
- Rousseau, Jean Jacques, 99, 100, 126-8, 184-7, 190, 349, 354
- Shihab, Quraish, 19-21, 244-6, 249, 261-3, 267-9, 272, 281, 299, 326-8, 339, 350
- Socrates, 42-3, 45-6, 53-4, 59, 90-1, 93, 241-3, 248-50, 254, 261-2, 354
- Soekarno, 161, 168, 173
- suara hati, 13, 243, 260, 262, 264-6, 268-73, 276, 279, 289, 304, 319, 331-4, 340-1, 336-7
- teleologi, 29, 242
- teleologisme, 245, 250-3, 255, 268, 276-7, 284-6, 291
- teologi, 100, 102-3, 118, 258-9, 361
- kristiani, 61, 337
- Teologi, 78-9, 322-4, 264-5, 344, 347
- Volksraad, 157-61
- wakil rakyat, viii, ix, x, 6, 9, 22, 25-6, 35, 134, 188, 192, 193, 196-200, 202-3, 209, 211-2, 214, 224, 227-8, 235, 238, 302-6, 309-12, 341, 289, 291, 294, 298, 305-7, 310, 315-9, 326-9, 332, 335-6
- Yunani, ix, 8-10, 14, 26-7, 29, 32, 41-4, 46, 55-7, 59-61, 80, 82, 84, 87-9, 91, 94, 99, 115, 120, 122, 128-9, 140, 148, 183, 190, 241-3,

247-8, 261, 272, 281, 286, 307,
340, 343, 350-2

Klasik, 8, 14, 32, 42-4, 59, 60,
80, 82, 84, 116, 140, 183, 241-3,
247-8, 272, 281, 307, 345, 351,
354

kuno, 87-91, 94, 99, 109, 115,
120-1, 128, 140, 188, 261