TASAWUF SUBSTANTIF

Model Etika Spiritual Untuk Mengatasi
Krisis Legitimasi Moral Kekuasaan
di Era Digital

Syekh Dr. Yedi Supriadi

CV. IMAN RIJALULLAH

TASAWUF SUBSTANTIF

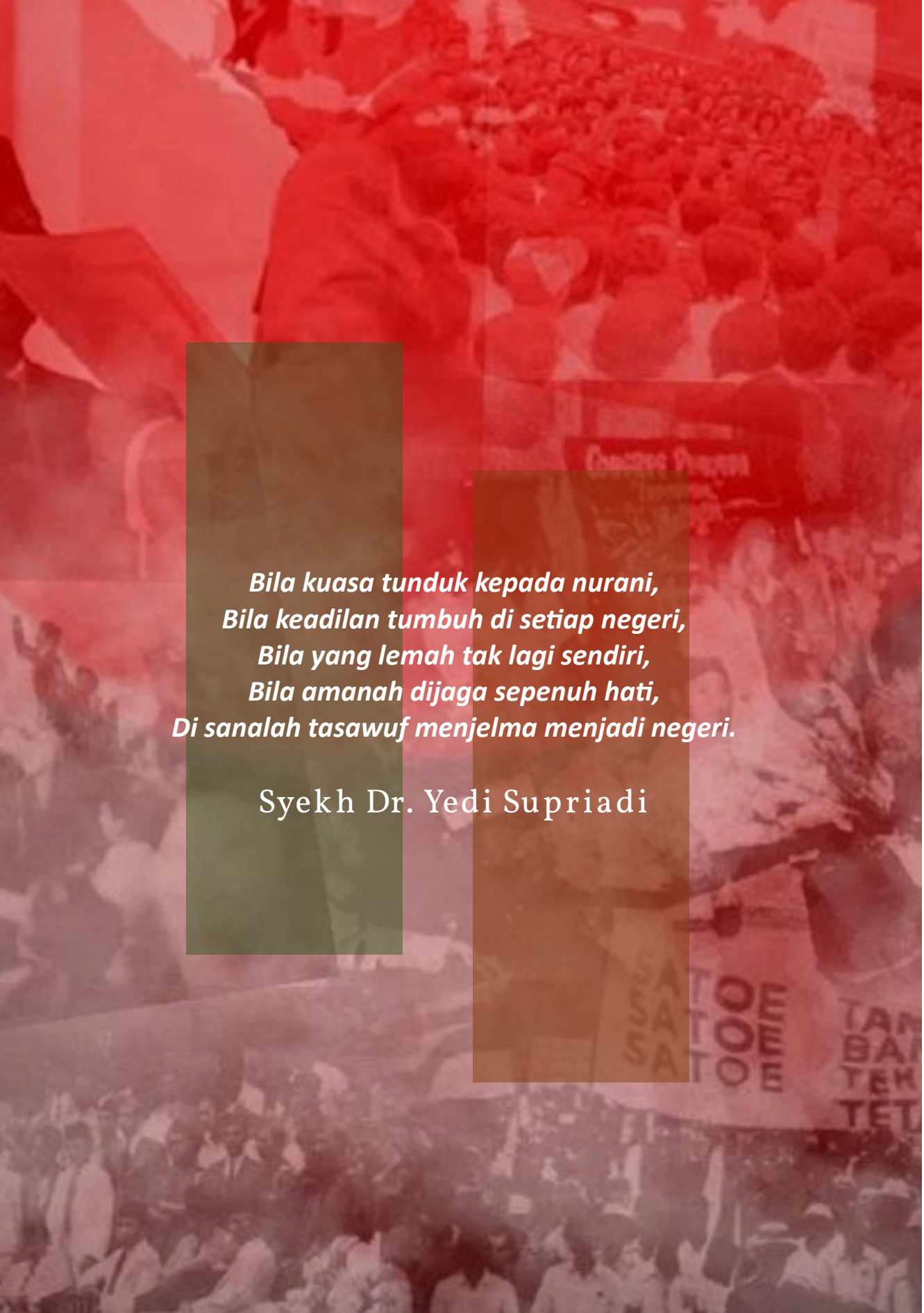
Model Etika Spiritual Untuk Mengatasi Krisis Legitimasi Moral Kekuasaan Di Era Digital

SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI

CV. IMAN RIJALULLAH
PENERBIT & PERCETAKAN

UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA NOMOR 19
TAHUN 2002
TENTANG HAK CIPTA

PASAL 72 KETENTUAN **PIDANA** **SANKSI PELANGGARAN**
Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu Ciptaan atau memberikan tanpa izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp.1.000.000,00 (SatuJuta Rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun, dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
Barang siapa 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 penjara paling lama 5 {lima) tahun, dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)



Bila kuasa tunduk kepada nurani,
Bila keadilan tumbuh di setiap negeri,
Bila yang lemah tak lagi sendiri,
Bila amanah dijaga sepenuh hati,
Di sanalah tasawuf menjelma menjadi negeri.

Syekh Dr. Yedi Supriadi

TASAWUF SUBSTANTIF

Model Etika Spiritual Untuk Mengatasi Krisis Legitimasi Moral Kekuasaan Di Era Digital

Penulis : **Syekh Dr. YEDI SUPRIADI, M.Pd**

- Pembimbing Majelis Dzikir RIJALULLAH" Buniwangi, Palasah - Majalengka - Jawa Barat – INDONESIA Pondok Pesantren RIJALULLAH, Berbasis Psikoterapi Islam
- Conselor di Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon
- Dosen STAI PUI Majalengka
- Dosen UIN SIBER Syekh Nurjati Cirebon
- Hp / WA : 0852-8008-4569
- E-mail : yedisupriadi0111@gmail.com
- Website : https://www.yedisupriadi.com/

Pengantar : Syekh Dr. Yedi Supriadi, M.Pd
Editor : Yadi
Reviewer : Wildan Nafi'an, Lilis Kartini
Desain Cover (Ilustrator) : Muhamad Jatnika, Yadi

Penerbit:
CV. IMAN RIJALULLAH
Perumahan Plumbon Pratama Blok D No.11 RT.024/RW.001
Desa Gombang – Kecamatan Plumbon – West Java – INDONESIA
Hp/WA: +62.8522.4100.054
E-mail: penerbitcirebon@gmail.com

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis All right reserved

ISBN :

Kata Pengantar

Bismillāhirraḥmānirraḥīm

Segala puji bagi Allah Swt. yang telah menganugerahkan akal, hati, dan nurani kepada manusia sebagai bekal untuk menjalankan amanah kehidupan. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad saw., teladan utama dalam menghadirkan kesalehan yang tidak berhenti pada simbol dan ritual, tetapi menjelma menjadi akhlak, keadilan, kasih sayang, dan keberpihakan kepada mereka yang lemah.

Buku ***Tasawuf Substantif*** lahir dari sebuah kegelisahan: ketika agama semakin sering hadir dalam ruang publik melalui simbol-simbol kesalehan, mengapa kepercayaan masyarakat terhadap kekuasaan justru mengalami kemerosotan? Mengapa ritual dapat tampil begitu megah, tetapi keadilan belum selalu menjadi ruh dalam penyelenggaraan kehidupan bernegara?

Pertanyaan-pertanyaan tersebut membawa kita pada persoalan yang lebih mendasar. Krisis kekuasaan modern tidak semata-mata merupakan krisis administratif, politik, atau ekonomi. Ia juga merupakan krisis moral dan spiritual. Kekuasaan dapat kehilangan wibawanya ketika nilai-nilai kesucian hanya dipinjam sebagai legitimasi, sementara substansi keadilan, kejujuran, amanah, dan keberpihakan kepada rakyat terpinggirkan.

Dalam konteks inilah konsep ***Borrowed Legitimacy*** menjadi penting untuk direnungkan. Legitimasi yang hanya dipinjam dari simbol agama, otoritas moral, atau citra kesalehan pada akhirnya memiliki keterbatasan. Ketika simbol tidak berbanding lurus dengan tindakan, masyarakat akan mengalami kekecewaan dan kelelahan spiritual.

Kesalehan yang dipertontonkan tanpa keadilan justru dapat melahirkan paradoks: semakin religius tampilan kekuasaan, semakin tajam pula kritik ketika perilakunya bertentangan dengan nilai agama.

Tasawuf Substantif dalam buku ini ditawarkan sebagai sebuah jalan paradigmatik untuk keluar dari paradoks tersebut. Tasawuf tidak ditempatkan semata-mata sebagai pengalaman batin individual, ritual personal, atau identitas simbolik, melainkan sebagai **etika spiritual yang harus menjelma menjadi tindakan sosial dan politik**.

Tasawuf Substantif mengajak kita mengembalikan perhatian dari apa yang tampak menuju apa yang bermakna; dari simbol menuju substansi; dari klaim kesalehan menuju pembuktian akhlak; dan dari glorifikasi kekuasaan menuju pengabdian kepada kemanusiaan.

Karena itu, empat pilar yang ditawarkan dalam buku ini menjadi sangat penting sebagai instrumen untuk membaca sekaligus mengukur wibawa moral sebuah kepemimpinan.

Buku ini mengajak kita memahami bahwa tasawuf tidak harus menjauh dari persoalan kekuasaan. Sebaliknya, tasawuf justru dapat menjadi sumber kritik moral terhadap kekuasaan ketika kekuasaan kehilangan arah spiritualnya. Tasawuf yang substantif bukanlah tasawuf yang sibuk memperindah citra kesalehan, melainkan tasawuf yang mampu menyucikan niat, mengendalikan hasrat berkuasa, menegakkan keadilan, menjauhi keserakahan, dan menghadirkan kemaslahatan bagi sesama.

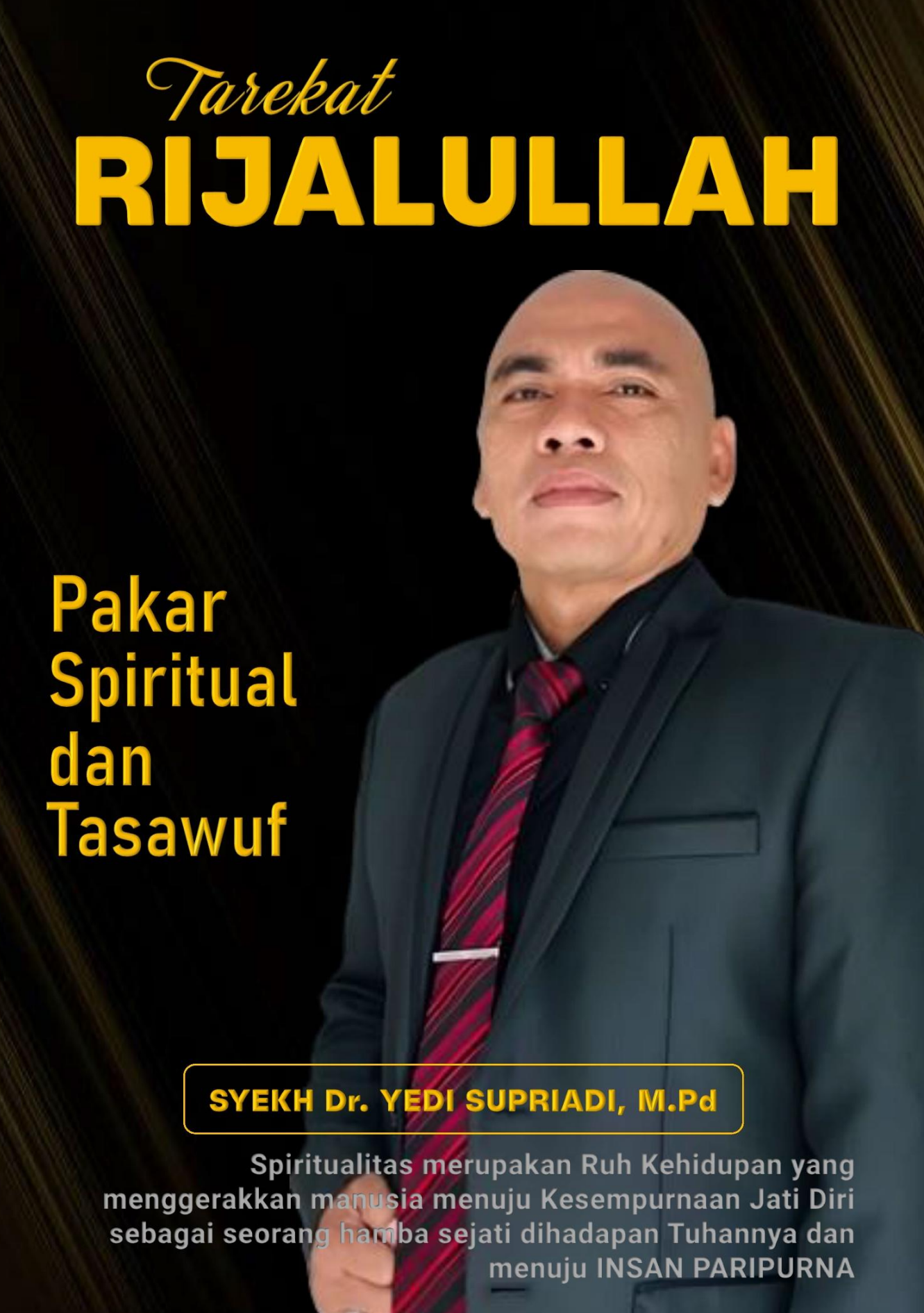
Pada akhirnya, **wibawa kekuasaan tidak pernah lahir dari seberapa religius ia terlihat, tetapi dari seberapa adil ia bertindak**. Sebab simbol dapat direkayasa, citra dapat dibangun, dan legitimasi dapat dipinjam. Namun keadilan, kejujuran, dan keberpihakan kepada rakyat akan selalu diuji oleh kenyataan.

Semoga buku ***Tasawuf Substantif*** ini tidak hanya menjadi bacaan, tetapi juga menjadi bahan perenungan bagi para pemimpin, akademisi, ulama, praktisi pemerintahan, aktivis sosial, dan seluruh masyarakat yang mendambakan hadirnya kekuasaan yang berakar pada nilai-nilai spiritual dan kemanusiaan.

Semoga gagasan ini menjadi ikhtiar kecil untuk mengembalikan agama kepada fungsi terdalamnya: **menyucikan manusia, memuliakan kehidupan, dan menegakkan keadilan.**

Penulis

Tarekat RIJALULLAH



Pakar Spiritual dan Tasawuf

SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI, M.Pd

Spiritualitas merupakan Ruh Kehidupan yang menggerakkan manusia menuju Kesempurnaan Jati Diri sebagai seorang hamba sejati dihadapan Tuhannya dan menuju INSAN PARIPURNA

DAFTAR ISI

Kata Pengantar vi

DAFTAR ISI x

PROLOG 1

KETIKA KEKUASAAN KEHILANGAN KESUCIANNYA..... 1

Kebisingan Simbol-Simbol Kesalehan 3

Krisis yang Tidak Lagi Sekadar Administratif 6

Defisit Kesucian Kekuasaan 8

Ketika Kesakralan Dipinjam 10

Jebakan Borrowed Legitimacy 12

Ketika Legitimasi Berbalik Menjadi Delegitimasi 14

Kelelahan Spiritual Kolektif 16

Dari Tasawuf Kosmetik menuju Tasawuf Substantif..... 18

Empat Pilar Penyucian Kekuasaan..... 20

Dari Citra Religius menuju Wibawa Moral..... 22

DEFISIT KESUCIAN KRISIS LEGITIMASI MORAL KEKUASAAN..... 26

Ketika Krisis Politik Menjadi Krisis Moral..... 26

Dari Krisis Kepercayaan menuju Krisis Spiritualitas Publik 29
Kekuasaan dan Kebutuhan akan Legitimasi Moral 32
Agama sebagai Sumber Otoritas dan Wibawa Kekuasaan 35
Ketika Otoritas Formal Kehilangan Otoritas Moral 38
Konsep Defisit Kesucian 41
Kesucian, Moralitas, dan Wibawa Publik 44
Krisis Integritas di Balik Citra Kesalehan 47
Era Digital sebagai Ruang Pembongkaran Citra 50
Ketika Publik Menjadi Verifikator Moral 53
Dari Kesalehan Simbolik menuju Krisis Kredibilitas 56
Mengapa Kekuasaan Memerlukan Tasawuf? 59

DARI SIMBOL KE SUBSTANSI AGAMA, KEKUASAAN, DAN OTORITAS MORAL 64
Agama sebagai Sistem Makna dan Moralitas 64
Agama sebagai Sumber Legitimasi Kekuasaan 66
Otoritas Keagamaan dalam Ruang Publik 68
Max Weber: Otoritas dan Legitimasi 70
Pierre Bourdieu: Modal Simbolik dan Konversi Kekuasaan 72

Talal Asad: Agama, Disiplin, dan Pembentukan Subjek 75
José Casanova: Agama dan Ruang Publik 76
Agama Digital dan Transformasi Otoritas Moral 78
Abdullah Saeed: Dari Formalisme menuju Islam Substantif 80
Tasawuf sebagai Tradisi Pembentukan Akhlak 82
Tasawuf sebagai Kritik terhadap Ego dan Kekuasaan 84
Dari Ritual menuju Transformasi Moral 86
Dari Simbol menuju Substansi 88
Kesalehan sebagai Praktik Etis 90
Kerangka Teoretis Defisit Kesucian 92

PENDEKATAN SUFI-KRITIS MEMBACA KEKUASAAN, AGAMA, DAN RUANG DIGITAL 97
Dari Kritik Sosial menuju Kritik Spiritual 97
Epistemologi Sufi-Kritis 100
Fenomenologi Pengalaman Religiositas Kekuasaan 104
Analisis Wacana Tasawuf 107
Membaca Bahasa, Simbol, Ritual, dan Performa Kesalehan 109
Netnografi Spiritual 112
Ruang Digital sebagai Arena Kontestasi Moral 114

Jejak Digital dan Verifikasi Publik 117
Unit Analisis: Teks, Narasi, Simbol, Praktik, dan Respons Publik 119
Pembacaan Mikro, Meso, dan Makro 121
Triangulasi Teks, Praktik, dan Konteks 124
Etika Membaca Spiritualitas di Ruang Digital 126
Dari Temuan Empiris menuju Refleksi Tasawuf..... 129

ANATOMI TASAWUF KOSMETIK KETIKA KESUCIAN MENJADI BRAND 133
Apa Itu Tasawuf Kosmetik?..... 133
Tasawuf Kosmetik versus Tasawuf Substantif 135
Sakralitas sebagai Modal Simbolik 138
Mekanisme Peminjaman Kesakralan 140
Peminjaman Otoritas Ulama dan Institusi Keagamaan 142
Ritual sebagai Performa Legitimasi 144
Religious Branding dan Produksi Citra Kesalehan 147
Komodifikasi Simbol-Simbol Suci 149
Bahasa Agama sebagai Kosmetik Kekuasaan 151
Reduksionisme Spiritual: Ketika Agama Direduksi menjadi Penampilan 153
Disonansi antara Simbol dan Perilaku 155

Disonansi Kognitif di Ruang Digital 157
Ketika Citra Berhadapan dengan Fakta 159
Krisis Autentisitas Spiritual 161
Borrowed Legitimacy sebagai Jebakan 163
Dari Spiritual Branding menuju Credibility Crisis 165

LEGITIMACY REVERSAL DARI LEGITIMASI PINJAMAN MENUJU KELELAHAN SPIRITUAL KOLEKTIF 169
Mengapa Legitimasi Moral Dipinjam? 169
Borrowed Legitimacy: Definisi dan Mekanisme 173
Aktor Pemberi, Penerima, dan Verifikator Legitimasi 176
Transfer Modal Simbolik menjadi Legitimasi Moral 179
Elastisitas dan Kerapuhan Legitimasi Pinjaman 183
Titik Balik: Ketika Kontradiksi Terungkap 186
Legitimacy Reversal 190
Dari Pemberi Stempel menjadi Verifikator 193
Ketika Pemberi Legitimasi Ikut Dipertanyakan 196
Message Displacement: Ketika Pesan Bergeser dari Substansi 200
Kematian Gagasan oleh Cacat Produksi 205
Ketika Cara Menyampaikan Mengalahkan Isi Pesan 207

Reputational Spillover: Ketika Krisis Menular 210
Kontaminasi Reputasi Antaraktor dan Antarlembaga 212
Strategi Distancing dan Proteksi Batas 214
Political Fatigue: Kelelahan Moral Publik 216
Dari Kekecewaan menuju Sinisme 218
Credibility Discount: Ketika Janji Moral Kehilangan Nilai 220
Kelelahan Spiritual Kolektif 222
Siklus Krisis Legitimasi Moral 224

TASAWUF SUBSTANTIF MODEL ETIKA SPIRITUAL KEKUASAAN 227
Mengapa Tasawuf Substantif? 227
Definisi Tasawuf Substantif 231
Dari Tasawuf Kosmetik menuju Tasawuf Substantif 235
Kekuasaan sebagai Amanah Spiritual 239
Prinsip Penyucian Substansi Kekuasaan 243
Spiritualitas yang Harus Menjadi Akhlak 247
Kesalehan yang Harus Menghasilkan Keadilan 251
Pilar I Tashih an-Niyyah 256
Penyucian Niat Bernegara 259
Niat sebagai Fondasi Moral Kekuasaan 262

Ikhlas versus Instrumentalisasi Agama 264
Ego, Popularitas, dan Hasrat Kekuasaan 266
Muhasabah Kekuasaan 267
Pilar II Al-'Adalah 269
Keadilan Struktural sebagai Ibadah Sosial 271
Dari Kesalehan Individual menuju Keadilan Publik 272
Keadilan sebagai Ukuran Religiositas 274
Keadilan Prosedural dan Substantif 275
Keadilan sebagai Sumber Wibawa Moral 277
Pilar III Al-Wara' 278
Wara' sebagai Etika Menjaga Diri 280
Anti-Korupsi sebagai Zuhud Kekuasaan 281
Nafsu, Harta, dan Penyalahgunaan Kekuasaan 283
Menahan Diri dari Ekstraksi Kekuasaan 284
Integritas sebagai Bentuk Kesalehan 286
Pilar IV Keberpihakan kepada Mustadh'afin 288
Mustadh'afin sebagai Ujian Moral Kekuasaan 291
Spiritualitas dan Pembelaan terhadap yang Lemah 294
Rahmah sebagai Orientasi Kekuasaan 296
Keadilan Distribusional 299
Pelayanan kepada Mustadh'afin sebagai Ibadah Sosial 301

Integrasi Empat Pilar Tasawuf Substantif 304
Dari Tazkiyat al-Nafs menuju Etika Kekuasaan 308
Dari Kesalehan Personal menuju Kesalehan Publik 311
Model Tasawuf Substantif 315
Diagram Tasawuf Substantif versus Borrowed Legitimacy 318
Dari Borrowed Legitimacy menuju Substantive Legitimacy 322
Indikator Wibawa Moral Kepemimpinan 325
Indikator Tasawuf Substantif dalam Kekuasaan 328
Model Pengukuran Integritas Spiritual Kekuasaan 331
Batas dan Kondisi Penerapan Model 335
Original Contribution: Model Tasawuf Substantif 338

DARI SPIRITUALITAS KE KEBIJAKAN PUBLIK MENGOPERASIONALKAN TASAWUF SUBSTANTIF 345
Ketika Spiritualitas Harus Menjadi Kebijakan 345
Dari Nilai Spiritual menuju Desain Institusi 348
Tashih an-Niyyah dalam Penyelenggaraan Negara 352
Al-'Adalah dalam Kebijakan Publik 355
Al-Wara' dalam Pencegahan Korupsi 358
Mustadh'afin sebagai Orientasi Kebijakan 362
Anggaran Publik sebagai Amanah 366

Pelayanan Publik sebagai Ibadah Sosial 371
Transparansi sebagai Praktik Moral 375
Akuntabilitas sebagai Muhasabah Institusional 379
Kekuasaan Digital dan Tantangan Integritas 383
Media Sosial, Pencitraan, dan Godaan Religious Branding 387

MENUJU KEKUASAAN YANG DISUCIKAN DARI LEGITIMASI PINJAMAN MENUJU WIBAWA MORAL..... 393
Kesucian Tidak Dapat Dipinjam 393
Legitimasi Tidak Dapat Dibangun dengan Kosmetik Ritual 396
Dari Borrowed Legitimacy menuju Substantive Legitimacy..... 399
Dari Simbol menuju Substansi 401
Dari Pencitraan menuju Integritas 404
Dari Ritual menuju Transformasi Moral 406
Dari Kesalehan Individual menuju Kesalehan Publik 409
Dari Kekuasaan sebagai Hak menuju Kekuasaan sebagai Amanah..... 411
Empat Pilar sebagai Ukuran Baru Wibawa Moral..... 413
Keadilan sebagai Bukti Religiositas..... 416
Tasawuf sebagai Kritik terhadap Kekuasaan 418

Tasawuf sebagai Etika Spiritual Kekuasaan 420
Model Kekuasaan yang Disucikan 423
Masa Depan Legitimasi Moral di Era Digital 425
Bukan Seberapa Religius Kekuasaan Terlihat, tetapi Seberapa Adil Ia Bertindak 427

KETIKA KEKUASAAN TIDAK LAGI MEMBUTUHKAN STEMPEL KESUCIAN 433
Kesucian Tidak Dapat Dipinjam 433
Citra Tidak Dapat Menggantikan Akhlak 436
Ritual Tidak Dapat Menggantikan Keadilan 439
Kekuasaan Tidak Dapat Menghindari Pertanggungjawaban Moral 441
Ukuran Terakhir Kesalehan adalah Manfaat bagi Sesama 444
Ketika Akhlak Menjadi Bukti 447
Ketika Keadilan Menjadi Bahasa Agama 449
Ketika Kekuasaan Kembali Menjadi Amanah 452
Tasawuf Substantif sebagai Jalan Pulang Spiritualitas Publik 455
Catatan Akhir 460
Daftar Pustaka 498
Biografi Penulis 512

PROLOG
KETIKA KEKUASAAN KEHILANGAN KESUCIANNYA

Kekuasaan pada dirinya bukanlah sesuatu yang suci. Ia merupakan kemampuan manusia untuk memengaruhi keputusan, mengatur kehidupan bersama, mendistribusikan sumber daya, menentukan arah institusi, serta menetapkan batas-batas yang mengikat kehidupan kolektif. Kesucian baru memasuki wilayah kekuasaan ketika kekuasaan ditempatkan di bawah horizon moral yang lebih tinggi daripada kepentingan dirinya sendiri. Dalam perspektif keagamaan, kekuasaan memperoleh legitimasi etis bukan terutama karena ia berhasil menguasai, melainkan karena ia mampu menahan diri dari penyalahgunaan penguasaan. Di sinilah persoalan kekuasaan beralih dari sekadar persoalan institusional menjadi persoalan batin manusia.

Problem yang muncul dalam kehidupan modern justru terletak pada ketidakseimbangan antara perluasan simbol-simbol religius dan pendalaman kualitas moral yang seharusnya menyertainya. Bahasa agama dapat hadir dalam pidato, pakaian, seremoni, ruang publik, bahkan dalam identitas kelembagaan, sementara orientasi batin yang menopang keadilan, amanah, kerendahan hati, dan pengendalian diri tidak selalu berkembang dengan kadar yang sama. Agama kemudian menghadapi risiko direduksi menjadi perangkat legitimasi, sementara kekuasaan memperoleh kesempatan untuk meminjam aura kesucian tanpa terlebih dahulu mengalami transformasi etis.

Kritik semacam ini tidak diarahkan kepada agama, apalagi kepada ekspresi keberagamaan itu sendiri. Yang dipersoalkan adalah kemungkinan terjadinya pemisahan antara simbol dan substansi, antara citra moral dan karakter moral, antara pengakuan terhadap nilai transenden dan praksis yang berlangsung di bawah kekuasaan. Pada titik tersebut, krisis kekuasaan tidak lagi cukup dipahami melalui kategori administratif seperti efektivitas, kepatuhan prosedural, atau kapasitas kelembagaan. Yang dipertaruhkan adalah kualitas moral manusia yang menggunakan kewenangan.

Al-Qur'an menempatkan amanah dan keadilan sebagai prinsip yang berhubungan langsung dengan pelaksanaan kekuasaan: amanah harus disampaikan kepada yang berhak dan keputusan di antara manusia harus dilakukan dengan adil (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[1] Ayat tersebut penting bukan karena menawarkan teori politik dalam pengertian modern, melainkan karena memperlihatkan suatu horizon etis: kewenangan tidak pernah bebas dari pertanggungjawaban moral.

Dalam horizon demikian, persoalan utama bukan apakah seseorang tampak religius ketika memegang kekuasaan, melainkan apakah kekuasaan telah menjadi ruang aktualisasi nilai-nilai yang diakuinya. Kesalehan yang tidak mengubah relasi manusia dengan amanah akan berhenti sebagai identitas. Demikian pula spiritualitas yang tidak menghasilkan kemampuan mengendalikan dorongan dominasi akan mudah berubah menjadi estetika batin yang tidak memiliki daya korektif terhadap kekuasaan.

Tasawuf menyediakan salah satu perangkat intelektual yang penting untuk membaca persoalan tersebut karena pusat perhatiannya bukan hanya tindakan lahiriah, melainkan transformasi orientasi batin.

Dalam tradisi tasawuf, persoalan manusia tidak selesai dengan mengetahui kebaikan; manusia dituntut mengalami perubahan dalam struktur kehendaknya. Pengetahuan tentang rendah hati, misalnya, belum identik dengan kerendahan hati; pengetahuan tentang keadilan belum menjadikan seseorang adil; dan pengetahuan tentang Tuhan belum dengan sendirinya membebaskan manusia dari kecenderungan memper-Tuhan-kan ego.

Di sinilah gagasan penyucian kekuasaan memperoleh maknanya. Kekuasaan perlu dipandang sebagai wilayah yang harus terus-menerus diawasi oleh kesadaran moral, bukan sebagai ruang yang secara otomatis menjadi suci karena digunakan oleh orang yang menampilkan simbol-simbol kesalehan. Kesucian tidak melekat pada jabatan, institusi, atau citra. Ia harus terus dibuktikan melalui kualitas tindakan, ketulusan orientasi, kemampuan menahan diri, dan kesediaan mempertanggungjawabkan penggunaan kewenangan.

Pembahasan berikut bergerak dari gejala simbolik menuju persoalan batiniah tersebut. Yang hendak ditelusuri bukan sekadar mengapa kekuasaan mengalami krisis legitimasi, melainkan mengapa krisis itu dapat berlangsung bahkan ketika simbol-simbol kesalehan justru semakin ramai. Dari sana, pembahasan diarahkan pada kemungkinan membangun kembali wibawa moral melalui transformasi spiritual yang tidak berhenti pada penampilan.

Kebisingan Simbol-Simbol Kesalehan

Kesalehan memiliki dimensi yang dapat terlihat. Manusia beribadah dalam ruang sosial, menggunakan bahasa keagamaan, mengenakan simbol tertentu, menghadiri majelis, menyatakan komitmen moral, dan

membangun identitas kelembagaan yang merujuk kepada agama. Semua itu tidak dengan sendirinya problematis. Kehidupan beragama memang memiliki dimensi sosial dan simbolik. Persoalannya muncul ketika simbol memperoleh kemampuan representasional yang lebih besar daripada kualitas moral yang hendak direpresentasikannya.

Kebisingan simbol-simbol kesalehan tidak berarti bahwa simbol agama harus disingkirkan dari ruang publik. Yang perlu dipersoalkan ialah perubahan fungsi simbol: dari sarana ekspresi nilai menjadi instrumen pembentukan citra. Ketika hal itu terjadi, agama dapat mengalami reduksi semiotik. Ia tetap tampak hadir, tetapi kehadirannya tidak lagi terutama bekerja sebagai kekuatan korektif terhadap ego, melainkan sebagai bahasa yang menguntungkan posisi sosial pemakainya.

Di sinilah perlu dibedakan antara *religious appearance* dan transformasi spiritual. Penampilan religius dapat diperoleh melalui kepatuhan terhadap bentuk-bentuk tertentu; transformasi spiritual menuntut perubahan yang lebih dalam pada cara seseorang memandang diri, kekuasaan, orang lain, dan Tuhan. Perbedaan ini sangat penting karena kekuasaan memiliki kecenderungan inheren untuk memperkuat citra diri. Kekuasaan menyediakan panggung, sementara simbol menyediakan bahasa yang dapat memberi panggung tersebut legitimasi moral.

Al-Qur'an sendiri tidak mengukur kemuliaan manusia semata-mata berdasarkan atribut eksternal, melainkan menghubungkannya dengan ketakwaan (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13).[2] Prinsip ini menggeser pusat penilaian dari penampilan menuju kualitas batin dan moral. Ketakwaan tidak dapat direduksi menjadi identitas sosial karena ia berkaitan

dengan kesadaran manusia di hadapan Allah. Dalam perspektif tasawuf, persoalan tersebut menjadi lebih tajam. Al-Ghazālī, misalnya, secara konsisten membedakan antara keadaan lahiriah dan kualitas batin dalam pembahasan mengenai penyakit jiwa, niat, riya, kesombongan, serta pembentukan akhlak.[3] Kerangka ini memungkinkan pembacaan kritis terhadap kesalehan simbolik: suatu tindakan yang secara lahiriah baik dapat kehilangan nilai spiritual apabila orientasi batinnya dikuasai oleh pencarian pengakuan.

Masalahnya bukan sekadar ketidaksesuaian antara apa yang tampak dan apa yang tersembunyi. Yang lebih serius adalah ketika simbol kesalehan justru menghambat kritik terhadap perilaku karena simbol tersebut telah berfungsi sebagai pelindung moral. Masyarakat dapat menjadi ragu mengkritik seseorang yang secara publik merepresentasikan kesalehan, seolah-olah simbol religius memberikan kekebalan terhadap evaluasi etis. Pada titik itu, simbol yang seharusnya mengingatkan manusia kepada Tuhan justru dapat berubah menjadi tameng bagi ego.

Konstruksi semacam ini menghasilkan paradoks. Semakin keras seseorang menampilkan kesalehan sebagai identitas, semakin besar tuntutan agar kesalehan tersebut dibuktikan melalui kualitas relasi sosial. Namun apabila pembuktian tidak terjadi, jarak antara citra dan realitas semakin terlihat. Krisis kepercayaan yang muncul kemudian bukan semata-mata diarahkan kepada individu, melainkan dapat meluas kepada simbol agama yang digunakan untuk membangun citra tersebut.

Kebisingan simbolik, karena itu, bukan persoalan banyak atau sedikitnya ekspresi agama. Ia adalah persoalan proporsi antara

representasi dan substansi. Kesalehan yang matang seharusnya membuat simbol semakin transparan terhadap nilai yang diwakilinya; kesalehan yang kosmetik justru membuat simbol menjadi pusat perhatian. Perbedaan tersebut menjadi titik awal untuk memahami mengapa krisis kekuasaan pada akhirnya dapat berkembang menjadi krisis moral dan spiritual.

Krisis yang Tidak Lagi Sekadar Administratif

Krisis kekuasaan sering kali pertama kali dibaca melalui bahasa administrasi: lemahnya tata kelola, buruknya koordinasi, konflik kepentingan, penyalahgunaan kewenangan, korupsi, ketidakmampuan institusi, atau kegagalan prosedural. Semua kategori tersebut penting, tetapi belum menyentuh lapisan terdalam persoalan. Administrasi menjelaskan bagaimana sebuah sistem gagal bekerja; etika mempertanyakan mengapa manusia yang berada di dalam sistem tersebut menggunakan kewenangan dengan cara yang merusaknya.

Perbedaan ini menentukan cara memahami krisis. Apabila masalah kekuasaan semata-mata dianggap sebagai kegagalan mekanisme, maka solusinya cenderung diarahkan kepada penambahan regulasi, penguatan pengawasan, atau restrukturisasi kelembagaan. Instrumen tersebut diperlukan. Namun tidak ada mekanisme yang sepenuhnya dapat menggantikan integritas manusia. Setiap sistem pada akhirnya dijalankan oleh subjek yang memiliki kehendak, kepentingan, ketakutan, ambisi, dan kemampuan untuk mencari celah.

Karena itu, krisis kekuasaan mempunyai dimensi antropologis. Pertanyaan yang lebih mendasar adalah: manusia macam apa yang lahir ketika kekuasaan menjadi bagian dari dirinya? Apakah

kewenangan memperluas kemampuan melayani, atau justru memperbesar kebutuhan untuk dikagumi, ditaati, dan dibenarkan? Apakah jabatan memperdalam kesadaran akan amanah, atau membentuk ilusi bahwa kedudukan merupakan bukti keunggulan pribadi?

Al-Qur'an memberikan perhatian serius terhadap kecenderungan manusia untuk melampaui batas ketika merasa memiliki kecukupan dan kekuasaan. Dalam Q.S. al-'Alaq 96: 6–7, kecenderungan *ṭughyān* dikaitkan dengan pengalaman merasa cukup.[4] Ayat ini menyediakan dasar antropologis yang penting: kekuasaan tidak hanya perlu dibatasi dari luar, tetapi juga perlu dijinakkan dari dalam.

Dari perspektif tasawuf, sumber problem tidak semata berada pada struktur eksternal. *Nafs* menjadi kategori penting untuk memahami bagaimana ego dapat mengambil alih orientasi manusia. Kekuasaan menjadi berbahaya ketika ia tidak lagi sekadar alat untuk menjalankan amanah, melainkan menjadi sarana aktualisasi ego. Pada kondisi demikian, institusi tidak lagi dilihat sebagai ruang pengabdian, tetapi sebagai perpanjangan identitas personal.

Pemikiran Yedi Supriadi mengenai pembentukan jati diri melalui dimensi spiritual relevan pada tingkat ini. Dalam tulisan mengenai dzikir, spiritualitas, dan intuisi, ia menghubungkan praktik spiritual dengan proses pembentukan kesadaran dan jati diri melalui tahapan yang ia sebut sebagai alam samar, alam sadar, dan alam fitrah.[5] Terlepas dari kebutuhan untuk menempatkan terminologi tersebut secara kritis dalam tradisi tasawuf yang lebih luas, gagasan itu penting bagi pembacaan kekuasaan karena mengarahkan perhatian kepada persoalan pembentukan manusia sebelum membicarakan penggunaan

kewenangan. Kekuasaan yang sehat dengan demikian memerlukan dua bentuk pembatasan sekaligus: pembatasan struktural dan pembatasan batin. Yang pertama mengendalikan tindakan melalui hukum dan institusi; yang kedua mengendalikan kehendak melalui kesadaran moral. Mengandalkan salah satunya secara eksklusif menghasilkan ketimpangan. Regulasi tanpa integritas mudah menjadi permainan prosedural, sedangkan spiritualitas tanpa struktur dapat kehilangan daya institusional.

Krisis kekuasaan menjadi lebih dalam ketika masyarakat masih mempertahankan bahasa moral, tetapi kehilangan kepercayaan bahwa bahasa tersebut benar-benar mengarahkan tindakan. Di titik itulah krisis administratif berubah menjadi krisis legitimasi. Dan ketika legitimasi moral runtuh, penambahan simbol kesalehan justru dapat menghasilkan efek paradoksal: semakin banyak simbol yang digunakan, semakin besar pula kekecewaan ketika perilaku tidak sejalan dengannya.

Defisit Kesucian Kekuasaan

Istilah “kesucian kekuasaan” tidak seharusnya dipahami sebagai pengudusan jabatan atau pemberian status sakral kepada penguasa. Kekuasaan tetap berada pada wilayah tindakan manusia dan karena itu tetap terbuka terhadap kesalahan, koreksi, dan pertanggungjawaban. Yang dimaksud dengan kesucian adalah orientasi etis yang membuat kekuasaan tidak semata-mata menjadi instrumen kepentingan, melainkan ditempatkan dalam horizon amanah.

Defisit kesucian terjadi ketika kekuasaan kehilangan hubungan internal dengan pertanggungjawaban moral. Ia masih memiliki

legalitas, tetapi kehilangan kualitas yang membuat manusia memandang kewenangan sebagai sesuatu yang harus dijalankan dengan rasa gentar etis. Legalitas menjawab apakah seseorang berhak menduduki posisi tertentu menurut aturan; moralitas mempertanyakan bagaimana posisi itu digunakan. Keduanya berhubungan, tetapi tidak identik.

Dalam tradisi Qur'ani, amanah tidak diperlakukan sebagai dekorasi moral. Ia mengandung konsekuensi terhadap tindakan. Perintah untuk menunaikan amanah dan menetapkan hukum secara adil menunjukkan bahwa kewenangan selalu berhubungan dengan tanggung jawab terhadap pihak lain (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[6] Kekuasaan yang kehilangan orientasi tersebut mengalami kekosongan normatif meskipun secara formal tetap sah.

Persoalan menjadi semakin kompleks ketika kekuasaan berusaha menutup kekosongan moral dengan simbol-simbol religius. Di sini muncul perbedaan antara kesucian sebagai kualitas etis dan kesucian sebagai citra. Kesucian etis menuntut pengorbanan ego; citra kesucian sering kali justru memperkuat ego karena memberi penghargaan sosial kepada pemiliknya.

Tasawuf dapat dibaca sebagai kritik terhadap fenomena tersebut karena tradisi ini secara intensif membahas penyakit batin yang dapat menyusup ke dalam tindakan keagamaan: riya, ujub, takabbur, hubb al-jāh, dan keterikatan kepada pengakuan manusia. Istilah-istilah tersebut tidak identik satu sama lain, tetapi bersama-sama menunjukkan bahwa tindakan yang tampak baik dapat dirusak oleh orientasi batin yang salah.[7] Defisit kesucian kekuasaan, dalam konstruksi ini, bukan berarti kurangnya simbol agama. Bahkan mungkin terjadi sebaliknya: simbol

meningkat ketika substansi menurun. Yang mengalami defisit adalah kemampuan kekuasaan untuk menundukkan dirinya pada ukuran yang lebih tinggi daripada kepentingannya sendiri.

Kekuasaan yang memiliki wibawa moral tidak perlu terus-menerus menyatakan dirinya bermoral. Wibawa tumbuh ketika tindakan menghasilkan kepercayaan. Kepercayaan itu sendiri tidak lahir dari klaim kesalehan, tetapi dari pengalaman sosial bahwa kewenangan digunakan secara adil, manusia diperlakukan sebagai subjek bermartabat, dan keputusan tidak semata-mata diarahkan kepada pelestarian posisi.

Pada tingkat inilah penyucian kekuasaan harus dibedakan dari sakralisasi kekuasaan. Sakralisasi dapat menghasilkan kekebalan terhadap kritik; penyucian justru menghasilkan keterbukaan terhadap koreksi. Sakralisasi meninggikan figur; penyucian menundukkan kehendak. Sakralisasi dapat memperkuat jarak antara penguasa dan masyarakat; penyucian mengembalikan kekuasaan kepada fungsi pengabdian.

Proposisi yang dapat dibangun dari sini sederhana tetapi mendasar: kekuasaan menjadi bermartabat bukan ketika ia dianggap suci, melainkan ketika ia bersedia tunduk kepada nilai yang lebih tinggi daripada dirinya sendiri.

Ketika Kesakralan Dipinjam

Kekuasaan tidak selalu menciptakan legitimasi dari sumbernya sendiri. Ia dapat meminjam legitimasi dari institusi, simbol, tokoh, tradisi, agama, bahkan dari bahasa kesucian. Peminjaman semacam ini pada dasarnya tidak selalu negatif. Kekuasaan memang membutuhkan

orientasi nilai. Yang problematis adalah ketika nilai tersebut hanya dipinjam secara simbolik tanpa benar-benar diterima sebagai pembatas terhadap kehendak penguasa.

Kesakralan yang dipinjam bekerja melalui mekanisme representasi. Penguasa menghadirkan dirinya dalam kedekatan dengan simbol yang dihormati masyarakat sehingga penghormatan terhadap simbol berpotensi berpindah kepada figur. Perpindahan tersebut berbahaya karena mencampurkan dua jenis otoritas yang seharusnya dibedakan: otoritas nilai dan otoritas manusia.

Dalam kerangka tauhid, perbedaan itu bersifat fundamental. Kesucian mutlak tidak berada pada manusia atau institusi. Allah adalah al-Khāliq, sedangkan manusia tetap makhluk dan ‘abd. Karena itu, simbol keagamaan tidak boleh digunakan untuk menghapus jarak ontologis tersebut. Justru kesadaran terhadap ketergantungan manusia kepada Allah seharusnya memperkuat kerendahan hati pemegang kekuasaan.

Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 83 memberikan orientasi yang penting ketika kemuliaan di bumi dikaitkan dengan sikap tidak menghendaki kesombongan dan kerusakan.[8] Ayat tersebut tidak memberikan formula teknokratis mengenai pemerintahan, tetapi mengajukan prinsip moral yang relevan: kekuasaan yang diarahkan kepada keunggulan diri dan kerusakan kehilangan orientasi etisnya.

Kesakralan yang dipinjam menjadi semakin problematis apabila kritik terhadap penguasa kemudian dianggap sebagai kritik terhadap agama. Di sinilah batas antara agama dan representasi politik harus dijaga dengan cermat. Kritik terhadap perilaku seorang pemimpin tidak identik dengan penolakan terhadap nilai agama yang diklaimnya.

Sebaliknya, kemampuan membedakan keduanya justru merupakan bentuk penghormatan terhadap agama karena agama tidak direduksi menjadi legitimasi personal.

Tradisi tasawuf memberikan perangkat yang berguna untuk menjaga pembedaan tersebut melalui kritik terhadap ego. Seorang manusia yang semakin dekat kepada kesadaran ketuhanan seharusnya semakin memahami keterbatasan dirinya. Dalam kerangka demikian, pengalaman spiritual tidak seharusnya memperbesar klaim diri, tetapi mengurangi kebutuhan untuk menguasai pengakuan orang lain.

Konstruksi ini memungkinkan kritik terhadap fenomena "kesakralan pinjaman" tanpa harus jatuh pada sikap antiagama. Persoalannya bukan kehadiran agama dalam kehidupan publik, melainkan instrumentalitas agama ketika simbol transenden dipakai untuk memperkuat posisi yang seharusnya tetap dapat dikritik.

Kesakralan yang sehat bekerja sebagai cermin moral bagi kekuasaan. Kesakralan yang dipinjam bekerja sebagai perisai kekuasaan. Perbedaan keduanya terletak pada arah pengaruh: yang pertama menundukkan ego kepada nilai; yang kedua menarik nilai ke dalam orbit ego.

Jebakan Borrowed Legitimacy

Borrowed legitimacy dapat dipahami sebagai legitimasi yang diperoleh melalui kedekatan dengan sumber otoritas lain yang memiliki penghormatan sosial lebih tinggi. Dalam konteks keagamaan, kekuasaan dapat memperoleh legitimasi tambahan dengan menampilkan kedekatan dengan ulama, simbol kesalehan, ritual, institusi keagamaan, atau bahasa transendental. Masalah muncul

ketika legitimasi yang dipinjam tidak diikuti perubahan substantif pada perilaku kekuasaan.

Jebakan itu bersifat struktural. Ketika masyarakat memberikan kepercayaan kepada simbol agama, siapa pun yang mampu menguasai simbol tersebut memperoleh peluang memperoleh kepercayaan yang sebenarnya tidak sepenuhnya berasal dari kualitas dirinya. Di sini terdapat risiko substitusi: kualitas moral digantikan oleh kedekatan simbolik dengan sesuatu yang dianggap bermoral.

Akan tetapi, legitimasi yang dipinjam memiliki kelemahan mendasar. Ia bergantung pada kredibilitas sumber yang dipinjam. Ketika tindakan kekuasaan bertentangan secara mencolok dengan nilai yang direpresentasikan, kontradiksi tersebut justru menjadi lebih terlihat. Simbol yang semula berfungsi memperkuat legitimasi dapat berbalik menjadi ukuran yang digunakan masyarakat untuk menghakimi ketidakkonsistenan.

Al-Qur'an memberikan kritik tajam terhadap keterpisahan antara ucapan dan tindakan: "Mengapa kamu mengatakan apa yang tidak kamu kerjakan?" (Q.S. al-Ṣaff 61: 2–3).[9] Ayat ini memiliki relevansi langsung terhadap persoalan legitimasi moral karena menempatkan konsistensi antara deklarasi normatif dan tindakan sebagai persoalan serius.

Dalam perspektif spiritual, persoalan ini berhubungan dengan integritas niat. Niat bukan sekadar motif psikologis, melainkan orientasi batin yang menentukan arah amal. Ketika agama digunakan terutama untuk mendapatkan pengakuan, tindakan religius berpotensi kehilangan fungsi transformasinya. Di sinilah pembahasan tentang riya dalam tradisi tasawuf menjadi penting: tindakan yang tampak baik

dapat berubah menjadi instrumen pencarian posisi ketika perhatian manusia bergeser dari Tuhan kepada penilaian manusia.[10]

Yedi Supriadi menempatkan praktik spiritual dan pembentukan kesadaran sebagai bagian dari proses pembentukan jati diri.[11] Jika kerangka ini dibaca secara kritis dalam konteks kekuasaan, spiritualitas tidak seharusnya dinilai berdasarkan intensitas simbol yang ditampilkan, melainkan berdasarkan kemampuannya membentuk karakter yang mampu mengendalikan kehendak dan orientasi diri.

Jebakan *borrowed legitimacy* akhirnya memperlihatkan suatu hukum moral yang paradoksal: semakin tinggi simbol yang dipinjam, semakin tinggi pula standar etis yang harus dipenuhi. Kekuasaan yang tidak mampu memenuhi standar tersebut bukan hanya kehilangan legitimasi politik; ia dapat mempercepat erosi kepercayaan terhadap simbol moral yang digunakannya.

Karena itu, solusi terhadap *borrowed legitimacy* bukan menghapus hubungan agama dan kekuasaan, melainkan mengembalikan hubungan tersebut kepada prinsip subordinasi kekuasaan terhadap nilai. Agama seharusnya menjadi sumber kritik terhadap kekuasaan, bukan sekadar sumber pembenaran bagi kekuasaan.

Ketika Legitimasi Berbalik Menjadi Delegitimasi

Legitimasi moral memiliki sifat yang berbeda dari legitimasi administratif. Legitimasi administratif dapat diberikan melalui prosedur; legitimasi moral tumbuh melalui pengalaman. Masyarakat mengalami apakah suatu kekuasaan adil atau tidak, apakah keputusan dibuat dengan pertimbangan kepentingan umum atau kepentingan sempit, dan apakah simbol moral yang ditampilkan sejalan dengan

tindakan. Karena itu, legitimasi moral tidak dapat dipertahankan hanya melalui repetisi simbol. Bahkan terdapat titik tertentu ketika simbol yang terus-menerus dikedepankan justru meningkatkan sensitivitas masyarakat terhadap kontradiksi. Ketika jarak antara citra dan pengalaman semakin besar, legitimasi tidak lagi bekerja sebagai pelindung, melainkan berubah menjadi instrumen delegitimasi.

Transformasi tersebut dapat dijelaskan melalui logika ekspektasi moral. Ketika seorang pemimpin secara terbuka menampilkan dirinya sebagai representasi nilai tertentu, masyarakat secara wajar akan menggunakan nilai itu untuk menilai tindakannya. Jika tindakan bertentangan dengan representasi tersebut, rasa kecewa menjadi lebih tajam dibandingkan apabila klaim moral sejak awal tidak terlalu ditonjolkan.

Al-Qur'an memberikan orientasi yang jelas bahwa keadilan harus ditegakkan bahkan ketika berhadapan dengan pihak yang tidak disukai (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).[12] Prinsip ini penting karena memperlihatkan bahwa moralitas kekuasaan diuji justru ketika kepentingan dan emosi berpotensi mengganggu objektivitas.

Kekuasaan yang menggunakan agama sebagai sumber legitimasi menghadapi tuntutan moral yang lebih berat. Ia tidak cukup hanya mempertahankan legalitas; ia harus menjaga koherensi antara bahasa moral dan tindakan. Ketika koherensi tersebut runtuh, masyarakat tidak sekadar mempertanyakan penguasa. Mereka juga dapat mempertanyakan kejujuran penggunaan bahasa agama itu sendiri.

Di sinilah pentingnya membedakan agama dari penggunaannya sebagai instrumen politik. Delegitimasi seorang pemimpin tidak identik dengan delegitimasi agama. Bahkan kemampuan masyarakat untuk

mengatakan bahwa seorang pemimpin gagal mewujudkan nilai yang ia klaim dapat menjadi bentuk penghormatan terhadap nilai tersebut.

Tasawuf memperdalam persoalan melalui gagasan muḥāsabah: manusia perlu memeriksa dirinya sendiri sebelum menilai orang lain. Prinsip reflektif ini tidak menghapus kritik sosial, tetapi menghindarkan kritik dari perubahan menjadi kebencian. Kekuasaan membutuhkan kritik eksternal, sementara pemegang kekuasaan membutuhkan pemeriksaan batin internal.

Konstruksi yang dapat dikembangkan adalah bahwa legitimasi moral memiliki struktur refleksif: ia bertahan sejauh kekuasaan bersedia dinilai oleh standar moral yang sama dengan yang digunakannya untuk memperoleh pengakuan. Ketika kekuasaan meminta masyarakat mempercayainya karena simbol moral, ia sekaligus menyerahkan dirinya kepada pengujian moral yang lebih ketat.

Legitimasi yang sehat, dengan demikian, bukanlah keadaan ketika masyarakat tidak mempertanyakan kekuasaan. Sebaliknya, ia adalah keadaan ketika kekuasaan tetap memiliki kredibilitas meskipun berada di bawah kritik karena perilakunya konsisten dengan nilai yang diklaimnya.

Kelelahan Spiritual Kolektif

Kelelahan spiritual kolektif berbeda dari sekadar kejenuhan terhadap kehidupan keagamaan. Ia muncul ketika masyarakat mengalami kesenjangan berkepanjangan antara bahasa transendensi dan pengalaman sosial. Ketika nilai-nilai agama terus dikemukakan sementara praktik kehidupan publik memperlihatkan ketidakadilan,

kemunafikan, atau penyalahgunaan simbol, masyarakat dapat mengalami kelelahan bukan terhadap Tuhan, melainkan terhadap representasi agama yang dianggap tidak lagi menghadirkan daya pembebasan.

Perbedaan tersebut penting. Kritik terhadap ekspresi keagamaan yang instrumental tidak boleh disamakan dengan hilangnya kebutuhan manusia terhadap spiritualitas. Justru pada masyarakat yang mengalami krisis makna, kebutuhan spiritual dapat semakin kuat. Yang mengalami penolakan adalah bentuk keberagamaan yang dianggap terlalu dekat dengan citra dan terlalu jauh dari transformasi.

Dalam konteks ini, tasawuf memiliki relevansi sebagai tradisi yang mengembalikan perhatian kepada dimensi batin. Namun tasawuf juga harus dibaca secara kritis. Spiritualitas dapat menjadi pelarian apabila ia hanya mengajarkan ketenangan personal tanpa keberanian menghadapi ketidakadilan. Sebaliknya, aktivisme sosial tanpa pengolahan batin dapat menghasilkan bentuk baru ego kolektif. Keduanya membutuhkan koreksi.

Yedi Supriadi, dalam pembahasannya mengenai spiritualitas, menempatkan praktik batin sebagai sarana pembentukan kesadaran dan jati diri.[13] Kerangka tersebut membuka kemungkinan memahami kelelahan spiritual bukan semata sebagai persoalan kurangnya aktivitas keagamaan, tetapi sebagai persoalan ketidakterhubungan antara aktivitas spiritual dan transformasi diri.

Al-Qur’an mengingatkan bahwa hati manusia dapat mengalami keadaan yang menghalangi kemampuan menerima kebenaran secara jernih (Q.S. al-Ḥadīd 57: 16).[14] Dimensi batin ini penting karena krisis moral tidak selalu terjadi akibat kurangnya informasi mengenai

kebaikan. Manusia dapat mengetahui yang benar sekaligus gagal mengorientasikan dirinya kepadanya.

Kelelahan spiritual kolektif karena itu perlu dibaca sebagai gejala peradaban. Ketika masyarakat terlalu sering melihat simbol moral digunakan untuk kepentingan yang bertentangan dengan moralitas, terjadi inflasi makna: kata-kata seperti amanah, keadilan, ketakwaan, pelayanan, dan keberkahan kehilangan daya referensialnya. Bahasa tetap digunakan, tetapi kepercayaan terhadap bahasa tersebut melemah.

Pemulihan tidak dapat dilakukan melalui peningkatan volume simbol. Yang dibutuhkan adalah pengalaman moral yang nyata. Masyarakat perlu melihat bahwa kejujuran memiliki konsekuensi, keadilan benar-benar diberlakukan, kesalahan dapat diakui, dan kekuasaan mampu membatasi dirinya sendiri. Spiritualitas memperoleh kredibilitas ketika ia menghasilkan karakter yang dapat dirasakan dampaknya dalam kehidupan bersama.

Kelelahan spiritual, pada akhirnya, bukan alasan untuk meninggalkan dimensi transenden. Ia merupakan panggilan untuk mengembalikan transendensi kepada fungsi aslinya: mengoreksi manusia, bukan sekadar menghiasi identitasnya.

Dari Tasawuf Kosmetik menuju Tasawuf Substantif

Tasawuf kosmetik adalah bentuk keberagamaan yang mengambil bahasa, simbol, dan estetika spiritual tanpa menjalani proses transformasi yang menjadi inti spiritualitas. Istilah ini bukan kategori baku dalam khazanah tasawuf klasik, melainkan konstruksi analitis untuk membedakan spiritualitas yang berhenti pada representasi dari

spiritualitas yang menghasilkan perubahan karakter. Pembedaan tersebut penting karena tasawuf sendiri tidak pernah identik dengan penampilan tertentu. Pusat persoalannya berada pada transformasi hubungan manusia dengan ego, dunia, sesama, dan Allah. Karena itu, semakin tasawuf dipahami secara substantif, semakin sulit ia direduksi menjadi gaya hidup, identitas sosial, atau perangkat legitimasi.

Al-Ghazālī memberikan salah satu contoh penting melalui perhatian intens terhadap penyakit jiwa dan pembentukan akhlak. Dalam kerangka tersebut, pengetahuan spiritual memperoleh nilai ketika berkontribusi terhadap perubahan manusia. Jalan batin bukan sekadar pengalaman psikologis, tetapi disiplin moral yang menuntut latihan, pengendalian diri, muḥāsabah, dan penyucian niat.[15]

Tasawuf substantif juga menuntut pembedaan antara pengalaman spiritual dan klaim spiritual. Pengalaman batin seseorang tidak otomatis memberinya otoritas moral atas orang lain. Demikian pula kedekatan dengan guru, majelis, tarekat, atau simbol tertentu tidak dengan sendirinya menjadi bukti kesempurnaan akhlak. Ukuran akhirnya tetap harus kembali kepada kualitas manusia yang dibentuk.

Yedi Supriadi menggunakan kerangka pembentukan kesadaran spiritual dan jati diri sebagai salah satu bagian penting dalam pemikirannya.[16] Dibaca dalam konteks kekuasaan, kerangka tersebut dapat mengarahkan perhatian kepada pertanyaan yang lebih mendasar: apakah praktik spiritual menghasilkan subjek yang semakin mampu mengendalikan diri, atau justru memperbesar identitas spiritualnya?

Perbedaan itu menentukan. Spiritualitas yang matang semestinya mengurangi kebutuhan untuk memusatkan diri. Seseorang yang

semakin sadar terhadap keterbatasannya akan lebih sulit menganggap jabatan sebagai milik pribadi. Ia melihat kewenangan sebagai sesuatu yang sementara, relatif, dan harus dipertanggungjawabkan.

Al-Qur'an menggambarkan keberuntungan manusia melalui proses penyucian jiwa (Q.S. al-Syams 91: 9).[17] Penyucian tersebut memberi dimensi etis kepada spiritualitas. Ia bukan sekadar peningkatan pengalaman batin, melainkan usaha terus-menerus mengarahkan jiwa agar tidak dikuasai kecenderungan yang merusak.

Dari sini dapat dirumuskan bahwa tasawuf substantif memiliki tiga ciri: ia mentransformasi orientasi batin, menghasilkan konsekuensi etis, dan menempatkan ego dalam posisi yang dapat dikritik. Ketiganya menjadikan spiritualitas relevan bagi persoalan kekuasaan tanpa menjadikan tasawuf sebagai ideologi politik.

Tasawuf yang substantif tidak perlu berbicara keras tentang kesuciannya. Ia justru tampak melalui kemampuan seseorang menahan diri ketika memiliki kesempatan untuk menyalahgunakan kekuasaan. Di situlah spiritualitas bergerak dari wilayah simbol menuju karakter.

Empat Pilar Penyucian Kekuasaan

Penyucian kekuasaan membutuhkan konstruksi yang lebih operasional daripada sekadar seruan moral. Setidaknya terdapat empat pilar yang dapat dirumuskan: amanah, muḥāsabah, keadilan, dan zuhud terhadap kekuasaan. Keempatnya tidak dimaksudkan sebagai kategori eksklusif, melainkan sebagai empat orientasi yang saling mengoreksi.

Pertama, amanah. Kekuasaan harus dipahami sebagai sesuatu yang dipercayakan, bukan dimiliki secara absolut. Konsekuensinya adalah

perubahan cara pandang terhadap jabatan. Jabatan bukan perluasan diri, melainkan tanggung jawab terhadap sesuatu yang bukan sepenuhnya milik pribadi. Prinsip ini memiliki landasan jelas dalam Q.S. al-Nisā' 4: 58.[18]

Kedua, muḥāsabah. Kekuasaan memerlukan mekanisme pemeriksaan diri karena manusia memiliki kemampuan rasional untuk membenarkan kepentingannya sendiri. Muḥāsabah memaksa subjek bertanya bukan hanya "apakah tindakan saya sah?", tetapi "apa yang terjadi pada diri saya ketika saya memiliki kewenangan ini?" Pertanyaan kedua lebih sulit karena menyentuh struktur ego.

Ketiga, keadilan. Amanah tanpa keadilan dapat berubah menjadi paternalistik. Kekuasaan merasa memiliki niat baik, tetapi tetap menghasilkan perlakuan yang tidak setara. Al-Qur'an menjadikan keadilan sebagai prinsip yang harus dipertahankan bahkan ketika berhadapan dengan pihak yang tidak disukai (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).[19] Keadilan karena itu tidak boleh bergantung pada kedekatan personal.

Keempat, zuhud terhadap kekuasaan. Zuhud tidak harus dipahami sebagai meninggalkan dunia atau menolak jabatan. Dalam konteks ini, zuhud dapat dikonstruksikan sebagai ketidakbergantungan batin terhadap posisi. Seseorang dapat memegang kekuasaan tanpa diperbudak oleh kekuasaan. Ia mampu meninggalkan jabatan tanpa merasa kehilangan identitas ontologisnya.

Keempat pilar tersebut memperlihatkan bahwa penyucian kekuasaan bukan proses sakralisasi jabatan. Justru sebaliknya, ia merupakan proses desentralisasi ego. Semakin seseorang memandang kekuasaan sebagai amanah, semakin kecil alasan untuk mengidentifikasikan dirinya secara total dengan jabatan.

Dalam perspektif tasawuf, orientasi tersebut memiliki resonansi kuat dengan latihan pengendalian diri. Yedi Supriadi, dalam pembahasan mengenai praktik spiritual dan pembentukan jati diri, menempatkan proses spiritual sebagai jalan menuju perubahan kesadaran.[20] Jika diterapkan secara konseptual pada kekuasaan, perubahan kesadaran tersebut berarti pergeseran dari "aku yang memiliki kewenangan" menuju "aku yang bertanggung jawab atas kewenangan".

Keempat pilar tersebut juga menunjukkan bahwa penyucian kekuasaan tidak mungkin dibebankan hanya kepada individu. Amanah membutuhkan institusi yang transparan; muḥāsabah membutuhkan budaya kritik; keadilan membutuhkan prosedur yang dapat diuji; zuhud membutuhkan kultur yang tidak mengagungkan jabatan. Dimensi batin dan struktur sosial karenanya tidak boleh dipisahkan.

Konstruksi ini menghasilkan pemahaman yang lebih seimbang: kekuasaan harus dibatasi dari luar sekaligus disucikan dari dalam. Hukum membatasi tindakan, sedangkan spiritualitas membentuk kehendak. Keduanya tidak saling menggantikan.

Dari Citra Religius menuju Wibawa Moral

Citra religius dan wibawa moral sering kali tampak serupa dari luar, tetapi keduanya memiliki struktur yang berbeda. Citra membutuhkan representasi; wibawa membutuhkan konsistensi. Citra dapat dibangun melalui komunikasi, simbol, dan pengelolaan persepsi. Wibawa moral tumbuh lebih lambat karena ia merupakan akumulasi pengalaman orang lain terhadap karakter seseorang. Perbedaan tersebut menentukan masa depan kekuasaan yang menggunakan bahasa

agama. Citra religius dapat menarik perhatian dalam waktu singkat, tetapi wibawa moral membutuhkan proses panjang. Ia terbentuk ketika masyarakat melihat kesesuaian antara kata dan tindakan, antara prinsip dan keputusan, antara kepentingan pribadi dan kepentingan umum.

Dalam perspektif Qur'ani, nilai moral tidak berhenti pada deklarasi. Perintah untuk menegakkan keadilan, menunaikan amanah, dan menghindari kerusakan menunjukkan bahwa keberagamaan memiliki konsekuensi sosial. Kesalehan yang tidak memiliki konsekuensi terhadap cara manusia memperlakukan manusia lain kehilangan salah satu dimensi pentingnya.

Di sini penyucian kekuasaan mencapai bentuk yang lebih matang. Tujuannya bukan membuat penguasa tampak suci, melainkan membuat penggunaan kekuasaan dapat dipercaya. Wibawa moral tidak meminta masyarakat untuk menganggap seorang pemimpin tidak pernah salah. Sebaliknya, wibawa justru dapat bertahan ketika seseorang mampu mengakui kesalahan, menerima kritik, memperbaiki keputusan, dan tidak menggunakan agama sebagai perisai terhadap pertanggungjawaban.

Konstruksi tersebut juga menghindarkan spiritualitas dari bahaya kultus personal. Ketika seseorang dianggap terlalu suci, kritik terhadapnya dapat dianggap sebagai penghinaan. Ketika seseorang dipahami sebagai manusia yang sedang menjalani amanah, kritik menjadi bagian dari mekanisme penjagaan moral. Perbedaan ini sangat penting dalam masyarakat yang religius karena agama dapat berfungsi sebagai pembatas kekuasaan atau, jika disalahgunakan, sebagai penguat kekebalan kekuasaan. Dalam horizon tasawuf, transformasi semacam ini hanya mungkin jika pusat orientasi bergeser dari *self-*

display menuju *self-transformation*. Pemikiran Yedi Supriadi mengenai pembentukan kesadaran dan jati diri melalui praktik spiritual dapat dibaca dalam arah tersebut: spiritualitas memperoleh arti ketika ia berhubungan dengan perubahan kualitas diri, bukan semata dengan intensitas praktik yang dapat diamati.[21] Interpretasi ini merupakan pembacaan konseptual atas relevansi gagasan tersebut bagi etika kekuasaan, bukan atribusi bahwa Supriadi secara khusus mengembangkan teori tentang penyucian kekuasaan.

Pada tingkat paling dalam, wibawa moral lahir ketika manusia tidak lagi membutuhkan kesakralan pinjaman untuk membenarkan dirinya. Ia tidak perlu terus-menerus mengatakan bahwa dirinya amanah karena perilakunya memungkinkan orang lain mengalami amanah tersebut. Ia tidak perlu terus-menerus mengumumkan ketakwaan karena keputusan-keputusannya memperlihatkan rasa takut kepada ketidakadilan. Ia tidak perlu mengklaim kerendahan hati karena ia mampu menerima koreksi tanpa kehilangan martabat.

Dengan demikian, perjalanan dari citra religius menuju wibawa moral merupakan perjalanan dari representasi menuju substansi. Kekuasaan tidak disucikan dengan menjadikannya kebal terhadap kritik, melainkan dengan menempatkannya di bawah kritik moral yang terus-menerus. Agama tidak kehilangan tempatnya dalam kehidupan publik; justru ia dikembalikan kepada fungsi profetiknya sebagai sumber orientasi, koreksi, dan pembatas terhadap ego manusia.

Pada akhirnya, kekuasaan yang kehilangan kesuciannya bukan terutama kekuasaan yang kehilangan simbol agama. Ia adalah kekuasaan yang kehilangan kemampuan untuk membatasi dirinya sendiri. Sebaliknya, kekuasaan memperoleh kembali martabatnya

ketika manusia yang memegangnya menyadari bahwa kewenangan tidak pernah menjadi milik mutlak dirinya. Ia datang sebagai amanah, berlangsung sebagai ujian, dan pada waktunya harus dipertanggungjawabkan.

DEFISIT KESUCIAN KRISIS LEGITIMASI MORAL KEKUASAAN

Ketika Krisis Politik Menjadi Krisis Moral

Krisis politik pada dasarnya tidak pernah semata-mata merupakan persoalan mengenai siapa yang memegang jabatan, bagaimana kekuasaan diperoleh, atau bagaimana kebijakan publik dirumuskan. Di balik seluruh persoalan tersebut terdapat pertanyaan yang lebih mendasar: atas dasar apa seseorang atau suatu institusi dianggap berhak memerintah, dan mengapa masyarakat bersedia mengakui kewenangan tersebut sebagai sesuatu yang patut ditaati? Pertanyaan ini membawa pembahasan dari wilayah kekuasaan menuju wilayah legitimasi. Kekuasaan dapat memaksa kepatuhan, tetapi legitimasi membuat kepatuhan memperoleh alasan normatif. Di sinilah krisis politik mulai bertransformasi menjadi krisis moral.

Max Weber membedakan kekuasaan dari bentuk-bentuk legitimasi yang memungkinkan dominasi diterima sebagai sah. Tipologi tradisional, karismatik, dan legal-rasional menunjukkan bahwa penerimaan terhadap kekuasaan tidak hanya bergantung pada kemampuan memerintah, melainkan juga pada keyakinan bahwa perintah tersebut memiliki dasar yang dapat diterima. [22] Perbedaan ini penting karena suatu rezim dapat mempertahankan kapasitas administratif dan koersifnya sekalipun mengalami kemerosotan legitimasi. Negara masih dapat menjalankan birokrasi, mengumpulkan pajak, mengeluarkan regulasi, bahkan menghukum pelanggaran, tetapi

semua itu tidak otomatis menjawab pertanyaan mengenai kewajaran moral dari penggunaan kekuasaan.

Hannah Arendt memperluas persoalan tersebut dengan menunjukkan bahwa krisis modern juga merupakan krisis terhadap kategori-kategori politik yang selama berabad-abad memberikan orientasi kepada kehidupan bersama, termasuk otoritas, tanggung jawab, kebajikan, dan penilaian. [23] Kekuasaan yang kehilangan hubungan dengan dunia nilai cenderung berubah menjadi teknik pengelolaan manusia. Dalam kondisi demikian, politik dapat tetap berjalan secara prosedural, tetapi kehilangan kemampuan untuk menjawab pertanyaan yang lebih dalam mengenai untuk apa kekuasaan digunakan.

Karena itu, krisis politik tidak selalu tampak dalam bentuk keruntuhan institusi. Ia dapat hadir justru ketika institusi tetap berdiri tetapi kepercayaan terhadap makna moralnya mulai terkikis. Pemilu tetap berlangsung, hukum tetap diterbitkan, pejabat tetap dilantik, pidato resmi tetap disampaikan, dan simbol-simbol kenegaraan tetap dipertontonkan. Namun, di balik kontinuitas formal itu, masyarakat dapat mengalami jarak antara legalitas dan keadilan, antara kewenangan dan keteladanan, antara bahasa moral dan kenyataan tindakan. Jarak inilah yang membuat krisis politik mempunyai dimensi moral.

Al-Qur'an menempatkan amanah dan keadilan dalam satu rangkaian normatif ketika memerintahkan agar amanah disampaikan kepada yang berhak dan keputusan di antara manusia ditegakkan dengan adil (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[24] Ayat tersebut memungkinkan kekuasaan dibaca bukan sebagai hak istimewa penguasa, melainkan

sebagai amanah yang dibebankan kepada pemegang otoritas. Dari sudut pandang ini, penyalahgunaan kekuasaan bukan hanya pelanggaran administratif atau hukum positif; ia merupakan kerusakan terhadap struktur amanah itu sendiri.

Di sinilah konsep moral memperoleh relevansi politik yang tidak dapat direduksi menjadi moralitas personal. Kejujuran seorang pejabat, misalnya, bukan sekadar kualitas individual. Ketika kejujuran menentukan bagaimana anggaran digunakan, bagaimana hukum diterapkan, bagaimana kelompok rentan diperlakukan, dan bagaimana keputusan publik dibuat, karakter moral pemegang kekuasaan memperoleh konsekuensi institusional. Moralitas personal bertemu dengan struktur politik melalui keputusan konkret.

Krisis menjadi semakin serius ketika masyarakat mulai melihat bahwa bahasa moral yang digunakan oleh kekuasaan tidak lagi sejalan dengan tindakan kekuasaan. Pada titik itu, yang mengalami kerusakan bukan sekadar citra pejabat, melainkan hubungan simbolik antara negara dan masyarakat. Kekuasaan kehilangan kemampuan untuk menjadi representasi dari nilai yang diklaimnya sendiri.

Pembacaan ini mengantar pada satu proposisi penting: krisis politik menjadi krisis moral ketika masyarakat tidak lagi mempersoalkan hanya apakah penguasa memiliki kewenangan, tetapi apakah kewenangan tersebut digunakan dengan cara yang secara etis layak. Legitimasi kemudian tidak cukup dibangun melalui prosedur legal. Ia membutuhkan integritas praksis. Kekuasaan yang sah secara hukum tetapi terus-menerus bertentangan dengan rasa keadilan publik akan menghadapi bentuk delegitimasi yang lebih dalam daripada sekadar penolakan politik.

Krisis moral, karena itu, merupakan krisis terhadap alasan mengapa kekuasaan layak dipercaya. Ia menyentuh fondasi batin kehidupan politik: rasa bahwa yang berkuasa tidak sekadar mampu memerintah, tetapi mempunyai alasan moral untuk dipercaya ketika memerintah.

Dari Krisis Kepercayaan menuju Krisis Spiritualitas Publik

Kepercayaan publik merupakan salah satu unsur paling halus dalam kehidupan politik. Ia tidak dapat dipaksakan melalui regulasi, tidak dapat diproduksi sepenuhnya melalui propaganda, dan tidak dapat dipertahankan hanya dengan keberhasilan administratif. Kepercayaan tumbuh dari pengalaman bahwa institusi publik memiliki koherensi antara apa yang dikatakannya, apa yang dikerjakannya, dan nilai yang diklaimnya. Ketika koherensi tersebut runtuh, yang mengalami kerusakan bukan hanya reputasi lembaga, melainkan horizon moral masyarakat.

Dalam pengertian ini, krisis kepercayaan dapat berkembang menjadi krisis spiritualitas publik. Istilah tersebut tidak dimaksudkan untuk mengidentikkan spiritualitas dengan kesalehan ritual atau menjadikan negara sebagai institusi keagamaan. Spiritualitas publik lebih tepat dipahami sebagai kualitas orientasi moral yang memungkinkan kehidupan bersama tidak sepenuhnya dikendalikan oleh kepentingan, keuntungan, citra, dan kalkulasi kekuasaan. Ia menyangkut pertanyaan mengenai apakah ruang publik masih memiliki sumber makna yang mampu menahan kecenderungan reduksi manusia menjadi angka, pemilih, konsumen, massa, atau instrumen legitimasi.

Charles Taylor menunjukkan bahwa kehidupan modern tetap bergerak dalam horizon moral tertentu sekalipun struktur masyarakat

mengalami sekularisasi. Persoalan manusia modern bukan ketiadaan nilai, melainkan pergulatan mengenai sumber-sumber nilai dan cara manusia menentukan apa yang layak dianggap baik. [25] Karena itu, krisis kepercayaan terhadap institusi tidak selalu dapat dijelaskan hanya melalui kinerja institusional. Di dalamnya terdapat persoalan yang lebih dalam mengenai sumber orientasi moral masyarakat.

José Casanova, melalui analisis tentang agama dalam dunia modern, menunjukkan bahwa agama tidak secara sederhana menghilang dari ruang publik. Agama justru dapat mengalami "deprivatisasi", yakni kembali memainkan peran publik dalam membentuk kritik sosial, moralitas kolektif, dan perdebatan mengenai arah kehidupan bersama. [26] Konsekuensinya, masyarakat tidak selalu memisahkan secara tegas antara pertanyaan politik dan pertanyaan moral-spiritual. Ketika institusi formal kehilangan kredibilitas, masyarakat dapat kembali mencari sumber orientasi normatif di luar negara.

Namun, pencarian tersebut memiliki ambivalensi. Agama dapat menjadi sumber koreksi terhadap kekuasaan, tetapi dapat pula menjadi alat legitimasi kekuasaan. Spiritualitas dapat membentuk keberanian moral untuk mengatakan "tidak" kepada ketidakadilan, tetapi bahasa spiritual yang sama dapat dimanfaatkan untuk menyucikan kepentingan politik. Di sinilah diperlukan pembedaan antara spiritualitas publik dan instrumentalisasi agama.

Spiritualitas publik tidak berarti bahwa negara harus menjadi religius dalam pengertian formal. Ia menunjuk pada kemampuan masyarakat untuk mempertahankan dimensi transenden dan moral dalam penilaian terhadap kekuasaan. Habermas sendiri, dalam

perkembangan pemikirannya mengenai masyarakat pascasekuler, mengakui bahwa warga beragama memiliki hak untuk membawa sumber-sumber makna religius ke ruang diskursus publik, dengan kebutuhan akan proses penerjemahan tertentu ketika gagasan tersebut masuk ke institusi formal negara. [27] Perspektif ini memperlihatkan bahwa rasionalitas publik tidak harus dibangun dengan menghapus agama dari kesadaran warga.

Dalam tradisi Islam, persoalan ini memperoleh dimensi yang lebih mendalam karena orientasi kehidupan manusia tidak berhenti pada keberhasilan duniawi. Al-Qur'an menyatakan bahwa penciptaan jin dan manusia berorientasi pada pengabdian kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[28] Pengabdian tersebut tidak semestinya dipersempit menjadi ritual. Ia membentuk orientasi eksistensial yang menempatkan manusia sebagai makhluk yang bertanggung jawab kepada sumber nilai yang melampaui dirinya.

Apabila orientasi tersebut dibawa ke dalam kehidupan publik, kekuasaan tidak dapat dianggap sebagai tujuan pada dirinya sendiri. Kekuasaan menjadi sarana untuk memelihara amanah, keadilan, kemaslahatan, dan martabat manusia. Krisis spiritualitas publik terjadi ketika orientasi transenden semacam itu digantikan oleh logika keberhasilan yang hanya diukur dari kemampuan mempertahankan posisi.

Dalam kerangka tersebut, hilangnya kepercayaan publik dapat dibaca sebagai gejala dari keretakan hubungan antara institusi dan sumber makna moral yang seharusnya membatasi penggunaan kekuasaan. Masyarakat tidak hanya berkata, "Kami tidak percaya kepada institusi ini," tetapi secara lebih dalam dapat bertanya, "Nilai

apa yang masih mengikat institusi ini ketika ia mengambil keputusan?" Pertanyaan kedua jauh lebih serius karena menyentuh dasar normatif kehidupan politik.

Pembacaan ini memungkinkan dikembangkan suatu proposisi bahwa krisis kepercayaan merupakan tahap sosial dari persoalan yang lebih dalam, yakni krisis orientasi moral. Ketika masyarakat tidak lagi melihat hubungan antara kekuasaan dan nilai yang melampaui kepentingan kekuasaan itu sendiri, kepercayaan menjadi rapuh. Spiritualitas publik dengan demikian bukan tambahan dekoratif bagi politik, melainkan salah satu kemungkinan sumber daya moral yang dapat mencegah kekuasaan berubah menjadi sekadar teknik dominasi.

Kekuasaan dan Kebutuhan akan Legitimasi Moral

Kekuasaan selalu memiliki kebutuhan untuk menjelaskan dirinya. Bahkan kekuasaan yang paling kuat sekalipun memerlukan narasi mengenai mengapa ia berhak menggunakan kewenangan, mengapa masyarakat harus mematuhinya, dan mengapa keputusan yang diambilnya patut dianggap benar atau setidaknya dapat diterima. Narasi tersebut merupakan bagian dari proses legitimasi. Karena itu, kekuasaan tidak hanya bekerja melalui institusi dan sanksi, tetapi juga melalui produksi makna.

Weber memperlihatkan bahwa legitimasi merupakan dimensi penting dalam hubungan dominasi. Kekuasaan yang didasarkan semata-mata pada kemampuan memaksa berbeda secara fundamental dari kekuasaan yang diterima karena dianggap sah. [29] Dalam kehidupan politik modern, legalitas menjadi sumber penting legitimasi. Namun

legalitas tidak identik dengan moralitas. Suatu tindakan dapat sesuai prosedur hukum tetapi tetap dipersoalkan secara moral.

Perbedaan tersebut semakin penting dalam masyarakat demokratis. Demokrasi memberi legitimasi formal melalui prosedur, tetapi prosedur demokratis sendiri membutuhkan prasyarat moral: kejujuran, penghormatan terhadap martabat warga, keterbukaan, kesediaan menerima kritik, dan kesediaan membatasi kepentingan diri. Tanpa prasyarat tersebut, demokrasi dapat direduksi menjadi kompetisi untuk memperoleh dan mempertahankan kekuasaan.

Hannah Arendt membantu memperjelas persoalan ini melalui pembedaan antara kekuasaan dan kekerasan. Kekuasaan, dalam pengertian politik yang lebih substantif, berhubungan dengan kemampuan manusia untuk bertindak bersama, sedangkan kekerasan merupakan instrumen yang dapat digunakan untuk mempertahankan tujuan tertentu. Ketika kekuasaan semakin kehilangan basis persetujuan dan harus semakin banyak mengandalkan paksaan, terdapat tanda bahwa fondasi kekuasaan itu sendiri mengalami pelemahan. Pemikiran Arendt mengenai krisis otoritas relevan untuk melihat bahwa kekuasaan membutuhkan dunia bersama yang memungkinkan warga mengakui suatu kewenangan sebagai bermakna. [30]

Pierre Bourdieu memperlihatkan dimensi lain: kekuasaan tidak hanya bekerja melalui kekuatan material, tetapi juga melalui kekuasaan simbolik. Bahasa, gelar, ritual, institusi, dan simbol dapat memberikan kesan kewajaran terhadap struktur dominasi. [31] Dalam politik, simbol legitimasi dapat menjadi sangat kuat karena masyarakat tidak berhubungan dengan kekuasaan hanya melalui keputusan

administratif, melainkan melalui representasi tentang siapa yang dianggap layak memerintah.

Di sinilah moralitas memasuki wilayah legitimasi. Ketika seorang pemimpin menggunakan simbol agama, misalnya, simbol tersebut membawa muatan normatif yang lebih besar daripada sekadar simbol politik biasa. Ia menciptakan ekspektasi bahwa perilaku pemegang kekuasaan akan tunduk pada nilai yang direpresentasikan oleh simbol tersebut. Ketika ekspektasi itu berulang kali dikhianati, kerusakan legitimasi dapat menjadi lebih besar karena yang rusak bukan hanya hubungan antara pemimpin dan masyarakat, tetapi juga kredibilitas nilai yang diklaimnya.

Al-Qur'an memberikan kerangka yang sangat kuat bagi pembacaan ini melalui konsep amanah. Perintah untuk menunaikan amanah dan menegakkan keadilan menunjukkan bahwa kewenangan bukanlah kepemilikan absolut, melainkan tanggung jawab yang harus dipertanggungjawabkan (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[32] Dalam perspektif tersebut, legitimasi moral tidak berhenti pada asal-usul kekuasaan, tetapi terus diuji melalui cara kekuasaan dipraktikkan.

Perbedaan antara legitimasi legal dan legitimasi moral tidak berarti bahwa keduanya harus dipertentangkan. Legalitas merupakan salah satu unsur penting dari tata politik modern. Yang problematis adalah anggapan bahwa legalitas sudah cukup untuk menghasilkan kewibawaan. Hukum dapat memberikan hak formal untuk memerintah, tetapi tidak selalu menghasilkan rasa hormat.

Kewibawaan moral lahir dari pengalaman sosial bahwa seseorang atau institusi konsisten antara nilai yang dinyatakan dan tindakan yang dilakukan. Karena itu, legitimasi moral memiliki karakter performatif: ia

terus diperbarui melalui perilaku. Pemimpin tidak dapat menyimpan legitimasi seperti aset yang diperoleh sekali melalui pemilihan. Ia harus terus menghasilkannya melalui keputusan yang dapat dipertanggungjawabkan.

Dari sini dapat dikembangkan suatu konstruksi bahwa legitimasi politik mempunyai setidaknya tiga lapisan: legitimasi asal-usul, legitimasi prosedural, dan legitimasi etis. Legitimasi asal-usul menjawab pertanyaan tentang dari mana kekuasaan diperoleh; legitimasi prosedural menjawab bagaimana kekuasaan dijalankan; sedangkan legitimasi etis menjawab untuk apa dan dengan kualitas moral seperti apa kekuasaan digunakan. Krisis legitimasi moral terjadi ketika dua lapisan pertama masih berjalan, tetapi lapisan ketiga mengalami kerusakan.

Agama sebagai Sumber Otoritas dan Wibawa Kekuasaan

Agama memiliki kedudukan khusus dalam konstruksi otoritas karena ia tidak hanya menyediakan aturan perilaku, tetapi juga memberikan horizon makna mengenai kehidupan, kematian, tanggung jawab, dosa, kebajikan, dan tujuan eksistensi. Ketika agama masuk ke dalam ruang politik, ia membawa serta kekayaan simbolik yang dapat memperkuat kewibawaan kekuasaan. Namun justru karena daya simboliknya tinggi, hubungan antara agama dan kekuasaan selalu mengandung ketegangan etis.

José Casanova menunjukkan bahwa agama modern tidak dapat dipahami hanya sebagai urusan privat. Tradisi keagamaan dapat berpartisipasi dalam kehidupan publik dan mempertanyakan klaim politik maupun ekonomi yang menganggap dirinya netral secara moral.

[33] Agama dengan demikian dapat menjadi sumber otoritas moral yang mengoreksi kekuasaan.

Akan tetapi, agama juga dapat mengalami pembalikan fungsi: dari kekuatan yang mengkritik kekuasaan menjadi bahasa yang digunakan kekuasaan untuk mengkritik atau mengendalikan masyarakat. Ketika hal tersebut terjadi, agama tidak lagi berfungsi terutama sebagai sumber transendensi moral, melainkan sebagai modal legitimasi. Problemnya bukan kehadiran agama dalam politik, tetapi subordinasi agama kepada kepentingan kekuasaan.

Talal Asad mengingatkan bahwa kategori "agama" dan "sekuler" sendiri dibentuk melalui sejarah politik dan institusional tertentu. [34] Karena itu, hubungan agama dan kekuasaan tidak dapat dibaca secara sederhana sebagai pertentangan antara wilayah sakral dan wilayah profan. Keduanya sering kali saling membentuk melalui institusi, praktik, disiplin, bahasa, dan pembentukan subjek.

Dalam tradisi Islam, otoritas moral agama tidak identik dengan monopoli politik. Justru salah satu kekuatan tradisi keilmuan Islam klasik terletak pada keberadaan otoritas yang tidak sepenuhnya identik dengan kekuasaan negara. Ulama, fuqaha, sufi, guru, dan komunitas keagamaan membentuk ruang-ruang penilaian moral yang dapat memberikan legitimasi sekaligus kritik terhadap penguasa.

Al-Qushayri, dalam *al-Risālah al-Qushayriyyah*, menempatkan kehidupan spiritual dalam ketegangan dengan dunia yang dikuasai oleh hierarki, kekayaan, dan kekuatan militer. Tradisi sufi yang dibahasnya memperlihatkan bahwa kewibawaan moral tidak selalu mengikuti struktur kekuasaan formal. [35] Seseorang dapat tidak memiliki jabatan politik, tetapi memiliki wibawa karena integritas kehidupan batinnya.

Al-Ghazali mengembangkan persoalan tersebut secara lebih sistematis melalui perhatian terhadap penyucian jiwa, niat, penyakit batin, dan hubungan antara ilmu dengan amal. *Ihyā' 'ulūm al-dīn* bukan sekadar kumpulan aturan kesalehan, tetapi proyek etis untuk mengembalikan ilmu dan tindakan kepada orientasi akhirat. [36] Dalam kerangka seperti ini, otoritas moral tidak dapat dilepaskan dari transformasi subjek yang menjalankannya.

Kekuasaan yang menggunakan simbol agama, karena itu, menghadapi beban moral yang lebih berat. Ia tidak hanya berbicara sebagai institusi politik, tetapi berpotensi berbicara dengan otoritas yang diasosiasikan dengan nilai transenden. Jika perilakunya bertentangan dengan nilai tersebut, kekecewaan masyarakat dapat melampaui ketidakpuasan politik biasa. Masyarakat dapat mengalami apa yang dapat disebut sebagai disonansi sakral: ketegangan antara simbol kesucian yang ditampilkan dan perilaku profan yang dialami.

Dalam konteks Indonesia, persoalan ini menjadi semakin kompleks karena Islam berkembang dalam masyarakat yang plural dan memiliki sejarah panjang interaksi antara agama, negara, organisasi sosial, dan kebudayaan. Robert W. Hefner menunjukkan pentingnya masyarakat sipil Muslim dalam proses demokratisasi Indonesia, sementara Taufik Abdullah memperlihatkan keragaman respons umat Islam terhadap hubungan agama, negara, dan masyarakat. [37] Agama karenanya tidak dapat diperlakukan sebagai blok tunggal yang otomatis mendukung atau menolak kekuasaan.

Pembacaan komparatif tersebut menunjukkan bahwa agama dapat menjadi sumber legitimasi sekaligus sumber delegitimasi. Ia memperkuat kekuasaan ketika kekuasaan konsisten dengan nilai yang

diakui komunitas; tetapi ia dapat menjadi sumber kritik ketika kekuasaan menggunakan agama sebagai topeng bagi kepentingan yang bertentangan dengan nilai tersebut.

Posisi yang dikembangkan di sini tidak menghendaki pemisahan agama dari kehidupan publik, tetapi juga tidak membenarkan sakralisasi kekuasaan. Yang diperlukan ialah diferensiasi antara agama sebagai sumber orientasi moral dan agama sebagai alat legitimasi kekuasaan. Agama mempunyai daya korektif justru ketika ia tidak kehilangan kemampuan untuk mengatakan bahwa penguasa dapat salah, bahwa jabatan tidak membuat manusia suci, dan bahwa kekuasaan selalu berada di bawah tuntutan moral yang lebih tinggi daripada dirinya sendiri.

Ketika Otoritas Formal Kehilangan Otoritas Moral

Otoritas formal berasal dari kedudukan yang diakui secara institusional. Ia melekat pada jabatan, kewenangan hukum, prosedur, dan struktur organisasi. Akan tetapi, otoritas formal tidak selalu identik dengan kewibawaan. Seorang pejabat dapat memiliki kekuasaan untuk memerintah tanpa memiliki kemampuan moral untuk meyakinkan. Perbedaan inilah yang menjadi penting ketika suatu masyarakat memasuki fase ketidakpercayaan.

Weber membantu memperlihatkan bahwa otoritas legal-rasional bertumpu pada aturan impersonal dan jabatan, bukan semata-mata pada karakter personal pemegang jabatan. [38] Sistem modern memang membutuhkan prinsip tersebut agar negara tidak bergantung pada kualitas pribadi setiap pejabat. Namun birokrasi yang rasional tidak menghapus kebutuhan terhadap integritas. Aturan yang baik tetap

dapat dijalankan oleh orang yang buruk, dan jabatan yang sah tetap dapat digunakan untuk tujuan yang tidak bermoral.

Arendt memberi peringatan lain: otoritas berbeda dari kekerasan karena otoritas mengandung unsur pengakuan yang tidak perlu terus-menerus dipaksakan. [39] Ketika suatu institusi harus terus-menerus mengandalkan ancaman, kontrol, atau manipulasi untuk mempertahankan kepatuhan, hal itu dapat dibaca sebagai gejala melemahnya otoritas substantif.

Persoalan tersebut dapat diperjelas melalui Bourdieu. Otoritas bekerja secara efektif ketika simbol, bahasa, dan status sosial membuat klaim seseorang diterima sebagai sah tanpa harus selalu dibuktikan kembali. Kekuasaan simbolik memungkinkan suatu ucapan memiliki daya bukan semata-mata karena isi proposisionalnya, tetapi karena posisi sosial pembicaranya. [40] Akan tetapi, kekuasaan simbolik dapat mengalami devaluasi apabila publik menemukan jarak yang terlalu besar antara simbol dan kenyataan.

Dalam situasi demikian, jabatan masih ada tetapi wibawa memudar. Institusi masih memiliki kewenangan tetapi kehilangan daya persuasi moral. Perintah masih dapat ditaati, tetapi ketaatan semakin bersifat instrumental: masyarakat mematuhi karena takut terhadap sanksi, membutuhkan layanan, atau tidak memiliki alternatif, bukan karena mengakui kualitas moral dari otoritas tersebut.

Di sinilah konsep “defisit kesucian” mulai menemukan bentuk analitisnya. Defisit kesucian bukan berarti hilangnya agama dari masyarakat, juga bukan ukuran tingkat kesalehan seseorang. Ia menunjuk pada kesenjangan antara simbol atau klaim kesucian yang melekat pada otoritas dan kualitas moral aktual yang ditampilkan

dalam tindakan. Semakin besar kesenjangan tersebut, semakin besar defisit kesuciannya.

Konsep ini harus dibedakan dari sekadar kemunafikan personal. Kemunafikan dapat terjadi pada tingkat individu, sedangkan defisit kesucian mempunyai dimensi struktural dan publik. Ia muncul ketika simbol moral, agama, kesalehan, kehormatan, atau integritas digunakan dalam representasi kekuasaan tetapi tidak memperoleh konfirmasi melalui praktik.

Al-Qur'an memberikan dasar yang kuat untuk menghindari pemisahan antara klaim normatif dan tindakan. Amanah harus dikembalikan kepada yang berhak dan keputusan harus ditegakkan dengan adil (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[41] Kesalehan dalam ruang publik karena itu tidak dapat dinilai hanya dari simbol yang dikenakan, tetapi dari bagaimana amanah diperlakukan.

Krisis otoritas moral juga memiliki dimensi sosial. Ketika publik menemukan bahwa otoritas formal tidak sesuai dengan nilai yang diklaimnya, masyarakat mulai menciptakan sumber-sumber legitimasi alternatif. Mereka mencari tokoh masyarakat, organisasi sipil, komunitas keagamaan, akademisi, jurnalis, aktivis, bahkan jaringan digital sebagai sumber penilaian moral. Perpindahan ini tidak selalu menghasilkan tatanan yang lebih baik, tetapi menunjukkan bahwa otoritas formal tidak lagi memonopoli kemampuan mendefinisikan apa yang dianggap layak dan tidak layak.

Perubahan tersebut terlihat dalam konteks Indonesia yang memiliki tradisi masyarakat sipil keagamaan yang kuat. Hefner menunjukkan peran masyarakat sipil Muslim dalam pembentukan budaya demokratis Indonesia. [42] Artinya, legitimasi tidak hanya diproduksi negara; ia juga

dinegosiasikan dalam jaringan sosial yang lebih luas. Konstruksi yang dikembangkan di sini melihat kehilangan otoritas moral sebagai proses bertahap. Pertama, terjadi ketidaksesuaian antara simbol dan tindakan. Kedua, ketidaksesuaian tersebut dikenali publik. Ketiga, pengenalan tersebut mengurangi kepercayaan. Keempat, publik mencari sumber penilaian alternatif. Kelima, otoritas formal tetap eksis secara hukum tetapi kehilangan sebagian wibawanya secara moral.

Pada tahap terakhir, kekuasaan memasuki situasi paradoksal: semakin banyak ia menegaskan kewenangannya, semakin tampak kebutuhan untuk meyakinkan publik bahwa ia masih berwibawa. Kekuasaan yang sungguh berwibawa tidak perlu terus-menerus menyatakan kesuciannya; integritas tindakannya menjadi kesaksian. Ketika kesaksian itu hilang, simbol dapat berubah menjadi kompensasi.

Konsep Defisit Kesucian

"Defisit kesucian" digunakan di sini sebagai konstruksi konseptual untuk membaca situasi ketika kekuasaan memperoleh, menggunakan, atau menampilkan simbol-simbol moral dan religius yang tinggi, tetapi tidak mampu mempertahankan keselarasan antara simbol tersebut dengan perilaku aktualnya. Konsep ini tidak menunjuk pada ukuran kesucian metafisik seseorang. Manusia, sebagai makhluk, tidak dapat diposisikan setara dengan Yang Mahasuci. Istilah "kesucian" dalam kerangka ini bersifat etis-simbolik: ia menunjuk pada jarak antara nilai transenden yang diklaim dan integritas praksis yang diwujudkan.

Pembedaan ini penting karena pembicaraan mengenai kesucian mudah tergelincir ke dalam bahasa teologis yang tidak tepat. Dalam Islam, Allah adalah al-Khāliq, sedangkan manusia adalah makhluk dan

‘abd. Karena itu, “kesucian” manusia tidak pernah berarti kepemilikan sifat ketuhanan secara dzati. Yang dapat dibicarakan ialah penyucian niat, pembentukan akhlak, pengendalian nafsu, dan kesesuaian tindakan dengan nilai yang diyakini.

Al-Ghazali memberikan fondasi penting bagi pembedaan tersebut melalui pembahasannya mengenai niat, keikhlasan, dan kejujuran. Ia menempatkan persoalan batin bukan sebagai wilayah yang terpisah dari tindakan, melainkan sebagai sesuatu yang menentukan kualitas moral tindakan. [43] Dari sini dapat dipahami bahwa penampilan kesalehan tidak cukup untuk memastikan integritas moral. Ada persoalan yang lebih dalam mengenai orientasi batin yang mengarahkan tindakan.

Al-Qushayri juga menampilkan tradisi tasawuf sebagai disiplin moral yang berhadapan dengan problem kekayaan, kedudukan, dan kekuasaan. [44] Tradisi ini penting bukan karena menawarkan romantisasi kehidupan sufi, tetapi karena menunjukkan bahwa otoritas spiritual selalu mengandung tuntutan transformasi diri. Seseorang tidak menjadi memiliki kewibawaan moral hanya karena berbicara mengenai moralitas.

Dari perspektif sosial, konsep ini dapat dibaca melalui pemikiran Erving Goffman mengenai presentasi diri. Goffman memperlihatkan bahwa kehidupan sosial melibatkan pengelolaan kesan, penampilan, peran, dan hubungan antara wilayah “depan” dan “belakang” suatu pertunjukan sosial. [45] Kerangka tersebut tidak dengan sendirinya menyatakan bahwa semua presentasi diri adalah kepalsuan. Namun ia membantu memahami bagaimana identitas publik dapat dibentuk melalui performa.

Dalam politik, performativitas moral dapat menjadi sangat kompleks. Pemimpin dapat membangun citra religius melalui pakaian, bahasa, ritual, kunjungan ke tempat ibadah, pertemuan dengan ulama, penggunaan istilah moral, atau narasi mengenai pengabdian. Semua itu dapat genuine, tetapi juga dapat menjadi bagian dari strategi impresi. Persoalan akademiknya bukan menentukan secara spekulatif apakah seseorang "benar-benar saleh", melainkan menganalisis apakah terdapat koherensi yang dapat diamati antara klaim normatif dan tindakan publik.

Atas dasar itu, defisit kesucian dapat dirumuskan melalui tiga dimensi. Pertama, dimensi simbolik: terdapat penggunaan simbol atau bahasa yang diasosiasikan dengan nilai moral atau religius. Kedua, dimensi praksis: terdapat tindakan konkret yang dapat dibandingkan dengan nilai tersebut. Ketiga, dimensi perseptual: masyarakat mengenali adanya jarak antara keduanya. Defisit muncul ketika jarak tersebut menjadi cukup konsisten sehingga simbol moral kehilangan daya kredibilitas.

Konsep ini berbeda dari "defisit legitimasi" secara umum. Defisit legitimasi dapat terjadi karena kegagalan ekonomi, kebijakan buruk, konflik elite, atau persoalan administratif. Defisit kesucian lebih spesifik karena berkaitan dengan otoritas moral yang dibangun melalui simbol nilai tinggi. Ia menjadi semakin besar apabila kekuasaan secara aktif mengklaim kedekatan dengan nilai religius atau moral.

Di sinilah gagasan "kesucian" memiliki nilai analitis. Kesucian bukan sekadar atribut spiritual; dalam ruang publik ia dapat berfungsi sebagai sumber modal simbolik. Bourdieu menunjukkan bahwa simbol memperoleh kekuasaan ketika masyarakat mengakui maknanya. [46]

Namun modal simbolik juga dapat mengalami erosi ketika praktik tidak lagi mengonfirmasi representasi.

Pembacaan komparatif tersebut memungkinkan suatu proposisi: semakin tinggi klaim moral atau religius suatu kekuasaan, semakin tinggi pula ekspektasi publik terhadap integritasnya. Dengan demikian, simbol agama tidak hanya menambah legitimasi; ia sekaligus memperbesar beban pembuktian moral. Kekuasaan yang memilih menggunakan simbol kesucian harus siap dinilai berdasarkan standar yang lebih tinggi.

Defisit kesucian, karenanya, bukan semata-mata persoalan bahwa penguasa "kurang saleh". Ia merupakan fenomena politik ketika kesucian dijadikan bahasa legitimasi tetapi tidak dikonversi menjadi keadilan, amanah, kejujuran, pengendalian diri, dan keberpihakan pada martabat manusia. Pada titik tersebut, kesucian berubah dari sumber wibawa menjadi sumber kecurigaan.

Kesucian, Moralitas, dan Wibawa Publik

Kesucian dan moralitas berhubungan erat, tetapi keduanya tidak identik. Kesucian dalam pengertian simbolik menunjuk pada kedekatan suatu pribadi atau institusi dengan nilai yang dipandang luhur; moralitas menunjuk pada kualitas tindakan berdasarkan ukuran baik-buruk yang dapat dipertanggungjawabkan. Wibawa publik muncul ketika masyarakat melihat bahwa simbol nilai luhur dan praktik moral tidak berada dalam pertentangan yang mendasar.

Hubungan tersebut penting karena kekuasaan selalu membutuhkan bentuk representasi. Seorang pemimpin tidak hadir kepada masyarakat sebagai individu biasa. Ia hadir membawa jabatan, simbol, bahasa,

pakaian, protokol, dan institusi. Semua itu menghasilkan jarak tertentu antara pribadi dan publik. Bourdieu membantu memahami bahwa bentuk-bentuk representasi tersebut mempunyai kekuatan simbolik karena masyarakat mengakui posisi yang diwakilinya. [47]

Namun wibawa publik tidak dapat diproduksi secara permanen melalui simbol. Simbol membutuhkan substansi praksis. Ketika masyarakat melihat konsistensi antara ucapan dan tindakan, simbol memperkuat wibawa. Sebaliknya, ketika simbol digunakan untuk menutupi tindakan yang bertentangan dengan nilai, simbol justru menjadi objek kecurigaan.

Al-Ghazali memberi dimensi batin yang penting bagi persoalan ini. Pembahasannya mengenai niat, keikhlasan, dan kejujuran menunjukkan bahwa moralitas tidak dapat disamakan dengan performa lahiriah. [48] Bagi kehidupan publik, prinsip tersebut memiliki konsekuensi penting: kesalehan simbolik tidak cukup menjadi dasar kewibawaan moral jika tidak tercermin dalam cara kekuasaan memperlakukan orang lain.

Di sini konsep wibawa publik perlu dibedakan dari popularitas. Popularitas dapat dibangun melalui komunikasi, pencitraan, hiburan, atau mobilisasi emosi. Wibawa memiliki dimensi yang lebih stabil. Ia tumbuh dari pengakuan bahwa seseorang layak didengar bahkan ketika masyarakat tidak selalu menyukai keputusan yang diambilnya. Wibawa memungkinkan kritik dan ketidaksetujuan tetap berlangsung tanpa menghancurkan pengakuan terhadap integritas pribadi.

Hannah Arendt membantu memperlihatkan mengapa otoritas berbeda dari sekadar kemampuan memaksa. Otoritas membutuhkan bentuk pengakuan tertentu yang membuat perintah tidak harus terus-

menerus ditegakkan melalui kekerasan. [49] Wibawa publik dapat dipandang sebagai manifestasi sosial dari pengakuan tersebut.

Dalam masyarakat religius, wibawa dapat memperoleh tambahan dimensi karena publik tidak hanya menilai kecakapan administratif, tetapi juga kualitas moral dan spiritual. Hal ini dapat menjelaskan mengapa skandal moral yang melibatkan tokoh politik yang dikenal religius sering menghasilkan reaksi yang lebih keras dibandingkan kegagalan biasa. Yang dirasakan publik bukan hanya "pejabat itu gagal", tetapi "nilai yang diwakilinya ternyata tidak terbukti dalam dirinya".

Fenomena tersebut tidak seharusnya dibaca sebagai bukti bahwa masyarakat menuntut kesempurnaan dari pemimpin. Tuntutan moral yang rasional bukanlah tuntutan agar pemimpin bebas dari seluruh kesalahan. Manusia tetap makhluk yang terbatas. Yang lebih penting adalah adanya kemampuan untuk mengakui kesalahan, menerima kritik, memperbaiki tindakan, dan tidak menggunakan simbol moral untuk menghindari pertanggungjawaban.

Dengan demikian, wibawa publik bukan hasil dari kesempurnaan, melainkan dari koherensi moral. Bahkan pengakuan atas kelemahan dapat memperkuat wibawa apabila dilakukan dengan kejujuran. Sebaliknya, kesalahan yang terus-menerus ditutupi dengan bahasa moral dapat menghasilkan defisit kesucian yang lebih besar.

Dalam perspektif Islam, orientasi tersebut memperoleh fondasi dari amanah dan keadilan. Kekuasaan tidak memperoleh wibawa karena kedekatannya dengan simbol religius semata, melainkan karena kemampuan menerjemahkan nilai tersebut ke dalam keputusan yang adil (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[50] Pembacaan komparatif tersebut memperlihatkan bahwa kesucian simbolik dan moralitas praksis harus

berada dalam relasi yang saling menguatkan. Ketika relasi itu terputus, wibawa berubah menjadi citra. Dan citra, berbeda dari wibawa, bergantung pada keberhasilan mengendalikan persepsi. Karena itu, wibawa moral yang sejati justru lebih tahan terhadap keterbukaan dan kritik.

Proposisi yang dapat dikembangkan ialah bahwa wibawa publik merupakan hasil dari konversi nilai menjadi tindakan yang dapat dikenali secara sosial. Nilai yang hanya diucapkan tidak menghasilkan wibawa; simbol yang hanya dipertontonkan tidak menghasilkan kesucian moral; dan kekuasaan yang hanya menuntut penghormatan tidak otomatis memperolehnya. Wibawa lahir ketika masyarakat dapat melihat hubungan yang masuk akal antara nilai, tindakan, dan tanggung jawab.

Krisis Integritas di Balik Citra Kesalehan

Citra kesalehan mempunyai daya politik karena ia menghadirkan figur kekuasaan sebagai pribadi yang diasosiasikan dengan nilai-nilai luhur. Namun kesalehan sebagai citra berbeda dari kesalehan sebagai transformasi moral. Perbedaan tersebut menjadi penting ketika representasi religius digunakan dalam arena politik yang sangat bergantung pada impresi publik.

Erving Goffman menjelaskan bahwa kehidupan sosial melibatkan presentasi diri dan pengelolaan kesan. Individu berusaha mengatur bagaimana dirinya dipersepsikan oleh orang lain, termasuk melalui penampilan, setting, bahasa, dan perilaku. [51] Dalam politik, proses tersebut menjadi lebih intens karena figur publik hidup dalam kondisi pengamatan yang terus-menerus.

Citra kesalehan pada dirinya sendiri tidak dapat dianggap palsu. Seseorang yang mengenakan simbol agama, menghadiri ritual, atau menampilkan kehidupan religius belum tentu sedang melakukan manipulasi. Problem akademiknya muncul ketika citra menjadi pengganti integritas, atau ketika simbol digunakan untuk meminta kepercayaan yang tidak didukung oleh tindakan.

Al-Ghazali menjadi relevan pada titik ini karena perhatian etika sufistik terhadap riya', niat, dan keikhlasan. Sumber yang membahas niat dan kejujuran dalam *Iḥyā'* menunjukkan bahwa persoalan moral tidak dapat diselesaikan pada tingkat penampilan. [52] Riya' dalam tradisi etika Islam bukan sekadar "terlihat religius", melainkan persoalan orientasi tindakan terhadap pandangan manusia.

Dari sini muncul persoalan yang lebih halus. Politik modern mengharuskan pemimpin berkomunikasi dengan publik. Komunikasi membutuhkan simbol. Karena itu, tidak realistis mengharapkan pemimpin sepenuhnya bebas dari performativitas. Yang harus dibedakan adalah performativitas komunikasi dan manipulasi moral. Yang pertama merupakan bagian normal dari kehidupan publik; yang kedua terjadi ketika simbol moral digunakan untuk menutupi atau membenarkan perilaku yang bertentangan dengan nilai tersebut.

Konsep defisit kesucian menjadi berguna karena ia tidak membutuhkan penilaian terhadap batin seseorang. Ia cukup mengamati ketegangan antara representasi dan praktik. Apabila seorang pemimpin berulang kali berbicara tentang kejujuran tetapi terbukti menyembunyikan informasi penting, berbicara tentang amanah tetapi menggunakan kewenangan untuk kepentingan pribadi, atau berbicara tentang kesederhanaan tetapi mempertontonkan

kemewahan yang tidak dapat dijelaskan secara etis, maka persoalan yang muncul adalah erosi koherensi moral.

Bourdieu membantu menjelaskan mengapa situasi semacam itu tidak hanya menjadi persoalan personal. Simbol memiliki nilai karena masyarakat memberikan pengakuan terhadapnya. Ketika pengakuan itu berulang kali dikhianati, modal simbolik mengalami devaluasi. [53] Sebuah simbol yang sebelumnya mengundang rasa hormat dapat berubah menjadi bahan ironi.

Krisis integritas juga tidak hanya menghancurkan individu. Dalam kasus tokoh keagamaan atau pemimpin politik yang menggunakan legitimasi agama, kerusakan dapat meluas kepada komunitas dan nilai yang direpresentasikannya. Di sinilah diperlukan kehati-hatian analitis: kegagalan individu tidak boleh secara otomatis diproyeksikan sebagai kegagalan agama. Agama sebagai tradisi normatif dan perilaku pemeluknya merupakan dua tingkat yang harus dibedakan.

Talal Asad membantu menjaga pembedaan tersebut dengan memperlihatkan bahwa agama selalu hadir melalui formasi historis, institusional, dan praktik tertentu. [54] Karena itu, ketika simbol agama memasuki politik, yang bekerja bukan “agama” secara abstrak, melainkan interpretasi, institusi, aktor, dan praktik sosial tertentu.

Dalam konteks Indonesia, kompleksitas ini semakin terlihat karena organisasi dan komunitas Muslim mempunyai sejarah panjang sebagai aktor masyarakat sipil. Hefner menunjukkan bahwa organisasi Islam dapat berkontribusi terhadap demokratisasi dan pluralisme. [55] Artinya, kritik terhadap politisasi kesalehan tidak boleh berubah menjadi penolakan terhadap peran agama dalam kehidupan publik. Posisi yang dikembangkan di sini justru menempatkan kesalehan pada standar

yang lebih tinggi: semakin besar simbol agama digunakan sebagai sumber legitimasi, semakin besar tuntutan integritas terhadap pemakainya. Kesalehan yang benar-benar berakar tidak takut terhadap audit moral, sebab ia tidak bergantung sepenuhnya pada citra. Sebaliknya, citra yang tidak ditopang integritas akan semakin rapuh ketika masyarakat memperoleh kemampuan untuk membandingkan klaim dengan tindakan.

Era Digital sebagai Ruang Pembongkaran Citra

Era digital mengubah secara fundamental hubungan antara kekuasaan, citra, dan publik. Jika sebelumnya citra politik terutama dibentuk melalui institusi media yang memiliki kapasitas seleksi tinggi, lingkungan digital memperluas jumlah aktor yang dapat merekam, mengomentari, mengarsipkan, dan mendistribusikan tindakan pejabat. Kekuasaan tidak lagi sepenuhnya mengendalikan kondisi kemunculannya di hadapan publik.

Goffman membantu menjelaskan mengapa perubahan ini penting. Presentasi diri bergantung pada kemampuan tertentu untuk mengatur situasi dan mengelola informasi mengenai diri. [56] Lingkungan digital mengganggu batas antara ruang depan dan ruang belakang karena tindakan yang sebelumnya berlangsung terbatas dapat direkam dan dipindahkan ke ruang publik.

Perubahan tersebut tidak berarti bahwa media digital selalu menghasilkan kebenaran. Justru sebaliknya, ruang digital memungkinkan beredarnya informasi yang benar, informasi yang menyesatkan, potongan konteks, manipulasi visual, dan propaganda secara bersamaan. Karena itu, era digital bukan zaman ketika semua

citra otomatis dibongkar; ia adalah zaman ketika citra menjadi lebih mudah diuji sekaligus lebih mudah dimanipulasi.

Kajian mutakhir mengenai hubungan media sosial dan kepercayaan institusional di Asia Tenggara menunjukkan bahwa ekspresi politik di media sosial berkaitan dengan perubahan kepercayaan terhadap institusi pemerintahan, meskipun hubungan tersebut tidak sederhana dan berbeda menurut konteks politik. [57] Temuan ini penting karena memperlihatkan bahwa ruang digital dapat menjadi tempat artikulasi ketidakpuasan sekaligus pembentukan kepercayaan alternatif terhadap aktor masyarakat sipil.

Kajian mengenai akuntabilitas dalam demokrasi berkembang juga menunjukkan bahwa internet dan media sosial mengubah hubungan antara warga, politisi, dan birokrasi. Dampaknya tidak selalu seragam; efektivitasnya bergantung pada kondisi kelembagaan dan tingkat polarisasi. [58] Karena itu, digitalisasi tidak boleh diperlakukan sebagai kekuatan pembebasan yang otomatis.

Dalam konteks pembongkaran citra, yang berubah bukan hanya kecepatan penyebaran informasi, tetapi struktur epistemiknya. Publik memperoleh kemampuan untuk membandingkan arsip pernyataan dengan tindakan berikutnya. Janji kampanye dapat disimpan. Pernyataan moral dapat dipotong dan dibandingkan dengan keputusan aktual. Foto dapat ditempatkan berdampingan dengan dokumen. Ucapan masa lalu dapat muncul kembali dalam konteks baru.

Politik karenanya bergerak menuju bentuk akuntabilitas yang lebih retrospektif. Masa lalu tidak lagi mudah dilupakan karena jejak digital memiliki kemampuan untuk hidup kembali. Di satu sisi, hal ini memperkuat kontrol publik. Di sisi lain, ia dapat menghasilkan politik

penghakiman tanpa konteks apabila potongan informasi diperlakukan sebagai keseluruhan realitas.

Fenomena tersebut relevan bagi konsep defisit kesucian. Citra kesalehan yang sebelumnya dapat bertahan melalui kontrol panggung politik kini menghadapi kemungkinan audit horizontal. Publik tidak hanya menerima representasi dari institusi; publik dapat mencari representasi alternatif dari warga lain, jurnalis, organisasi sipil, dan sumber dokumenter.

Penelitian mengenai skandal yang dibicarakan secara daring di Tiongkok, misalnya, menunjukkan bahwa intensitas diskusi online dapat berkaitan dengan respons pemerintah yang lebih cepat dan hukuman yang lebih berat terhadap pejabat yang terlibat skandal. [59] Contoh tersebut tidak dapat digeneralisasi secara langsung ke seluruh negara, tetapi menunjukkan bahwa ruang digital dapat menjadi mekanisme tekanan akuntabilitas.

Di Indonesia, kajian mengenai propaganda dan disinformasi pada Pemilu 2024 juga memperlihatkan pentingnya media sosial dan aplikasi percakapan dalam membentuk persepsi politik dan perilaku pemilih. [60] Konsekuensinya bersifat ganda: publik memiliki lebih banyak sumber informasi, tetapi juga lebih rentan terhadap rekayasa persepsi.

Maka, pembongkaran citra tidak identik dengan terbongkarnya kebenaran. Era digital hanya membuka medan pertarungan baru mengenai siapa yang berhak mendefinisikan kenyataan. Defisit kesucian menjadi semakin terlihat ketika publik mampu menghubungkan simbol dengan tindakan, tetapi penilaian tersebut tetap membutuhkan disiplin verifikasi. Posisi argumentatif yang dapat dikembangkan ialah bahwa teknologi digital mengurangi monopoli

kekuasaan atas representasi dirinya, tetapi tidak menghapus kebutuhan terhadap penalaran kritis. Publik digital yang mampu membongkar citra tetapi tidak mampu memverifikasi informasi dapat menggantikan satu bentuk manipulasi dengan bentuk manipulasi yang lain. Karena itu, akuntabilitas digital harus dipahami sebagai kombinasi antara keterbukaan, dokumentasi, verifikasi, dan penilaian moral yang proporsional.

Ketika Publik Menjadi Verifikator Moral

Perubahan paling mendasar dalam hubungan antara kekuasaan dan publik pada era digital bukan semata-mata meningkatnya jumlah informasi, melainkan perubahan posisi epistemik masyarakat. Publik tidak lagi hanya menjadi penerima pesan politik. Dalam banyak situasi, publik berubah menjadi pemeriksa, pembanding, pengarsip, dan penafsir tindakan kekuasaan. Dengan demikian, fungsi pengawasan moral semakin terdesentralisasi.

Habermas menempatkan ruang publik sebagai arena ketika warga berkomunikasi mengenai persoalan bersama dan membentuk opini publik. [61] Dalam bentuk digital, ruang publik tersebut menjadi lebih cair, lebih cepat, dan lebih terfragmentasi. Warga dapat menguji klaim politik secara langsung, meskipun proses tersebut tidak selalu berlangsung secara rasional.

Kondisi ini menciptakan transformasi dalam konsep akuntabilitas. Akuntabilitas tidak lagi semata-mata terjadi melalui lembaga audit, parlemen, pengadilan, atau pemilu. Terdapat pula bentuk akuntabilitas sosial yang berlangsung melalui pengumpulan bukti, distribusi informasi, kritik publik, dan pembentukan reputasi.

Namun “verifikator moral” bukan berarti publik memperoleh otoritas moral absolut. Publik dapat salah. Kerumunan digital dapat terjebak dalam rumor, bias, atau penghakiman. Karena itu, konsep ini harus dipahami sebagai perubahan fungsi sosial, bukan sebagai pengakuan bahwa semua penilaian publik benar.

Kajian tentang akuntabilitas digital menunjukkan bahwa internet dan media sosial dapat memengaruhi kemampuan warga untuk menilai dan memberi sanksi terhadap pejabat, tetapi dampaknya bergantung pada konteks kelembagaan dan polarisasi. [62] Artinya, teknologi memperluas kapasitas verifikasi tetapi tidak secara otomatis menghasilkan penilaian yang adil.

Dalam konteks moral, verifikasi mempunyai arti yang lebih khusus. Publik membandingkan tiga hal: klaim, tindakan, dan konsekuensi. Klaim adalah apa yang dikatakan penguasa tentang dirinya. Tindakan adalah apa yang dilakukan. Konsekuensi adalah dampak tindakan terhadap masyarakat. Ketiganya dapat membentuk segitiga evaluasi moral.

Jika seorang pemimpin menyatakan dirinya berorientasi pada keadilan, publik akan menguji apakah kebijakannya memperlakukan kelompok berbeda secara konsisten. Jika ia mengklaim amanah, publik akan menilai transparansi penggunaan kewenangannya. Jika ia mengklaim kesederhanaan, publik dapat membandingkan gaya hidup yang ditampilkan dengan sumber daya yang digunakan. Verifikasi moral dengan demikian bergerak dari impresi menuju koherensi.

Prinsip tersebut sejalan dengan struktur normatif Al-Qur’an mengenai amanah dan keadilan (Q.S. al-Nisā’ 4: 58).[63] Dalam konteks publik, amanah tidak hanya menyangkut hubungan antara manusia

dengan Tuhan, tetapi juga bagaimana kewenangan yang dipercayakan masyarakat digunakan.

Konsep “verifikator moral” juga mengubah hubungan antara kekuasaan dan waktu. Pada masa lalu, penguasa mungkin dapat berharap bahwa kontroversi akan dilupakan. Lingkungan digital membuat lupa menjadi lebih sulit. Pernyataan yang telah terdokumentasi dapat dibandingkan dengan tindakan bertahun-tahun kemudian. Dengan demikian, konsistensi moral menjadi lebih penting daripada kemampuan mengendalikan berita hari ini.

Tetapi terdapat bahaya baru: verifikasi dapat berubah menjadi vigilante moral. Dalam situasi tersebut, masyarakat tidak lagi mencari kebenaran, tetapi mencari kesalahan. Setiap kekeliruan diperlakukan sebagai bukti kebusukan total. Kritik moral kehilangan proporsionalitas dan berubah menjadi penghukuman kolektif.

Karena itu, publik sebagai verifikator moral memerlukan etika verifikasi. Setidaknya terdapat empat prinsip: bukti harus dapat diperiksa, konteks harus dipertimbangkan, kesalahan harus dibedakan dari pola perilaku, dan kritik harus membedakan fakta dari interpretasi. Tanpa prinsip tersebut, publik dapat mengalami apa yang secara paradoks dapat disebut defisit verifikasi: kemampuan mengawasi meningkat, tetapi kualitas penilaian menurun.

Dalam kerangka ini, wibawa kekuasaan justru dapat memperoleh bentuk baru. Pemimpin yang bersedia membuka dokumen, menerima pertanyaan, mengakui kesalahan, dan memperbaiki kebijakan dapat memperoleh wibawa lebih besar daripada pemimpin yang berusaha mempertahankan citra sempurna. Transparansi mengubah hubungan antara kesalahan dan legitimasi: kesalahan yang diakui dapat

diperbaiki, sedangkan kesalahan yang ditutupi cenderung berkembang menjadi krisis integritas.

Pembacaan tersebut menghasilkan proposisi bahwa era digital tidak menghapus kebutuhan terhadap otoritas; ia mengubah mekanisme pembentukan otoritas. Wibawa semakin bergeser dari kemampuan mengontrol citra menuju kemampuan bertahan dalam proses verifikasi. Kekuasaan yang transparan tidak kehilangan otoritas karena diperiksa; justru ia dapat memperoleh otoritas karena mampu bertahan terhadap pemeriksaan.

Dari Kesalehan Simbolik menuju Krisis Kredibilitas

Kesalehan simbolik mempunyai daya karena manusia tidak hidup hanya melalui fakta, tetapi juga melalui tanda. Pakaian, bahasa, ritual, gelar, tempat, dan gestur memberi bentuk visual terhadap nilai yang abstrak. Dalam politik, simbol semacam itu dapat membantu masyarakat memahami siapa yang sedang berbicara dan nilai apa yang diklaimnya. Akan tetapi, simbol hanya menjadi sumber kredibilitas ketika ia memperoleh dukungan dari praktik.

Bourdieu menunjukkan bahwa simbol memiliki kekuatan karena memperoleh pengakuan dalam suatu ruang sosial. Bahasa politik, misalnya, tidak hanya menyampaikan informasi, tetapi juga dapat mengukuhkan posisi dan menghasilkan efek legitimasi. [64] Kesalehan simbolik dapat dipahami dalam kerangka yang sama: simbol agama memiliki kekuatan karena masyarakat memberikan makna tertentu kepadanya.

Masalah muncul ketika simbol berkembang lebih cepat daripada karakter. Pada kondisi tersebut, representasi kesalehan dapat

menghasilkan ekspektasi moral yang tinggi tanpa disertai kemampuan memenuhi ekspektasi tersebut. Kesenjangan yang semula kecil dapat berkembang menjadi krisis kredibilitas ketika publik menemukan pola ketidaksesuaian.

Goffman membantu menjelaskan bagaimana citra dipelihara melalui pengelolaan kesan. [65] Tetapi lingkungan digital membuat strategi semacam itu lebih sulit dipertahankan karena berbagai penampilan dapat dibandingkan secara simultan. Seorang tokoh dapat berbicara mengenai kesederhanaan di satu ruang, sementara gaya hidup yang berbeda terdokumentasi di ruang lain. Ketidaksesuaian tersebut tidak harus membuktikan kemunafikan, tetapi cukup untuk menimbulkan pertanyaan mengenai koherensi.

Dalam tradisi al-Ghazali, problem tersebut dapat dibaca melalui perhatian terhadap niat dan keikhlasan. Moralitas tindakan tidak ditentukan semata-mata oleh bentuk lahiriah. [66] Di sinilah tasawuf memiliki relevansi kritis terhadap politik citra: ia mengingatkan bahwa orientasi batin tidak dapat digantikan oleh penampilan.

Akan tetapi, analisis tidak boleh jatuh pada klaim bahwa publik mampu membaca batin seorang pemimpin. Tidak ada dasar metodologis untuk menyimpulkan secara pasti keikhlasan atau kemunafikan seseorang hanya dari penampilan. Yang dapat dinilai secara akademik adalah pola tindakan yang tersedia secara publik dan tingkat koherensinya dengan nilai yang diklaim.

Krisis kredibilitas terjadi ketika publik tidak lagi percaya bahwa simbol yang ditampilkan merupakan indikator yang dapat diandalkan mengenai karakter moral. Pada titik tersebut, simbol agama mengalami inflasi. Semakin sering ia digunakan untuk memperoleh kepercayaan,

semakin rendah nilainya apabila tidak disertai bukti praksis. Fenomena ini mempunyai konsekuensi yang melampaui tokoh individual. Ketika masyarakat berulang kali menyaksikan simbol religius digunakan oleh aktor yang kemudian terlibat dalam tindakan yang dipandang tidak etis, sebagian masyarakat dapat mengembangkan sinisme terhadap simbol itu sendiri. Di sinilah kritik terhadap seorang aktor berpotensi bergeser menjadi skeptisisme terhadap bahasa moral yang digunakan.

Kita harus menolak generalisasi semacam itu. Kegagalan seorang pemimpin religius tidak membuktikan kegagalan agama. Bahkan, dalam kerangka tradisi Islam, kritik terhadap perilaku manusia justru dapat menjadi cara mempertahankan kemurnian nilai agama dari penyalahgunaan politik. Casanova menunjukkan bahwa agama dalam ruang publik dapat memainkan fungsi kritik terhadap kekuasaan. [67]

Dalam konteks Indonesia, keberadaan masyarakat sipil Muslim menunjukkan bahwa agama tidak selalu bekerja sebagai legitimasi kekuasaan. Organisasi sosial-keagamaan juga dapat menjadi arena pendidikan moral, pelayanan sosial, dan demokratisasi. [68] Karena itu, problem utama bukan “agama dalam politik”, melainkan perubahan agama menjadi perangkat imunisasi moral bagi kekuasaan.

Dari sini dapat dikembangkan proposisi bahwa krisis kredibilitas muncul ketika kesalehan simbolik tidak lagi berfungsi sebagai tanda integritas, melainkan sebagai mekanisme penghindaran pemeriksaan. Semakin agama digunakan untuk mengurangi ruang kritik, semakin besar kemungkinan simbol kesalehan berubah menjadi objek kritik itu sendiri.

Kesalehan yang matang justru mempunyai karakter reflektif: ia tidak mengklaim kesempurnaan, tidak meminta kekebalan dari

pertanyaan, dan tidak menjadikan kritik terhadap perilaku sebagai serangan terhadap agama. Dalam kerangka tersebut, kesalehan publik memperoleh kredibilitas bukan karena ia tidak pernah dipertanyakan, tetapi karena ia bersedia diuji.

Mengapa Kekuasaan Memerlukan Tasawuf?

Pertanyaan mengenai kebutuhan kekuasaan terhadap tasawuf harus ditempatkan secara hati-hati. Kekuasaan tidak memerlukan tasawuf dalam arti bahwa setiap pemerintahan harus menjadi bagian dari tarekat tertentu atau bahwa negara harus mengadopsi doktrin sufistik sebagai ideologi resmi. Yang dimaksud ialah bahwa kekuasaan membutuhkan suatu disiplin batin yang mampu membatasi kecenderungan egoistik kekuasaan, dan dalam tradisi Islam tasawuf menyediakan salah satu khazanah paling kaya mengenai persoalan tersebut.

Al-Ghazali menempatkan pembinaan jiwa sebagai bagian sentral dari etika kehidupan. *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* membahas ibadah, kebiasaan sosial, penyakit-penyakit yang merusak jiwa, dan kebajikan yang menyelamatkan. [69] Struktur tersebut menunjukkan bahwa moralitas tidak dipahami hanya sebagai kepatuhan eksternal, tetapi sebagai transformasi manusia dari dalam.

Kebutuhan tersebut sangat relevan bagi kekuasaan karena kekuasaan mempunyai kecenderungan struktural untuk memperbesar ego. Jabatan menghadirkan penghormatan; akses terhadap sumber daya memperbesar kemampuan; protokol menciptakan jarak; dan loyalitas bawahan dapat membentuk lingkungan yang mengurangi kemungkinan seseorang mendengar kritik. Tanpa disiplin batin,

pemegang kekuasaan dapat perlahan-lahan menganggap kepentingan dirinya sebagai kepentingan umum.

Tasawuf menawarkan konsep-konsep seperti muḥāsabah, taubah, zuhud, wara', ikhlas, dan pengendalian nafsu sebagai disiplin terhadap kecenderungan tersebut. Tidak semua konsep tersebut harus dipindahkan secara langsung ke dalam institusi politik. Nilainya terletak pada prinsip bahwa kekuasaan atas orang lain harus disertai kemampuan menguasai diri sendiri.

Al-Qushayri memperlihatkan bahwa tradisi sufi sejak awal berhadapan dengan persoalan status, kekayaan, dan kekuasaan. [70] Hal ini penting karena tasawuf tidak lahir di luar sejarah sosial. Ia berkembang dalam dunia yang memiliki hierarki politik dan ekonomi. Salah satu fungsi etisnya ialah menjaga jarak kritis terhadap daya tarik duniawi yang dapat menguasai hati.

William James, dari tradisi psikologi dan filsafat agama Barat, menempatkan pengalaman religius individual sebagai wilayah penting dalam memahami kehidupan keagamaan. Ia memberi perhatian pada pertobatan, pengalaman mistik, kehidupan batin, dan transformasi personal. [71] Meskipun kerangka James tidak identik dengan tasawuf Islam, dialog dengannya menunjukkan bahwa transformasi moral-spiritual tidak hanya dapat dipahami sebagai kepatuhan terhadap aturan, tetapi juga sebagai perubahan mendalam dalam pengalaman diri.

Di sini terdapat titik temu sekaligus perbedaan. James membaca pengalaman religius terutama melalui pendekatan psikologis-pragmatis terhadap pengalaman manusia; al-Ghazali menempatkan transformasi batin dalam horizon wahyu, etika, dan keselamatan. Keduanya tidak

dapat dilebur menjadi satu teori. Namun dialog keduanya memperlihatkan bahwa kehidupan moral mempunyai dimensi interior yang tidak sepenuhnya dapat dijelaskan oleh desain institusional.

Yedi Supriadi relevan secara lebih khusus pada titik ini karena karya yang dapat diverifikasi mengenai *Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi* menghubungkan praktik spiritual dengan pembentukan jati diri melalui sejumlah metode yang diinspirasi oleh al-Ghazali, termasuk taubah, sabar, zuhud, tawakal, wara', mahabbah, ma'rifah, dan ridha. [72] Kontribusi tersebut dapat ditempatkan sebagai sumber primer kontemporer mengenai dimensi pembentukan kesadaran dan karakter spiritual, bukan sebagai teori legitimasi politik yang secara eksplisit dirumuskan untuk menjelaskan kekuasaan.

Pembacaan tersebut memungkinkan pengembangan sintesis. Tasawuf tidak perlu dijadikan ideologi kekuasaan; justru daya kritisnya dapat hilang jika tasawuf disubordinasikan kepada kekuasaan. Yang diperlukan ialah membawa disiplin tasawuf mengenai pengendalian ego, kejujuran niat, kesadaran akan keterbatasan diri, dan tanggung jawab moral ke dalam pembentukan karakter pemegang kekuasaan.

Di sinilah konsep "defisit kesucian" memperoleh titik penutupnya. Krisis bukan terjadi karena masyarakat kehilangan simbol agama. Sebaliknya, masyarakat dapat dibanjiri simbol religius tetapi mengalami kekosongan integritas. Problem utamanya bukan kekurangan bahasa suci, melainkan kekurangan transformasi yang membuat bahasa suci memiliki konsekuensi moral.

Kekuasaan membutuhkan tasawuf bukan agar menjadi sakral, tetapi agar mampu menyadari batas-batas dirinya. Kekuasaan yang menganggap dirinya sakral cenderung menolak koreksi. Kekuasaan

yang menjalani disiplin batin justru menyadari bahwa jabatan adalah amanah, bahwa kehormatan publik bersifat sementara, bahwa manusia dapat keliru, dan bahwa tidak ada legitimasi politik yang dapat menghapus pertanggungjawaban moral.

Al-Qur'an menempatkan kehidupan manusia dalam horizon pengabdian kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[73] Jika prinsip tersebut dibaca secara reflektif dalam kehidupan politik, kekuasaan tidak dapat menjadi tujuan tertinggi. Ia berada dalam horizon pengabdian yang lebih luas. Amanah dan keadilan menjadi bentuk konkret dari orientasi tersebut (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[74]

Dengan demikian, kebutuhan akan tasawuf bukan kebutuhan akan simbol tambahan bagi kekuasaan. Ia merupakan kebutuhan akan transformasi subjek yang memegang kekuasaan. Politik membutuhkan institusi, hukum, mekanisme pengawasan, dan prosedur demokratis; tetapi semua itu tidak sepenuhnya menghilangkan persoalan manusia yang menjalankannya. Institusi dapat membatasi perilaku, tetapi tidak otomatis membersihkan hasrat. Hukum dapat mengatur tindakan, tetapi tidak otomatis mengubah niat.

Sintesis yang dikembangkan di sini karena itu menempatkan tasawuf sebagai salah satu sumber etika internal bagi kekuasaan, sementara demokrasi, hukum, dan masyarakat sipil tetap menjadi perangkat eksternal pembatas kekuasaan. Keduanya tidak saling menggantikan. Disiplin batin tanpa institusi dapat menjadi subjektif dan tidak terukur; institusi tanpa disiplin batin dapat menjadi mekanis dan mudah disalahgunakan.

Kekuasaan yang bermartabat lahir dari perjumpaan keduanya: institusi membatasi tangan, sedangkan tasawuf mendidik hati; hukum

mengawasi tindakan, sedangkan kesadaran spiritual mengawasi niat; masyarakat menguji klaim publik, sedangkan muḥāsabah menguji diri dari dalam. Dalam kerangka tersebut, “kesucian” bukanlah klaim status, melainkan tuntutan etis agar kekuasaan tidak kehilangan kesadaran bahwa ia selalu berada di bawah penilaian yang lebih tinggi daripada dirinya sendiri.

Itulah titik ketika krisis legitimasi moral dapat dibaca secara lebih mendalam. Persoalannya bukan semata-mata bahwa masyarakat kehilangan kepercayaan kepada seorang penguasa. Persoalan yang lebih serius ialah ketika simbol-simbol moral tidak lagi mampu menunjuk kepada karakter moral yang nyata. Defisit kesucian kemudian menjadi nama bagi jarak tersebut: jarak antara nilai dan tindakan, antara simbol dan substansi, antara kesalehan yang ditampilkan dan integritas yang dijalankan, serta antara kekuasaan yang ingin dihormati dan kekuasaan yang sungguh-sungguh layak dihormati.

DARI SIMBOL KE SUBSTANSI AGAMA, KEKUASAAN, DAN OTORITAS MORAL

Agama sebagai Sistem Makna dan Moralitas

Agama tidak memadai apabila dipahami hanya sebagai kumpulan doktrin, seperangkat ritus, atau institusi yang mengatur hubungan manusia dengan Yang Transenden. Pada lapisan yang lebih mendasar, agama merupakan sistem pemaknaan yang memungkinkan manusia menempatkan pengalaman hidup ke dalam suatu horizon normatif. Ia memberi bentuk terhadap pertanyaan tentang asal-usul, tujuan, penderitaan, kematian, kewajiban, keadilan, dan kemungkinan kehidupan yang baik. Karena itu, agama tidak sekadar menjawab pertanyaan mengenai apa yang dipercayai manusia, melainkan juga membentuk cara manusia memahami apa yang layak dikejar, dihindari, dicintai, dan dipertanggungjawabkan.

Robert N. Bellah menunjukkan bahwa agama dapat dibaca sebagai perkembangan kapasitas simbolik manusia untuk membayangkan bentuk kehidupan yang dianggap bernilai. Dalam perspektif tersebut, agama tidak berdiri di luar sejarah manusia sebagai fenomena yang sepenuhnya terpisah dari kehidupan sosial, tetapi tumbuh melalui kemampuan manusia membangun simbol, ritus, narasi, dan orientasi moral.[75] Pemahaman demikian membantu menghindari dua reduksi yang sama-sama problematis: reduksi agama menjadi sekadar konstruksi sosial dan reduksi agama menjadi kumpulan proposisi abstrak yang tidak memiliki konsekuensi terhadap kehidupan konkret.

Dalam tradisi Islam, dimensi makna dan moral tidak dapat dipisahkan secara tajam. Toshihiko Izutsu, melalui analisis semantik terhadap konsep-konsep etis Al-Qur'an, menunjukkan bahwa struktur makna seperti iman, kufr, taqwā, birr, khayr, dan zulm membentuk jaringan konseptual yang menghubungkan relasi manusia dengan Tuhan dan perilaku manusia terhadap dunia moral.[76] Agama, dalam horizon ini, tidak berhenti pada pengakuan metafisik. Pengakuan terhadap Tuhan memperoleh konsekuensi etis karena hubungan manusia dengan Tuhan sekaligus menentukan cara manusia menilai tindakan terhadap dirinya, terhadap orang lain, dan terhadap tatanan kehidupan.

Di sinilah persoalan moralitas menjadi penting. Moralitas keagamaan tidak identik dengan kepatuhan formal terhadap aturan. Kepatuhan baru memperoleh kedalaman apabila melahirkan transformasi orientasi batin. Seseorang dapat menguasai bahasa keagamaan, mengenakan simbol religius, menguasai terminologi doktrinal, bahkan memperoleh pengakuan sosial sebagai orang saleh, tetapi semua itu belum dengan sendirinya membuktikan bahwa agama telah menjadi struktur moral dalam dirinya. Jarak antara simbol dan substansi muncul ketika representasi kesalehan berkembang lebih cepat daripada perubahan karakter.

Agama juga berfungsi sebagai mekanisme kritik terhadap hasrat manusia untuk mengubah sesuatu yang bersifat instrumental menjadi sesuatu yang absolut. Kekayaan, jabatan, kehormatan, kelompok, bahkan institusi keagamaan dapat mengalami proses sakralisasi ketika manusia memberikan kepadanya nilai yang melampaui fungsi historisnya. Pada titik tersebut, agama dapat kehilangan kapasitas

kritisnya. Simbol yang semestinya menunjuk kepada nilai transenden justru berubah menjadi sarana mempertahankan kepentingan duniawi.

Karena itu, pemaknaan agama perlu dibangun dalam dua gerak yang simultan: agama sebagai orientasi transenden dan agama sebagai pembentukan praksis moral. Yang pertama menjaga agama agar tidak direduksi menjadi etika sekuler semata; yang kedua mencegah agama berubah menjadi simbolisme metafisik yang terputus dari kehidupan. Agama yang matang bukan agama yang kehilangan simbol, melainkan agama yang mampu membuat simbol kembali menunjuk kepada substansi moral yang dikandungnya.

Pembacaan tersebut membawa konsekuensi penting bagi persoalan kekuasaan. Apabila agama merupakan sistem makna yang menentukan apa yang dipandang benar, baik, suci, dan layak ditaati, maka agama selalu memiliki kemungkinan bersinggungan dengan kekuasaan. Siapa yang memperoleh kewenangan untuk menafsirkan simbol keagamaan pada akhirnya memperoleh pengaruh terhadap cara masyarakat memahami realitas moral. Dari sinilah pembahasan tentang agama bergerak dari wilayah makna menuju wilayah legitimasi.

Agama sebagai Sumber Legitimasi Kekuasaan

Hubungan agama dan kekuasaan tidak dapat dipahami secara sederhana sebagai hubungan antara dua institusi yang berdiri secara terpisah. Kekuasaan membutuhkan legitimasi, sedangkan agama memiliki kemampuan khas untuk menyediakan bahasa legitimasi yang melampaui kepentingan instrumental. Ketika suatu kekuasaan berhasil dipresentasikan sebagai sesuai dengan tatanan moral, kehendak Tuhan, tradisi suci, atau nilai yang dianggap sakral, kepatuhan terhadap

kekuasaan memperoleh dimensi yang berbeda dari sekadar kepatuhan karena ancaman.

Peter L. Berger membantu menjelaskan mekanisme tersebut melalui gagasan bahwa agama dapat menyediakan legitimasi bagi suatu tatanan sosial dengan menempatkan konstruksi manusia dalam horizon makna yang lebih luas. Tatanan sosial menjadi tampak bukan sekadar hasil keputusan manusia, tetapi bagian dari realitas yang memiliki pembenaran transenden.[77] Dalam kondisi demikian, legitimasi tidak bekerja terutama melalui paksaan, melainkan melalui pembentukan keyakinan mengenai kewajaran dan kepantasan suatu tatanan.

Namun, kemampuan agama menyediakan legitimasi tidak berarti bahwa setiap penggunaan agama untuk kepentingan politik dengan sendirinya merupakan penyimpangan. Agama memang memiliki dimensi publik dan historis. Persoalan muncul ketika sumber legitimasi transenden dipakai untuk menutup kemungkinan kritik terhadap kekuasaan. Ketika penguasa, institusi, atau kelompok sosial mengidentifikasi kepentingannya sendiri dengan kehendak Tuhan, kritik terhadap kepentingan tersebut mudah diposisikan sebagai kritik terhadap agama itu sendiri. Pada titik inilah sakralisasi kekuasaan menjadi problem epistemologis sekaligus moral.

Perbedaan antara legitimasi religius dan sakralisasi kekuasaan perlu dipertahankan secara konseptual. Legitimasi religius dapat berarti bahwa tindakan politik dinilai berdasarkan standar moral agama; sakralisasi kekuasaan terjadi ketika kekuasaan itu sendiri diperlakukan seolah-olah kebal dari koreksi karena telah memperoleh bahasa kesucian. Yang pertama memungkinkan agama menjadi sumber kritik terhadap politik; yang kedua menjadikan agama instrumen imunitas

politik. Dalam sejarah pemikiran Islam, persoalan ini muncul dalam ketegangan antara kebutuhan akan tatanan politik dan kesadaran bahwa otoritas manusia tidak identik dengan otoritas Tuhan. Fazlur Rahman memperlihatkan bahwa pembacaan tradisi Islam tidak dapat dilepaskan dari persoalan historis dan moral yang mengitarinya. Karena itu, agama tidak seharusnya direduksi menjadi legitimasi bagi bentuk politik tertentu, melainkan terus dibaca dalam kaitannya dengan prinsip-prinsip moral yang menjadi orientasinya.[78]

Masalah yang lebih dalam terletak pada perubahan sumber legitimasi menjadi sumber dominasi. Begitu suatu kelompok berhasil menguasai definisi tentang apa yang dianggap "religius", ia tidak hanya memperoleh otoritas interpretatif, tetapi juga potensi untuk menentukan batas antara yang sah dan yang menyimpang. Kekuasaan simbolik semacam itu sering bekerja secara halus. Ia tidak perlu memerintah secara langsung; cukup dengan menentukan kategori yang digunakan masyarakat untuk menilai realitas.

Karena itu, agama dapat menjadi kekuatan pembebasan sekaligus mekanisme dominasi. Ambivalensi ini tidak dapat diselesaikan dengan memisahkan agama dari ruang politik secara mutlak. Yang lebih penting adalah memastikan bahwa bahasa keagamaan tetap terbuka terhadap koreksi moral, dialog interpretatif, dan akuntabilitas publik. Otoritas agama menjadi sehat ketika ia mampu mengoreksi kekuasaan, termasuk kekuasaan yang mengatasnamakan agama.

Otoritas Keagamaan dalam Ruang Publik

Otoritas keagamaan berbeda dari kekuasaan administratif. Kekuasaan administratif bekerja melalui jabatan, hukum, prosedur, dan

kemampuan memberikan sanksi. Otoritas keagamaan bekerja melalui pengakuan terhadap kompetensi moral, pengetahuan, keteladanan, kesalehan, atau kemampuan menafsirkan tradisi. Karena itu, otoritas keagamaan pada dasarnya bersifat relasional: seseorang menjadi otoritatif bukan semata-mata karena mengklaim otoritas, melainkan karena komunitas mengakui klaim tersebut.

Perbedaan ini menjadi semakin kompleks ketika agama hadir dalam ruang publik modern. Ruang publik tidak hanya terdiri atas negara dan masyarakat sipil dalam pengertian klasik, tetapi juga media, lembaga pendidikan, organisasi sosial, pasar informasi, dan jaringan digital. Otoritas agama karenanya tidak lagi bergerak dalam satu struktur hierarkis. Ia berkompetisi dengan otoritas akademik, otoritas negara, otoritas media, dan bahkan otoritas popularitas.

José Casanova memperlihatkan bahwa modernitas tidak secara otomatis membuat agama menghilang dari ruang publik. Sebaliknya, agama dapat mengalami proses *deprivatization*, yakni tampil kembali dalam perdebatan mengenai masyarakat, moralitas, politik, dan institusi publik.[79] Gagasan tersebut penting karena mengoreksi anggapan bahwa modernisasi selalu identik dengan pengusiran agama ke wilayah privat.

Namun, kehadiran agama di ruang publik tidak otomatis berarti meningkatnya kualitas moral ruang publik. Agama dapat membawa kritik terhadap ketidakadilan, tetapi juga dapat menjadi kendaraan mobilisasi identitas. Di sinilah kualitas otoritas menjadi penting. Otoritas keagamaan yang matang tidak hanya bertanya apakah suatu tindakan dapat dibenarkan secara normatif, tetapi juga apakah pembenaran tersebut menghormati martabat manusia, menghindari

kekerasan simbolik, dan membuka ruang koreksi. Dalam konteks masyarakat plural, otoritas agama juga menghadapi tuntutan penerjemahan. Bahasa internal suatu komunitas beriman mungkin memiliki legitimasi yang kuat bagi anggotanya, tetapi ruang publik menuntut kemampuan mengartikulasikan nilai dalam bahasa yang dapat dipahami dan diperdebatkan bersama. Penerjemahan semacam ini bukan sekularisasi agama, melainkan bentuk kedewasaan kewargaan.

Charles Taylor membantu memperluas perspektif tersebut melalui analisisnya mengenai kondisi sekular modern, di mana iman tidak lagi menjadi satu-satunya horizon yang tersedia secara sosial, tetapi menjadi salah satu pilihan hidup yang berhadapan dengan berbagai alternatif.[80] Dalam situasi demikian, otoritas agama tidak dapat bergantung semata-mata pada asumsi bahwa masyarakat otomatis menerima klaim keagamaannya. Otoritas harus memperoleh kredibilitas melalui argumentasi, keteladanan, dan kapasitas moral.

Ruang publik karenanya bukan ancaman terhadap agama, melainkan ruang pengujian bagi kualitas otoritas keagamaan. Agama yang mampu hadir tanpa memaksakan monopoli kebenaran politik dapat menjadi sumber kritik etis yang penting. Sebaliknya, agama yang mengubah otoritas moral menjadi klaim kekuasaan absolut justru berisiko kehilangan legitimasi moralnya.

Max Weber: Otoritas dan Legitimasi

Kontribusi Max Weber terhadap kajian kekuasaan terletak pada kemampuannya membedakan kekuasaan sebagai kemampuan memaksakan kehendak dari dominasi yang memperoleh kepatuhan

melalui keyakinan mengenai legitimasi. Pembedaan ini penting karena stabilitas kekuasaan tidak dapat dijelaskan hanya melalui kapasitas koersif. Kekuasaan yang terus-menerus menggunakan paksaan justru menunjukkan bahwa basis legitimasinya lemah.

Weber mengembangkan tipologi dominasi legal-rasional, tradisional, dan karismatik. Ketiganya merupakan tipe ideal yang memungkinkan analisis terhadap sumber keyakinan mengenai kewajaran suatu otoritas.[81] Dominasi legal-rasional bertumpu pada keyakinan terhadap legalitas aturan dan kompetensi jabatan; dominasi tradisional bertumpu pada kesucian tradisi yang telah diwariskan; sedangkan dominasi karismatik bertumpu pada pengakuan terhadap kualitas luar biasa seorang pemimpin.

Kerangka ini menjadi sangat produktif ketika diterapkan pada otoritas keagamaan. Otoritas seorang ulama, misalnya, dapat mengandung unsur tradisional karena bersumber dari kesinambungan transmisi keilmuan; unsur legal-rasional ketika bertumpu pada institusi pendidikan dan sertifikasi; dan unsur karismatik ketika komunitas mengakui kualitas personal tertentu. Dalam kenyataan, ketiganya sering berkelindan.

Persoalan muncul ketika charisma dipisahkan dari substansi moral. Karisma dapat membangun kepercayaan yang sangat kuat, tetapi kekuatan karismatik juga dapat membuat pengikut menangguhkan penilaian kritis. Weber sendiri melihat bahwa karisma tidak selalu bertahan dalam bentuk awalnya. Ia dapat mengalami *routinization*, yakni perubahan dari daya tarik personal menjadi struktur kelembagaan.[82] Dalam konteks agama, proses ini menjelaskan bagaimana pengalaman spiritual seorang tokoh dapat berubah menjadi

institusi, hierarki, prosedur, dan bahkan kepentingan organisasi. Kerangka Weberian dengan demikian membantu membongkar ilusi bahwa otoritas keagamaan selalu murni spiritual. Setiap otoritas yang beroperasi dalam masyarakat memiliki bentuk organisasi, mekanisme pengakuan, distribusi sumber daya, dan pola reproduksi. Akan tetapi, membongkar dimensi sosial tersebut tidak berarti meniadakan dimensi spiritualnya. Analisis sosiologis menjelaskan bagaimana otoritas beroperasi; ia tidak dengan sendirinya menentukan apakah otoritas tersebut benar atau salah secara teologis.

Di sini diperlukan pembedaan antara legitimasi sosiologis dan legitimasi moral. Sesuatu dapat dianggap sah oleh komunitas tanpa secara moral layak. Sebaliknya, suatu posisi moral dapat benar meskipun tidak populer. Perbedaan tersebut menjadi penting ketika agama dipahami sebagai sumber kritik terhadap kekuasaan. Otoritas moral tidak boleh direduksi menjadi jumlah pengikut atau tingkat penerimaan sosial.

Pembacaan Weberian akhirnya mengantar kepada satu proposisi penting: otoritas harus dinilai bukan hanya berdasarkan asal-usul legitimasi, melainkan juga berdasarkan penggunaan legitimasi tersebut. Pertanyaan kritisnya bukan semata-mata “mengapa orang menaati?”, tetapi “untuk apa kepatuhan itu digunakan?” Di situlah analisis kekuasaan bertemu dengan etika.

Pierre Bourdieu: Modal Simbolik dan Konversi Kekuasaan

Jika Weber membantu memahami mengapa kekuasaan memperoleh legitimasi, Pierre Bourdieu membantu menjelaskan bagaimana kekuasaan bekerja melalui mekanisme simbolik yang sering

tidak tampak sebagai kekuasaan. Bagi Bourdieu, kekuasaan tidak hanya berada dalam kepemilikan sumber daya material. Ia juga bekerja melalui kemampuan menentukan apa yang dianggap sah, bermutu, berwibawa, terhormat, atau benar.

Konsep modal simbolik sangat relevan untuk memahami otoritas keagamaan. Pengetahuan agama, garis transmisi keilmuan, reputasi kesalehan, kemampuan retorika, posisi kelembagaan, dan pengakuan komunitas dapat berfungsi sebagai sumber modal simbolik. Nilai modal tersebut tidak semata-mata terletak pada dirinya, melainkan pada pengakuan sosial yang membuatnya efektif.

Dalam kerangka Bourdieu, bahasa pun memiliki dimensi kekuasaan. Bahasa bukan hanya alat menyampaikan gagasan, melainkan medium yang dapat menghasilkan efek sosial ketika digunakan oleh orang yang memiliki posisi yang diakui dalam suatu arena.[83] Karena itu, kemampuan berbicara atas nama agama dapat menjadi sumber kekuasaan ketika masyarakat mengakui pembicara sebagai pihak yang memiliki kompetensi moral atau keagamaan.

Fenomena ini menjelaskan mengapa simbol keagamaan dapat memiliki konsekuensi politik meskipun tidak mengandung perintah politik secara eksplisit. Gelar, pakaian, gaya bicara, kutipan kitab suci, penggunaan istilah Arab, narasi kesalehan, bahkan citra kehidupan sederhana dapat menghasilkan efek legitimatif. Simbol-simbol tersebut menjadi efektif karena telah memperoleh nilai dalam suatu *field* sosial tertentu.

Namun, modal simbolik memiliki ambivalensi. Ia dapat menjadi sarana mempertahankan dominasi, tetapi juga dapat menjadi sumber kritik terhadap dominasi. Seorang tokoh yang memiliki otoritas moral

dapat menggunakan modal simboliknya untuk membela kelompok rentan. Dengan demikian, persoalannya bukan apakah modal simbolik harus dihapus, melainkan bagaimana ia dikonversikan.

Konversi modal merupakan konsep penting di sini. Pengetahuan dapat dikonversi menjadi status; status menjadi akses politik; akses politik menjadi pengaruh ekonomi; dan pengaruh ekonomi dapat kembali memperkuat status. Siklus semacam ini dapat menciptakan konsentrasi kekuasaan yang sulit dibedakan dari legitimasi moral.

Karena itu, agama membutuhkan mekanisme refleksi internal terhadap proses konversi tersebut. Ketika kesalehan berubah menjadi reputasi, reputasi menjadi pengaruh, dan pengaruh menjadi privilese, agama menghadapi bahaya transformasi simbol menjadi kapitalisasi moral. Pada titik ini, kritik tasawuf terhadap ego memperoleh relevansi sosiologis: problem bukan hanya ego individu, melainkan ego yang telah memperoleh institusi dan pengakuan sosial.

Bourdieu membantu memperlihatkan bahwa dominasi dapat bertahan justru karena dianggap wajar. Kekuasaan yang paling efektif bukan selalu yang terlihat memaksa, melainkan yang berhasil membuat struktur sosial tertentu diterima sebagai sesuatu yang alamiah. Dalam konteks keagamaan, kemampuan mendefinisikan kesalehan dapat menjadi bentuk kekuasaan simbolik yang sangat kuat.

Konstruksi konseptual yang dapat dikembangkan dari pembacaan ini ialah bahwa otoritas moral harus dipisahkan dari kapitalisasi simbolik. Semakin besar simbol yang dimiliki seseorang, semakin besar pula kebutuhan untuk menguji apakah simbol tersebut benar-benar berfungsi sebagai representasi karakter atau hanya sebagai instrumen legitimasi.

Talal Asad: Agama, Disiplin, dan Pembentukan Subjek

Talal Asad menawarkan koreksi penting terhadap pendekatan yang memperlakukan agama sebagai seperangkat keyakinan universal yang dapat dipahami tanpa memperhatikan sejarah, institusi, disiplin, dan praktik. Dalam *Formations of the Secular*, Asad menunjukkan bahwa kategori "agama" dan "sekular" sendiri memiliki sejarah dan terbentuk melalui konfigurasi politik serta konseptual tertentu.[84]

Implikasinya terhadap persoalan moralitas sangat besar. Kesalehan tidak hanya dibentuk melalui keyakinan internal, tetapi juga melalui praktik yang melatih tubuh, emosi, perhatian, kebiasaan, dan kemampuan membedakan yang dianggap baik dan buruk. Agama dengan demikian bekerja melalui pembentukan subjek.

Perspektif ini dapat mempertemukan analisis sosial dengan tradisi etika Islam. Dalam tradisi keagamaan, seseorang tidak menjadi bermoral hanya dengan mengetahui definisi kebaikan. Kebaikan harus dilatih hingga menjadi kecenderungan karakter. Disiplin ibadah, pengendalian diri, adab, muhasabah, dan pembiasaan kebajikan dapat dipahami sebagai teknologi pembentukan subjek moral, meskipun istilah "teknologi" sendiri perlu digunakan secara hati-hati agar tidak menghapus dimensi spiritualnya.

Kekuatan Asad terletak pada kemampuannya memperlihatkan bahwa praktik keagamaan selalu berlangsung dalam bentuk historis tertentu. Namun, pendekatan ini memiliki keterbatasan apabila digunakan secara reduktif sehingga pengalaman transenden dianggap hanya produk disiplin sosial. Bagi tradisi keagamaan, praktik tidak sekadar membentuk manusia melalui mekanisme sosial; praktik juga dipahami sebagai respons manusia terhadap realitas transenden.

Perbedaan tersebut tidak harus menghasilkan pertentangan. Perspektif Asad dapat dipakai untuk menjelaskan bentuk sosial dari pembentukan subjek, sementara tradisi spiritual dapat menjelaskan orientasi ontologis dan moral yang ingin dicapai oleh pembentukan tersebut. Dengan cara ini, agama dapat dipahami sekaligus sebagai pengalaman transenden dan praktik historis.

Konstruksi ini penting untuk membedakan moralitas dari moralizing. Moralitas adalah pembentukan karakter; moralizing adalah tindakan menilai orang lain berdasarkan simbol-simbol moral. Yang pertama menuntut disiplin terhadap diri, sedangkan yang kedua dapat menjadi instrumen kontrol terhadap orang lain. Di sinilah agama dapat berbalik arah: disiplin yang semestinya mengalahkan ego justru dapat dipakai ego untuk menghakimi.

Maka, pembentukan subjek religius perlu diukur bukan hanya dari kepatuhan terhadap praktik, tetapi juga dari kemampuan praktik tersebut menghasilkan kerendahan hati, pengendalian diri, keadilan, kasih sayang, dan tanggung jawab. Simbol religius menjadi bermakna ketika ia berfungsi sebagai jalan pembentukan karakter, bukan sekadar penanda identitas.

José Casanova: Agama dan Ruang Publik

Pemikiran José Casanova penting karena menolak asumsi sederhana bahwa modernisasi secara otomatis mengakibatkan hilangnya agama dari ruang publik. Analisisnya menunjukkan bahwa agama dapat mengalami *deprivatization*: tradisi dan institusi keagamaan kembali tampil dalam arena sosial dan politik, bukan hanya sebagai urusan privat.[85]

Gagasan ini mengubah cara memahami sekularisasi. Jika agama masih hadir dalam ruang publik, maka pertanyaan yang lebih produktif bukan “mengapa agama belum hilang?”, melainkan “dalam bentuk apa agama hadir dan fungsi apa yang dijalankannya?” Agama dapat tampil sebagai sumber solidaritas, kritik terhadap ketidakadilan, mobilisasi politik, pembentukan identitas, maupun konservatisme moral.

Kehadiran agama dalam ruang publik menjadi problem ketika klaim moral diterjemahkan menjadi tuntutan monopoli politik. Agama memiliki hak untuk berbicara dalam masyarakat demokratis, tetapi hak berbicara tidak identik dengan hak menentukan secara sepihak seluruh tatanan kehidupan bersama. Perbedaan ini sangat penting dalam masyarakat plural.

Di sisi lain, sekularisme juga tidak boleh diperlakukan sebagai ideologi yang secara otomatis netral. Charles Taylor menunjukkan kompleksitas kondisi sekular modern dan menolak pemahaman sederhana bahwa modernitas hanya merupakan tahap ketika agama kehilangan relevansinya.[86] Ruang publik modern tetap sarat dengan pilihan moral, antropologi manusia, dan asumsi tentang kehidupan yang baik.

Dari sini muncul kebutuhan akan etika publik yang memungkinkan agama berkontribusi tanpa mengklaim monopoli. Agama dapat menerjemahkan nilai internalnya ke dalam argumen yang dapat dipertukarkan dengan warga lain. Dalam proses tersebut, agama tidak harus kehilangan identitasnya; yang berubah adalah cara identitas tersebut hadir dalam masyarakat plural.

Casanova juga membantu menempatkan agama sebagai salah satu aktor masyarakat sipil. Posisi ini penting karena memperluas

pemahaman tentang fungsi agama di luar institusi formal. Masjid, pesantren, gereja, komunitas spiritual, organisasi sosial, dan jaringan keagamaan dapat menjadi ruang pembentukan solidaritas sosial.

Namun, kekuatan agama sebagai masyarakat sipil sangat bergantung pada kualitas etika internalnya. Agama yang memperkuat solidaritas internal tetapi memproduksi permusuhan eksternal hanya menghasilkan solidaritas partikular. Agama yang memiliki kapasitas moral lebih matang justru mampu memperluas cakupan kepedulian dari kelompok sendiri menuju kemanusiaan yang lebih luas.

Dengan demikian, relevansi agama dalam ruang publik tidak terutama ditentukan oleh seberapa kuat agama menguasai negara, melainkan oleh seberapa kuat agama menawarkan sumber daya moral bagi kehidupan bersama. Ukuran tersebut menggeser perhatian dari dominasi menuju kontribusi, dari kuasa menuju tanggung jawab, dan dari simbol identitas menuju substansi etis.

Agama Digital dan Transformasi Otoritas Moral

Transformasi digital mengubah bukan hanya medium komunikasi agama, tetapi struktur otoritasnya. Dalam lingkungan digital, pengetahuan keagamaan beredar melalui video pendek, podcast, media sosial, aplikasi, forum daring, dan berbagai bentuk komunikasi yang memungkinkan seseorang memperoleh audiens tanpa melalui institusi keagamaan tradisional.

Heidi A. Campbell dan Ruth Tsuria menunjukkan bahwa studi agama digital perlu memperhatikan perubahan dalam ritual, identitas, komunitas, otoritas, dan embodiment.[87] Dengan demikian, digitalisasi tidak sekadar memindahkan ceramah dari ruang fisik ke layar. Ia

mengubah kondisi sosial tempat otoritas diproduksi, diedarkan, dan dinegosiasikan.

Otoritas yang dahulu berkaitan erat dengan sanad keilmuan, lembaga pendidikan, kedalaman membaca teks, atau pengakuan komunitas kini berhadapan dengan metrik digital seperti jumlah pengikut, tayangan, komentar, dan tingkat keterlibatan. Popularitas menjadi salah satu sumber legitimasi baru. Persoalannya, popularitas dan kompetensi moral tidak memiliki hubungan niscaya.

Di sinilah terjadi pergeseran epistemik. Algoritma cenderung memberikan visibilitas kepada konten yang menghasilkan perhatian. Perhatian, bagaimanapun, tidak identik dengan kebenaran. Konten yang kontroversial, emosional, simplifikatif, atau provokatif dapat memperoleh distribusi lebih besar dibanding penjelasan yang kompleks dan berhati-hati.

Digitalisasi juga menghasilkan apa yang dapat disebut sebagai fragmentasi otoritas. Tidak ada lagi satu pusat yang sepenuhnya menentukan siapa yang boleh berbicara atas nama agama. Fragmentasi ini memiliki sisi positif karena membuka akses pengetahuan dan memperluas partisipasi. Namun, ia juga membuka ruang bagi klaim keagamaan yang tidak memiliki fondasi keilmuan memadai.

Heidi Campbell dan Wendi Bellar menunjukkan karakteristik agama digital seperti komunitas berjaringan, identitas yang dibentuk melalui narasi, serta pergeseran otoritas dan pencarian autentisitas.[88] Hal tersebut menunjukkan bahwa otoritas moral di era digital semakin terkait dengan persepsi mengenai keaslian. Figur keagamaan yang dianggap “autentik” dapat memperoleh kepercayaan meskipun otoritas formalnya terbatas.

Persoalan utama bukan teknologi, melainkan kriteria discernment. Masyarakat membutuhkan kemampuan membedakan antara kefasihan komunikasi dan kedalaman pengetahuan, antara popularitas dan keteladanan, antara keberanian berpendapat dan ketepatan argumentasi. Dalam arti tertentu, krisis otoritas digital merupakan krisis kemampuan menilai.

Agama digital juga dapat membuka peluang baru bagi pembentukan moral. Ruang digital memungkinkan komunitas belajar, dialog lintas wilayah, akses kepada kitab dan penelitian, serta penyebaran praktik solidaritas. Teknologi tidak harus diposisikan sebagai lawan spiritualitas. Ia dapat menjadi medium, tetapi tidak boleh menjadi ukuran kebenaran.

Karena itu, transformasi otoritas moral di era digital menuntut pergeseran dari model otoritas yang hanya bertumpu pada status menuju otoritas yang dapat dipertanggungjawabkan melalui pengetahuan, karakter, transparansi, dan kemampuan berdialog. Di sini substansi menjadi lebih penting daripada visibilitas.

Abdullah Saeed: Dari Formalisme menuju Islam Substantif

Pemikiran Abdullah Saeed relevan bagi persoalan pergeseran dari simbol menuju substansi karena ia memberikan perhatian besar pada bagaimana teks keagamaan dibaca dalam konteks historis dan kontemporer. Dalam *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, Saeed mengembangkan pendekatan terhadap kandungan etis-hukum Al-Qur'an dengan mempertimbangkan konteks historis teks dan konteks kebutuhan masyarakat modern.[89] Yang penting dari pendekatan ini bukan sekadar perubahan metode tafsir, melainkan

perubahan orientasi epistemologis. Teks tidak diperlakukan sebagai objek yang dapat dipindahkan secara mekanis dari konteks awal ke konteks baru tanpa proses penalaran. Sebaliknya, diperlukan upaya memahami makna, konteks, tujuan moral, dan relevansi kontemporer.

Pendekatan tersebut tidak identik dengan relativisme. Mengakui konteks tidak berarti membubarkan norma. Justru konteks memungkinkan norma dipahami dalam horizon moral yang lebih tepat. Formalisme muncul ketika bentuk historis suatu ketentuan diperlakukan sebagai satu-satunya bentuk yang mungkin untuk merealisasikan nilai. Substantivisme berusaha membedakan antara nilai yang hendak diwujudkan dan bentuk historis yang menjadi sarana pewujudannya.

Kerangka Saeed juga dapat dibaca bersama pemikiran Fazlur Rahman mengenai perlunya hubungan dinamis antara pesan moral Al-Qur'an dan situasi historis manusia.[90] Keduanya memiliki perbedaan metodologis dan tidak boleh disamakan, tetapi terdapat titik temu pada pentingnya membaca teks dengan perhatian terhadap konteks dan tujuan moral.

Implikasi bagi kehidupan keagamaan cukup mendasar. Kesalehan tidak cukup diukur berdasarkan ketepatan bentuk lahiriah. Bentuk tetap memiliki arti, tetapi bentuk harus berfungsi sebagai kendaraan nilai. Ketika bentuk terputus dari nilai, agama dapat berubah menjadi legalisme simbolik.

Sebaliknya, substansi tanpa bentuk juga menghadapi masalah. Nilai moral membutuhkan praktik konkret agar tidak menjadi abstraksi. Karena itu, hubungan bentuk dan substansi sebaiknya dipahami secara dialektis. Bentuk menjaga nilai agar dapat diwujudkan; substansi

menjaga bentuk agar tidak kehilangan orientasi. Posisi argumentatif yang dapat dikembangkan dari sini ialah bahwa kritik terhadap formalisme tidak boleh berubah menjadi penolakan terhadap norma. Yang perlu dikritik adalah kecenderungan menjadikan bentuk sebagai tujuan akhir. Islam substantif bukan Islam tanpa aturan, melainkan Islam yang menempatkan aturan dalam horizon nilai dan tujuan moralnya.

Tasawuf sebagai Tradisi Pembentukan Akhlak

Tasawuf memperoleh makna yang lebih mendalam apabila tidak direduksi menjadi pengalaman mistik yang terpisah dari etika. Salah satu kontribusi paling penting tradisi tasawuf ialah penekanannya pada transformasi kualitas batin sebagai prasyarat perubahan perilaku. Dalam kerangka ini, akhlak bukan sekadar seperangkat norma sosial, melainkan ekspresi keadaan batin yang telah mengalami pembentukan spiritual.

Kajian kontemporer mengenai etika sufi menunjukkan bahwa konsep seperti *adab* dan *khuluq* menempati posisi penting dalam tradisi etika tasawuf. Etika sufi menghubungkan tindakan lahiriah dengan keadaan batin, sehingga perilaku tidak dinilai semata-mata berdasarkan kepatuhan eksternal, tetapi juga berdasarkan kualitas disposisi yang melahirkannya.[91]

Pemikiran al-Ghazali sangat penting dalam konteks ini karena ia mengembangkan pembahasan etika melalui perhatian terhadap jiwa, niat, kebiasaan, dan pembentukan karakter. Kesalehan tidak cukup dipahami sebagai akumulasi tindakan baik secara kuantitatif. Tindakan baik harus berhubungan dengan pembentukan diri yang lebih dalam.

Annemarie Schimmel, dalam kajiannya mengenai dimensi mistik Islam, menunjukkan keluasan tradisi tasawuf sebagai pengalaman spiritual yang mencakup simbol, cinta, pengabdian, latihan batin, dan transformasi diri.[92] Tasawuf karenanya tidak dapat direduksi menjadi satu metode atau satu bentuk ekspresi budaya.

William C. Chittick, melalui kajiannya atas Ibn al-'Arabi, memperlihatkan bahwa tradisi mistik Islam juga memiliki dimensi metafisik, epistemologis, dan etis yang kompleks.[93] Hal ini penting karena spiritualitas Islam tidak dapat dipisahkan secara kaku antara "pengalaman batin" dan "pemahaman tentang realitas". Cara manusia memahami Tuhan, diri, dan dunia berimplikasi pada cara ia bertindak.

Dalam perspektif ini, akhlak merupakan bentuk konkret dari orientasi spiritual. Kesabaran, kejujuran, kasih sayang, kerendahan hati, keadilan, dan pengendalian diri bukan sekadar atribut sosial yang menyenangkan, melainkan indikator apakah proses spiritual telah menghasilkan transformasi.

Syekh Dr. Yedi Supriadi juga menempatkan akhlak dan tasawuf dalam kerangka pembentukan kualitas batin dan karakter. Karya yang tercantum dalam katalog penerbitnya mengenai *Akhlak Tasawuf* secara eksplisit menghubungkan akhlak, moral, etika, dan tasawuf serta menempatkan tasawuf sebagai jalan pembentukan kesucian dan kedekatan kepada Allah.[94] Pemikiran tersebut relevan sebagai salah satu sumber kontemporer, tetapi tidak perlu ditempatkan sebagai representasi tunggal tasawuf.

Pembacaan komparatif tersebut menunjukkan bahwa tasawuf dapat dipahami sebagai tradisi pendidikan moral yang menjadikan transformasi batin sebagai pusat. Nilai tasawuf tidak terutama terletak

pada kemampuan menghasilkan simbol spiritual, melainkan pada kapasitasnya mengubah hubungan manusia dengan ego, sesama, dunia, dan Tuhan.

Tasawuf sebagai Kritik terhadap Ego dan Kekuasaan

Tasawuf memiliki daya kritis yang sering kali justru melemah ketika ia direduksi menjadi simbol identitas. Padahal salah satu pusat perhatian tradisi tasawuf adalah persoalan ego: kecenderungan manusia mengangkat dirinya sebagai pusat orientasi, menginginkan pengakuan, mengejar dominasi, dan menggunakan sesuatu yang suci untuk memperkuat citra dirinya.

Kritik terhadap ego memiliki konsekuensi langsung terhadap persoalan kekuasaan. Kekuasaan tidak selalu rusak karena kekuasaan itu sendiri, tetapi karena manusia membawa ego ke dalam penggunaan kekuasaan. Jabatan dapat menjadi alat pelayanan atau sarana pemuasan diri; ilmu dapat menjadi jalan pencerahan atau instrumen superioritas; agama dapat menjadi sumber kerendahan hati atau justifikasi untuk menghakimi orang lain.

Di sini tasawuf memberikan koreksi terhadap pemahaman kekuasaan yang hanya bersifat eksternal. Kekuasaan sosial dapat dibatasi melalui hukum, tetapi kecenderungan ego tidak selalu dapat dikendalikan oleh hukum. Seseorang dapat mematuhi aturan sambil tetap mengejar dominasi simbolik. Karena itu, etika kekuasaan membutuhkan transformasi batin.

Tradisi Ibn al-‘Arabi, misalnya, menunjukkan bahwa kesempurnaan spiritual berkaitan dengan perubahan cara manusia memahami dirinya dalam hubungan dengan Tuhan dan realitas.[95] Manusia tidak

diposisikan sebagai pusat absolut. Kesadaran semacam itu dapat menghasilkan kerendahan hati epistemik: manusia menyadari keterbatasan pengetahuannya dan tidak mudah mengidentifikasi kehendaknya sendiri dengan kehendak Tuhan.

Dalam kerangka sosial, gagasan tersebut menjadi kritik terhadap klaim absolut atas kebenaran. Klaim bahwa seseorang mengetahui kebenaran agama tidak identik dengan klaim bahwa ia memiliki hak mutlak untuk menguasai orang lain. Pengetahuan agama semestinya meningkatkan tanggung jawab moral, bukan memperbesar rasa kebal terhadap kritik.

Konstruksi ini juga dapat dibaca melalui Bourdieu. Ketika modal simbolik keagamaan berubah menjadi privilese, ego individual dapat memperoleh struktur sosial yang membuatnya semakin sulit dikoreksi. Kesalehan kemudian berfungsi sebagai modal yang dapat dikonversi menjadi otoritas, sedangkan otoritas memperkuat citra kesalehan.

Tasawuf menawarkan jalan sebaliknya: semakin tinggi kesadaran spiritual, semakin besar tuntutan untuk melepaskan klaim ego. Kesucian tidak diukur dari besarnya pengakuan sosial, tetapi dari berkurangnya kebutuhan untuk menjadikan pengakuan sosial sebagai dasar harga diri.

Di sinilah tasawuf menjadi kritik politik yang subtil. Ia tidak harus berbicara tentang negara atau kekuasaan formal untuk mengkritik struktur dominasi. Dengan mengkritik ego, ia menyentuh akar antropologis dari penyalahgunaan kekuasaan. Kekuasaan yang tidak disertai pengendalian diri akan selalu memiliki kecenderungan mengubah amanah menjadi kepemilikan. Karena itu, kritik tasawuf terhadap ego perlu dibawa keluar dari ruang privat. Ia dapat menjadi

prinsip etika publik: semakin besar otoritas yang dimiliki seseorang, semakin besar kebutuhan akan disiplin batin, keterbukaan terhadap kritik, dan kesadaran bahwa otoritas tersebut bukan milik absolut dirinya.

Dari Ritual menuju Transformasi Moral

Ritual memiliki posisi fundamental dalam kehidupan agama karena ia menyediakan bentuk konkret bagi penghayatan iman. Namun ritual dan transformasi moral tidak dapat disamakan. Ritual adalah tindakan yang memiliki bentuk; transformasi moral adalah perubahan pada struktur orientasi dan karakter pelakunya. Hubungan keduanya bersifat erat, tetapi tidak identik.

Kesalahan pertama terjadi ketika ritual dianggap tidak memiliki nilai karena yang penting adalah "hati". Pendekatan ini dapat menghasilkan spiritualitas yang kehilangan disiplin. Kesalahan kedua terjadi ketika keberhasilan menjalankan ritual dianggap sebagai bukti otomatis kesempurnaan moral. Pendekatan ini menghasilkan formalisme. Keduanya sama-sama tidak memadai.

Dalam tradisi tasawuf, ritual memperoleh kedalaman ketika menjadi latihan pembentukan jiwa. Dzikir, puasa, salat, doa, dan praktik spiritual lainnya bukan hanya aktivitas yang dilakukan berulang, tetapi sarana untuk membentuk perhatian, pengendalian diri, kesadaran, dan orientasi batin. Karena itu, pertanyaan penting bukan hanya apakah ritual dilakukan, melainkan manusia seperti apa yang dihasilkan oleh ritual tersebut.

Yedi Supriadi dalam kajian mengenai Majelis Dzikir Rijalullah menghubungkan praktik spiritual dengan proses pembentukan jati diri

dan menyebut sejumlah latihan spiritual yang berakar dalam tradisi al-Ghazali, seperti taubat, sabar, zuhud, tawakal, wara', mahabbah, ma'rifah, dan ridha.[96] Konstruksi tersebut menarik karena memandang praktik spiritual bukan sebagai tujuan akhir, tetapi sebagai jalan menuju perubahan kesadaran.

Akan tetapi, klaim transformasi harus tetap ditempatkan secara kritis. Pengalaman subjektif mengenai kedalaman spiritual tidak selalu identik dengan perubahan moral yang dapat dikenali dalam hubungan sosial. Seseorang dapat mengalami pengalaman religius yang intens tetapi tetap menunjukkan kecenderungan manipulatif, narsistik, atau eksklusif. Karena itu, pengalaman spiritual memerlukan verifikasi etis melalui perilaku.

Di sinilah akhlak menjadi kriteria penting. Jika ritual meningkatkan kemampuan mengendalikan amarah, mengurangi kesombongan, memperkuat kejujuran, memperluas kepedulian, dan meningkatkan rasa tanggung jawab, terdapat alasan yang lebih kuat untuk mengatakan bahwa ritual telah berfungsi transformatif. Sebaliknya, apabila ritual hanya memperkuat identitas kelompok dan rasa superioritas, substansi moralnya perlu dipertanyakan.

Transformasi moral juga tidak terjadi secara instan. Ia merupakan proses pembiasaan. Karakter terbentuk melalui pengulangan tindakan, refleksi terhadap kesalahan, koreksi diri, dan konsistensi. Dalam pengertian ini, ritual dapat dipandang sebagai pedagogi spiritual: ia mengorganisasi waktu, tubuh, perhatian, dan kehendak agar manusia belajar menempatkan dirinya dalam suatu tatanan nilai.

Maka, ritual dan moralitas tidak perlu dipertentangkan. Ritual merupakan bentuk; moralitas merupakan orientasi yang harus

diwujudkan melalui bentuk tersebut. Persoalan muncul ketika bentuk dipisahkan dari tujuan. Agama yang matang tidak meninggalkan ritual, tetapi menolak menjadikan ritual sebagai pengganti transformasi.

Dari Simbol menuju Substansi

Perjalanan dari simbol menuju substansi bukanlah gerakan meninggalkan simbol. Simbol merupakan bahasa penting agama. Persoalannya muncul ketika simbol kehilangan referensinya terhadap nilai. Pada saat itu, simbol tidak lagi menjadi jendela menuju makna, tetapi menjadi dinding yang menghalangi refleksi.

Dalam kehidupan keagamaan, simbol dapat hadir dalam bentuk pakaian, bahasa, gelar, ritual, bangunan, institusi, atau identitas kelompok. Semua memiliki fungsi sosial dan spiritual. Akan tetapi, tidak satu pun dari simbol tersebut dengan sendirinya menjamin kedalaman moral. Simbol dapat menunjuk kepada kesalehan, tetapi juga dapat menjadi alat representasi kesalehan.

Persoalan ini dapat dijelaskan melalui Bourdieu. Nilai simbolik muncul melalui pengakuan sosial. Sesuatu memperoleh kewibawaan karena komunitas memberikan nilai tertentu kepadanya.[97] Karena itu, simbol agama selalu memiliki dimensi sosial. Ia dapat mengikat komunitas, tetapi sekaligus dapat menciptakan hierarki.

Asad menambahkan dimensi lain: praktik keagamaan membentuk subjek melalui disiplin historis tertentu.[98] Dengan demikian, simbol tidak dapat dipahami hanya sebagai tanda yang mewakili gagasan. Simbol juga terlibat dalam pembentukan tubuh, kebiasaan, emosi, dan identitas. Masalah substansi muncul ketika hubungan antara simbol dan transformasi terputus. Seorang manusia dapat menjadi sangat

religius secara simbolik tetapi miskin secara etis. Ia dapat berbicara tentang kesucian sambil merendahkan orang lain; berbicara tentang keadilan sambil menyalahgunakan kekuasaan; berbicara tentang kerendahan hati sambil mempertahankan kebutuhan yang besar akan pengakuan.

Kondisi demikian bukan alasan untuk menolak simbol, tetapi alasan untuk mengembalikan simbol kepada fungsi etisnya. Pakaian religius, misalnya, semestinya memperkuat kesadaran akan tanggung jawab moral; ritual semestinya memperkuat disiplin diri; lembaga agama semestinya memperluas pelayanan; ilmu agama semestinya memperdalam kebijaksanaan.

Dalam kerangka ini, substansi tidak berarti sesuatu yang tersembunyi di balik simbol dan sama sekali tidak membutuhkan bentuk. Substansi justru memerlukan bentuk agar dapat diwujudkan. Hubungan yang lebih tepat adalah hubungan dialektis: simbol memberi bentuk kepada nilai, sementara nilai memberi arah kepada simbol.

Dari pembacaan tersebut dapat dikembangkan proposisi bahwa krisis keagamaan tidak selalu terjadi karena hilangnya simbol, tetapi dapat terjadi ketika simbol tumbuh tanpa transformasi moral yang sepadan. Masyarakat dapat menjadi semakin religius secara visual sekaligus mengalami kemerosotan kualitas hubungan sosial. Kontradiksi semacam ini menunjukkan perlunya ukuran kesalehan yang lebih substantif. Substansi agama akhirnya harus terlihat dalam cara manusia menggunakan kekuasaan, memperlakukan yang lemah, mengelola perbedaan, berbicara tentang orang lain, menerima kritik, dan mengendalikan dirinya ketika memperoleh kesempatan untuk mendominasi. Di wilayah itulah simbol diuji.

Kesalehan sebagai Praktik Etis

Kesalehan perlu dipahami sebagai praktik etis, bukan semata-mata status identitas. Status religius dapat diperoleh melalui keanggotaan, pendidikan, jabatan, pakaian, atau pengakuan komunitas. Praktik etis, sebaliknya, harus diwujudkan berulang kali dalam tindakan konkret.

Pemahaman ini menggeser pusat perhatian dari "siapa yang tampak saleh" menuju "bagaimana kesalehan bekerja dalam kehidupan". Pertanyaan tersebut membawa agama ke wilayah yang lebih sulit karena menuntut evaluasi terhadap karakter, bukan sekadar simbol. Kesalehan menjadi sesuatu yang harus dijalani, bukan hanya ditampilkan.

Etika Sufi memberi kontribusi penting melalui hubungan antara *adab* dan *khuluq*. Moralitas bukan sekadar kepatuhan terhadap daftar aturan, tetapi pembentukan kualitas diri yang membuat tindakan baik menjadi lebih stabil dan tidak sepenuhnya bergantung pada pengawasan eksternal.[99] Dalam kerangka ini, karakter merupakan hasil latihan.

Pemikiran Abdullah Saeed mengenai hubungan teks, konteks, dan nilai moral memperkuat kebutuhan untuk membaca norma keagamaan dalam horizon tujuan etisnya.[100] Kesalehan tidak boleh dipisahkan dari kemampuan memahami realitas dan menerjemahkan nilai agama ke dalam persoalan manusia yang konkret.

Pada tingkat sosial, kesalehan juga memiliki dimensi publik. Kejujuran dalam transaksi, keadilan dalam kepemimpinan, penghormatan terhadap martabat manusia, tanggung jawab terhadap lingkungan, dan kesediaan mengakui kesalahan merupakan bentuk kesalehan yang sering tidak memiliki spektakel simbolik. Justru karena

tidak spektakuler, bentuk-bentuk tersebut sering luput dari perhatian. Krisis muncul ketika masyarakat memberikan penghargaan lebih besar kepada kesalehan yang terlihat daripada kesalehan yang bekerja secara diam-diam. Media sosial memperkuat kecenderungan tersebut karena kehidupan religius dapat dipresentasikan sebagai citra. Akibatnya, terdapat risiko pergeseran dari etika performatif menuju performativitas etis: tindakan dilakukan bukan terutama karena nilai moralnya, tetapi karena nilai representasionalnya.

Dalam kondisi demikian, ukuran kesalehan harus kembali kepada konsekuensi. Apakah seseorang menjadi lebih adil setelah beragama? Lebih mampu menahan diri? Lebih mudah mengakui kesalahan? Lebih sensitif terhadap penderitaan orang lain? Lebih rendah hati terhadap pengetahuan yang dimilikinya? Pertanyaan semacam itu lebih sulit dijawab daripada pertanyaan mengenai seberapa banyak simbol agama yang digunakan, tetapi justru lebih dekat dengan substansi moral.

Yedi Supriadi mengembangkan pemikiran mengenai hubungan antara spiritualitas, pembentukan diri, dan perilaku dalam sejumlah karya kontemporernya.[101] Kontribusi tersebut dapat dibaca sebagai upaya menghubungkan dimensi batin dengan pembentukan karakter. Namun, kerangka tersebut perlu ditempatkan dalam dialog yang lebih luas dengan tradisi etika Islam dan teori pembentukan subjek agar tidak berdiri sebagai konstruksi yang terisolasi. Kesalehan akhirnya dapat dipahami sebagai proses etis yang tidak pernah selesai. Ia bukan gelar yang melekat secara permanen, melainkan kualitas yang harus terus dipelihara. Orang yang sungguh-sungguh menjadikan agama sebagai sumber moral justru memiliki kesadaran lebih besar mengenai kemungkinan dirinya menyimpang dari nilai yang diyakininya.

Kerangka Teoretis Defisit Kesucian

Rangkaian pembahasan mengenai agama, kekuasaan, otoritas, tasawuf, ritual, simbol, dan kesalehan mengarah pada suatu persoalan yang lebih mendasar: bagaimana menjelaskan keadaan ketika intensitas keberagamaan simbolik tidak berbanding lurus dengan kualitas moral? Persoalan tersebut dapat dirumuskan sebagai "defisit kesucian", bukan dalam arti kekurangan simbol atau ritual, melainkan ketidakseimbangan antara artikulasi kesucian dan transformasi etis.

Istilah ini perlu digunakan secara hati-hati. "Kesucian" di sini bukan atribut ontologis manusia yang menyamai kesucian Tuhan. Ia menunjuk pada orientasi etis-spiritual manusia sebagai makhluk yang berusaha menyelaraskan kehidupan dengan nilai transenden. Karena itu, defisit kesucian bukan berarti manusia kehilangan sesuatu yang membuatnya menjadi Tuhan, melainkan menunjukkan adanya jarak antara pengakuan terhadap nilai sakral dan aktualisasi nilai tersebut dalam kehidupan.

Kerangka pertama yang menopangnya berasal dari Weber: legitimasi dapat menghasilkan kepatuhan, tetapi kepatuhan sosial tidak identik dengan legitimasi moral. Suatu otoritas dapat diakui secara sosial tetapi tetap membutuhkan evaluasi etis.[102] Kerangka kedua berasal dari Bourdieu: simbol dapat memperoleh modal sosial dan menjadi sumber kekuasaan, sehingga representasi kesalehan dapat mengalami konversi menjadi privilese.[103] Kerangka ketiga berasal dari Asad: subjek religius dibentuk melalui praktik dan disiplin, sehingga pertanyaan moral harus diarahkan kepada bentuk subjek yang dihasilkan oleh praktik tersebut.[104] Kerangka keempat berasal dari Casanova: agama dapat hadir secara publik tanpa kehilangan

kemungkinan menjadi sumber kritik terhadap struktur sosial.[105] Jika keempat perspektif tersebut ditempatkan dalam satu kerangka analitis, defisit kesucian dapat dipahami sebagai ketidakseimbangan antara empat dimensi: simbol, otoritas, praktik, dan transformasi. Simbol memberikan bentuk; otoritas memberikan legitimasi; praktik membentuk kebiasaan; transformasi menentukan apakah seluruh proses tersebut menghasilkan perubahan moral. Defisit terjadi ketika tiga dimensi pertama berkembang tanpa dimensi keempat.

Kerangka tersebut juga menjelaskan mengapa modernitas digital memperumit persoalan. Otoritas dapat tumbuh sangat cepat melalui visibilitas, simbol dapat diproduksi tanpa batas, dan identitas religius dapat dikonstruksi melalui performa. Namun, transformasi karakter tetap berlangsung secara lambat. Ada ketidakseimbangan struktural antara kecepatan produksi citra dan kecepatan pembentukan karakter.

Di sinilah tasawuf menawarkan koreksi yang penting. Jika inti perjalanan spiritual adalah pembentukan batin, maka ukuran keberhasilan agama tidak dapat diletakkan terutama pada visibilitas. Transformasi yang paling penting justru sering berlangsung tanpa penonton: kemampuan mengendalikan ego, menerima kritik, mengakui keterbatasan, menahan diri dari penyalahgunaan kekuasaan, dan memperlakukan manusia lain secara adil.

Pemikiran Yedi Supriadi dapat ditempatkan secara terbatas dalam kerangka ini. Karya-karyanya mengenai psikologi kepribadian Islami dan psikologi ruh interpersonal menunjukkan perhatian terhadap hubungan antara dimensi spiritual, pembentukan diri, perilaku, dan relasi sosial.[106] Relevansinya bukan karena ia menyediakan jawaban final terhadap persoalan defisit kesucian, melainkan karena

pemikirannya dapat menjadi salah satu bahan untuk mempertemukan psikologi spiritual dengan pembentukan karakter moral.

Abdullah Saeed memberikan dimensi epistemologis yang melengkapi konstruksi tersebut. Pembacaan agama perlu bergerak dari sekadar reproduksi bentuk menuju pemahaman terhadap nilai dan tujuan moral yang dikandung teks serta tradisi.[107] Namun, substantivisme tidak boleh berubah menjadi subjektivisme. Nilai moral tetap membutuhkan disiplin interpretasi, dialog dengan tradisi, dan tanggung jawab terhadap teks.

Dari keseluruhan dialog tersebut dapat dikembangkan proposisi konseptual bahwa otoritas moral yang autentik lahir dari konvergensi antara pengetahuan, disiplin batin, praksis etis, dan akuntabilitas sosial. Pengetahuan tanpa karakter menghasilkan kecerdasan yang dapat menjadi instrumen dominasi. Karakter tanpa pengetahuan dapat menghasilkan kesalehan yang mudah disorientasikan. Otoritas tanpa akuntabilitas dapat berubah menjadi dominasi. Simbol tanpa transformasi menjadi performativitas.

Defisit kesucian dengan demikian bukan semata-mata persoalan individu yang “kurang saleh”. Ia dapat menjadi persoalan struktural ketika institusi, media, budaya, dan mekanisme penghargaan sosial memberikan insentif lebih besar kepada simbol daripada substansi. Jika masyarakat memberikan imbalan yang lebih besar kepada citra kesalehan daripada kualitas moral, maka reproduksi simbolik akan terus mengalahkan transformasi.

Kerangka ini membawa pembahasan kembali kepada tema utama: dari simbol menuju substansi. Gerak tersebut bukan penghancuran simbol, bukan penolakan institusi, bukan pula penghapusan ritual.

Gerak tersebut adalah proses mengembalikan seluruh bentuk keagamaan kepada fungsi moralnya. Agama menjadi substansial ketika simbol memperdalam makna, otoritas memperluas tanggung jawab, ritual membentuk karakter, pengetahuan melahirkan kerendahan hati, dan kekuasaan ditundukkan kepada amanah.

Dalam horizon demikian, kesucian tidak terutama ditampilkan sebagai status. Ia hadir sebagai kualitas relasional: cara manusia berhubungan dengan Tuhan, dirinya sendiri, sesama manusia, dan dunia. Kesalehan yang kehilangan dimensi relasional akan mudah berubah menjadi identitas. Sebaliknya, kesalehan yang hidup dalam relasi akan menghasilkan etika.

Posisi argumentatif yang berkembang dari keseluruhan pembahasan ini ialah bahwa problem agama kontemporer tidak cukup dijelaskan sebagai konflik antara agama dan sekularitas, antara tradisi dan modernitas, atau antara konservatisme dan progresivisme. Persoalan yang lebih dalam adalah hubungan antara representasi religius dan transformasi moral. Agama dapat sangat tampak sekaligus sangat dangkal; sebaliknya, kedalaman religius dapat bekerja dalam bentuk yang sederhana dan tidak spektakuler.

Karena itu, ukuran substansi agama tidak seharusnya berhenti pada intensitas simbol, keluasan pengaruh, atau besarnya massa. Ukuran yang lebih mendasar ialah kapasitas agama membentuk manusia yang mampu mengendalikan ego ketika memiliki kuasa, tetap adil ketika memiliki kepentingan, tetap rendah hati ketika memiliki pengetahuan, dan tetap manusiawi ketika berhadapan dengan perbedaan.

Defisit kesucian, pada akhirnya, adalah nama konseptual bagi jarak antara apa yang dianggap suci dan bagaimana manusia hidup. Jarak

tersebut tidak dapat dihapus hanya dengan memperbanyak simbol. Ia harus ditempuh melalui transformasi diri, disiplin etis, kritik terhadap kekuasaan, kedewasaan interpretasi, dan keberanian untuk menguji kesalehan berdasarkan buah moralnya. Pada titik inilah agama kembali menemukan substansinya: bukan sebagai dekorasi kehidupan, melainkan sebagai kekuatan pembentuk manusia.

PENDEKATAN SUFI-KRITIS MEMBACA KEKUASAAN, AGAMA, DAN RUANG DIGITAL

Dari Kritik Sosial menuju Kritik Spiritual

Kritik terhadap kekuasaan pada mulanya berkembang terutama sebagai upaya membongkar struktur dominasi yang bekerja melalui institusi, hukum, ekonomi, pengetahuan, bahasa, dan representasi sosial. Dalam horizon tersebut, kekuasaan tidak semata-mata dipahami sebagai milik individu atau kelompok yang menduduki posisi formal, melainkan sebagai relasi yang membentuk kemungkinan berbicara, mengetahui, mengatur tubuh, dan menentukan apa yang dianggap normal. Michel Foucault merupakan salah satu pemikir penting yang menggeser perhatian dari pemahaman kekuasaan sebagai kepemilikan menuju analisis kekuasaan sebagai relasi produktif yang beroperasi melalui praktik sosial dan pembentukan subjek.[108] Kritik sosial dalam pengertian ini tidak berhenti pada pertanyaan siapa yang berkuasa, tetapi bergerak menuju pertanyaan yang lebih mendasar: bagaimana suatu bentuk kekuasaan menjadi tampak wajar, sah, bahkan diinginkan oleh mereka yang berada di dalam jangkauannya.

Perubahan tersebut menjadi semakin penting ketika objek yang dikaji adalah agama. Agama tidak dapat ditempatkan secara sederhana sebagai korban kekuasaan, sebab agama sendiri dapat menjadi sumber kritik terhadap kekuasaan sekaligus dapat mengalami proses institusionalisasi yang membuatnya berfungsi sebagai perangkat legitimasi. Di sinilah kritik sosial membutuhkan dimensi spiritual. Kritik

terhadap kekuasaan yang hanya bergerak pada tingkat struktur berisiko mengabaikan transformasi hasrat, orientasi batin, rasa superioritas, kebutuhan akan pengakuan, dan kecenderungan manusia mengubah simbol moral menjadi modal sosial. Sebaliknya, spiritualitas yang tidak memiliki kesadaran kritis dapat berubah menjadi penghiburan yang menenangkan tanpa mengusik struktur ketidakadilan.

Kritik spiritual karena itu tidak identik dengan kritik terhadap agama. Yang menjadi objeknya adalah proses ketika agama, kesalehan, otoritas moral, dan bahasa transendensi memasuki relasi kekuasaan. Pertanyaan yang diajukan bukan semata-mata apakah suatu praktik religius sesuai dengan norma, tetapi juga bagaimana norma tersebut dihidupkan, siapa yang memperoleh otoritas untuk menafsirkannya, bagaimana kepatuhan diproduksi, dan apakah simbol kesalehan membuka ruang pembebasan atau justru mempersempit kemampuan manusia untuk mengkritik diri dan struktur sosial.

Dalam kerangka tasawuf, kritik semacam ini memperoleh kedalaman melalui perhatian terhadap transformasi batin. Tasawuf tidak memandang persoalan moral sebagai persoalan perilaku lahiriah semata. Tradisi etis-sufistik menghubungkan tindakan dengan keadaan batin, niat, orientasi diri, dan kualitas hubungan manusia dengan Tuhan. Karena itu, kritik terhadap kekuasaan dapat diperluas menjadi kritik terhadap ego yang menyusup ke dalam penggunaan kekuasaan. Persoalan yang muncul bukan sekadar penyalahgunaan jabatan, melainkan kemungkinan bahwa seseorang menggunakan bahasa agama untuk mengukuhkan citra dirinya sebagai pemilik kebenaran.

Di titik tersebut, kritik spiritual memiliki fungsi epistemik sekaligus etis. Ia mengingatkan bahwa seorang pembaca kekuasaan tidak berada

di luar objek yang dibacanya. Peneliti, pemikir, ulama, aktivis, bahkan pengkritik kekuasaan sendiri memiliki kemungkinan terperangkap dalam mekanisme yang sedang dikritiknya. Kritik yang diarahkan keluar tanpa pemeriksaan terhadap diri dapat menghasilkan paradoks: pembongkar dominasi berubah menjadi produsen dominasi baru. Kesadaran semacam ini membuat kritik spiritual berbeda dari moralizing yang sekadar menghakimi. Ia menuntut refleksivitas, yaitu kesediaan menguji posisi diri, kepentingan interpretatif, dan hasrat akan otoritas yang mungkin tersembunyi dalam tindakan membaca.

Dalam perspektif hermeneutika kritis, pembacaan semacam itu berdekatan dengan gagasan Paul Ricœur mengenai perlunya mempertemukan pemahaman dengan kecurigaan. Makna tidak selalu identik dengan apa yang tampil pada permukaan; simbol dan wacana dapat mengandung lapisan makna yang baru terlihat setelah dibaca secara kritis.[109] Kritik spiritual memperluas intuisi tersebut dengan menambahkan bahwa lapisan tersembunyi bukan hanya struktur sosial, kepentingan ekonomi, atau strategi politik, melainkan juga orientasi batin yang menggerakkan aktor.

Pembacaan demikian menghasilkan pergeseran penting. Kekuasaan tidak lagi dilihat hanya sebagai fenomena eksternal, sedangkan spiritualitas tidak lagi ditempatkan sebagai ruang privat yang steril dari politik. Keduanya bertemu pada pembentukan manusia. Kekuasaan membentuk cara seseorang melihat dirinya dan orang lain; agama menyediakan bahasa yang dapat memberi legitimasi terhadap pembentukan tersebut; sementara spiritualitas dapat menjadi ruang refleksi yang mempertanyakan kembali proses pembentukan itu. Ruang digital memperumit hubungan tersebut karena identitas religius dapat

diproduksi, dipertontonkan, dinilai, dan dinegosiasikan secara simultan di hadapan publik yang luas.

Dari sini berkembang proposisi konseptual bahwa kritik sosial memperoleh kedalaman ketika mampu membaca dimensi batin dari relasi kuasa, sedangkan kritik spiritual memperoleh ketajaman ketika tidak mengabaikan struktur sosial yang membentuk kehidupan batin. Keduanya tidak perlu dilebur menjadi satu disiplin, tetapi dapat ditempatkan dalam hubungan dialektis. Kritik sosial mencegah spiritualitas menjadi apolitis; kritik spiritual mencegah kritik sosial berubah menjadi sekadar pergantian aktor dalam struktur dominasi yang sama.

Pendekatan sufi-kritis yang dikembangkan dalam bab ini bertolak dari persilangan tersebut. Ia tidak menjadikan tasawuf sebagai dekorasi moral bagi teori kritis, dan tidak pula mengubah kritik sosial menjadi bahasa tasawuf secara terminologis. Yang dibangun adalah cara membaca yang menghubungkan struktur, wacana, praktik, pengalaman batin, dan orientasi etis. Kekuasaan dibaca bukan hanya dari apa yang dilakukannya terhadap manusia, tetapi juga dari manusia macam apa yang diproduksinya; sementara spiritualitas dibaca bukan hanya dari pengakuan tentang kedalaman batin, tetapi dari bagaimana kedalaman tersebut berwujud dalam relasi konkret dengan sesama.

Epistemologi Sufi-Kritis

Epistemologi sufi-kritis berangkat dari kesadaran bahwa pengetahuan tentang agama tidak pernah berlangsung dalam ruang yang sepenuhnya bebas dari sejarah, bahasa, posisi sosial, dan struktur otoritas. Namun pengakuan terhadap kondisi tersebut tidak berarti

bahwa seluruh pengetahuan religius harus direduksi menjadi produk kekuasaan. Reduksionisme semacam itu justru menghapus kekhasan pengalaman keagamaan dan memaksakan kategori sosial terhadap fenomena yang oleh pelakunya dipahami sebagai hubungan dengan Yang Transenden. Tantangan epistemologisnya adalah bagaimana mempertahankan keterbukaan terhadap dimensi spiritual tanpa kehilangan ketajaman kritis.

Di sinilah istilah *sufi-kritis* perlu dipahami sebagai suatu konstruksi analitis, bukan sebagai label bagi sebuah mazhab yang telah mapan. Unsur "sufi" menunjuk pada perhatian terhadap transformasi batin, penyucian orientasi diri, pengalaman makna, kedalaman simbol, dan dimensi etis kehidupan spiritual. Unsur "kritis" menunjuk pada kesadaran bahwa pengalaman, simbol, otoritas, dan klaim kebenaran selalu hadir dalam ruang historis yang mengandung relasi kuasa. Keduanya bertemu pada kebutuhan untuk membaca agama secara mendalam tanpa menutup kemungkinan kritik terhadap cara agama direpresentasikan dan dipraktikkan.

Foucault membantu memperlihatkan bahwa pengetahuan dan kekuasaan memiliki hubungan yang tidak sederhana. Wacana tidak hanya menggambarkan kenyataan; ia turut menentukan apa yang dapat dikatakan sebagai kenyataan yang sah.[110] Akan tetapi, perspektif tersebut tidak cukup apabila diterapkan secara total terhadap pengalaman sufistik. Pengalaman spiritual tidak dapat sepenuhnya dipahami hanya sebagai efek wacana karena para pelaku sendiri menghayatinya sebagai transformasi eksistensial. Sebuah pendekatan yang hanya melihat struktur diskursif berisiko menghapus perbedaan antara pengalaman yang benar-benar mengubah kehidupan dan

representasi tentang pengalaman tersebut. Fenomenologi memberi koreksi penting. Perhatian terhadap pengalaman sebagaimana dihayati memungkinkan pembacaan terhadap religiositas tidak langsung direduksi menjadi struktur eksternal. Akan tetapi, fenomenologi pengalaman juga membutuhkan koreksi kritis karena kesadaran tidak pernah sepenuhnya transparan bagi dirinya sendiri. Ricœur menunjukkan bahwa pemahaman terhadap manusia memerlukan perjalanan interpretatif yang melewati simbol, bahasa, sejarah, dan konflik penafsiran.[111] Pengalaman spiritual dengan demikian tidak cukup hanya "diceritakan"; ia harus dibaca melalui bentuk-bentuk simbolik yang membuatnya dapat diartikulasikan.

Gadamer memperluas persoalan tersebut melalui gagasan bahwa pemahaman selalu berlangsung dalam horizon historis tertentu. Pembaca tidak pernah datang kepada teks atau pengalaman tanpa prapemahaman.[112] Dalam penelitian spiritualitas digital, implikasinya sangat penting. Peneliti tidak dapat menganggap dirinya sebagai pengamat yang sepenuhnya netral ketika membaca unggahan religius, ritual digital, komentar jamaah, atau representasi seorang figur spiritual. Kategori akademik yang digunakan untuk membaca objek tersebut sendiri merupakan bagian dari horizon interpretatif.

Epistemologi sufi-kritis karena itu menuntut tiga bentuk disiplin sekaligus. Pertama, disiplin tekstual: klaim mengenai agama harus ditelusuri kepada sumber dan konteksnya. Kedua, disiplin fenomenologis: pengalaman pelaku tidak boleh direduksi sebelum dipahami dalam horizon maknanya sendiri. Ketiga, disiplin kritis-reflektif: peneliti harus mempertanyakan bagaimana pengalaman dan pengetahuan itu dibentuk oleh bahasa, institusi, media, dan relasi

kuasa. Dalam kerangka ini, pengetahuan spiritual tidak diposisikan sebagai pengetahuan yang kebal kritik. Sebaliknya, kritik dipandang sebagai bagian dari tanggung jawab epistemik. Pengalaman religius yang otentik tidak kehilangan nilai hanya karena ditafsirkan secara kritis; demikian pula kritik tidak otomatis menjadi lebih benar hanya karena menggunakan bahasa ilmiah. Yang diperlukan ialah kemampuan mempertahankan ketegangan produktif antara penghormatan terhadap pengalaman dan kewaspadaan terhadap klaim yang menyertainya.

Pemikiran Yedi Supriadi dapat dipertimbangkan secara terbatas dalam horizon ini, terutama karena karya yang terverifikasi mengenai dzikir, spiritualitas, intuisi, dan pembentukan jati diri menunjukkan perhatian pada hubungan antara praktik spiritual dan transformasi kesadaran.[113] Namun gagasan tersebut tidak dengan sendirinya dapat dipindahkan menjadi teori epistemologi sufi-kritis. Ia merupakan salah satu sumber primer kontemporer yang dapat didialogkan dengan tradisi fenomenologi, hermeneutika, dan kritik wacana. Posisi tersebut penting agar pemikiran seorang tokoh tidak berubah menjadi pusat tunggal konstruksi konseptual.

Pembacaan komparatif tersebut memperlihatkan bahwa epistemologi sufi-kritis tidak memilih antara “pengalaman” dan “kritik”. Ia justru menjadikan keduanya sebagai koreksi timbal balik. Pengalaman menjaga kritik agar tidak menjadi abstraksi; kritik menjaga pengalaman agar tidak segera berubah menjadi klaim absolut. Dari hubungan tersebut dapat dikembangkan proposisi bahwa pengetahuan spiritual yang layak dipertanggungjawabkan bukan pengetahuan yang bebas dari interpretasi, melainkan pengetahuan yang sadar akan

kondisi interpretatifnya sekaligus terbuka terhadap transformasi etis yang ditimbulkannya.

Fenomenologi Pengalaman Religiositas Kekuasaan

Pengalaman religiositas kekuasaan menunjuk pada wilayah yang sering luput ketika kekuasaan hanya dibaca melalui institusi dan struktur. Kekuasaan tidak sekadar berada di luar subjek; ia dialami melalui rasa takut, kagum, hormat, malu, bangga, percaya, patuh, curiga, atau bahkan rasa bersalah. Ketika kekuasaan menggunakan bahasa religius, pengalaman tersebut memperoleh lapisan tambahan karena relasi sosial dapat dipersepsi sebagai relasi moral dan spiritual. Seorang pemimpin tidak lagi hanya tampil sebagai pejabat atau figur publik, melainkan dapat dipersepsi sebagai simbol kebaikan, representasi kesalehan, atau bahkan pembawa legitimasi moral.

Fenomenologi diperlukan untuk memahami bagaimana makna tersebut dialami sebelum ia dinilai secara kritis. Yang dibaca bukan sekadar apa yang dikatakan seseorang tentang agama, tetapi bagaimana dunia sosial tampak dari sudut pengalaman aktor. Simbol, gestur, pakaian, suara, ritual, ruang, dan interaksi membentuk keseluruhan pengalaman yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Religiositas karena itu bukan hanya seperangkat proposisi yang dipercayai, melainkan cara dunia dialami sebagai bermakna.

Konsep *yang sakral* dalam pemikiran Rudolf Otto membantu menunjukkan bahwa pengalaman religius mempunyai dimensi afektif yang tidak seluruhnya dapat direduksi menjadi proposisi rasional.[114] Namun pendekatan ini perlu digunakan secara hati-hati. Pengalaman tentang yang sakral tidak boleh langsung dianggap sebagai bukti

kebenaran objektif suatu klaim religius. Fenomenologi mendeskripsikan struktur pengalaman; ia tidak dengan sendirinya mengesahkan setiap interpretasi teologis yang lahir dari pengalaman tersebut.

Di sinilah pendekatan fenomenologis perlu dipertemukan dengan hermeneutika kritis. Pengalaman tidak pernah hadir dalam keadaan murni tanpa bahasa. Seseorang belajar mengenali rasa “khusyuk”, “berkah”, “karamah”, “barakah”, “ujian”, “fitnah”, atau “amanah” melalui horizon budaya dan religius tertentu. Bahasa memberikan nama kepada pengalaman sekaligus membentuk cara pengalaman tersebut dimengerti. Ricœur membantu membuka ruang ini dengan menunjukkan bahwa simbol memiliki surplus makna yang tidak selalu habis dalam satu interpretasi.[115]

Religiositas kekuasaan dengan demikian perlu dibaca sebagai pengalaman yang berlapis. Lapisan pertama ialah pengalaman tubuh dan afeksi; lapisan kedua ialah simbol dan bahasa yang memberi bentuk kepada pengalaman; lapisan ketiga ialah relasi sosial yang menentukan bagaimana pengalaman itu diakui atau dipertanyakan; dan lapisan keempat ialah struktur kekuasaan yang menentukan distribusi legitimasi. Keempat lapisan tersebut tidak boleh dipisahkan secara mekanis karena justru hubungan di antaranya yang membentuk fenomena.

Dalam ruang digital, pengalaman tersebut mengalami mediasi tambahan. Wajah pemimpin, potongan ceramah, foto ibadah, ucapan doa, atau rekaman ritual dapat dipisahkan dari konteks awalnya dan beredar sebagai fragmen. Fragmen tersebut kemudian memperoleh kehidupan interpretatif baru melalui komentar, tanda suka, pembagian

ulang, dan perdebatan. Pengalaman religius yang semula bersifat personal atau komunal berubah menjadi objek penglihatan publik. Fenomenologi digital karena itu harus memperhitungkan bukan hanya apa yang dialami, tetapi bagaimana pengalaman diproduksi ulang sebagai tampilan.

Persoalan kritis muncul ketika tampilan religius dianggap identik dengan kedalaman spiritual. Padahal performa dapat menjadi ekspresi ketulusan, tetapi dapat pula menjadi strategi komunikasi; keduanya bahkan dapat hadir bersamaan tanpa dapat dibedakan secara sederhana dari luar. Pendekatan sufi-kritis tidak berhak menghakimi batin seseorang berdasarkan citra digitalnya. Yang dapat dianalisis adalah struktur representasi, pola pengakuan publik, bahasa legitimasi, dan konsekuensi sosial dari performa tersebut.

Batas epistemik ini penting. Peneliti tidak mempunyai akses langsung terhadap batin aktor. Karena itu, klaim seperti "tokoh tersebut tidak ikhlas", "kesalehannya palsu", atau "ritual itu hanya pencitraan" merupakan lompatan interpretatif yang tidak dapat dibenarkan hanya berdasarkan artefak digital. Yang lebih dapat dipertanggungjawabkan ialah mengatakan bahwa suatu praktik membangun kesan kesalehan, menghasilkan legitimasi tertentu, atau membuka kemungkinan pembacaan tertentu.

Pembacaan fenomenologis akhirnya tidak bertujuan mengungkap "hakikat batin" seseorang secara absolut. Tujuannya adalah memahami bagaimana religiositas dialami, dimaknai, dipertunjukkan, dan dikenali dalam medan kekuasaan. Dari sini dapat dikembangkan proposisi bahwa religiositas kekuasaan merupakan fenomena pengalaman yang harus dibaca pada persilangan antara afeksi, simbol, tubuh, bahasa,

relasi sosial, dan struktur legitimasi. Kritik spiritual kemudian berfungsi bukan untuk mengadili kedalaman batin, melainkan untuk mempertanyakan apakah pengalaman dan simbol religius menghasilkan transformasi etis atau justru memperkuat ketergantungan terhadap figur dan struktur kuasa.

Analisis Wacana Tasawuf

Analisis wacana tasawuf tidak dimaksudkan untuk memperlakukan tasawuf semata-mata sebagai kumpulan teks yang dapat dibedah secara linguistik. Tasawuf merupakan tradisi pengetahuan yang menghubungkan bahasa, pengalaman, praktik, otoritas, dan pembentukan diri. Karena itu, wacana tasawuf harus dibaca pada dua arah: sebagai artikulasi pengalaman spiritual dan sebagai praktik sosial yang mempunyai konsekuensi terhadap pembentukan otoritas.

Foucault menyediakan perangkat penting untuk memahami bahwa wacana bukan sekadar medium komunikasi. Wacana membentuk medan kemungkinan bagi subjek untuk berbicara dan diakui sebagai pembicara yang sah.[116] Dalam konteks tasawuf, pertanyaan yang relevan bukan hanya apa arti istilah seperti *murshid*, *murid*, *dzikir*, *ma'rifah*, atau *tazkiyah*, melainkan siapa yang berhak menggunakan istilah tersebut, dalam konteks apa, dan bagaimana penggunaannya membentuk relasi otoritas.

Akan tetapi, analisis wacana tasawuf tidak boleh menghapus dimensi normatif dan spiritual tradisi tersebut. Jika semua bahasa tasawuf langsung dipahami sebagai strategi kuasa, maka analisis telah mengunci objek sebelum membaca kompleksitasnya. Sebaliknya, jika semua bahasa tasawuf diterima sebagai ekspresi murni pengalaman

transenden, analisis kehilangan kemampuan untuk menguji bagaimana bahasa tersebut digunakan dalam relasi sosial. Kedua reduksi tersebut sama-sama bermasalah.

Ricœur menawarkan jalan tengah yang produktif melalui hermeneutika simbol. Simbol tidak hanya menyembunyikan makna; ia juga membuka dunia kemungkinan bagi manusia.[117] Bahasa sufistik tentang hati, cahaya, perjalanan, kematian ego, fana, atau ma'rifah dapat dibaca sebagai bahasa simbolik yang mengarahkan manusia kepada bentuk pemahaman tertentu tentang diri. Tetapi ketika simbol tersebut digunakan dalam ruang sosial, ia juga dapat membentuk hierarki pengakuan.

Dalam ruang digital, persoalan ini menjadi lebih kompleks. Algoritma tidak memahami kedalaman spiritual sebagaimana komunitas tarekat atau tradisi keilmuan memahami kedalaman tersebut. Yang dapat diperkuat oleh sistem digital terutama adalah bentuk-bentuk komunikasi yang menghasilkan perhatian. Akibatnya, wacana spiritual berhadapan dengan ekonomi visibilitas. Bahasa yang ringkas, emosional, provokatif, atau mudah dikutip dapat memperoleh sirkulasi lebih besar daripada penjelasan spiritual yang membutuhkan kesabaran dan disiplin interpretatif.

Kondisi tersebut tidak berarti digitalisasi otomatis merusak tasawuf. Media hanya mengubah kondisi distribusi dan penerimaan wacana. Otoritas lama dapat memperoleh ruang baru; aktor baru dapat muncul; murid dapat menemukan guru yang sebelumnya tidak terjangkau; tetapi pada saat yang sama, otoritas dapat bergeser dari kedalaman ke popularitas. Karena itu, yang perlu dibaca bukan sekadar "tasawuf di media sosial", melainkan transformasi struktur otoritas ketika wacana

spiritual memasuki logika platform. Analisis wacana sufi-kritis dengan demikian menempatkan teks sebagai titik awal, bukan titik akhir. Teks harus dihubungkan dengan pembicara, audiens, institusi, medium, sejarah istilah, praktik yang mengiringinya, dan efek sosialnya. Suatu ungkapan tentang kerendahan hati, misalnya, dapat bermakna etis ketika menjadi prinsip pembentukan diri; tetapi dapat pula menghasilkan paradoks ketika dipakai sebagai strategi untuk membangun citra rendah hati yang justru memperbesar otoritas simbolik.

Pertanyaan analitis yang muncul ialah: kapan bahasa spiritual menjadi jalan transformasi, dan kapan ia menjadi kapital simbolik? Jawabannya tidak dapat ditentukan hanya dari bentuk bahasa. Diperlukan pembacaan terhadap hubungan antara wacana dan praktik. Di sinilah analisis wacana tasawuf beralih dari semantik menuju praksis.

Posisi yang dikembangkan dalam pembahasan ini memandang wacana tasawuf sebagai medan ambivalen. Ia dapat menjadi bahasa kritik terhadap ego dan kekuasaan, tetapi juga dapat diinstrumentalisasi oleh ego dan kekuasaan. Ambivalensi tersebut bukan kelemahan analisis, melainkan bagian dari objek itu sendiri. Pendekatan sufi-kritis justru memperoleh relevansinya karena tidak memaksa spiritualitas menjadi murni atau kekuasaan menjadi sepenuhnya profan.

Membaca Bahasa, Simbol, Ritual, dan Performa Kesalehan

Kesalehan tidak pernah hadir tanpa bentuk. Ia menjadi terlihat melalui bahasa, pakaian, gerak tubuh, ritual, pilihan ruang, cara berbicara, ekspresi wajah, dan berbagai simbol yang memungkinkan

suatu komunitas mengenali dirinya sebagai komunitas religius. Karena itu, membaca kesalehan berarti membaca sistem tanda yang membuat kesalehan dapat dikenali. Namun keterlihatan tersebut tidak boleh disamakan dengan kedalaman spiritual.

Clifford Geertz memberikan dasar penting bagi pendekatan interpretatif terhadap kebudayaan dengan menempatkan simbol sebagai unsur sentral dalam pembentukan makna kehidupan sosial.[118] Perspektif tersebut memungkinkan ritual tidak dipahami sekadar sebagai tindakan berulang, melainkan sebagai praktik yang menghubungkan tindakan dengan gambaran tentang dunia. Dalam konteks religiositas, ritual dapat menjadi cara komunitas menata waktu, tubuh, emosi, ingatan, dan hubungan sosial.

Tasawuf memperdalam persoalan ini karena banyak praktik spiritual berorientasi pada pembentukan disposisi batin. Dzikir, misalnya, tidak cukup dipahami sebagai pengulangan verbal; maknanya berada dalam hubungan antara lafaz, kesadaran, perhatian, disiplin diri, dan orientasi kepada Allah. Ketika praktik tersebut dipindahkan ke ruang digital, sebagian dimensinya dapat direkam dan dipertontonkan, tetapi sebagian lainnya tetap berada di luar jangkauan observasi publik.

Perbedaan antara praktik dan performa menjadi penting. Performa tidak harus berarti kepalsuan. Setiap praktik sosial memiliki dimensi performatif karena manusia selalu menampilkan dirinya dalam situasi tertentu. Yang perlu diperiksa ialah bagaimana performa tersebut bekerja: apakah ia sekadar mendokumentasikan praktik, mengundang partisipasi, membangun identitas, mencari pengakuan, memperkuat otoritas, atau melakukan beberapa fungsi sekaligus. Ruang digital memperkuat kemungkinan tersebut karena simbol kesalehan dapat

memperoleh sirkulasi yang jauh melampaui komunitas asalnya. Sebuah foto ritual dapat menjadi bukti identitas, sebuah kutipan dapat menjadi penanda afiliasi, dan potongan ceramah dapat menjadi representasi keseluruhan pandangan seorang tokoh. Fragmentasi semacam itu menghasilkan problem hermeneutis: bagian kecil dapat memperoleh otoritas yang seharusnya hanya dimiliki oleh keseluruhan konteks.

Pendekatan sufi-kritis perlu menahan dorongan untuk segera menilai. Kesalehan yang ditampilkan di ruang publik tidak dapat dipastikan sebagai pencitraan hanya karena tampil secara visual. Sebaliknya, jumlah pengikut, intensitas pujian, atau viralitas juga tidak dapat dijadikan ukuran kedalaman spiritual. Parameter digital dan parameter spiritual berada dalam rezim penilaian yang berbeda.

Yang lebih penting adalah membaca hubungan di antara keduanya. Ketika performa kesalehan mendapatkan penghargaan sosial, ia dapat membentuk insentif baru bagi aktor religius. Kesalehan kemudian berpotensi mengalami estetisasi: kualitas moral menjadi sesuatu yang semakin dinilai berdasarkan keterlihatan. Di sinilah kritik spiritual menemukan objek penting, yakni kemungkinan pergeseran orientasi dari transformasi diri menuju pengelolaan citra diri.

Persoalan tersebut tidak harus diselesaikan dengan menolak media. Media dapat menjadi sarana pendidikan, dakwah, dokumentasi, solidaritas, dan pembentukan komunitas. Yang perlu diperiksa ialah kondisi ketika medium mulai menentukan bentuk kesalehan yang dianggap paling bernilai. Apabila kesalehan yang paling mudah divisualisasikan menjadi kesalehan yang paling mudah diakui, maka terjadi penyempitan antara yang tampak dan yang bernilai. Konstruksi sufi-kritis yang dikembangkan di sini karena itu membedakan sekurang-

kurangnya tiga lapisan: kesalehan sebagai orientasi batin, kesalehan sebagai praktik, dan kesalehan sebagai representasi. Ketiganya dapat berhubungan erat, tetapi tidak identik. Analisis yang matang harus mampu menjaga perbedaan tersebut agar tidak jatuh pada sinisme maupun naivitas.

Netnografi Spiritual

Netnografi spiritual dapat dipahami sebagai pengembangan pendekatan etnografis terhadap kehidupan religius yang berlangsung melalui lingkungan digital. Istilah ini tidak cukup dipahami sebagai pemindahan etnografi konvensional ke internet. Dunia digital memiliki bentuk interaksi, temporalitas, visibilitas, arsip, anonimitas, dan mekanisme distribusi yang berbeda. Karena itu, objeknya bukan sekadar "isi internet", melainkan kehidupan sosial yang terbentuk melalui jaringan digital.

Robert V. Kozinets mengembangkan netnografi sebagai pendekatan untuk memahami budaya dan komunitas daring dengan memperhatikan interaksi, makna, partisipasi, serta etika keterlibatan peneliti.[119] Perkembangan pendekatan tersebut penting bagi kajian spiritual karena komunitas keagamaan digital tidak dapat dipahami hanya dengan menghitung jumlah unggahan atau menganalisis kata yang paling sering muncul. Yang perlu dibaca ialah pola hubungan yang berkembang melalui komunikasi digital.

Netnografi spiritual dengan demikian mengarahkan perhatian kepada cara orang membangun identitas religius, menemukan otoritas, berbagi pengalaman, memperdebatkan doktrin, membentuk solidaritas, mengelola konflik, dan menafsirkan pengalaman spiritual

melalui media. Di dalamnya, komentar dapat menjadi bentuk tafsir, tanda suka dapat menjadi bentuk pengakuan, pembagian ulang dapat menjadi tindakan afiliasi, sedangkan keheningan dapat pula mempunyai makna sosial tertentu.

Heidi Campbell menunjukkan bahwa hubungan agama dan media baru lebih tepat dipahami sebagai proses negosiasi daripada oposisi sederhana antara agama dan teknologi.[120] Kehidupan religius digital tidak menggantikan kehidupan religius luring secara otomatis. Keduanya dapat saling berkelindan. Komunitas digital dapat memperluas komunitas fisik; pengalaman tatap muka dapat memperoleh representasi digital; dan otoritas religius dapat beroperasi secara simultan pada kedua ruang tersebut.

Karena itu, netnografi spiritual membutuhkan kepekaan terhadap konteks. Sebuah komentar tidak dapat dibaca tanpa memperhatikan percakapan yang mendahuluinya. Sebuah unggahan tidak selalu merepresentasikan keseluruhan keyakinan pemilik akun. Bahkan identitas akun dapat bersifat berlapis dan berubah. Peneliti perlu membedakan antara akun personal, akun institusional, akun komunitas, akun anonim, dan akun yang dikelola oleh tim.

Dimensi etis menjadi semakin penting ketika objeknya adalah pengalaman religius. Data digital memang dapat diakses publik, tetapi keterbukaan teknis tidak otomatis berarti kebebasan etis untuk menggunakan semua data tanpa pertimbangan. Pengalaman doa, kesaksian spiritual, konflik internal komunitas, atau percakapan yang bersifat sensitif harus diperlakukan dengan kehati-hatian. Prinsip dasarnya ialah bahwa kemampuan teknis untuk mengambil data tidak identik dengan legitimasi moral untuk mengeksploitasinya.

Netnografi spiritual juga harus menghindari romantisasi komunitas digital. Komunitas daring dapat memberikan dukungan spiritual, tetapi juga dapat menghasilkan tekanan konformitas, polarisasi, pengkultusan figur, dan pengucilan terhadap pihak yang dianggap menyimpang. Algoritma dapat memperkuat kecenderungan tersebut dengan menghubungkan pengguna pada konten yang serupa dengan preferensi sebelumnya.

Di sinilah netnografi perlu dipertemukan dengan kritik wacana. Netnografi memberikan kedalaman terhadap kehidupan komunitas, sedangkan analisis kritis mempertanyakan bagaimana struktur platform membentuk kemungkinan interaksi. Pendekatan sufi-kritis menambahkan pertanyaan etis: praktik digital semacam apa yang memperdalam kesadaran, tanggung jawab, dan penghormatan terhadap martabat manusia, dan praktik apa yang justru mengubah spiritualitas menjadi komoditas perhatian?

Dengan kerangka tersebut, netnografi spiritual bukan hanya teknik mengumpulkan data digital. Ia merupakan cara memahami kehidupan religius sebagai fenomena yang berlangsung dalam jaringan relasi, simbol, teknologi, dan pengalaman. Objek utamanya bukan internet sebagai benda, melainkan manusia yang menjalani pencarian makna melalui lingkungan yang semakin terdigitalisasi.

Ruang Digital sebagai Arena Kontestasi Moral

Ruang digital tidak hanya memperluas arena komunikasi; ia mengubah kondisi di mana penilaian moral diproduksi, disebarkan, dan diperebutkan. Dalam ruang tersebut, pertanyaan tentang baik dan buruk tidak lagi hanya dibahas melalui lembaga keagamaan, keluarga,

pendidikan, atau komunitas lokal. Ia dapat muncul sebagai perdebatan terbuka yang berlangsung hampir tanpa batas geografis dan dengan kecepatan yang tinggi.

Kontestasi moral terjadi ketika aktor yang berbeda membawa definisi tentang kesalehan, kepantasan, penyimpangan, keadilan, kesopanan, dan otoritas. Konflik semacam itu tidak selalu merupakan konflik antara agama dan sekularitas. Sering kali ia terjadi di antara kelompok religius yang sama-sama mengklaim kesetiaan terhadap nilai keagamaan, tetapi berbeda dalam menafsirkan bentuk penerapannya.

Konsep ruang publik perlu digunakan secara hati-hati dalam membaca fenomena tersebut. Ruang digital memang memungkinkan artikulasi publik yang luas, tetapi tidak identik dengan ruang publik ideal yang sepenuhnya rasional dan setara. Visibilitas dipengaruhi oleh struktur platform, popularitas, jaringan, dan logika perhatian. Karena itu, kemampuan berbicara belum tentu sama dengan kemampuan didengar.

Dalam situasi demikian, moralitas dapat mengalami transformasi menjadi performa argumentatif. Pernyataan moral yang paling keras sering kali memperoleh daya sirkulasi yang lebih tinggi daripada refleksi yang penuh nuansa. Kompleksitas moral dapat dipadatkan menjadi label. Perbedaan interpretasi berubah menjadi tuduhan. Dialog bergeser menjadi kompetisi legitimasi.

Michel de Certeau membantu memperluas pembacaan dengan menunjukkan bahwa pengguna tidak sepenuhnya pasif terhadap struktur yang mengaturnya; mereka mengembangkan taktik penggunaan yang dapat menyimpang dari maksud institusi.[121] Perspektif tersebut berguna untuk membaca pengguna digital sebagai

agen yang bukan hanya menerima sistem platform, tetapi juga menggunakannya secara kreatif. Dalam konteks religius, platform dapat dipakai untuk pendidikan dan penguatan solidaritas, tetapi juga untuk menyusun taktik baru dalam perebutan otoritas.

Kontestasi moral karena itu bukan sekadar konflik pendapat. Ia adalah perebutan kemampuan mendefinisikan apa yang dianggap bermoral. Ketika suatu kelompok berhasil menempatkan istilah tertentu sebagai bahasa dominan, kelompok tersebut memperoleh kemampuan untuk mengklasifikasikan pihak lain. Kategori seperti “saleh”, “sesat”, “moderat”, “radikal”, “asli”, atau “palsu” bukan sekadar deskripsi; dalam banyak konteks, kategori tersebut menghasilkan konsekuensi sosial.

Pendekatan sufi-kritis mengajukan keberatan terhadap kecenderungan mengukur kesalehan melalui kemampuan mengalahkan lawan. Tradisi spiritual yang berorientasi pada pembentukan diri mengingatkan bahwa kemenangan argumentatif belum tentu identik dengan kemajuan moral. Seseorang dapat benar secara argumentatif tetapi gagal secara etis apabila kebenaran digunakan untuk mempermalukan, merendahkan, atau meniadakan martabat orang lain.

Kritik ini tidak berarti bahwa semua perdebatan moral harus dihindari. Perbedaan benar dan salah tetap penting. Yang perlu dikritik adalah mekanisme ketika klaim moral berubah menjadi instrumen dominasi. Di sinilah ruang digital harus dibaca sebagai arena pembentukan subjek moral sekaligus arena perebutan otoritas.

Posisi argumentatif yang dikembangkan di sini melihat kontestasi moral digital sebagai proses ambivalen. Ia dapat memperluas

partisipasi moral masyarakat, tetapi juga dapat menghasilkan moralitas yang reaktif, performatif, dan terpolarisasi. Tantangan sufistik bukan menarik diri dari kontestasi, melainkan menghadirkan kualitas kritik yang mampu mempertahankan ketegasan normatif tanpa kehilangan kerendahan hati epistemik.

Jejak Digital dan Verifikasi Publik

Jejak digital menghadirkan paradoks epistemologis. Di satu sisi, ia menyediakan arsip yang memungkinkan peneliti menelusuri perkembangan suatu pernyataan, praktik, atau kontroversi. Di sisi lain, jejak tersebut tidak pernah identik dengan keseluruhan kenyataan. Ia merupakan residu dari tindakan yang telah dimediasi oleh teknologi, pilihan pengguna, mekanisme platform, dan proses distribusi.

Karena itu, jejak digital harus diperlakukan sebagai bukti yang memerlukan verifikasi, bukan sebagai kebenaran yang berdiri sendiri. Sebuah tangkapan layar dapat kehilangan konteks. Sebuah video dapat dipotong. Sebuah kutipan dapat dilepaskan dari percakapan awal. Sebuah akun dapat berubah kepemilikan. Bahkan sebuah unggahan yang tampak autentik dapat memperoleh makna berbeda setelah beredar dalam jaringan baru.

Prinsip verifikasi publik menjadi penting terutama ketika penelitian berhubungan dengan reputasi seseorang. Kritik akademik tidak dapat dibangun hanya dari materi yang viral. Popularitas suatu klaim tidak meningkatkan tingkat kebenarannya. Justru semakin besar dampak publik suatu klaim, semakin tinggi tuntutan verifikasinya.

Dalam perspektif hermeneutika, verifikasi tidak berarti menghilangkan interpretasi. Interpretasi tetap diperlukan karena

dokumen tidak berbicara sendiri. Namun interpretasi harus dapat dipertanggungjawabkan terhadap bukti. Ricœur menekankan pentingnya hubungan antara pemahaman dan penjelasan; ketika pemahaman mengalami hambatan, peneliti perlu memperluas pemeriksaan terhadap struktur dan bukti yang tersedia.[122]

Jejak digital juga perlu ditempatkan dalam dimensi temporal. Pernyataan seseorang pada satu waktu tidak selalu merepresentasikan posisi permanennya. Perubahan pemikiran, klarifikasi, permintaan maaf, penghapusan konten, atau perubahan konteks sosial merupakan bagian dari sejarah digital yang perlu diperhitungkan. Mengambil satu fragmen untuk membangun gambaran keseluruhan merupakan bentuk reduksionisme temporal.

Dalam konteks religius, problem tersebut menjadi lebih sensitif karena kesalahan atribusi dapat menghasilkan dampak moral yang luas. Menyatakan bahwa seorang tokoh mengajarkan suatu pandangan tertentu menuntut bukti yang cukup. Apabila bukti hanya menunjukkan kemungkinan interpretasi, bahasa akademik harus mempertahankan tingkat ketidakpastian tersebut.

Verifikasi publik juga tidak berarti semua data harus dipublikasikan. Prinsip keterlacakan harus dibedakan dari prinsip eksposur. Peneliti dapat melakukan verifikasi tanpa mengekspos informasi pribadi yang tidak relevan. Etika penelitian menuntut kemampuan membatasi informasi yang benar-benar diperlukan bagi argumentasi.

Dari perspektif sufi-kritis, disiplin verifikasi mempunyai dimensi moral. Menjaga ketepatan atribusi bukan hanya tuntutan metodologis, tetapi bentuk keadilan terhadap subjek. Kritik yang tidak akurat dapat berubah menjadi fitnah intelektual. Sebaliknya, kritik yang dibangun

atas bukti yang kuat justru dapat menjadi bentuk tanggung jawab moral karena memungkinkan persoalan dibahas tanpa bergantung pada rumor.

Jejak digital akhirnya harus dipahami sebagai medan antara arsip dan interpretasi. Ia memberi peluang untuk menelusuri sejarah wacana secara lebih rinci, tetapi sekaligus menuntut kehati-hatian yang lebih besar. Pendekatan sufi-kritis menempatkan verifikasi sebagai bentuk *adab epistemik*: kesediaan untuk tidak mengatakan lebih daripada yang dapat dibuktikan.

Unit Analisis: Teks, Narasi, Simbol, Praktik, dan Respons Publik

Unit analisis dalam pendekatan sufi-kritis tidak dapat dibatasi pada teks digital sebagai rangkaian kata. Teks merupakan salah satu unsur dalam ekologi makna yang lebih luas. Sebuah unggahan religius dapat mengandung narasi, simbol visual, gaya bahasa, identitas pembicara, pola interaksi, dan respons publik yang bersama-sama membentuk fenomena.

Teks memungkinkan pembacaan terhadap proposisi yang eksplisit. Narasi memungkinkan pembacaan terhadap cara pengalaman disusun menjadi cerita tentang diri, komunitas, penderitaan, kemenangan, dosa, pertobatan, atau keselamatan. Simbol memungkinkan pembacaan terhadap makna yang tidak selalu dinyatakan secara langsung. Praktik memperlihatkan bagaimana wacana diwujudkan. Respons publik memperlihatkan bagaimana makna tersebut diterima, dinegosiasikan, ditolak, atau diubah.

Pemisahan tersebut bersifat analitis, bukan ontologis. Dalam kenyataan digital, kelima unsur tersebut saling berkelindan. Sebuah

narasi dapat muncul melalui video; simbol dapat hadir dalam pilihan pakaian; praktik dapat didokumentasikan dalam gambar; respons publik dapat menjadi bagian dari narasi baru. Karena itu, unit analisis perlu bersifat fleksibel tetapi tetap memiliki batas operasional yang jelas.

Konsep “teks” juga perlu diperluas. Dalam hermeneutika Ricœur, wacana yang dibakukan memungkinkan makna bergerak melampaui situasi awal produksinya.[123] Dalam lingkungan digital, proses tersebut menjadi lebih kompleks karena teks dapat terus diedit, dikomentari, dipotong, dibagikan, dan dikontekstualisasikan kembali. Sebuah unggahan bukan hanya produk akhir; ia dapat menjadi titik awal bagi rangkaian wacana baru.

Simbol memerlukan kehati-hatian khusus. Tidak semua simbol religius memiliki makna tunggal. Peci, jilbab, tasbih, kaligrafi, pakaian putih, ruang masjid, atau gestur doa dapat membawa makna yang berbeda tergantung konteks. Pendekatan interpretatif Geertz membantu melihat simbol sebagai bagian dari jaringan makna, bukan benda yang memiliki arti universal secara otomatis.[124]

Narasi juga tidak boleh disamakan dengan fakta sejarah. Kisah tentang transformasi spiritual merupakan konstruksi pengalaman yang memiliki fungsi tertentu bagi subjek. Ia dapat benar sebagai pengalaman yang dihayati, tetapi tidak otomatis menjadi bukti bagi seluruh klaim faktual yang mungkin menyertainya. Perbedaan ini sangat penting ketika narasi spiritual digunakan untuk membangun otoritas.

Praktik merupakan unit yang menjembatani wacana dan kehidupan. Apa yang dikatakan seseorang tentang kerendahan hati

perlu dibandingkan, ketika data memungkinkan, dengan pola interaksi yang memperlihatkan bagaimana kerendahan hati dipraktikkan. Akan tetapi, perbandingan tersebut tidak boleh berubah menjadi penghakiman terhadap batin. Analisis hanya dapat menunjukkan hubungan antara ujaran dan tindakan yang dapat diamati.

Respons publik memperlihatkan dimensi sosial dari makna. Komentar, kritik, dukungan, sindiran, dan pembagian ulang menunjukkan bahwa pesan religius tidak pernah sepenuhnya berada di bawah kendali pengirim. Audiens merupakan produsen makna. Dalam ruang digital, penerima pesan dapat mengubah arah percakapan dan bahkan membentuk reputasi baru bagi figur yang dibicarakan.

Konstruksi unit analisis tersebut memungkinkan pembacaan yang lebih utuh. Teks menjelaskan apa yang dikatakan; narasi memperlihatkan bagaimana makna disusun; simbol menunjukkan bagaimana makna dikonkretkan; praktik memperlihatkan bagaimana gagasan dijalankan; respons publik menunjukkan bagaimana makna dinegosiasikan secara sosial.

Posisi yang dikembangkan ialah bahwa fenomena spiritual digital tidak dapat direduksi kepada salah satu unsur tersebut. Pendekatan sufi-kritis membutuhkan pembacaan relasional: makna lahir dari hubungan antara bahasa, simbol, tindakan, aktor, dan komunitas interpretatif.

Pembacaan Mikro, Meso, dan Makro

Pembacaan mikro, meso, dan makro diperlukan karena fenomena religiositas digital selalu berlangsung dalam beberapa skala sekaligus. Pada tingkat mikro, perhatian diarahkan kepada teks, ucapan, gestur,

komentar, interaksi, dan pengalaman individual. Tingkat meso mengamati komunitas, jaringan, organisasi, kelompok pengikut, dan pola hubungan antarpengguna. Tingkat makro memperhatikan struktur sosial, ekonomi politik media, perubahan otoritas agama, budaya digital, serta kondisi historis yang lebih luas.

Pembacaan mikro memberikan kedalaman. Ia memungkinkan peneliti menangkap nuansa bahasa yang mungkin hilang dalam generalisasi. Namun mikroanalisis memiliki keterbatasan apabila dipisahkan dari struktur yang lebih luas. Satu komentar tidak cukup untuk menjelaskan karakter suatu komunitas; satu unggahan tidak cukup untuk menjelaskan perubahan otoritas agama.

Analisis meso mengisi ruang antara individu dan struktur. Pada tingkat ini, perhatian diarahkan kepada pola interaksi. Siapa yang dianggap sebagai sumber legitimasi? Siapa yang sering dikutip? Bagaimana komunitas merespons kritik? Bagaimana norma internal terbentuk? Pertanyaan tersebut membantu melihat bahwa otoritas tidak hanya dimiliki individu, tetapi diproduksi melalui jaringan pengakuan.

Tingkat makro kemudian memperlihatkan kondisi yang memungkinkan pola tersebut berkembang. Digitalisasi kehidupan agama, ekonomi perhatian, perubahan bentuk otoritas, dan perkembangan teknologi bukan latar belakang pasif. Semuanya dapat mengubah insentif yang memengaruhi perilaku aktor.

Foucault membantu mengingatkan bahwa relasi kuasa bekerja pada berbagai tingkat dan tidak selalu dapat dilokalisasi pada satu institusi.[125] Akan tetapi, analisis makro tidak boleh menelan mikro. Struktur hanya menjadi konkret melalui praktik. Sebaliknya,

pengalaman mikro memperoleh sebagian maknanya karena berlangsung dalam struktur yang lebih luas.

Geertz memberikan koreksi dari sisi lain. Deskripsi yang baik membutuhkan kedekatan dengan dunia makna pelaku.[126] Pendekatan makro yang terlalu cepat dapat menghasilkan kategori yang benar secara abstrak tetapi miskin secara fenomenologis. Karena itu, skala harus bergerak dua arah: dari pengalaman menuju struktur dan dari struktur kembali kepada pengalaman.

Pembacaan sufi-kritis menambahkan satu pertanyaan yang tidak selalu eksplisit dalam analisis multiskala: apa yang terjadi pada manusia ketika struktur tersebut diinternalisasi? Struktur kekuasaan tidak hanya berada pada institusi; ia dapat menjadi kebiasaan, rasa takut, aspirasi, bahkan cara seseorang menilai dirinya sendiri. Di sini dimensi spiritual menjadi penting karena ia menyentuh proses internalisasi.

Skala mikro juga memungkinkan peneliti menguji klaim makro. Apabila dikatakan bahwa digitalisasi menyebabkan sekularisasi, misalnya, data mikro mungkin justru menunjukkan intensifikasi praktik religius. Sebaliknya, apabila dikatakan bahwa media digital memperkuat agama, data mikro dapat memperlihatkan bahwa yang menguat sebenarnya adalah bentuk-bentuk religiositas tertentu.

Pembacaan meso kemudian menentukan apakah pola individual menjadi norma komunitas atau tetap bersifat kasus khusus. Tidak semua figur yang viral menjadi otoritas; tidak semua komunitas daring memiliki struktur yang sama. Perbedaan jaringan perlu dipertahankan.

Dari integrasi ketiga skala tersebut berkembang prinsip bahwa fenomena spiritual digital tidak boleh dijelaskan melalui satu tingkat analisis. Mikro tanpa makro menghasilkan psikologisasi; makro tanpa

mikro menghasilkan determinisme; meso tanpa keduanya menghasilkan deskripsi jaringan yang kehilangan konteks. Pembacaan sufi-kritis menghendaki pergerakan analitis di antara ketiganya agar pengalaman, praktik, komunitas, dan struktur dapat dibaca sebagai bagian dari satu medan yang saling memengaruhi.

Triangulasi Teks, Praktik, dan Konteks

Triangulasi dalam pendekatan sufi-kritis bukan sekadar teknik untuk menambah jumlah sumber. Ia merupakan disiplin epistemologis yang mencegah suatu fenomena dibaca melalui satu representasi saja. Teks menunjukkan apa yang dikatakan; praktik menunjukkan apa yang dilakukan; konteks menunjukkan kondisi yang memberi makna terhadap keduanya.

Ketiganya dapat berada dalam hubungan harmonis, tetapi dapat pula menunjukkan ketegangan. Seorang aktor dapat berbicara tentang kesederhanaan tetapi menampilkan praktik kehidupan yang sangat berorientasi pada status. Perbedaan tersebut tidak otomatis membuktikan kemunafikan karena manusia memang tidak selalu konsisten. Yang dapat dikatakan ialah terdapat jarak antara wacana dan praktik yang perlu dijelaskan.

Sebaliknya, kesesuaian antara ucapan dan tindakan juga tidak otomatis membuktikan ketulusan batin. Triangulasi tidak memiliki kemampuan untuk mengakses seluruh interioritas manusia. Ia hanya meningkatkan kualitas inferensi berdasarkan berbagai jenis bukti yang tersedia.

Konteks menjadi penentu penting. Praktik yang tampak kontradiktif dapat memiliki alasan historis atau sosial yang tidak terlihat dari satu

dokumen. Sebuah pernyataan yang dianggap ekstrem dalam satu konteks mungkin merupakan respons terhadap persoalan tertentu dalam konteks lain. Karena itu, triangulasi harus bersifat temporal sekaligus kontekstual.

Hermeneutika Gadamer membantu menjelaskan mengapa pemahaman selalu berlangsung dalam horizon tertentu.[127] Triangulasi dengan demikian bukan upaya menemukan perspektif yang sepenuhnya bebas dari horizon, melainkan cara memperluas horizon sehingga pembacaan tidak terperangkap dalam satu sudut pandang.

Kozinets, dalam konteks netnografi, menekankan pentingnya keterlibatan dengan kehidupan jaringan dan interpretasi data dalam konteks sosialnya.[128] Prinsip tersebut dapat diperluas untuk kajian spiritual digital. Data berupa unggahan harus dibaca bersama pola interaksi dan komunitas yang melingkupinya.

Triangulasi juga berfungsi sebagai koreksi terhadap bias konfirmasi. Peneliti yang sejak awal menganggap seorang tokoh sebagai representasi kesalehan dapat hanya memilih data yang mendukung kesimpulan tersebut. Sebaliknya, peneliti yang sejak awal mencurigai tokoh tersebut sebagai aktor pencitraan dapat melakukan hal yang sama dari arah berlawanan. Triangulasi memaksa kedua posisi untuk berhadapan dengan bukti yang tidak nyaman.

Dalam pendekatan sufi-kritis, prinsip tersebut memiliki konsekuensi etis. Membaca orang lain secara tidak adil dapat menjadi bentuk kekerasan simbolik. Karena itu, triangulasi bukan sekadar meningkatkan validitas argumentasi; ia juga mengurangi kemungkinan penilaian tergesa-gesa terhadap manusia yang menjadi objek pembacaan. Sintesis yang dihasilkan dari triangulasi tidak harus berupa

kesimpulan bahwa semua data “konsisten”. Justru ketidakkonsistenan dapat menjadi temuan konseptual yang penting. Jarak antara teks dan praktik, misalnya, dapat menunjukkan adanya transformasi identitas, konflik internal, strategi adaptasi, atau ketegangan antara norma dan kenyataan.

Dengan demikian, triangulasi harus dipahami sebagai seni mempertahankan kompleksitas tanpa kehilangan kemampuan menyimpulkan. Ia bukan pencarian kepastian absolut, melainkan usaha untuk membangun klaim yang proporsional terhadap kekuatan bukti. Dalam kerangka ini, kehati-hatian bukan kelemahan akademik, tetapi bentuk ketelitian epistemologis.

Etika Membaca Spiritualitas di Ruang Digital

Membaca spiritualitas orang lain merupakan tindakan yang secara epistemologis dan etis tidak netral. Peneliti berhadapan dengan manusia yang memiliki keyakinan, reputasi, relasi sosial, dan pengalaman batin. Karena itu, kemampuan menganalisis tidak otomatis memberikan hak untuk menghakimi. Etika pembacaan harus menjadi bagian integral dari pendekatan, bukan tambahan setelah analisis selesai.

Persoalan pertama adalah batas antara representasi dan interioritas. Peneliti dapat mengamati apa yang dikatakan, dilakukan, dan ditampilkan seseorang, tetapi tidak dapat secara langsung mengakses niat batinnya. Karena itu, klaim tentang keikhlasan, kesombongan, kemunafikan, atau kedalaman spiritual harus dirumuskan dengan sangat hati-hati. Bahasa akademik harus

membedakan antara “menampilkan kesan”, “mengartikulasikan”, “mempraktikkan”, dan “menghayati”.

Persoalan kedua adalah ketimpangan kuasa antara peneliti dan subjek. Publikasi akademik dapat mengubah status sebuah unggahan biasa menjadi objek analisis yang dibaca dalam kerangka ilmiah. Subjek yang semula berbicara kepada komunitas tertentu dapat tiba-tiba ditempatkan dalam narasi yang tidak pernah ia maksudkan.

Kozinets menempatkan etika sebagai bagian penting dari netnografi, bukan sekadar prosedur administratif.[129] Prinsip ini menjadi semakin penting dalam kajian spiritual karena data sering kali mengandung pengalaman pribadi dan keyakinan yang sensitif.

Persoalan ketiga adalah bahaya reduksi. Seorang praktisi spiritual tidak boleh direduksi menjadi “objek kuasa”, “pengguna media”, atau “produsen wacana”. Manusia selalu lebih kompleks daripada kategori analitis yang digunakan untuk memahaminya. Kategori diperlukan untuk analisis, tetapi kategori tidak boleh dianggap sebagai keseluruhan realitas.

Persoalan keempat adalah bahaya romantisasi. Menghormati spiritualitas tidak berarti menerima semua klaim spiritual tanpa kritik. Kesetiaan kepada pengalaman religius tidak boleh menghapus kebutuhan terhadap verifikasi. Etika akademik justru mengharuskan kritik tetap dilakukan ketika klaim tidak didukung bukti.

Di antara reduksi dan romantisasi terdapat prinsip *interpretive humility*, yaitu kerendahan hati interpretatif. Peneliti mengakui bahwa pemahamannya selalu parsial. Gadamer menunjukkan bahwa pemahaman berlangsung dalam horizon historis tertentu, sehingga

kesadaran terhadap keterbatasan horizon merupakan syarat penting bagi dialog.[130]

Etika tersebut memiliki dimensi spiritual tersendiri. Jika kajian tasawuf berbicara tentang pengendalian ego, maka aktivitas akademik juga perlu diuji terhadap kemungkinan ego epistemik: hasrat untuk menjadi pihak yang paling tahu, paling kritis, atau paling benar. Peneliti dapat menghasilkan kritik yang secara metodologis canggih tetapi secara etis gagal apabila penelitian menjadi sarana memperbesar dirinya sendiri.

Etika membaca karena itu bukan sentimentalitas. Ia merupakan disiplin untuk menjaga keseimbangan antara ketajaman kritik dan penghormatan terhadap manusia. Dalam ruang digital, prinsip ini semakin penting karena publikasi memiliki kemampuan memperbesar dampak. Satu kalimat akademik dapat direproduksi di luar konteks dan menjadi bagian dari kontroversi yang jauh lebih luas.

Pendekatan sufi-kritis mengembangkan posisi bahwa pembacaan spiritual harus mengandung dua kesadaran sekaligus: kesadaran kritis terhadap struktur yang mungkin membentuk spiritualitas dan kesadaran etis terhadap martabat subjek yang dibaca. Kritik kehilangan legitimasi moral apabila ia mengubah manusia menjadi objek tanpa suara. Sebaliknya, penghormatan kehilangan fungsi intelektual apabila ia melarang kritik.

Etika membaca akhirnya dapat dirumuskan sebagai prinsip proporsionalitas: katakan apa yang dapat dibuktikan, bedakan apa yang ditafsirkan, akui apa yang tidak diketahui, dan jangan mengubah keterbatasan data menjadi kepastian moral. Prinsip sederhana tersebut menjadi salah satu fondasi paling penting bagi pendekatan sufi-kritis.

Dari Temuan Empiris menuju Refleksi Tasawuf

Perjalanan dari data empiris menuju refleksi tasawuf tidak boleh dilakukan melalui lompatan normatif. Fakta tentang perilaku digital tidak otomatis menghasilkan kesimpulan spiritual. Sebuah pola interaksi dapat menunjukkan perubahan otoritas, tetapi tidak dengan sendirinya membuktikan peningkatan atau penurunan kualitas ruhani. Jembatan antara empiris dan reflektif harus dibangun melalui argumentasi yang transparan.

Data empiris memiliki fungsi pertama-tama sebagai pembatas terhadap spekulasi. Ia memaksa refleksi spiritual berhadapan dengan kenyataan sosial yang konkret. Jika ditemukan bahwa simbol kesalehan memperoleh visibilitas lebih besar dibanding praktik spiritual yang tidak terlihat, refleksi tasawuf dapat mempertanyakan hubungan antara tampilan dan transformasi diri. Tetapi refleksi tersebut harus tetap dibedakan dari klaim bahwa setiap tampilan kesalehan adalah palsu.

Pada tahap ini, tasawuf dapat berfungsi sebagai horizon interpretatif-etis. Ia menawarkan bahasa untuk mempertanyakan orientasi batin di balik tindakan, tanpa mengklaim akses langsung kepada batin orang lain. Pertanyaan yang relevan bergeser dari “apakah orang ini benar-benar saleh?” menjadi “jenis orientasi moral apa yang diproduksi, diperkuat, atau dipertarungkan melalui praktik tersebut?”

Karya Yedi Supriadi tentang dzikir, spiritualitas, dan pembentukan jati diri memberikan salah satu contoh bagaimana praktik spiritual dapat dibaca dalam hubungan dengan pembentukan kesadaran dan identitas.[131] Namun sumber tersebut tidak perlu diperlakukan sebagai jawaban final. Ia lebih produktif ditempatkan dalam dialog dengan tradisi tasawuf, fenomenologi, hermeneutika, dan kajian agama digital.

Di sinilah refleksi tasawuf dapat bergerak dari psikologi individual menuju etika sosial. Jika transformasi batin benar-benar memiliki arti, maka ia seharusnya memiliki konsekuensi terhadap cara seseorang menggunakan otoritas, memperlakukan orang lain, merespons kritik, dan mengelola perbedaan. Spiritualitas yang tidak memiliki konsekuensi etis berisiko menjadi estetika interioritas.

Sebaliknya, kritik terhadap performa kesalehan juga tidak boleh menghasilkan sinisme. Bahwa media memungkinkan pencitraan tidak berarti semua kesalehan publik adalah pencitraan. Manusia dapat benar-benar religius sekaligus menggunakan media untuk menyampaikan religiositasnya. Ambivalensi tersebut harus dipertahankan. Refleksi akademik menjadi matang justru ketika mampu hidup dengan kenyataan bahwa ketulusan dan performativitas dapat hadir secara bersamaan.

Kajian digital juga menunjukkan bahwa spiritualitas tidak lagi berlangsung hanya dalam ruang yang secara tradisional disebut “ruang agama”. Ia dapat muncul dalam komentar, video pendek, komunitas daring, diskusi publik, bahkan dalam bentuk solidaritas digital. Heidi Campbell menunjukkan bahwa agama dan media baru berinteraksi secara kompleks dan membentuk praktik keagamaan yang tidak sepenuhnya dapat dipisahkan antara ruang daring dan luring.[132]

Hal tersebut membuka kembali pertanyaan klasik tasawuf mengenai transformasi diri. Jika lingkungan sosial berubah, bagaimana praktik penyucian diri beradaptasi? Jika perhatian publik menjadi komoditas, bagaimana seorang spiritual seeker menjaga orientasi batin? Jika otoritas menjadi terukur melalui pengikut, bagaimana membedakan popularitas dari kedalaman? Pertanyaan-pertanyaan

tersebut tidak memiliki jawaban teknis sederhana karena menyentuh struktur kehidupan modern sekaligus kondisi batin manusia.

Refleksi tasawuf yang dikembangkan dari pembacaan empiris karena itu seharusnya tidak berhenti pada penilaian terhadap media. Yang lebih mendasar adalah pertanyaan tentang manusia yang hidup di dalam media. Teknologi tidak dengan sendirinya membuat manusia lebih dangkal atau lebih spiritual. Ia memperbesar kemungkinan tertentu yang sudah terdapat dalam diri dan struktur sosial: kebutuhan akan pengakuan, kecenderungan membentuk kelompok, kemampuan membangun solidaritas, tetapi juga kemampuan melakukan refleksi dan memperluas pengetahuan.

Pendekatan sufi-kritis akhirnya mengusulkan suatu sintesis: kritik sosial memberikan kemampuan untuk membaca struktur kekuasaan; fenomenologi menjaga pengalaman agar tidak direduksi; hermeneutika memungkinkan simbol dan narasi dibaca secara berlapis; netnografi membuka kehidupan komunitas digital; sedangkan tasawuf memberikan horizon etis untuk mempertanyakan orientasi manusia di balik seluruh proses tersebut.

Sintesis ini tidak bermaksud membentuk teori tunggal yang meniadakan perbedaan antartradisi. Justru kekuatannya terletak pada kemampuan mempertahankan perbedaan sambil menemukan titik dialog. Foucault membantu membaca mekanisme kuasa, tetapi tidak cukup untuk menjelaskan kedalaman pengalaman spiritual. Fenomenologi menjelaskan pengalaman, tetapi membutuhkan kritik terhadap kondisi sosial yang membentuknya. Netnografi menangkap kehidupan jaringan, tetapi memerlukan refleksi filosofis mengenai

makna. Tasawuf menyediakan horizon transformasi batin, tetapi harus tetap terbuka terhadap kritik historis dan sosial.

Dari keseluruhan dialog tersebut dapat dikembangkan proposisi bahwa pendekatan sufi-kritis bukan sekadar metode membaca agama digital, melainkan cara mempertahankan hubungan antara pengetahuan, kritik, dan transformasi etis. Pengetahuan tidak berhenti pada mengetahui; kritik tidak berhenti pada membongkar; spiritualitas tidak berhenti pada pengalaman batin. Ketiganya memperoleh makna ketika menghasilkan kemampuan untuk melihat struktur secara jernih, membaca diri secara rendah hati, dan bertindak secara lebih bertanggung jawab.

Dengan demikian, perjalanan dari temuan empiris menuju refleksi tasawuf bukan gerak meninggalkan realitas menuju abstraksi spiritual. Sebaliknya, ia merupakan gerak kembali kepada realitas dengan kedalaman interpretasi yang lebih besar. Data mengoreksi romantisme; kritik mengoreksi naivitas; pengalaman mengoreksi reduksionisme; dan refleksi spiritual mengoreksi kecenderungan menjadikan manusia sekadar objek analisis. Pada titik pertemuan itulah pendekatan sufi-kritis memperoleh makna epistemologis sekaligus etisnya.

ANATOMI TASAWUF KOSMETIK KETIKA KESUCIAN MENJADI BRAND

Apa Itu Tasawuf Kosmetik?

Istilah *tasawuf kosmetik* dalam pembahasan ini tidak dimaksudkan sebagai kategori baku dalam khazanah tasawuf, melainkan sebagai konstruksi analitis untuk menunjuk suatu gejala ketika simbol, bahasa, ritual, penampilan, dan atribut kesufian lebih dominan berfungsi sebagai perangkat pembentukan citra daripada sebagai medium transformasi batin. Kata "kosmetik" digunakan secara metaforis: sebagaimana kosmetik memperindah permukaan tanpa dengan sendirinya mengubah struktur terdalam objek yang dikenainya, demikian pula tasawuf dapat direduksi menjadi seperangkat tanda kesalehan yang mudah dikenali secara sosial, tetapi belum tentu berbanding lurus dengan perubahan moral, kejernihan niat, kedalaman kesadaran, dan tanggung jawab etis. Konstruksi ini penting karena tidak setiap penggunaan simbol keagamaan merupakan kepalsuan. Persoalannya terletak pada ketimpangan antara tanda dan substansi, antara representasi kesucian dan proses penyucian diri.

Dalam tradisi tasawuf klasik, persoalan batin tidak pernah dapat dipisahkan dari pertanyaan mengenai niat, keikhlasan, dan kebenaran tindakan. Al-Ghazālī menempatkan niat, keikhlasan, dan *sidq* sebagai persoalan mendasar karena nilai spiritual suatu tindakan tidak ditentukan hanya oleh bentuk lahiriahnya, melainkan juga oleh orientasi batin yang menggerakkannya.[133] Di sini terdapat perbedaan

fundamental antara spiritualitas sebagai proses pembentukan manusia dan spiritualitas sebagai produksi tanda. Yang pertama mengarahkan perhatian ke transformasi diri; yang kedua cenderung mengarahkan perhatian ke bagaimana diri dilihat.

Perbedaan tersebut menjadi semakin penting ketika simbol keagamaan beroperasi dalam ruang sosial yang kompetitif. Pierre Bourdieu menunjukkan bahwa berbagai bentuk modal dapat dikonversikan menjadi posisi dan pengakuan dalam suatu arena sosial.[134] Jika kerangka ini diterapkan secara hati-hati pada fenomena religius, penampilan kesalehan dapat dipahami sebagai kemungkinan bentuk akumulasi modal simbolik. Gelar, pakaian, kedekatan dengan figur agama, kemampuan menggunakan kosakata spiritual, dokumentasi ritual, atau keterlihatan dalam komunitas religius dapat memperoleh nilai sosial tertentu. Namun, nilai simbolik itu tidak identik dengan kedalaman spiritual. Di sinilah *tasawuf kosmetik* menemukan medan kemunculannya: ketika tanda kesufian memperoleh nilai sosial lebih cepat daripada transformasi yang seharusnya menopangnya.

Al-Qur'an sendiri memberikan peringatan yang tajam terhadap praktik keberagamaan yang terperangkap dalam orientasi performatif. Surah al-Mā'ūn menghubungkan praktik ritual dengan persoalan *riyā'*, sehingga bentuk ibadah tidak dapat dipisahkan dari orientasi moral yang mendasarinya (Q.S. al-Mā'ūn 107:4–6).[135] Ayat tersebut tidak dapat direduksi menjadi larangan terhadap penampakan amal secara sederhana, sebab kehidupan sosial agama memang membutuhkan ekspresi lahiriah. Yang problematik ialah ketika ekspresi tersebut menjadi tujuan terselubung dan ukuran utama keberagamaan. Karena itu, *tasawuf kosmetik* lebih tepat dipahami sebagai problem relasional

antara **substansi, simbol, dan pengakuan**. Ia muncul ketika simbol memperoleh otonomi dari nilai yang semestinya diwakilinya; ketika citra kesalehan lebih mudah diverifikasi daripada integritas moral; dan ketika pengakuan sosial menggantikan evaluasi batin. Konsep ini sekaligus menghindarkan pembahasan dari kecenderungan moralistik yang tergesa-gesa menuduh seseorang tidak autentik. Tidak semua performativitas adalah kepalsuan, sebagaimana tidak semua simbol adalah kosmetik. Yang perlu dianalisis ialah mekanisme sosial yang memungkinkan tanda kesucian memperoleh legitimasi tanpa transformasi yang setara.

Dengan kerangka tersebut, *tasawuf kosmetik* bukan sekadar kritik terhadap individu yang gemar menampilkan kesalehan. Ia merupakan kritik terhadap kondisi sosial yang membuat kesalehan dapat diproduksi, dikemas, dipertukarkan, dan dikonsumsi sebagai citra. Persoalan utamanya bukan bahwa kesucian terlihat, melainkan bahwa yang terlihat dapat menggantikan yang seharusnya dihidupi.

Tasawuf Kosmetik versus Tasawuf Substantif

Perbedaan antara tasawuf kosmetik dan tasawuf substantif tidak seharusnya dibangun sebagai oposisi sederhana antara “yang tampak” dan “yang tidak tampak”. Tasawuf tidak meniadakan bentuk lahiriah; bahkan disiplin spiritual selalu membutuhkan praktik konkret. Zikir, puasa, khalwah, majelis ilmu, adab, pelayanan sosial, dan berbagai bentuk latihan spiritual justru merupakan sarana yang memungkinkan orientasi batin memperoleh bentuk. Karena itu, persoalan akademiknya bukan apakah suatu praktik terlihat, melainkan apakah bentuk tersebut bekerja sebagai medium transformasi atau berhenti

sebagai representasi. Dalam kerangka al-Ghazālī, keikhlasan tidak berdiri di luar tindakan, melainkan menentukan kualitas batin tindakan tersebut.[136] Praktik lahiriah memperoleh makna spiritual ketika ia berhubungan dengan proses penataan kehendak, pengendalian ego, dan pengubahan orientasi diri. Tasawuf substantif, dalam pengertian analitis yang digunakan di sini, menunjuk pada keberagamaan yang menjadikan praktik spiritual sebagai jalan pembentukan karakter. Ukurannya bukan intensitas penampilan spiritual, melainkan perubahan relasi manusia dengan dirinya, Tuhan, sesama manusia, dan dunia.

Pemikiran Yedi Supriadi dapat ditempatkan secara relevan dalam percakapan ini karena kajiannya mengenai Majelis Dzikir Rijalullah menempatkan praktik spiritual sebagai proses pembentukan jati diri. Ia menguraikan praktik yang berkaitan dengan sejumlah tahapan dan nilai sufistik antara lain taubat, sabar, zuhud, tawakal, wara‘, mahabbah, ma‘rifah, dan ridha serta menghubungkannya dengan pembentukan kesadaran dan jati diri.[137] Terlepas dari konteks khusus komunitas yang dikajinya, gagasan tersebut berguna untuk menunjukkan bahwa praktik tasawuf memperoleh makna ketika dihubungkan dengan transformasi subjek. Di sinilah perbedaan mendasar dengan tasawuf kosmetik: praktik bukan sekadar bukti identitas, tetapi perangkat perubahan.

Namun, konstruksi tersebut tidak berarti bahwa tasawuf substantif harus dicurigai hanya karena menggunakan simbol. Simbol merupakan bagian dari sejarah semua tradisi religius. Yang perlu dibedakan ialah **simbol sebagai ekspresi pengalaman** dan **simbol sebagai substitusi pengalaman**. Pada yang pertama, tanda mengartikulasikan realitas

batin yang sedang dihayati; pada yang kedua, tanda mengambil alih posisi realitas tersebut. Perbedaan ini halus tetapi menentukan.

Talal Asad membantu memperluas perspektif dengan mengingatkan bahwa "agama" tidak dapat dipahami hanya sebagai kumpulan keyakinan privat, melainkan berhubungan dengan praktik, disiplin, tradisi, dan pembentukan subjek dalam konfigurasi historis tertentu.[138] Dari sudut ini, spiritualitas yang substantif tidak identik dengan pengalaman batin yang sepenuhnya privat. Ia juga dibentuk melalui disiplin tubuh, kebiasaan, komunitas, pendidikan, dan struktur otoritas. Akan tetapi, justru karena itu, bentuk lahiriah tidak boleh dianggap sebagai bukti otomatis mengenai kualitas batin.

Perbandingan tersebut membawa pada proposisi bahwa tasawuf substantif dapat dikenali melalui **koherensi transformasional**: adanya hubungan yang semakin kuat antara kesadaran, niat, kebiasaan, karakter, dan tindakan. Tasawuf kosmetik, sebaliknya, ditandai oleh **koherensi representasional**: seseorang tampak konsisten sebagai figur spiritual dalam ruang publik, tetapi hubungan antara citra tersebut dan perubahan etis tidak dapat diasumsikan begitu saja.

Perbedaan ini juga mencegah kritik terhadap tasawuf berubah menjadi anti-simbolisme. Yang dikritik bukan jubah, zikir, majelis, bahasa spiritual, atau kehadiran di ruang keagamaan. Yang dipersoalkan ialah ketika seluruh perangkat tersebut menjadi teknologi legitimasi diri. Tasawuf substantif tidak harus menolak panggung sosial, tetapi menolak menjadikan panggung sebagai ukuran utama keberhasilan spiritual.

Sakralitas sebagai Modal Simbolik

Kesakralan tidak hadir dalam ruang sosial sebagai substansi yang sepenuhnya terlepas dari proses pengenalan, pengakuan, dan representasi. Dalam kehidupan kolektif, sesuatu dianggap memiliki nilai sakral karena terdapat sistem makna yang menghubungkannya dengan realitas transenden, tradisi, komunitas, atau otoritas tertentu. Akan tetapi, ketika kesakralan memasuki arena sosial yang kompetitif, ia juga dapat memperoleh dimensi simbolik yang menghasilkan prestise, kepercayaan, akses, dan pengaruh. Di titik inilah konsep modal simbolik menjadi berguna.

Bourdieu memandang modal bukan hanya sebagai kekayaan ekonomi. Modal dapat mengambil bentuk budaya, sosial, dan simbolik; nilainya bergantung pada pengakuan yang diberikan oleh suatu arena.[139] Dalam konteks keagamaan, pengakuan terhadap kesalehan, kedalaman ilmu, kedekatan dengan guru spiritual, garis keturunan tertentu, kemampuan berbicara agama, atau keterlibatan dalam institusi keagamaan dapat berfungsi sebagai sumber legitimasi. Modal tersebut tidak selalu bersifat material, tetapi dapat dikonversikan menjadi pengaruh sosial dan, dalam kondisi tertentu, keuntungan ekonomi.

Zulkifli memperlihatkan bahwa otoritas ulama di Indonesia tidak berlangsung dalam ruang yang tunggal. Otoritas tersebut merupakan arena kompetitif yang mengalami pluralisasi, terutama akibat perubahan sosial dan teknologi komunikasi.[140] Temuan konseptual ini penting karena menunjukkan bahwa simbol keagamaan tidak hanya menyampaikan pesan spiritual, tetapi juga beroperasi dalam struktur pengakuan. Siapa yang dianggap saleh, siapa yang dipercaya, siapa yang

dianggap layak berbicara atas nama agama, dan siapa yang memiliki otoritas untuk menafsirkan agama merupakan pertanyaan yang selalu berhubungan dengan mekanisme legitimasi.

Namun, menyebut sakralitas sebagai modal simbolik tidak berarti menyamakan yang sakral dengan komoditas. Di sinilah kehati-hatian epistemologis diperlukan. Sakralitas dalam perspektif keagamaan memiliki dimensi normatif dan transenden yang tidak dapat direduksi menjadi fungsi sosialnya. Analisis sosiologis hanya menjelaskan bagaimana manusia mempersepsikan, mengakui, mengedarkan, dan menggunakan tanda-tanda kesakralan; ia tidak dengan sendirinya menentukan hakikat teologis dari yang sakral.

Problem muncul ketika dua tingkat analisis tersebut dicampuradukkan. Figur religius dapat memperoleh modal simbolik karena dipandang saleh, tetapi modal tersebut tidak membuktikan secara ontologis bahwa ia memiliki kedekatan khusus dengan Tuhan. Sebaliknya, tidak semua orang yang memiliki otoritas sosial harus dipandang sebagai manipulator simbolik. Pengakuan sosial dapat lahir dari kompetensi, keteladanan, pengabdian, atau sejarah panjang pelayanan.

Tasawuf kosmetik muncul ketika modal simbolik menjadi tujuan yang mengejar dirinya sendiri. Tanda kesucian diproduksi agar memperoleh pengakuan; pengakuan memperkuat otoritas; otoritas menghasilkan akses; akses memperbesar kemampuan memproduksi tanda. Terjadi sebuah lingkaran yang dapat disebut **sirkulasi modal kesakralan**. Pada tahap tertentu, sumber legitimasi tidak lagi terutama berasal dari kedalaman pengalaman spiritual, tetapi dari kemampuan mengelola persepsi sosial mengenai spiritualitas.

Kerangka tersebut memungkinkan pembahasan bergerak melampaui tuduhan sederhana tentang “kemunafikan”. Persoalannya adalah struktur insentif. Jika masyarakat memberikan penghargaan besar kepada tanda kesalehan, maka aktor sosial memiliki dorongan untuk memproduksi tanda tersebut. Bahkan seseorang yang pada awalnya memiliki motivasi religius dapat perlahan mengalami pergeseran orientasi ketika pengakuan sosial menjadi sumber kepuasan, kekuasaan, atau keuntungan.

Mekanisme Peminjaman Kesakralan

Peminjaman kesakralan berlangsung ketika suatu aktor, lembaga, produk, atau narasi memperoleh legitimasi dengan mengasosiasikan dirinya dengan simbol, figur, institusi, atau praktik yang telah memiliki otoritas religius. Peminjaman tidak selalu berarti penipuan. Dalam banyak keadaan, hubungan dengan tradisi keagamaan memang merupakan bagian autentik dari identitas seseorang atau lembaga. Yang menjadi persoalan ialah ketika hubungan simbolik tersebut dipakai untuk menghasilkan legitimasi yang jauh melampaui kualitas hubungan substantif yang sebenarnya ada.

Mekanisme pertama adalah **asosiasi**. Nama, gelar, pakaian, ruang, bahasa, atau figur religius ditempatkan sedemikian rupa sehingga membangun kedekatan simbolik. Mekanisme kedua adalah **transfer legitimasi**, ketika prestise suatu sumber kesucian secara implisit dipindahkan kepada aktor yang berasosiasi dengannya. Mekanisme ketiga adalah **naturalisasi**, yakni ketika hubungan yang sebenarnya dibangun secara strategis kemudian dipersepsikan sebagai sesuatu

yang alamiah dan otentik. Setelah itu, legitimasi dapat bekerja tanpa perlu terus-menerus menjelaskan sumbernya.

Fenomena semacam ini dapat dipahami melalui teori representasi sosial Goffman. Kehidupan sosial memiliki dimensi presentasional: individu mengatur penampilan, bahasa, lingkungan, dan tindakan tertentu untuk menghasilkan kesan tertentu di hadapan orang lain.[141] Kerangka dramaturgis tersebut tidak menyatakan bahwa semua presentasi diri adalah kebohongan. Ia justru menunjukkan bahwa kehidupan sosial selalu melibatkan pengelolaan kesan. Persoalan etis muncul ketika kesan yang dikelola secara strategis diklaim sebagai keseluruhan realitas diri.

Dalam ruang keagamaan, mekanisme tersebut memiliki daya yang lebih besar karena simbol religius tidak netral. Ia membawa memori tradisi, otoritas, pengorbanan, dan ekspektasi moral. Ketika seorang figur tampil bersama ulama, berada dalam ruang suci, menggunakan terminologi tasawuf, atau menampilkan kedekatan dengan komunitas spiritual, audiens dapat membaca rangkaian tanda tersebut sebagai bukti kedalaman keagamaan. Di sini terjadi proses *inferential shortcut*: audiens menyimpulkan kualitas batin berdasarkan indikator visual dan sosial yang mudah diamati.

Kajian mengenai *religious branding* menunjukkan bahwa agama dan spiritualitas dalam masyarakat konsumen dapat memasuki mekanisme pemasaran dan pembentukan merek.[142] Stolz dan Usunier, bagaimanapun, menekankan bahwa terdapat ketegangan internal antara praktik pemasaran dan klaim transendental agama. Ketegangan tersebut penting: merek membutuhkan identitas yang mudah dikenali,

sedangkan spiritualitas tidak selalu tunduk pada logika keterlihatan, konsistensi visual, atau diferensiasi pasar.

Dalam konteks Islam Indonesia, komodifikasi simbol dan praktik agama juga telah dikaji melalui ceramah, budaya populer, konsumsi, dan media.[143] Peminjaman kesakralan karenanya tidak harus berlangsung melalui transaksi ekonomi langsung. Ia dapat berlangsung dalam ekonomi perhatian, ekonomi reputasi, ekonomi politik, dan ekonomi pengaruh.

Konstruksi konseptual yang dapat dikembangkan dari fenomena tersebut ialah bahwa peminjaman kesakralan memiliki tiga unsur: **sumber sakral**, **agen peminjam**, dan **audiens pemberi pengakuan**. Tanpa audiens, simbol kehilangan sebagian besar daya legitimatifnya. Karena itu, tasawuf kosmetik bukan semata persoalan aktor yang memproduksi citra, tetapi juga persoalan masyarakat yang memberikan nilai tinggi kepada citra tersebut.

Peminjaman Otoritas Ulama dan Institusi Keagamaan

Otoritas keagamaan tidak dapat dipahami hanya sebagai atribut personal. Ia lahir dari hubungan antara pengetahuan, tradisi, institusi, pengakuan sosial, dan kemampuan berbicara secara sah dalam suatu komunitas. Karena itu, peminjaman otoritas ulama merupakan mekanisme yang lebih kompleks daripada sekadar menampilkan foto bersama tokoh agama. Ia merupakan proses ketika legitimasi yang berasal dari kompetensi atau kedudukan religius seseorang digunakan untuk memperkuat legitimasi pihak lain.

Zulkifli menunjukkan bahwa otoritas keagamaan di Indonesia mengalami pluralisasi dan menjadi arena kompetisi berbagai kelompok

dan pendatang baru.[144] Kondisi tersebut membuka peluang bagi lahirnya bentuk-bentuk otoritas baru. Dalam lingkungan semacam itu, hubungan dengan ulama atau institusi keagamaan dapat berfungsi sebagai jembatan legitimasi. Seorang aktor yang belum memiliki modal keagamaan yang kuat dapat memperoleh sebagian kredibilitas melalui kedekatan dengan figur yang sudah diakui.

Akan tetapi, peminjaman otoritas tidak selalu negatif. Dalam kehidupan keagamaan, otoritas memang diwariskan, dipelajari, dan dimediasi melalui hubungan guru-murid, pesantren, organisasi, majelis, dan institusi pendidikan. Masalahnya muncul ketika hubungan tersebut direduksi menjadi tanda reputasional. Kedekatan personal kemudian dipresentasikan sebagai pengesahan substantif; kehadiran bersama dipersepsikan sebagai persetujuan; dan hubungan sosial diperlakukan sebagai sertifikasi moral.

Di sinilah perbedaan antara **otoritas**, **afiliasi**, dan **endorsement** harus dipertahankan. Afiliasi menunjukkan hubungan. Endorsement menunjukkan dukungan. Otoritas menunjukkan kapasitas yang diakui untuk berbicara atau bertindak dalam suatu bidang. Ketiganya tidak identik. Seseorang dapat memiliki afiliasi dengan ulama tanpa memperoleh otoritas keilmuan ulama tersebut.

Digitalisasi memperkuat problem ini. Slama menunjukkan bahwa media sosial mengubah ekonomi pendakwah Indonesia melalui mekanisme pertukaran sosial, ekonomi, dan waktu; media digital memungkinkan modal sosial dan budaya dikonversikan dengan cara baru.[145] Febrian kemudian menunjukkan bahwa figur agama di Instagram dapat membangun otoritas visual melalui strategi representasi, bahkan ketika mereka tidak selalu memiliki hubungan

yang kuat dengan institusi keagamaan mapan.[146] Situasi tersebut melahirkan paradoks. Demokratisasi akses memungkinkan lebih banyak orang berbicara tentang agama, tetapi pada saat yang sama meningkatkan kebutuhan akan indikator kredibilitas. Ketika kredibilitas sulit dinilai secara substantif, simbol afiliasi menjadi jalan pintas. Nama guru, lembaga, sanad, komunitas, atau pakaian tertentu dapat berfungsi sebagai penanda kredibilitas.

Konstruksi kritis yang dapat dikembangkan ialah bahwa peminjaman otoritas menjadi problem ketika **otoritas sumber dan otoritas penerima dilebur secara retoris**. Penerima tidak lagi sekadar mengatakan bahwa ia belajar dari seorang ulama, tetapi membangun kesan bahwa legitimasi gurunya secara otomatis melekat pada dirinya. Di sini terjadi perpindahan modal simbolik yang tidak selalu sebanding dengan perpindahan kompetensi.

Tasawuf kosmetik memanfaatkan mekanisme tersebut dengan sangat efektif karena tasawuf memiliki tradisi hubungan guru-murid yang kuat. Kedekatan dengan seorang *shaykh* atau *mursyid* dapat memiliki makna spiritual yang mendalam, tetapi justru karena itu ia rentan dikonversikan menjadi simbol status. Ketika hubungan spiritual berubah menjadi instrumen reputasi, relasi yang semestinya bersifat transformasional dapat berubah menjadi aset presentasional.

Ritual sebagai Performa Legitimasi

Ritual memiliki kedudukan ambivalen dalam fenomena tasawuf kosmetik. Pada satu sisi, ritual adalah praktik pembentukan diri; pada sisi lain, ritual merupakan tindakan yang dapat dilihat, direkam, disebarkan, dan ditafsirkan oleh orang lain. Ambivalensi tersebut

menjadikan ritual sebagai salah satu arena paling penting bagi produksi legitimasi.

Dalam tradisi tasawuf, ritual tidak berdiri sebagai pertunjukan. Zikir, doa, muraqabah, mujahadah, dan berbagai bentuk latihan spiritual memiliki orientasi pedagogis terhadap jiwa. Praktik berulang dimaksudkan untuk membentuk disposisi, bukan sekadar menghasilkan pemandangan religius. Yedi Supriadi, dalam kajiannya tentang Majelis Dzikir Rijalullah, memperlihatkan hubungan antara praktik zikir, pembentukan kesadaran, dan pembentukan jati diri.[147] Terlepas dari konteks metodologis kajian tersebut, hubungan antara ritual dan transformasi merupakan titik penting yang membedakan ritual sebagai latihan dari ritual sebagai performa.

Persoalannya berubah ketika ritual memasuki ruang media. Goffman membantu melihat bahwa tindakan publik selalu memiliki dimensi presentasional.[148] Ritual yang semula ditujukan kepada Tuhan dan komunitas dapat memperoleh audiens sekunder berupa kamera, pengikut, algoritma, dan publik yang tidak hadir secara fisik. Ketika audiens berubah, cara ritual dipresentasikan juga dapat berubah.

Tidak berarti dokumentasi ritual selalu salah. Dokumentasi dapat berfungsi sebagai pendidikan, dakwah, arsip, atau pembentukan komunitas. Problem muncul ketika keterlihatan menjadi bagian integral dari nilai ritual itu sendiri. Pada tahap tersebut, ritual mengalami pergeseran dari **practice of formation** menjadi **performance of identity**.

Al-Qur'an memberi kerangka etis penting mengenai persoalan ini melalui kritik terhadap *riyā'*. Surah al-Mā'ūn menempatkan perilaku yang "berbuat riya" dalam rangkaian kritik terhadap keberagamaan

yang kehilangan orientasi moralnya (Q.S. al-Mā'ūn 107:4–6).[149] Kritik tersebut tidak berarti bahwa setiap tindakan yang terlihat manusia adalah riya. Yang menjadi persoalan adalah orientasi batin dan fungsi sosial tindakan.

Karena itu, ritual sebagai performa legitimasi sebaiknya dianalisis melalui tiga pertanyaan. Pertama, kepada siapa tindakan itu diarahkan? Kedua, perubahan apa yang diharapkan dari tindakan tersebut? Ketiga, apa yang terjadi ketika tidak ada audiens? Pertanyaan terakhir sangat penting karena menguji apakah nilai ritual bergantung pada keterlihatan.

Tasawuf kosmetik bekerja ketika ritual kehilangan kemampuan untuk menjadi ruang koreksi diri dan berubah menjadi bukti sosial tentang identitas. Seseorang tidak lagi menjalani ritual terutama untuk dibentuk oleh nilai yang dikandungnya, tetapi untuk memperlihatkan bahwa dirinya telah menjadi jenis manusia tertentu.

Pada tingkat yang lebih struktural, performativitas ritual juga dapat menciptakan kompetisi kesalehan. Intensitas zikir, jumlah majelis, kedekatan dengan tokoh, ekspresi emosional, atau visualisasi pengalaman spiritual dapat menjadi indikator status. Kesalehan kemudian memperoleh dimensi komparatif: bukan lagi "seberapa jauh diri berubah", melainkan "seberapa kuat diri terlihat religius".

Perubahan tersebut merupakan titik kritis dalam anatomi tasawuf kosmetik. Ritual yang semestinya mengikis ego dapat, dalam kondisi tertentu, justru menjadi perangkat baru bagi ego untuk memperoleh pengakuan.

Religious Branding dan Produksi Citra Kesalehan

Religious branding dapat dipahami sebagai proses pembentukan identitas religius yang memiliki ciri mudah dikenali, konsisten secara visual, dan mampu menghasilkan asosiasi tertentu dalam benak audiens. Dalam pembahasan ini, istilah tersebut tidak digunakan untuk menyatakan bahwa agama identik dengan merek, melainkan untuk menganalisis bagaimana logika branding dapat memasuki ekspresi keberagamaan.

Stolz dan Usunier menunjukkan bahwa masyarakat konsumen mendorong organisasi dan aktor religius menghadapi lingkungan yang semakin kompetitif, sehingga praktik pemasaran dan branding menjadi bagian dari respons terhadap perubahan tersebut.[150] Namun mereka juga menekankan adanya keterbatasan inheren: agama mengklaim sesuatu yang transenden, sedangkan branding bekerja melalui diferensiasi, pengenalan, dan persepsi konsumen. Ketegangan antara keduanya justru menjadi pusat persoalan.

Citra kesalehan dalam masyarakat digital tidak lagi dibentuk hanya melalui ucapan. Ia dibangun melalui warna, pakaian, lokasi, komposisi gambar, pilihan kutipan, gaya bicara, relasi sosial, dan pola kehidupan yang ditampilkan. Febrian menunjukkan bahwa influencer keagamaan Indonesia menggunakan citra visual untuk membangun, memperkuat, dan memproyeksikan otoritas.[151] Temuan tersebut tidak berarti bahwa para influencer tersebut tidak autentik. Ia menunjukkan bahwa otoritas kontemporer semakin membutuhkan bentuk visual agar dapat dikenali.

Dalam konteks Islam Indonesia, Heryanto menunjukkan bahwa perkembangan kelas menengah Muslim berkaitan dengan hadirnya bentuk-bentuk kesalehan yang berinteraksi dengan budaya populer,

konsumsi, dan kesenangan.[152] Fenomena tersebut penting karena memperlihatkan bahwa modernitas Islam tidak selalu bergerak melalui penolakan terhadap konsumsi. Kesalehan dapat justru menemukan medium ekspresinya dalam budaya konsumsi.

Di sinilah *religious branding* memiliki dua wajah. Wajah pertama bersifat komunikatif: simbol digunakan agar pesan agama lebih mudah dikenali dan menjangkau masyarakat. Wajah kedua bersifat instrumental: citra agama diproduksi terutama untuk menghasilkan reputasi, loyalitas, pengaruh, atau keuntungan.

Batas antara keduanya tidak selalu jelas. Bahkan aktor yang memiliki niat dakwah dapat menggunakan strategi branding tanpa kehilangan seluruh orientasi spiritualnya. Karena itu, kritik tidak boleh berhenti pada keberadaan branding. Pertanyaan yang lebih penting adalah: **apa yang terjadi ketika branding menjadi ukuran kredibilitas agama?**

Ketika kesalehan mulai dinilai berdasarkan konsistensi visual, popularitas, engagement, dan kemampuan membangun persona, dimensi agama yang sulit divisualisasikan berisiko tersisih. Kesabaran yang tidak terlihat, kejujuran ketika tidak diawasi, kemampuan menahan diri, kesediaan meminta maaf, dan keadilan terhadap pihak yang tidak memiliki daya tawar tidak mudah dikemas sebagai konten. Padahal justru kualitas-kualitas tersebut merupakan indikator penting dari transformasi etis.

Tasawuf kosmetik karena itu tidak identik dengan branding agama. Ia terjadi ketika branding mengambil alih fungsi evaluasi spiritual. Citra tidak lagi menjadi medium komunikasi nilai, tetapi menjadi pengganti nilai.

Komodifikasi Simbol-Simbol Suci

Komodifikasi agama tidak berarti bahwa setiap transaksi yang melibatkan benda atau praktik religius otomatis merusak agama. Komunitas keagamaan selalu membutuhkan benda, ruang, tenaga, penerbitan, pendidikan, perjalanan, dan organisasi yang memiliki dimensi material. Yang menjadi persoalan ialah perubahan status simbol religius ketika nilai transendentalnya semakin ditentukan oleh kemampuan untuk dipertukarkan.

Pattana Kitiarsa menempatkan komodifikasi agama sebagai fenomena yang memungkinkan simbol, praktik, dan pengalaman religius masuk ke dalam ekonomi pertukaran.[153] Dalam konteks Indonesia, Muzakki menunjukkan bahwa Islam dapat berfungsi sebagai komoditas simbolik dalam praktik ceramah publik.[154] Kerangka ini membantu membedakan antara "agama memiliki dimensi material" dan "agama direduksi menjadi nilai tukar".

Simbol suci memiliki kekuatan khusus karena ia membawa makna yang tidak berasal dari dirinya sendiri. Sebuah pakaian, nama, lafaz, tempat, atau benda memperoleh nilai karena berada dalam jaringan tradisi dan keyakinan. Ketika simbol tersebut dikemas sebagai komoditas, nilai simboliknya dapat mengalami transformasi. Ia tidak lagi hanya menjadi penanda hubungan dengan Tuhan atau komunitas, tetapi juga penanda kelas, selera, identitas, dan status.

Heryanto memperlihatkan bahwa budaya populer Islam di Indonesia tidak dapat dipahami secara sederhana sebagai kemunduran agama akibat komersialisasi.[155] Budaya populer justru dapat menjadi arena tempat identitas Muslim dinegosiasikan. Karena itu, komodifikasi

memiliki sifat ambivalen: ia dapat memperluas akses terhadap simbol agama, tetapi juga dapat mengubah cara simbol tersebut dinilai.

Dalam konteks tasawuf, risiko komodifikasi lebih kompleks. Tasawuf berbicara mengenai pengalaman, latihan, kedalaman batin, dan transformasi. Unsur-unsur tersebut sulit diubah menjadi barang yang dapat dinilai secara langsung. Pasar, sebaliknya, membutuhkan bentuk yang dapat dikenali. Maka pengalaman spiritual dapat direduksi menjadi paket: program spiritual, retret, merchandise, atribut, figur guru, narasi pengalaman, atau citra komunitas.

Masalah epistemologis muncul ketika konsumen mulai menilai kualitas spiritual berdasarkan kemasan. Yang mahal dianggap lebih eksklusif; yang eksklusif dianggap lebih mendalam; yang populer dianggap lebih efektif. Rantai asumsi semacam ini tidak selalu benar.

Komodifikasi juga dapat menciptakan paradoks moral. Ketika simbol kesederhanaan dijual sebagai produk premium, ketika pengalaman zuhud dikemas melalui konsumsi eksklusif, atau ketika kedekatan dengan spiritualitas dijadikan status sosial, terjadi jarak antara nilai yang dikomunikasikan dan logika ekonomi yang menopangnya. Jarak tersebut tidak otomatis membatalkan nilai religius, tetapi menuntut pemeriksaan kritis.

Karena itu, komodifikasi simbol suci sebaiknya dipahami sebagai **perubahan rezim nilai**. Simbol yang sebelumnya terutama memperoleh nilai karena relasinya dengan yang sakral mulai memperoleh nilai tambahan karena kelangkaan, eksklusivitas, estetika, popularitas, dan daya jual. Pada titik tertentu, nilai pasar dapat menutupi nilai spiritual. Tasawuf kosmetik lahir ketika perubahan rezim nilai tersebut tidak lagi

disadari. Kesucian tidak sekadar hadir dalam pasar; kesucian mulai dibentuk agar sesuai dengan kebutuhan pasar.

Bahasa Agama sebagai Kosmetik Kekuasaan

Bahasa agama memiliki daya legitimatif karena ia tidak sekadar menyampaikan proposisi, tetapi juga mengaktifkan ingatan kolektif mengenai wahyu, tradisi, kesalehan, otoritas, dan moralitas. Karena itu, penggunaan bahasa agama dalam ruang kekuasaan tidak pernah sepenuhnya netral. Bahasa tersebut dapat menjadi medium pendidikan dan kritik, tetapi juga dapat berfungsi sebagai perangkat pembenaran.

Talal Asad menunjukkan bahwa agama selalu berhubungan dengan praktik pembentukan subjek dan konfigurasi kekuasaan.[156] Perspektif ini penting karena mencegah agama diperlakukan sebagai bahasa yang sepenuhnya berada di luar sejarah. Ketika istilah seperti amanah, ukhuwah, keberkahan, hijrah, sunnah, dakwah, atau maslahat digunakan dalam wacana publik, istilah tersebut memasuki medan interpretasi dan kepentingan.

Masalah muncul ketika bahasa agama digunakan untuk meminjam kesucian bagi kepentingan yang sebenarnya tidak religius. Kekuasaan dapat tampil sebagai pelayanan; ambisi dapat disebut perjuangan; kepentingan kelompok dapat disebut maslahat; kepatuhan kepada figur dapat diberi bahasa ketaatan; dan strategi reputasi dapat dipresentasikan sebagai dakwah. Tidak semua penggunaan tersebut pasti manipulatif. Tetapi struktur bahasa memungkinkan tindakan tertentu memperoleh aura moral yang mungkin tidak diperoleh jika disampaikan dalam bahasa politik atau ekonomi biasa. Di sinilah metafora “kosmetik” memperoleh relevansinya. Kosmetik bahasa

agama tidak mengubah struktur kekuasaan, tetapi mengubah cara struktur tersebut dilihat. Ia bekerja melalui estetika legitimasi. Kekuasaan yang keras dapat tampak lembut; kepentingan pribadi dapat tampak altruistik; keputusan strategis dapat tampil sebagai pengorbanan.

Bourdieu membantu menjelaskan bagaimana bahasa yang sah dapat menjadi bentuk kekuasaan simbolik.[157] Kekuasaan simbolik bekerja bukan terutama melalui paksaan fisik, melainkan melalui kemampuan membuat suatu representasi diterima sebagai wajar dan sah. Dalam arena keagamaan, siapa yang memiliki hak untuk berbicara dengan bahasa agama menjadi persoalan penting.

Zulkifli menunjukkan bahwa otoritas ulama di Indonesia berlangsung dalam arena pengakuan yang kompetitif.[158] Konsekuensinya, bahasa agama bukan hanya alat penyampaian pesan; ia juga menjadi sumber diferensiasi otoritas. Aktor yang mampu menguasai kosakata agama dapat memperoleh keuntungan simbolik, bahkan ketika kompetensi keagamaannya tidak sebanding dengan citra yang dibangun.

Karena itu, kritik terhadap bahasa agama sebagai kosmetik kekuasaan tidak boleh berubah menjadi sinisme terhadap agama itu sendiri. Yang perlu diperiksa ialah hubungan antara **bahasa, kepentingan, struktur kekuasaan, dan konsekuensi tindakan**. Bahasa religius seharusnya diuji bukan hanya melalui keindahan retorikanya, tetapi melalui apakah tindakan yang menyertainya konsisten dengan nilai yang diklaim.

Dalam kerangka ini, autentisitas religius bukanlah keselarasan antara kata dan kata, melainkan keselarasan antara **kata, orientasi,**

keputusan, dan akibat sosial. Bahasa agama menjadi kosmetik ketika ia memperindah legitimasi tanpa mengoreksi kekuasaan yang berada di baliknya.

Reduksionisme Spiritual: Ketika Agama Direduksi menjadi Penampilan

Reduksionisme spiritual terjadi ketika kompleksitas keberagamaan dipersempit menjadi aspek yang paling mudah diamati. Dalam masyarakat yang sangat visual, apa yang terlihat sering kali memperoleh keunggulan epistemik atas apa yang tidak terlihat. Penampilan dapat difoto, dibagikan, dinilai, dan dibandingkan; kejujuran batin, ketahanan moral, pengendalian ego, atau kemampuan memaafkan jauh lebih sulit dipertontonkan.

Giddens menunjukkan bahwa modernitas mendorong individu melakukan refleksivitas terhadap identitas diri.[159] Diri tidak lagi hanya diterima sebagai sesuatu yang diwariskan, tetapi terus-menerus disusun, ditafsirkan, dan dipresentasikan. Dalam ruang digital, proses ini memperoleh intensitas baru karena identitas dapat diproduksi melalui rangkaian citra yang relatif terkurasi.

Jika mekanisme tersebut diterapkan pada kehidupan religius, agama dapat berubah menjadi proyek identitas. Kesalehan menjadi sesuatu yang harus "terlihat benar". Identitas Muslim, sufi, hijrah, santri, atau spiritual dapat memperoleh bentuk visual yang kuat. Bentuk tersebut tidak dengan sendirinya palsu, tetapi memiliki potensi reduktif ketika dianggap sebagai keseluruhan realitas keagamaan.

Al-Ghazālī memberikan pembanding penting melalui tekanannya terhadap niat, keikhlasan, dan kebenaran.[160] Dari perspektif tersebut,

keberagamaan memiliki kedalaman yang tidak dapat ditangkap sepenuhnya oleh observasi eksternal. Dua orang dapat melakukan tindakan yang sama, tetapi memiliki orientasi batin yang berbeda. Sebaliknya, seseorang dapat melakukan tindakan yang tidak spektakuler tetapi memiliki nilai moral yang sangat dalam.

Reduksionisme muncul ketika indikator yang mudah diamati menggantikan indikator yang sulit diamati. Jumlah pengikut menggantikan kedalaman ilmu; citra ketenangan menggantikan kematangan emosi; penampilan sederhana menggantikan zuhud; banyaknya ritual menggantikan kualitas akhlak; kedekatan dengan tokoh menggantikan kompetensi; dan bahasa spiritual menggantikan kebijaksanaan.

Fenomena tersebut tidak hanya merugikan individu. Ia juga mengubah standar evaluasi komunitas. Ketika publik terbiasa menilai agama melalui penampilan, aktor yang memiliki kedalaman tetapi tidak memiliki kemampuan presentasi dapat kehilangan perhatian. Sebaliknya, aktor yang unggul dalam komunikasi visual dapat memperoleh otoritas yang jauh lebih besar daripada proporsi kompetensi substantifnya.

Febrian menunjukkan bahwa visualitas memang dapat menjadi sarana penting bagi pembentukan otoritas religius digital.[161] Temuan ini harus dibaca secara kritis: visualitas tidak identik dengan manipulasi, tetapi ia menyediakan infrastruktur yang memungkinkan kredibilitas diproduksi melalui representasi.

Karena itu, persoalan utama bukan mengembalikan agama ke ruang yang sepenuhnya tidak terlihat. Agama selalu memiliki dimensi publik. Tantangannya ialah mengembangkan **literasi spiritual**, yakni

kemampuan membedakan antara tanda dan substansi, antara ekspresi dan transformasi, antara persona dan karakter.

Reduksionisme spiritual akhirnya merupakan masalah epistemologis: masyarakat kehilangan kemampuan membedakan apa yang mudah dilihat dari apa yang sungguh-sungguh bernilai. Ketika yang mudah dilihat selalu dianggap paling nyata, agama perlahan menjadi pertunjukan tentang agama.

Disonansi antara Simbol dan Perilaku

Disonansi antara simbol dan perilaku merupakan salah satu indikator paling penting dalam analisis tasawuf kosmetik. Simbol menyatakan sesuatu tentang identitas; perilaku menunjukkan bagaimana identitas tersebut bekerja ketika berhadapan dengan kepentingan, konflik, godaan, dan konsekuensi nyata. Kesenjangan antara keduanya tidak otomatis membuktikan kemunafikan, karena manusia selalu berada dalam proses pembentukan. Akan tetapi, kesenjangan yang sistematis dan terus-menerus layak menjadi objek kritik.

Tasawuf substantif menempatkan transformasi akhlak sebagai ukuran penting perjalanan spiritual. Al-Ghazālī menekankan keterkaitan antara niat, keikhlasan, dan kebenaran tindakan.[162] Kerangka tersebut memungkinkan spiritualitas dinilai melalui konsistensi antara orientasi batin dan praktik kehidupan.

Disonansi muncul ketika simbol religius terus dipertahankan sementara perilaku yang bertentangan dengannya juga terus diproduksi. Seseorang dapat berbicara mengenai kasih sayang tetapi memperlakukan orang yang lebih lemah secara sewenang-wenang;

mengagungkan kerendahan hati tetapi menuntut perlakuan istimewa; berbicara tentang zuhud tetapi menjadikan status spiritual sebagai instrumen kemewahan; atau menyerukan keikhlasan sambil terus-menerus mengukur nilai diri melalui pengakuan publik.

Namun analisis harus menghindari simplifikasi. Tidak ada manusia yang sepenuhnya bebas dari ketidakkonsistenan. Transformasi spiritual justru mengandaikan adanya jarak antara keadaan aktual dan keadaan ideal. Karena itu, indikator disonansi bukan keberadaan kesalahan, melainkan **relasi antara kesalahan, pengakuan, koreksi, dan representasi diri**.

Seseorang yang menyadari kelemahannya dan terus memperbaiki diri berada dalam posisi berbeda dari seseorang yang menggunakan simbol kesalehan untuk menutupi perilaku yang sama tanpa koreksi. Autentisitas bukan kesempurnaan, melainkan keterbukaan terhadap proses transformasi.

Goffman membantu melihat bahwa individu dapat mengelola kesan dalam interaksi sosial.[163] Dalam konteks keagamaan, manajemen kesan dapat menghasilkan *front stage* yang sangat berbeda dari perilaku *back stage*. Perbedaan tersebut tidak selalu merupakan kebohongan karena semua orang memiliki konteks sosial berbeda. Problem muncul ketika *front stage* sengaja digunakan untuk meniadakan, menyembunyikan, atau menyangkal fakta yang secara moral relevan.

Dalam masyarakat digital, disonansi dapat semakin sulit dikenali karena publik hanya melihat fragmen kehidupan. Konten yang dipilih membentuk representasi yang tidak identik dengan keseluruhan hidup. Karena itu, kritik terhadap figur religius berdasarkan satu potongan

video juga dapat sama tidak adilnya dengan menerima citra berdasarkan satu potongan video.

Dari sini dapat dikembangkan prinsip **koherensi lintas konteks**. Integritas spiritual tidak dinilai dari satu tindakan spektakuler, tetapi dari kecenderungan perilaku ketika seseorang berada dalam situasi berbeda: ketika dipuji dan dikritik, ketika memperoleh keuntungan dan kerugian, ketika berhadapan dengan orang kuat dan lemah, ketika diawasi dan tidak diawasi.

Tasawuf kosmetik bertahan ketika simbol dapat mengaburkan pola perilaku. Tasawuf substantif bertumbuh ketika perilaku perlahan membuat simbol tidak lagi membutuhkan penjelasan berlebihan.

Disonansi Kognitif di Ruang Digital

Ruang digital memiliki kemampuan unik untuk mempertemukan manusia dengan versi dirinya yang telah dikurasi. Seseorang dapat membangun narasi mengenai dirinya melalui pilihan gambar, teks, aktivitas, komunitas, dan simbol yang ingin ditampilkan. Ketika narasi tersebut diulang, ia tidak hanya memengaruhi publik; ia juga dapat memengaruhi persepsi individu terhadap dirinya sendiri.

Di sinilah konsep disonansi kognitif menjadi relevan. Ketegangan dapat muncul ketika seseorang memiliki keyakinan mengenai dirinya sebagai pribadi religius, tetapi mengalami tindakan atau dorongan yang tidak sesuai dengan citra tersebut. Dalam kondisi tertentu, ketegangan dapat menghasilkan perubahan perilaku. Namun dalam kondisi lain, individu dapat mengubah interpretasi atas kenyataan agar citra diri tetap dipertahankan. Media sosial memperumit proses tersebut karena memberikan penguatan eksternal secara terus-menerus. *Like*,

komentar, pengikut, pujian, undangan, dan legitimasi publik dapat menjadi umpan balik yang memperkuat persona religius. Slama menunjukkan bahwa media sosial mengubah hubungan antara pendakwah dan pengikut serta memungkinkan bentuk-bentuk baru konversi modal sosial dan budaya.[164] Febrian menunjukkan bahwa otoritas religius digital juga dibangun melalui strategi visual.[165]

Jika persona spiritual memperoleh penguatan terus-menerus, kritik terhadap perilaku dapat terasa bukan sekadar sebagai kritik terhadap tindakan, tetapi sebagai ancaman terhadap identitas. Individu kemudian dapat terdorong mempertahankan citra, bahkan ketika fakta mulai bertentangan dengannya. Di sinilah ruang digital dapat menghasilkan mekanisme *self-reinforcement*: citra yang awalnya dibangun untuk publik akhirnya menjadi identitas yang harus dipertahankan oleh pemiliknya sendiri.

Giddens membantu memahami identitas modern sebagai proyek refleksif.[166] Dalam ruang digital, proyek tersebut memperoleh arsip permanen. Seseorang bukan hanya hidup dalam kenyataan saat ini, tetapi juga dalam jejak representasi yang pernah diproduksinya. Citra masa lalu dapat menjadi tekanan terhadap perilaku masa kini.

Dari perspektif tasawuf, persoalan tersebut berkaitan dengan hubungan antara diri sosial dan diri batin. Ketika seseorang terlalu terikat pada pengakuan sosial, evaluasi diri dapat berpindah dari pertanyaan “siapa aku di hadapan Tuhan?” menjadi “bagaimana orang lain melihatku?”. Pergeseran orientasi tersebut merupakan salah satu mekanisme penting tasawuf kosmetik.

Namun, ruang digital juga dapat menjadi sarana koreksi. Publikasi pengetahuan, refleksi, dialog, pengakuan kesalahan, dan keterlibatan

sosial dapat memperkuat proses transformasi. Karena itu, teknologi bukan penyebab tunggal krisis autentisitas. Teknologi memperbesar kemungkinan tertentu yang sudah terdapat dalam struktur manusia dan masyarakat.

Proposisi yang dapat dikembangkan ialah bahwa disonansi digital menjadi destruktif ketika **citra memperoleh legitimasi lebih cepat daripada kapasitas moral yang menopangnya**. Ketika pengikut bertambah lebih cepat daripada kedalaman refleksi, popularitas dapat mendahului kedewasaan. Pada titik itulah reputasi menjadi beban: seseorang harus terus memainkan figur yang telah diciptakannya.

Tasawuf substantif membutuhkan ruang untuk berubah, mengakui keterbatasan, dan bahkan gagal tanpa kehilangan martabat. Tasawuf kosmetik justru membutuhkan konsistensi citra. Yang pertama bertumbuh melalui muhasabah; yang kedua bertahan melalui pengelolaan persepsi.

Ketika Citra Berhadapan dengan Fakta

Citra memperoleh kekuatan ketika fakta tidak segera tersedia untuk memeriksanya. Dalam kehidupan sosial biasa, publik sering hanya memiliki akses terhadap representasi seseorang, bukan keseluruhan kehidupannya. Kondisi ini menciptakan asimetri epistemik: apa yang ditampilkan dapat dilihat oleh banyak orang, sementara apa yang tidak ditampilkan hampir tidak memiliki keberadaan sosial.

Dalam masyarakat digital, asimetri tersebut menjadi semakin kuat. Febrian memperlihatkan bahwa figur agama menggunakan citra visual untuk membangun dan memproyeksikan otoritas.[167] Visualitas memiliki daya persuasif karena ia memberikan kesan kedekatan dengan

realitas. Akan tetapi, gambar tetap merupakan hasil seleksi, pembingkaian, dan konteks.

Goffman telah lama menunjukkan bahwa kehidupan sosial melibatkan presentasi diri.[168] Dengan demikian, tidak tepat menyamakan citra dengan kebohongan. Setiap kehidupan sosial membutuhkan seleksi informasi. Masalah muncul ketika publik tidak lagi membedakan antara **representasi** dan **totalitas**.

Tasawuf kosmetik bergantung pada kegagalan pembedaan tersebut. Citra kesalehan menjadi seolah-olah bukti lengkap tentang kualitas batin. Foto dengan ulama dianggap bukti ilmu; pakaian sufi dianggap bukti zuhud; banyaknya zikir dianggap bukti kejernihan jiwa; tutur kata lembut dianggap bukti akhlak; dan popularitas dianggap bukti keberkahan.

Padahal, fakta yang lebih menentukan justru sering muncul di luar kamera. Bagaimana seseorang memperlakukan bawahan? Bagaimana ia merespons kritik? Apakah ia mengakui kesalahan? Apakah ia mampu menolak keuntungan yang tidak adil? Bagaimana ia bertindak ketika tidak memperoleh penghargaan? Pertanyaan-pertanyaan tersebut menggeser evaluasi dari estetika spiritual menuju etika spiritual.

Kritik semacam ini tidak bermaksud membangun standar kesempurnaan manusia. Ia justru mengembalikan agama kepada dimensi prosesualnya. Tidak ada alasan untuk mengharapkan seorang manusia spiritual bebas dari kelemahan. Yang relevan adalah apakah simbol religius berfungsi sebagai pengingat untuk memperbaiki diri atau sebagai tameng untuk menghindari koreksi.

Asad membantu menunjukkan bahwa agama berkaitan dengan praktik pembentukan subjek.[169] Karena itu, autentisitas tidak cukup

dinilai dari representasi keyakinan; ia harus dilihat dalam pola praktik yang membentuk kehidupan.

Dari perspektif tersebut, citra seharusnya diperlakukan sebagai **data parsial**, bukan bukti final. Masyarakat yang matang secara religius tidak menolak citra, tetapi menolak menjadikannya ukuran tunggal.

Ketika citra berhadapan dengan fakta, tasawuf kosmetik menghadapi ujian paling berat. Jika citra lebih besar daripada fakta, terjadi inflasi spiritual: representasi menanggung beban makna yang tidak ditopang perilaku. Jika fakta secara konsisten menopang citra, simbol justru menjadi ekspresi yang wajar dari karakter.

Di sinilah autentisitas dapat dibedakan dari popularitas. Popularitas mengukur seberapa luas seseorang terlihat; autentisitas mengukur seberapa jauh kehidupan seseorang koheren dengan nilai yang diklaimnya.

Krisis Autentisitas Spiritual

Krisis autentisitas muncul ketika individu atau komunitas tidak lagi memiliki ukuran yang meyakinkan untuk membedakan pengalaman spiritual yang dihayati dari citra spiritual yang diproduksi. Krisis tersebut bukan sekadar persoalan moral individu, melainkan persoalan epistemik dan sosial: bagaimana masyarakat mengetahui bahwa suatu klaim spiritual layak dipercaya?

Dalam tradisi modern, autentisitas sering dikaitkan dengan kesetiaan kepada diri sendiri. Giddens memperlihatkan bahwa identitas modern bersifat refleksif dan terus-menerus dinegosiasikan.[170] Dalam konteks religius, persoalannya menjadi lebih rumit karena “diri” bukan satu-satunya sumber normativitas. Kesalehan juga berhubungan

dengan wahyu, tradisi, komunitas, etika, dan orientasi transendental. Karena itu, autentisitas spiritual tidak dapat disamakan dengan "menjadi diri sendiri" dalam pengertian psikologis yang sederhana. Seseorang dapat sangat autentik terhadap dorongan egonya dan sekaligus jauh dari tuntutan etis agama. Autentisitas religius membutuhkan dimensi normatif: kesetiaan terhadap nilai yang diyakini benar, bukan sekadar konsistensi terhadap perasaan diri.

Al-Ghazālī memberikan fondasi penting melalui hubungan antara *ikhlāṣ* dan *ṣidq*.[171] Keikhlasan menyangkut orientasi niat, sedangkan kebenaran menuntut keselarasan antara klaim dan keadaan. Dari sini dapat ditarik bahwa autentisitas spiritual bukan keadaan psikologis yang selesai, melainkan proses pengujian diri.

Krisis muncul ketika pengujian tersebut digantikan oleh pengakuan sosial. Jumlah pengikut menjadi bukti kebenaran; pujian menjadi bukti kedalaman; undangan menjadi bukti keberkahan; dan loyalitas komunitas menjadi bukti moralitas. Sistem semacam ini rentan terhadap *feedback loop*: semakin banyak orang mempercayai citra, semakin kuat citra tersebut tampak benar.

Dalam masyarakat konsumen, persoalan menjadi lebih rumit karena agama dapat diposisikan sebagai identitas yang dapat dipilih, dikemas, dan dipasarkan. Stolz dan Usunier menunjukkan bahwa masyarakat konsumen melahirkan bentuk-bentuk baru relasi antara organisasi religius, spiritualitas, pemasaran, dan pilihan individu.[172]

Tasawuf kosmetik merupakan salah satu konsekuensi yang mungkin muncul ketika autentisitas spiritual dipindahkan dari wilayah transformasi ke wilayah diferensiasi. Seseorang tidak lagi bertanya, "Apakah aku semakin jujur, sabar, adil, rendah hati, dan bertanggung

jawab?" Pertanyaan bergeser menjadi, "Apakah orang lain mengenaliku sebagai orang yang jujur, sabar, adil, rendah hati, dan bertanggung jawab?"

Perbedaan kedua pertanyaan tersebut tampak kecil, tetapi secara filosofis sangat besar. Pertanyaan pertama berorientasi pada pembentukan karakter; pertanyaan kedua berorientasi pada reputasi.

Krisis autentisitas tidak harus diatasi dengan menghapus simbol. Solusinya adalah mengembalikan simbol kepada fungsi aslinya sebagai pengingat dan ekspresi nilai. Simbol yang sehat menunjuk melampaui dirinya. Simbol yang telah menjadi kosmetik berhenti pada dirinya sendiri.

Borrowed Legitimacy sebagai Jebakan

Borrowed legitimacy menunjuk pada legitimasi yang diperoleh bukan terutama melalui kapasitas yang telah dibangun sendiri, melainkan melalui kedekatan dengan sumber legitimasi yang telah diakui. Dalam kehidupan sosial, proses ini sebenarnya tidak selalu bermasalah. Semua manusia memperoleh sebagian identitas dan kredibilitas melalui jaringan sosial, pendidikan, tradisi, guru, institusi, dan komunitas. Persoalannya muncul ketika legitimasi pinjaman diperlakukan seolah-olah identik dengan kompetensi personal.

Bourdieu menyediakan perangkat penting untuk memahami mekanisme tersebut melalui gagasan mengenai konversi modal.[173] Modal yang diperoleh dalam satu arena dapat memiliki nilai di arena lain apabila kondisi sosial memungkinkan konversinya. Dalam arena keagamaan, kedekatan dengan tokoh yang dihormati dapat menjadi modal sosial; modal sosial dapat meningkatkan modal simbolik; dan

modal simbolik dapat membuka akses ekonomi atau politik. Zulkifli menunjukkan bahwa otoritas ulama di Indonesia berada dalam arena pengakuan yang plural dan kompetitif.[174] Kondisi ini membuat legitimasi menjadi sumber daya yang diperebutkan. Ketika otoritas tidak lagi terkonsentrasi pada institusi tunggal, kemampuan untuk menunjukkan hubungan dengan sumber otoritatif menjadi semakin bernilai.

Jebakan terjadi ketika legitimasi pinjaman menggantikan proses pembentukan kapasitas. Seseorang yang sering tampil bersama ulama dapat memperoleh persepsi sebagai ahli agama tanpa menjalani proses pendidikan yang setara. Seseorang yang berada dalam komunitas tasawuf dapat memperoleh citra sebagai sufi tanpa menjalani disiplin spiritual yang menopang tradisi tersebut. Seseorang yang menggunakan bahasa spiritual dapat dipandang sebagai pembimbing meskipun kemampuan membimbingnya belum teruji.

Digitalisasi memperbesar risiko tersebut. Febrian menunjukkan bahwa figur religius dapat membangun otoritas visual melalui citra media sosial.[175] Ketika hubungan simbolik dengan institusi atau figur agama ditampilkan secara berulang, audiens dapat mengalami apa yang secara analitis dapat disebut **efek transfer kredibilitas**: kualitas sumber secara implisit dianggap melekat pada penerima.

Masalah epistemiknya sederhana: kedekatan tidak membuktikan kesetaraan. Murid tidak otomatis menjadi guru; pengikut tidak otomatis menjadi pemegang otoritas; tamu di pesantren tidak otomatis menjadi ulama; dan kedekatan dengan seorang *mursyid* tidak dengan sendirinya membuktikan kedalaman spiritual. Namun, kritik terhadap *borrowed legitimacy* harus menghindari ekstrem sebaliknya. Otoritas

memang bersifat relasional. Pendidikan, sanad, komunitas, dan pengakuan guru memiliki fungsi penting. Tidak ada manusia yang membangun kredibilitas sepenuhnya dari nol. Karena itu, masalah bukan legitimasi yang diperoleh melalui relasi, melainkan **ketidakproporsionalan antara legitimasi yang diterima dan kapasitas yang dimiliki**.

Jebakan paling berbahaya terjadi ketika legitimasi pinjaman menjadi permanen. Setelah citra terbentuk, individu terdorong mempertahankannya karena kehilangan citra berarti kehilangan akses, pengaruh, atau status. Pada titik tersebut, simbol tidak lagi sekadar mewakili legitimasi; ia menjadi mekanisme reproduksi legitimasi.

Tasawuf kosmetik dapat dipahami sebagai salah satu bentuk ekstrem dari mekanisme tersebut. Kesucian dipinjam, reputasi dipinjam, bahasa dipinjam, bahkan aura spiritual dipinjam. Yang tidak boleh dipinjam secara otomatis adalah transformasi batin.

Dari Spiritual Branding menuju Credibility Crisis

Jika seluruh mekanisme sebelumnya ditempatkan dalam satu kerangka, tampak bahwa persoalan tasawuf kosmetik tidak berhenti pada produksi citra. Citra dapat menghasilkan branding; branding dapat menghasilkan pengakuan; pengakuan dapat dikonversikan menjadi otoritas; otoritas dapat membuka akses terhadap sumber daya; dan keberhasilan tersebut kemudian mendorong produksi citra yang semakin intensif. Terbentuk suatu siklus yang pada tahap tertentu dapat menghasilkan krisis kredibilitas.

Krisis tidak selalu muncul karena satu skandal. Ia dapat tumbuh secara perlahan ketika terdapat jarak yang semakin besar antara **klaim**

spiritual, representasi publik, dan perilaku aktual. Semakin tinggi citra yang dibangun, semakin besar pula beban pembuktiannya. Persona spiritual yang sangat sempurna justru memiliki kerentanan lebih tinggi terhadap keruntuhan karena sedikit kontradiksi dapat menghasilkan penurunan kepercayaan yang tidak proporsional.

Stolz dan Usunier menunjukkan adanya ketegangan antara logika branding dan klaim transendental agama.[176] Branding membutuhkan identitas yang stabil, dapat dikenali, dan kompetitif. Spiritualitas, sebaliknya, mengandung dimensi transformasi yang tidak selalu stabil dan tidak selalu dapat dipasarkan. Ketika keduanya dipertautkan secara berlebihan, agama dapat terjebak dalam tuntutan untuk selalu tampak konsisten secara visual, sementara manusia sebagai subjek spiritual sebenarnya selalu berada dalam proses perubahan.

Bourdieu memungkinkan persoalan tersebut dibaca sebagai persoalan konversi modal.[177] Modal simbolik yang besar dapat menghasilkan manfaat lain, tetapi semakin tinggi modal tersebut, semakin besar pula konsekuensi ketika legitimasi runtuh. Kehilangan kepercayaan tidak hanya berarti kehilangan citra; ia dapat memutus jaringan sosial, ekonomi, dan institusional yang dibangun di atas citra tersebut.

Dalam ruang digital, krisis dapat berlangsung sangat cepat. Febrian menunjukkan bahwa figur religius kontemporer membangun otoritas melalui strategi visual.[178] Artinya, ketika visual menjadi salah satu fondasi kredibilitas, perubahan persepsi visual juga dapat mengguncang otoritas dengan cepat. Slama memperlihatkan bahwa media sosial telah menjadi bagian dari ekonomi hubungan antara pendakwah dan pengikut.[179] Maka, krisis kredibilitas tidak hanya

bersifat psikologis; ia dapat memengaruhi keseluruhan ekosistem relasi.

Pada tahap ini, tasawuf kosmetik memperlihatkan paradoks terdalamnya. Ia pada mulanya bertujuan mengurangi ketidakpastian dengan memberikan tanda-tanda kesalehan yang mudah dikenali. Namun semakin banyak tanda diproduksi, semakin besar kemungkinan publik menuntut pembuktian. Ketika pembuktian tidak tersedia, tanda berubah menjadi sumber kecurigaan.

Krisis kredibilitas karenanya dapat dipahami sebagai **utang epistemik**. Setiap klaim spiritual yang lebih besar daripada kapasitas pembuktiannya menciptakan utang. Selama publik percaya, utang tersebut tidak terlihat. Ketika muncul fakta yang bertentangan, utang itu harus dibayar sekaligus. Semakin tinggi citra, semakin besar kemungkinan keruntuhannya terasa sebagai pengkhianatan.

Dari keseluruhan pembahasan dapat dikembangkan suatu konstruksi konseptual: **spiritual branding menjadi problem ketika mekanisme pembentukan citra bergerak lebih cepat daripada mekanisme pembentukan karakter**. Pada tahap awal, branding mungkin sekadar alat komunikasi. Pada tahap berikutnya, ia dapat menjadi mekanisme akumulasi modal simbolik. Ketika modal tersebut mulai menopang kekuasaan, keuntungan, dan otoritas, muncul dorongan untuk mempertahankan citra. Pada titik itulah transformasi spiritual dapat berbalik menjadi preservasi persona.

Krisis kredibilitas tidak harus berakhir dengan penolakan terhadap agama atau tasawuf. Justru krisis tersebut dapat menjadi kesempatan untuk mengembalikan ukuran keberagamaan kepada sesuatu yang lebih sulit dipalsukan: koherensi moral. Kesalehan tidak kehilangan

makna ketika simbolnya dikritik; ia justru memperoleh kembali maknanya ketika simbol ditempatkan sebagai jalan menuju substansi.

Dalam kerangka yang dikembangkan di sini, tasawuf substantif tidak menawarkan solusi melalui penghapusan ruang publik, penolakan teknologi, atau larangan menggunakan simbol. Yang diperlukan ialah perubahan hierarki nilai: **karakter harus mendahului citra, transformasi harus mendahului reputasi, kompetensi harus mendahului otoritas, dan pengabdian harus mendahului branding**.

Proposisi tersebut membawa pembahasan pada satu kesimpulan konseptual. Masalah terbesar tasawuf kosmetik bukan bahwa spiritualitas menjadi terlihat, melainkan bahwa **keterlihatan mengambil alih fungsi kebenaran**. Ketika yang tampak dianggap sama dengan yang nyata, agama kehilangan kemampuan kritisnya terhadap ego. Ketika citra dianggap sama dengan karakter, kesalehan berubah menjadi reputasi. Dan ketika reputasi menjadi sumber legitimasi utama, spiritual branding pada akhirnya berpotensi melahirkan *credibility crisis*.

Krisis itu sekaligus memperlihatkan batas terdalam dari seluruh proyek kosmetisasi spiritual. Kesucian dapat dipinjam sebagai simbol, diproduksi sebagai citra, diedarkan sebagai pesan, bahkan dipasarkan sebagai identitas; tetapi transformasi batin tidak dapat dipinjam. Ia harus dijalani. Di situlah perbedaan paling fundamental antara tasawuf sebagai estetika kesalehan dan tasawuf sebagai disiplin pembentukan manusia.

LEGITIMACY REVERSAL DARI LEGITIMASI PINJAMAN MENUJU KELELAHAN SPIRITUAL KOLEKTIF

Mengapa Legitimasi Moral Dipinjam?

Legitimasi moral pada dasarnya tidak identik dengan popularitas, kewenangan formal, atau keberhasilan memperoleh pengakuan sosial. Ia merujuk pada penerimaan terhadap seseorang, kelompok, lembaga, atau tindakan sebagai sesuatu yang layak dipercaya, diikuti, atau dinilai benar berdasarkan norma tertentu. Dalam kerangka sosiologi legitimasi, Mark C. Suchman membedakan legitimasi pragmatis, moral, dan kognitif. Legitimasi moral terutama berkaitan dengan penilaian normatif: apakah suatu tindakan atau aktor dipandang sesuai dengan nilai yang dianggap patut oleh lingkungan sosialnya.[180] Karena itu, legitimasi moral selalu memiliki dimensi relasional. Ia tidak sepenuhnya melekat pada aktor, melainkan terbentuk melalui hubungan antara kualitas yang diklaim, norma yang berlaku, dan pengakuan pihak lain.

Persoalan muncul ketika aktor tidak memiliki cukup sumber daya moral yang berasal dari praktiknya sendiri, tetapi tetap membutuhkan legitimasi untuk mempertahankan pengaruh. Dalam keadaan demikian, legitimasi dapat diperoleh secara tidak langsung melalui kedekatan dengan aktor, institusi, simbol, tradisi, atau komunitas yang telah lebih dahulu memiliki reputasi moral. Mekanisme inilah yang dalam pembahasan ini disebut **legitimasi pinjaman** (*borrowed legitimacy*). Istilah tersebut digunakan sebagai konstruksi analitis, bukan sebagai kategori baku yang harus dianggap telah mapan dalam

literatur. Ia menunjuk pada keadaan ketika kredibilitas moral suatu pihak sebagian besar dibentuk oleh modal pengakuan yang berasal dari pihak lain.

Legitimasi pinjaman menjadi menarik karena manusia dan institusi tidak pernah hadir dalam ruang sosial yang sepenuhnya netral. Mereka memasuki ruang publik dengan membawa tanda, afiliasi, gelar, silsilah, jaringan, reputasi, simbol keagamaan, identitas kelembagaan, serta hubungan dengan figur yang telah diakui. Pierre Bourdieu menjelaskan bahwa modal simbolik bekerja melalui pengakuan sosial terhadap sesuatu yang dianggap bernilai. Nilai tersebut tidak hanya berada dalam benda atau atribut itu sendiri, tetapi dalam kapasitasnya untuk menghasilkan penghormatan dan penerimaan di dalam suatu medan sosial.[181] Dalam kerangka ini, legitimasi dapat berpindah secara asosiatif tanpa pernah benar-benar menjadi milik intrinsik pihak yang menerimanya.

Dorongan untuk meminjam legitimasi biasanya lahir dari ketimpangan antara **kebutuhan akan pengakuan** dan **kemampuan menghasilkan dasar pengakuan secara mandiri**. Aktor yang belum memiliki rekam jejak moral yang kuat mungkin lebih mudah memperoleh kepercayaan apabila tampil bersama figur yang dihormati, berada dalam institusi yang memiliki otoritas, menggunakan simbol yang sakral, atau berbicara dalam bahasa moral yang telah mapan. Yang dipinjam bukan moralitas dalam pengertian substantif, melainkan efek sosial dari moralitas yang telah terlebih dahulu diakui.

Di sinilah perbedaan antara **memiliki integritas** dan **terlihat memiliki legitimasi** menjadi penting. Integritas merupakan persoalan korespondensi antara prinsip, orientasi batin, keputusan, dan tindakan.

Legitimasi, sebaliknya, merupakan pengakuan sosial terhadap kelayakan suatu aktor. Keduanya dapat berhubungan erat, tetapi tidak identik. Seseorang dapat memiliki integritas tanpa memperoleh legitimasi luas, sementara seseorang yang memperoleh legitimasi luas belum tentu memiliki integritas yang setara dengan citra moralnya. Ketegangan antara kedua dimensi tersebut merupakan kondisi struktural yang memungkinkan legitimasi dipinjam.

Persoalan tersebut memperoleh bobot yang lebih besar dalam ruang keagamaan. Simbol agama tidak sekadar menyampaikan identitas, tetapi membawa memori kolektif mengenai kesalehan, pengorbanan, ilmu, keteladanan, dan hubungan manusia dengan Yang Transenden. Ketika simbol semacam itu dilekatkan kepada seorang aktor, sebagian asosiasi moral yang melekat pada simbol dapat ikut membentuk persepsi terhadap aktor tersebut. Namun, secara teologis, asosiasi sosial tidak boleh disamakan dengan kesalehan aktual. Al-Qur'an sendiri menempatkan ketakwaan sebagai ukuran kemuliaan di sisi Allah, bukan sekadar identitas sosial atau keanggotaan kelompok (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13).[182]

Karena itu, legitimasi moral yang dipinjam selalu membawa persoalan epistemik: **siapa yang sebenarnya sedang dinilai?** Apakah yang dinilai adalah perilaku aktor, simbol yang dikenakannya, jaringan yang mendukungnya, atau reputasi pihak yang berdiri di belakangnya? Ketika keempat unsur tersebut tidak dibedakan, publik dapat menganggap sumber legitimasi eksternal sebagai bukti kualitas internal. Di titik inilah legitimasi berubah dari proses penilaian moral menjadi proses transfer persepsi.

Legitimasi pinjaman, karenanya, tidak selalu merupakan manipulasi yang disengaja. Ia dapat muncul melalui mekanisme sosial yang lebih halus. Seseorang dapat memperoleh kehormatan karena menjadi bagian dari komunitas terhormat tanpa secara sadar bermaksud mengeksploitasi kehormatan tersebut. Sebaliknya, ia dapat pula secara strategis mengonstruksi kedekatan tersebut untuk menghasilkan citra moral. Analisis yang memadai harus menghindari dua ekstrem: menganggap setiap penggunaan simbol moral sebagai manipulasi, atau menganggap setiap legitimasi yang diperoleh melalui afiliasi sebagai bukti kesalehan.

Masalah mendasar baru muncul ketika legitimasi yang dipinjam mulai menggantikan proses pembentukan kualitas moral yang seharusnya menjadi dasarnya. Pada saat itu, simbol tidak lagi menjadi ekspresi dari integritas, melainkan berfungsi sebagai substitusi bagi integritas. Aktor tidak lagi membutuhkan transformasi internal yang sepadan dengan citra eksternalnya karena lingkungan sosial telah menyediakan pengakuan terlebih dahulu. Legitimasi menjadi semacam modal sosial yang dapat dikonsumsi sebelum kualitas moral yang menopangnya benar-benar terbukti.

Pembahasan tentang legitimasi pinjaman karena itu tidak terutama bertujuan menuduh individu atau kelompok tertentu. Fokus analitisnya adalah menjelaskan suatu mekanisme sosial: bagaimana reputasi moral dapat dipindahkan, bagaimana transfer tersebut diterima, bagaimana ia dipelihara, dan mengapa ia pada suatu titik dapat berbalik menjadi sumber delegitimasi. Dari sinilah pembahasan bergerak menuju pertanyaan yang lebih spesifik mengenai mekanisme *borrowed legitimacy* itu sendiri.

Borrowed Legitimacy: Definisi dan Mekanisme

Borrowed legitimacy dalam pembahasan ini dapat dirumuskan sebagai **legitimasi yang diperoleh suatu aktor melalui transfer atau asosiasi dengan sumber pengakuan yang telah lebih dahulu memiliki otoritas simbolik, moral, sosial, atau institusional**. Definisi tersebut sengaja membatasi konsep pada mekanisme pengalihan pengakuan, bukan pada penilaian bahwa aktor penerima pasti tidak bermoral. Seseorang dapat menerima legitimasi melalui hubungan sosial dan sekaligus memiliki kualitas moral yang nyata. Yang menjadi persoalan adalah ketidakseimbangan ketika legitimasi yang diterima jauh melampaui dasar moral yang dapat diverifikasi dari tindakan aktor itu sendiri.

Konsep tersebut dapat dipahami melalui tiga unsur. Pertama, terdapat **sumber legitimasi**, yakni individu, kelompok, lembaga, tradisi, simbol, atau pengalaman yang telah memiliki tingkat pengakuan tertentu. Kedua, terdapat **penerima legitimasi**, yakni aktor yang memperoleh peningkatan kredibilitas melalui kedekatan atau asosiasi dengan sumber tersebut. Ketiga, terdapat **lingkungan pengakuan**, yaitu publik atau komunitas yang menginterpretasikan hubungan tersebut sebagai tanda kelayakan moral. Tanpa unsur ketiga, transfer legitimasi tidak akan menghasilkan efek sosial yang berarti.

Mekanisme ini memperlihatkan bahwa legitimasi bersifat relasional sekaligus performatif. Ia bekerja melalui hubungan antara siapa yang berbicara, dari posisi apa ia berbicara, simbol apa yang digunakan, siapa yang mengesahkan, dan bagaimana audiens menafsirkan pengesahan tersebut. Perspektif Erving Goffman mengenai presentasi diri membantu menjelaskan dimensi performatif ini: interaksi sosial

melibatkan pengelolaan kesan dan pengaturan penampilan agar suatu definisi mengenai diri dapat diterima oleh orang lain.[183] Akan tetapi, legitimasi pinjaman melampaui sekadar presentasi diri. Ia terjadi ketika kesan yang dihasilkan memperoleh penguatan dari reputasi pihak lain.

Di sinilah konsep Bourdieu tentang modal simbolik menjadi relevan. Modal simbolik hanya efektif apabila dikenali sebagai sesuatu yang bernilai dalam suatu medan sosial.[184] Dengan demikian, tidak semua gelar, pakaian, simbol, hubungan, atau afiliasi otomatis menghasilkan legitimasi. Sebuah simbol hanya dapat berfungsi sebagai modal legitimatif apabila komunitas yang menerimanya telah memiliki skema penafsiran yang menghubungkan simbol tersebut dengan kualitas tertentu. Jubah, misalnya, tidak secara otomatis menghasilkan kesalehan; gelar akademik tidak secara otomatis menghasilkan kebijaksanaan; kedekatan dengan ulama tidak secara otomatis menghasilkan integritas. Efek legitimatif muncul ketika simbol tersebut dikenali sebagai tanda yang sah dari kualitas tertentu.

Mekanisme *borrowed legitimacy* dapat berlangsung melalui sedikitnya empat jalur. Jalur pertama adalah **afiliasi personal**, ketika kredibilitas seseorang meningkat karena hubungan dengan figur yang dihormati. Jalur kedua adalah **afiliasi institusional**, ketika legitimasi organisasi dipindahkan kepada individu yang tampil sebagai representasinya. Jalur ketiga adalah **afiliasi simbolik**, ketika penggunaan simbol keagamaan, akademik, budaya, atau historis membangun asosiasi moral. Jalur keempat adalah **afiliasi naratif**, ketika seseorang ditempatkan dalam cerita kolektif mengenai perjuangan, pengorbanan, kesalehan, atau pelayanan. Keempat jalur tersebut dapat saling memperkuat. Seorang aktor mungkin memperoleh legitimasi

karena berada dalam institusi yang dihormati, dekat dengan tokoh berpengaruh, menggunakan simbol tertentu, dan sekaligus menceritakan dirinya sebagai penerus tradisi moral. Ketika semua unsur itu bekerja secara bersamaan, publik dapat mengalami kesulitan memisahkan kualitas aktor dari kualitas jaringan simbolik yang mengelilinginya.

Namun, legitimasi pinjaman tidak identik dengan penipuan. Ia menjadi problematis ketika terdapat **substitusi epistemik**, yakni ketika bukti mengenai sumber legitimasi menggantikan bukti mengenai objek yang seharusnya dinilai. Publik tidak lagi bertanya, "Apa yang dilakukan aktor ini?" melainkan, "Siapa yang mendukungnya?" Pertanyaan pertama berorientasi pada tindakan; pertanyaan kedua berorientasi pada asosiasi. Perubahan kecil dalam cara menilai tersebut memiliki konsekuensi besar karena memungkinkan kredibilitas bergerak dari substansi menuju representasi.

Suchman menunjukkan bahwa legitimasi dapat dikelola melalui strategi memperoleh, mempertahankan, dan memperbaiki legitimasi.[185] Kerangka ini membantu memperlihatkan bahwa legitimasi bukan keadaan statis. Ia dapat dirawat melalui komunikasi, penyesuaian terhadap norma, pembangunan hubungan, dan pengelolaan persepsi. Dalam *borrowed legitimacy*, proses tersebut menjadi lebih kompleks karena aktor tidak hanya mengelola legitimasi dirinya sendiri, tetapi juga bergantung pada stabilitas legitimasi pihak yang menjadi sumber pinjamannya.

Ketergantungan tersebut menghasilkan paradoks. Semakin besar legitimasi penerima bersumber dari pemberi, semakin besar pula kerentanannya terhadap perubahan reputasi pemberi. Legitimasi yang

tampak kuat pada tingkat permukaan dapat memiliki fondasi yang lemah karena tidak berakar cukup dalam pada praktik penerima. Dengan kata lain, *borrowed legitimacy* mengandung kekuatan yang sekaligus menjadi kelemahannya sendiri: ia memperoleh daya melalui hubungan, tetapi menjadi rentan ketika hubungan tersebut berubah.

Konsekuensinya, legitimasi pinjaman harus dianalisis sebagai **ekonomi pengakuan**. Ada sumber daya simbolik yang ditransfer, ada aktor yang menerima, ada publik yang mengonversinya menjadi kepercayaan, dan ada kondisi sosial yang menentukan apakah konversi tersebut bertahan. Konsep ini membuka jalan untuk memahami aktor-aktor yang terlibat dalam proses tersebut secara lebih terperinci.

Aktor Pemberi, Penerima, dan Verifikator Legitimasi

Legitimasi pinjaman tidak berlangsung dalam relasi dua pihak semata. Ia melibatkan setidaknya tiga posisi analitis: **pemberi legitimasi, penerima legitimasi, dan verifikator legitimasi**. Ketiganya tidak selalu berupa individu yang berbeda. Satu lembaga dapat sekaligus menjadi pemberi dan verifikator; seorang tokoh dapat memberikan pengakuan sekaligus menjadi objek penilaian; publik dapat menjadi penerima pesan sekaligus penguji reputasi. Namun, membedakan ketiga fungsi tersebut penting agar mekanisme legitimasi tidak direduksi menjadi hubungan patronase sederhana.

Pemberi legitimasi adalah pihak yang memiliki kemampuan mengeluarkan atau mengalihkan pengakuan. Kemampuan tersebut dapat berasal dari otoritas formal, reputasi moral, keilmuan, pengalaman, jaringan sosial, posisi kelembagaan, atau penguasaan simbol tertentu. Pemberi legitimasi tidak harus menyatakan secara

eksplisit bahwa penerima adalah orang baik atau benar. Cukup dengan memberikan panggung, menyertakan nama, menghadirkan diri bersama, memberikan rekomendasi, atau menampilkan hubungan tertentu, suatu proses legitimatif dapat berlangsung.

Penerima legitimasi adalah aktor yang mengalami peningkatan status moral atau sosial sebagai akibat dari hubungan tersebut. Penerima dapat menggunakan legitimasi itu untuk memperoleh kepercayaan, memperluas pengaruh, memasuki ruang sosial tertentu, atau memperkuat otoritas. Dalam kondisi yang sehat, legitimasi yang diterima berfungsi sebagai pengakuan sementara yang kemudian diuji melalui perilaku. Dalam kondisi yang rapuh, legitimasi justru menjadi pengganti proses pembuktian.

Posisi ketiga, verifikator, memiliki fungsi yang paling menentukan. Verifikator tidak selalu berupa lembaga resmi. Ia dapat berupa komunitas, media, jamaah, kolega, akademisi, pengikut, atau publik luas. Tugas analitis verifikator adalah membandingkan klaim legitimasi dengan bukti yang tersedia. Di sinilah legitimasi berubah dari sekadar pengakuan menjadi proses evaluasi. Jika verifikasi berjalan baik, reputasi tidak diterima secara otomatis. Ia diperiksa melalui konsistensi tindakan, rekam jejak, dan kesesuaian antara simbol dengan perilaku.

Masalah muncul ketika pemberi legitimasi sekaligus menjadi satu-satunya verifikator. Dalam konfigurasi tersebut, mekanisme koreksi menjadi lemah karena sumber pengakuan juga menentukan standar yang digunakan untuk menilai pengakuan itu sendiri. Suatu kelompok dapat menciptakan lingkaran legitimasi internal: seseorang dianggap kredibel karena diakui oleh kelompok, lalu pengakuan kelompok dianggap sah karena diberikan kepada orang yang telah mereka

nyatakan kredibel. Tidak terdapat titik eksternal yang cukup kuat untuk menguji klaim tersebut.

Bourdieu membantu menjelaskan mengapa konfigurasi semacam ini dapat bertahan. Modal simbolik berfungsi ketika pengakuan sosial terhadapnya telah menjadi bagian dari logika suatu medan.[186] Dalam medan yang tertutup, kriteria pengakuan dapat ditentukan oleh aktor yang sama yang memperoleh keuntungan dari kriteria tersebut. Akibatnya, legitimasi dapat terlihat objektif padahal sebenarnya dihasilkan melalui proses sosial yang sangat internal.

Suchman menawarkan pembedaan yang berguna pada tahap ini. Legitimasi moral tidak sekadar berarti bahwa audiens memahami suatu organisasi atau memperoleh manfaat darinya, melainkan bahwa organisasi tersebut dinilai sesuai dengan norma yang dianggap benar.[187] Dengan demikian, verifikasi moral harus menguji norma yang diklaim sekaligus tindakan yang dilakukan. Pengakuan personal tidak cukup apabila tindakan aktual justru bertentangan dengan standar yang digunakan untuk memberikan pengakuan.

Dalam ruang keagamaan, persoalan ini menjadi lebih sensitif karena pemberi legitimasi dapat membawa otoritas yang dianggap sakral. Ketika suatu tindakan memperoleh dukungan dari figur keagamaan, dukungan tersebut dapat dipersepsi sebagai penilaian moral yang lebih tinggi daripada sekadar preferensi personal. Padahal, secara epistemik, seorang figur agama tetap merupakan manusia yang dapat melakukan penilaian keliru. Kesalehan seseorang tidak mengubah seluruh penilaiannya menjadi infalibel.

Al-Qur’an bahkan memberikan perhatian serius pada kesenjangan antara pernyataan dan tindakan. Q.S. al-Ṣaff 61: 2–3 mempertanyakan

mengapa orang beriman mengatakan sesuatu yang tidak mereka lakukan dan menyebut ketidaksesuaian tersebut sebagai sesuatu yang sangat dibenci di sisi Allah.[188] Ayat ini tidak dapat begitu saja dipindahkan menjadi teori sosiologi tentang legitimasi, tetapi ia menyediakan prinsip normatif penting: **nilai moral suatu pernyataan tidak dapat dipisahkan sepenuhnya dari konsistensi tindakan**.

Prinsip tersebut mengubah fungsi verifikator. Verifikator bukan sekadar penjaga citra kelompok, melainkan penjaga hubungan antara klaim dan kenyataan. Ketika verifikasi dilemahkan oleh loyalitas, kultus personalitas, kepentingan material, atau ketakutan sosial, legitimasi menjadi semakin bergantung pada persepsi. Pada tahap ini, pemberi legitimasi memiliki kekuasaan yang jauh lebih besar daripada penerima.

Namun relasi itu tidak stabil. Ketika masyarakat memperoleh informasi baru, posisi pemberi dapat berubah. Pemberi yang sebelumnya menjadi sumber kredibilitas dapat menjadi objek pemeriksaan. Di sinilah struktur tiga aktor berubah menjadi arena pertukaran dan perebutan otoritas. Pergeseran tersebut menjadi fondasi penting bagi fenomena *legitimacy reversal* yang dibahas kemudian.

Transfer Modal Simbolik menjadi Legitimasi Moral

Modal simbolik tidak berpindah seperti benda material. Ia bekerja melalui pengakuan, asosiasi, dan interpretasi. Karena itu, transfer modal simbolik menjadi legitimasi moral lebih tepat dipahami sebagai **proses konversi makna**. Sesuatu yang semula merupakan reputasi, gelar, jaringan, atau simbol dalam satu ruang sosial dapat memperoleh

fungsi baru ketika ditempatkan dalam ruang penilaian moral. Proses tersebut memungkinkan modal yang pada awalnya bersifat sosial atau institusional menghasilkan konsekuensi normatif.

Bourdieu menempatkan modal simbolik dalam hubungan erat dengan pengakuan. Sesuatu menjadi modal simbolik ketika kualitasnya dikenali sebagai bernilai oleh aktor dalam suatu medan.[189] Kerangka ini memungkinkan kita memahami mengapa atribut yang sama dapat memiliki efek berbeda di lingkungan yang berbeda. Gelar akademik dapat menghasilkan legitimasi ilmiah dalam komunitas akademik, tetapi mungkin tidak memiliki efek yang sama dalam komunitas yang lebih menilai keteladanan spiritual. Sebaliknya, afiliasi spiritual yang sangat kuat dalam komunitas keagamaan belum tentu menghasilkan legitimasi ilmiah dalam komunitas akademik.

Transfer legitimasi terjadi ketika batas-batas medan tersebut menjadi permeabel. Modal dari satu medan dibawa ke medan lain dan diterjemahkan ke dalam bahasa nilai yang berbeda. Misalnya, popularitas dapat diterjemahkan menjadi seolah-olah kedekatan dengan masyarakat; jabatan dapat diterjemahkan menjadi kompetensi; silsilah dapat diterjemahkan menjadi kebijaksanaan; kedekatan dengan tokoh agama dapat diterjemahkan menjadi kesalehan. Terjemahan semacam ini tidak selalu valid. Ia merupakan proses interpretatif yang harus diuji.

Masalah terbesar terletak pada **ketidaksetaraan antara sumber modal dan klaim moral yang dihasilkan**. Jika seseorang memiliki modal sosial yang tinggi, publik mungkin menganggapnya memiliki moralitas tinggi karena ia dikelilingi oleh orang-orang yang dianggap baik. Padahal, modal sosial menunjukkan kapasitas jaringan, bukan secara

otomatis kualitas moral. Demikian pula, modal institusional menunjukkan posisi dalam struktur organisasi, bukan dengan sendirinya kebenaran tindakan.

Dalam literatur mengenai legitimasi, Suchman menunjukkan bahwa legitimasi moral didasarkan pada penilaian normatif.[190] Artinya, keberhasilan memperoleh perhatian, manfaat, atau keterkenalan belum cukup untuk membuktikan legitimasi moral. Moralitas menuntut ukuran lain: kesesuaian dengan norma yang dianggap benar. Distingsi ini sangat penting karena memungkinkan kita membongkar proses ketika modal simbolik berhasil menghasilkan aura moral tanpa terlebih dahulu melewati pengujian normatif.

Transfer modal simbolik biasanya bekerja melalui **pengurangan kompleksitas**. Publik tidak mungkin memeriksa seluruh aspek kehidupan seseorang. Karena itu, mereka menggunakan tanda-tanda yang tersedia sebagai jalan pintas interpretatif. Dalam kehidupan sosial, mekanisme semacam itu tidak selalu buruk; ia merupakan bagian dari cara manusia membuat penilaian dalam lingkungan yang kompleks. Persoalan muncul ketika tanda yang seharusnya menjadi indikator awal diperlakukan sebagai bukti final.

Dalam konteks keagamaan, simbol dapat memiliki daya legitimatif yang sangat kuat karena ia berhubungan dengan struktur makna yang lebih dalam. Namun kekuatan simbol justru menuntut kehati-hatian lebih besar. Al-Qur'an menempatkan ketakwaan sebagai ukuran kemuliaan di sisi Allah (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13), sementara Q.S. al-Ḥajj 22: 37 menegaskan bahwa yang sampai kepada Allah bukanlah aspek material dari ritual, melainkan ketakwaan yang menyertainya.[191][192] Kedua ayat tersebut dapat dibaca secara normatif sebagai penegasan

bahwa bentuk lahiriah tidak identik dengan kualitas batiniah. Pada titik ini, perspektif Syekh Dr. Yedi Supriadi dapat ditempatkan secara terbatas sebagai salah satu sumber kontemporer dalam diskusi mengenai pembentukan diri spiritual. Dalam artikelnya mengenai dzikir, spiritualitas, dan intuisi, Supriadi menghubungkan praktik spiritual dengan pembentukan jati diri melalui proses kesadaran dan pembinaan batin.[193] Pemikiran tersebut relevan bukan untuk membuktikan teori *borrowed legitimacy*, melainkan untuk memberi tekanan pada perbedaan antara perubahan batin dan sekadar representasi eksternal. Jika legitimasi moral hendak dipertahankan secara substantif, maka pengakuan sosial idealnya memiliki hubungan dengan proses pembentukan diri, bukan berhenti pada simbol sosial.

Pembacaan tersebut menghasilkan suatu pembedaan penting antara **legitimasi sebagai tanda** dan **legitimasi sebagai konsekuensi**. Dalam legitimasi sebagai tanda, simbol menjadi alasan publik untuk mempercayai seseorang. Dalam legitimasi sebagai konsekuensi, kepercayaan muncul setelah kualitas tindakan dapat diamati. Sistem sosial yang sehat tidak menghapus legitimasi berbasis tanda, tetapi tidak menjadikannya akhir dari proses penilaian.

Kerapuhan muncul ketika tanda mengambil alih fungsi bukti. Pada keadaan itu, modal simbolik tidak lagi membantu publik menemukan kualitas moral, tetapi justru menghalangi pemeriksaan terhadap kualitas moral. Simbol menjadi semacam pelindung epistemik. Ia membuat pertanyaan kritis tampak tidak sopan, tidak loyal, bahkan dianggap sebagai serangan terhadap nilai yang diwakili oleh simbol tersebut. Karena itu, transfer modal simbolik menjadi legitimasi moral harus dipahami sebagai proses yang selalu bersifat kontingen. Ia

berhasil hanya selama publik menerima hubungan antara simbol dan kualitas yang diklaim. Begitu hubungan tersebut dipertanyakan, modal simbolik dapat kehilangan daya konversinya. Bahkan lebih jauh, simbol yang sebelumnya mengangkat reputasi dapat berubah menjadi bukti yang memberatkan ketika ditemukan kontradiksi antara citra dan tindakan.

Elastisitas dan Kerapuhan Legitimasi Pinjaman

Legitimasi pinjaman memiliki karakter paradoksal: semakin mudah ia diperoleh melalui asosiasi, semakin besar kemungkinan ia kehilangan stabilitas ketika asosiasi tersebut terganggu. Hal ini terjadi karena legitimasi tersebut tidak seluruhnya berakar pada pengalaman langsung publik terhadap kualitas penerima. Sebagian kepercayaan berasal dari reputasi yang melekat pada sumber eksternal. Ketergantungan semacam itu membuat legitimasi memiliki **elastisitas** sekaligus **kerapuhan**.

Elastisitas merujuk pada kemampuan legitimasi untuk meluas melampaui sumber asalnya. Seorang tokoh yang telah memperoleh pengakuan dapat memberikan efek legitimatif kepada murid, lembaga, keluarga, organisasi, atau gerakan yang diasosiasikan dengannya. Efek tersebut bahkan dapat melampaui konteks awal pemberian legitimasi. Sebuah institusi, misalnya, dapat membawa reputasi pendirinya jauh setelah hubungan personal antara pendiri dan anggota tidak lagi menjadi pusat aktivitas.

Namun elastisitas yang sama menciptakan kerapuhan. Ketika legitimasi sumber mengalami penurunan, efeknya dapat menyebar kepada penerima. Karena penerima tidak memiliki sumber legitimasi

yang sepenuhnya independen, guncangan pada pusat dapat menghasilkan krisis pada periferinya. Dalam pengertian ini, legitimasi pinjaman menyerupai jaringan yang memiliki daya jangkau luas tetapi bergantung pada simpul-simpul tertentu.

Suchman menekankan bahwa legitimasi dapat mengalami kerusakan dan membutuhkan strategi perbaikan.[194] Kerangka tersebut membantu melihat bahwa legitimasi bukan aset yang sekali diperoleh lalu permanen. Ia memerlukan pemeliharaan karena lingkungan normatif dan persepsi publik dapat berubah. *Borrowed legitimacy* bahkan lebih sensitif karena penerima tidak hanya harus mempertahankan dirinya sendiri, tetapi juga bergantung pada stabilitas reputasi sumber legitimasi.

Kerapuhan juga muncul dari perubahan generasi. Simbol yang dahulu dipahami sebagai bukti kewibawaan dapat kehilangan daya pada generasi berikutnya. Pergeseran ini tidak selalu berarti penolakan terhadap nilai moral; ia dapat menunjukkan perubahan cara masyarakat menentukan bukti. Masyarakat yang lebih terbiasa dengan keterbukaan informasi, dokumentasi, dan pemeriksaan publik cenderung lebih sulit menerima legitimasi yang hanya bertumpu pada kedekatan simbolik.

Dalam kondisi seperti itu, strategi mempertahankan legitimasi melalui pengulangan simbol justru dapat menghasilkan efek sebaliknya. Semakin sering suatu klaim moral diulang tanpa disertai pembuktian substantif, semakin besar kemungkinan publik memperlakukannya sebagai propaganda. Legitimasi yang sebelumnya bekerja melalui keakraban dapat berubah menjadi objek kecurigaan. Kerapuhan menjadi lebih serius apabila penerima legitimasi mulai memperlakukan

legitimasi sebagai **hak kepemilikan**. Padahal, pengakuan sosial bukan properti pribadi. Ia bergantung pada kesediaan komunitas untuk terus mengakuinya. Bourdieu menunjukkan bahwa efektivitas modal simbolik bergantung pada pengakuan yang diberikan dalam suatu medan.[195] Karena itu, ketika pengakuan berhenti, nilai simbolik dapat berubah secara drastis.

Fenomena tersebut memperlihatkan perbedaan antara **otoritas yang diinternalisasi** dan **otoritas yang diwarisi melalui asosiasi**. Otoritas yang diinternalisasi bertahan karena publik memiliki pengalaman langsung terhadap kualitas aktor. Otoritas yang diwarisi lebih bergantung pada memori sosial mengenai pihak lain. Yang pertama relatif lebih tahan terhadap krisis eksternal; yang kedua lebih mudah mengalami penurunan tajam.

Kerapuhan tidak selalu merupakan sesuatu yang negatif. Dalam perspektif normatif, kerapuhan legitimasi dapat berfungsi sebagai mekanisme koreksi. Jika legitimasi dapat ditinjau ulang ketika bukti berubah, masyarakat memiliki kapasitas untuk memperbaiki penilaian moral. Masalahnya terjadi ketika sistem sosial menolak koreksi demi menjaga citra kelompok. Pada keadaan itu, legitimasi yang rapuh dipertahankan melalui tekanan sosial, bukan melalui pembuktian.

Kondisi tersebut dapat menghasilkan kelelahan spiritual kolektif. Yang dimaksud bukan semata-mata kelelahan psikologis individual, melainkan situasi ketika komunitas terus-menerus diminta mempertahankan kepercayaan terhadap representasi moral yang semakin sulit dipertahankan secara batiniah. Studi tentang *spiritual dryness* menunjukkan bahwa tuntutan spiritual yang dirasakan berlebihan dapat berhubungan dengan kekeringan spiritual, kesulitan

dalam kehidupan doa, penurunan kesejahteraan, dan kelelahan emosional.[196] Temuan tersebut berasal dari konteks keagamaan tertentu dan tidak dapat digeneralisasi langsung kepada seluruh masyarakat, tetapi ia membantu menunjukkan bahwa kehidupan spiritual dapat mengalami tekanan ketika tuntutan, pengalaman, dan makna tidak lagi berada dalam keseimbangan.

Kelelahan kolektif dalam konteks legitimasi pinjaman muncul ketika individu harus terus mempertahankan kepercayaan terhadap simbol yang tidak lagi sepenuhnya meyakinkan dirinya. Pada tahap tertentu, komunitas tidak hanya lelah terhadap aktor yang dipertanyakan, tetapi juga lelah terhadap kewajiban sosial untuk terus membenarkannya. Keletihan itu merupakan gejala penting karena menunjukkan bahwa krisis legitimasi telah berpindah dari tingkat reputasi menuju tingkat pengalaman spiritual komunitas.

Legitimasi yang elastis akhirnya dapat mencapai titik ketika fleksibilitas berubah menjadi retakan. Retakan itu biasanya tidak muncul karena satu informasi saja, tetapi karena akumulasi ketidaksesuaian yang membuat publik tidak lagi mampu mempertahankan interpretasi lama. Pada saat itulah kontradiksi memperoleh daya transformasional.

Titik Balik: Ketika Kontradiksi Terungkap

Legitimasi tidak runtuh hanya karena terdapat kontradiksi. Dalam banyak keadaan, masyarakat mampu menoleransi ketidaksempurnaan aktor yang mereka percayai. Yang menentukan adalah perubahan dalam cara kontradiksi tersebut ditafsirkan. Selama kontradiksi dianggap sebagai kesalahan individual yang masih dapat diperbaiki,

legitimasi mungkin tetap bertahan. Ketika kontradiksi dipahami sebagai bukti bahwa struktur legitimasi selama ini dibangun di atas persepsi yang keliru, maka terjadi titik balik.

Titik balik tersebut merupakan perubahan epistemik. Publik tidak lagi hanya memperoleh informasi baru tentang aktor, tetapi mulai mengubah kerangka yang digunakan untuk menilai informasi lama. Tindakan yang sebelumnya dianggap sebagai keteladanan dapat dibaca ulang sebagai pencitraan. Kedekatan dengan figur tertentu yang dahulu dianggap sebagai bukti kualitas dapat dipahami sebagai strategi memperoleh pengaruh. Simbol yang sebelumnya menumbuhkan kepercayaan dapat berubah menjadi tanda yang menimbulkan pertanyaan.

Erving Goffman membantu menjelaskan mengapa perubahan tersebut dapat berlangsung secara dramatis. Presentasi diri dalam kehidupan sosial bergantung pada kemampuan mempertahankan definisi situasi yang diterima oleh audiens.[197] Selama penampilan tetap koheren, audiens cenderung menerima identitas yang diproyeksikan. Namun ketika informasi yang bertentangan menjadi terlalu kuat, kerangka interpretasi dapat terganggu. Persoalannya bukan lagi satu kesalahan dalam penampilan, melainkan kerusakan terhadap definisi situasi itu sendiri.

Dalam legitimasi pinjaman, titik balik biasanya terjadi ketika **hubungan antara pemberi dan penerima menjadi objek pemeriksaan**. Selama publik hanya menilai penerima, sumber legitimasi tetap terlindungi. Tetapi ketika pertanyaan bergerak ke sumber mengapa ia memberikan pengakuan, atas dasar apa, apakah ia mengetahui persoalan yang muncul, dan apakah pengakuan tersebut dapat

dipertanggungjawabkan seluruh arsitektur legitimasi mulai terbuka. Di sinilah pentingnya membedakan antara kesalahan penerima dan kegagalan sistem legitimasi. Jika penerima melakukan tindakan yang bertentangan dengan norma, pertanyaan pertama adalah mengenai tanggung jawab penerima. Namun jika tindakan tersebut sebelumnya telah memperoleh pengesahan kuat dari pemberi legitimasi, muncul pertanyaan kedua: apakah sistem verifikasi telah bekerja? Jika jawabannya tidak, maka masalah tidak berhenti pada individu.

Q.S. al-Munāfiqūn 63: 1–2 memberikan gambaran normatif yang tajam mengenai perbedaan antara deklarasi dan keadaan batin. Ayat tersebut menggambarkan orang-orang yang menyatakan suatu kesaksian, sementara Al-Qur'an mengungkap adanya ketidaksesuaian antara pernyataan dan keadaan sebenarnya.[198] Ayat ini tidak boleh digunakan untuk menuduh individu kontemporer sebagai munafik berdasarkan analogi dangkal. Nilai analitisnya terletak pada prinsip bahwa **pernyataan moral dapat berbeda dari realitas moral yang mendasarinya**.

Titik balik juga terjadi ketika publik menemukan bahwa biaya mempertahankan legitimasi lebih besar daripada manfaat mempercayainya. Selama kepercayaan memberikan rasa aman, identitas, solidaritas, dan makna, publik memiliki alasan sosial untuk mempertahankannya. Ketika kepercayaan mulai menghasilkan disonansi, rasa malu, konflik batin, atau kewajiban membela sesuatu yang semakin sulit dibenarkan, insentif sosial berubah.

Pada tahap ini, kritik yang sebelumnya dipersepsi sebagai ancaman terhadap komunitas dapat berubah menjadi kebutuhan internal komunitas. Kritik tidak lagi ditanyakan sebagai "apakah kita membela

kelompok kita?", tetapi "apakah kita masih dapat mempertahankan nilai yang mengharuskan kita membela kelompok ini?" Perubahan pertanyaan tersebut sangat penting karena memindahkan pusat loyalitas dari aktor menuju prinsip.

Proses ini dapat berlangsung secara bertahap. Pertama, muncul keraguan individual. Kedua, keraguan mulai dibicarakan dalam kelompok kecil. Ketiga, muncul bahasa baru untuk menjelaskan ketidaksesuaian. Keempat, semakin banyak anggota mulai menguji informasi yang sebelumnya diterima begitu saja. Kelima, otoritas verifikator lama mulai dipertanyakan. Pada tahap terakhir, legitimasi tidak lagi mengalir dari pusat ke perifer; ia mulai mengalir sebaliknya.

Perubahan arah tersebut merupakan kondisi awal *legitimacy reversal*. Pihak yang dahulu memberikan legitimasi tidak lagi hanya menjadi sumber penilaian, melainkan menjadi objek penilaian. Penerima yang dahulu membutuhkan pemberi untuk mendapatkan kredibilitas mulai mempertanyakan kredibilitas pemberi. Relasi simbolik berbalik menjadi relasi evaluatif.

Titik balik karena itu bukan sekadar momen ketika "rahasia terbongkar". Ia merupakan perubahan struktur penglihatan sosial. Publik mulai melihat hubungan yang sebelumnya dianggap natural sebagai konstruksi. Ketika konstruksi itu terlihat, daya legitimatifnya berkurang karena sesuatu yang dahulu dianggap spontan ternyata memiliki mekanisme produksi.

Dalam konteks spiritual, perubahan ini dapat menghasilkan dua kemungkinan. Pertama, komunitas mengalami sinisme dan menarik diri dari nilai yang sebelumnya diyakini. Kedua, komunitas melakukan diferensiasi antara nilai dan pembawanya: simbol, agama, atau prinsip

tetap dipertahankan, tetapi figur yang sebelumnya dianggap representasi mutlak mulai dinilai secara lebih kritis. Kemungkinan kedua lebih produktif karena memungkinkan pemulihan spiritual tanpa harus mempertahankan legitimasi personal yang telah retak.

Legitimacy Reversal

Legitimacy reversal merupakan tahap ketika arah legitimasi berbalik: pihak yang semula menjadi sumber pengesahan justru menjadi pihak yang membutuhkan pengesahan. Konsep ini dikembangkan di sini sebagai konstruksi analitis untuk menjelaskan perubahan posisi dalam arsitektur legitimasi. Ia bukan sekadar kehilangan reputasi, melainkan perubahan hubungan antara pemberi, penerima, dan verifikator.

Dalam konfigurasi awal, aliran legitimasi bergerak dari sumber yang dianggap memiliki otoritas menuju penerima yang membutuhkan pengakuan. Struktur tersebut bersifat asimetris. Pemberi berada di posisi yang lebih tinggi karena memiliki kapasitas untuk mengesahkan, sementara penerima berada di posisi yang lebih rendah karena membutuhkan pengesahan. Namun struktur tersebut dapat berubah apabila penerima telah memperoleh kemampuan evaluatif yang cukup untuk mempertanyakan sumber legitimasi.

Pembalikan terjadi ketika pertanyaan epistemik bergeser. Pada fase awal, pertanyaannya adalah: “Mengapa orang ini layak dipercaya?” Jawaban diberikan dengan menunjuk kepada pemberi legitimasi. Pada fase reversal, pertanyaannya berubah menjadi: “Mengapa pemberi legitimasi tersebut layak dipercaya?” Perubahan ini tampak sederhana,

tetapi secara struktural sangat besar karena menghapus posisi istimewa pemberi sebagai hakim yang tidak diperiksa.

Suchman membedakan antara memperoleh, mempertahankan, dan memperbaiki legitimasi.[199] *Legitimacy reversal* memperluas kerangka tersebut dengan menunjukkan bahwa krisis legitimasi dapat menghasilkan redistribusi fungsi evaluatif. Aktor yang sebelumnya menjadi sumber legitimasi dapat kehilangan monopoli atas penilaian. Audiens mulai mengambil kembali fungsi verifikasi yang sebelumnya didelegasikan kepada figur atau institusi.

Dalam perspektif Bourdieu, proses tersebut dapat dipahami sebagai perubahan dalam struktur pengakuan.[200] Modal simbolik hanya efektif selama pengakuan terhadapnya berlangsung. Ketika publik berhenti memberikan pengakuan atau mulai mengubah makna pengakuan, modal tersebut kehilangan daya. Bahkan, simbol yang sama dapat mengalami *symbolic reversal*: apa yang dahulu menjadi tanda kehormatan menjadi tanda kecurigaan.

Legitimacy reversal dengan demikian bukan sekadar pembalikan psikologis. Ia merupakan **perubahan posisi dalam ekonomi pengakuan**. Pihak yang dahulu mendistribusikan kredibilitas mulai harus menjelaskan dasar kredibilitasnya sendiri. Pihak yang dahulu menerima penilaian mulai menjadi evaluator. Publik yang dahulu hanya menerima simbol mulai menguji mekanisme produksi simbol tersebut.

Ada tiga kondisi yang memungkinkan reversal. Pertama, terdapat **kontradiksi yang dapat diamati** antara klaim moral dan tindakan. Kedua, tersedia **ruang alternatif untuk verifikasi**, sehingga publik tidak sepenuhnya bergantung pada sumber legitimasi lama. Ketiga, terbentuk **bahasa kritik yang sah**, sehingga mempertanyakan otoritas

tidak lagi dipandang sebagai pengkhianatan. Kondisi ketiga sering kali diabaikan. Sebuah komunitas dapat memiliki informasi mengenai kontradiksi tetapi tetap mempertahankan legitimasi apabila tidak tersedia bahasa yang memungkinkan kritik dinyatakan tanpa menghancurkan identitas kolektif. Karena itu, reversal membutuhkan bukan hanya informasi, tetapi juga transformasi normatif dalam komunitas.

Dalam konteks keagamaan, proses ini memiliki implikasi yang sangat sensitif. Ketika figur agama diposisikan terlalu dekat dengan simbol agama itu sendiri, kritik terhadap figur dapat dianggap sebagai kritik terhadap agama. Akibatnya, komunitas kehilangan kemampuan membedakan antara **kesetiaan kepada nilai transenden** dan **kesetiaan kepada representasi manusiawi atas nilai tersebut**. *Legitimacy reversal* dapat menjadi proses yang menyakitkan karena ia memaksa pemisahan yang sebelumnya telah dilebur.

Pembacaan terhadap Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13 menjadi relevan kembali. Ayat tersebut menempatkan ketakwaan sebagai ukuran kemuliaan di sisi Allah.[201] Secara konseptual, prinsip ini dapat membantu memisahkan status sosial dari kualitas spiritual. Status, garis keturunan, kelompok, dan simbol tidak otomatis memberikan jaminan ketakwaan. Dalam kerangka itu, legitimasi sosial selalu berada di bawah kemungkinan evaluasi moral.

Namun reversal tidak selalu menghasilkan kebenaran. Publik juga dapat melakukan kesalahan kolektif. Pemberi legitimasi yang dipertanyakan belum tentu benar-benar bersalah, dan penerima yang mengkritiknya belum tentu lebih bermoral. Karena itu, pembalikan legitimasi tidak boleh dirayakan sebagai bukti otomatis bahwa massa

akhirnya menemukan kebenaran. Ia hanya menunjukkan bahwa struktur pengakuan telah berubah.

Kehati-hatian tersebut penting agar konsep *legitimacy reversal* tidak berubah menjadi teori populisme moral. Tujuannya bukan mengganti satu otoritas yang tidak kritis dengan otoritas publik yang juga tidak kritis. Tujuannya adalah membangun sistem verifikasi yang lebih terbuka, di mana tidak ada pihak yang memperoleh kekebalan permanen dari pemeriksaan.

Dalam kerangka tersebut, reversal memiliki potensi konstruktif. Ia dapat mengembalikan legitimasi kepada sumber yang lebih substantif: tindakan, konsistensi, tanggung jawab, dan keteladanan. Tetapi jika proses itu gagal, reversal dapat menghasilkan sinisme. Publik tidak lagi mempercayai siapa pun karena pengalaman mereka menunjukkan bahwa setiap legitimasi pada akhirnya dapat dimanipulasi. Di titik tersebut, masalah berubah dari krisis legitimasi menjadi krisis kepercayaan kolektif.

Dari Pemberi Stempel menjadi Verifikator

Perubahan paling penting setelah *legitimacy reversal* bukan sekadar jatuhnya otoritas pemberi legitimasi, melainkan perubahan fungsi. Pihak yang sebelumnya memberikan “stempel” moral tidak lagi dapat mempertahankan posisi sebagai sumber pengesahan tanpa pemeriksaan. Ia harus bergerak menuju posisi **verifikator**, yaitu pihak yang tidak sekadar menyatakan siapa yang layak dipercaya, tetapi juga menunjukkan dasar evaluasi yang membuat penilaiannya dapat dipertanggungjawabkan. Perubahan ini membawa konsekuensi epistemologis. Pemberian legitimasi pada tahap awal sering bersifat

deklaratif: seseorang dinyatakan layak dipercaya. Verifikasi, sebaliknya, bersifat evidensial: klaim tersebut harus memiliki dasar yang dapat diperiksa. Pergeseran dari deklarasi menuju verifikasi merupakan salah satu indikator kedewasaan suatu komunitas dalam mengelola otoritas.

Dalam teori legitimasi Suchman, legitimasi moral bergantung pada penilaian mengenai kepatutan normatif.[202] Karena itu, pihak yang berperan sebagai pemberi legitimasi seharusnya mampu menjelaskan norma apa yang digunakan, tindakan apa yang mendukung penilaian tersebut, dan bagaimana kemungkinan kesalahan akan dikoreksi. Tanpa mekanisme itu, pemberian legitimasi mudah berubah menjadi keputusan personal yang dibungkus sebagai penilaian moral.

Pergeseran fungsi tersebut juga dapat dibaca melalui konsep modal simbolik. Bourdieu menunjukkan bahwa pengakuan tidak berada di luar relasi kekuasaan; pengakuan justru merupakan salah satu mekanisme yang membuat kekuasaan simbolik efektif.[203] Ketika seseorang diberi kewenangan untuk memberikan pengakuan, ia memperoleh kemampuan menentukan siapa yang dianggap kredibel. Karena itu, kewenangan memberikan legitimasi harus diimbangi oleh tanggung jawab untuk memverifikasi dasar pemberian tersebut.

Dalam komunitas keagamaan, fungsi verifikasi seharusnya tidak dipahami sebagai upaya mencari-cari kesalahan. Verifikasi merupakan bentuk penjagaan terhadap nilai yang diklaim oleh komunitas itu sendiri. Jika suatu kelompok menyatakan bahwa kejujuran, amanah, keadilan, atau ketakwaan merupakan nilai utama, maka nilai tersebut harus digunakan juga untuk menilai figur yang paling dekat dengan pusat otoritas kelompok. Persoalan muncul ketika verifikasi dianggap mengurangi *barakah*, loyalitas, atau penghormatan. Di sinilah

diperlukan distingsi antara **adab terhadap pribadi** dan **imunitas terhadap evaluasi**. Menghormati seseorang tidak berarti meniadakan hak publik untuk menilai tindakannya. Sebaliknya, kritik terhadap tindakan tidak harus berarti penolakan terhadap seluruh pribadi atau tradisi yang diwakilinya.

Q.S. al-Ṣaff 61: 2–3 memberikan prinsip moral yang relevan: ucapan dan tindakan tidak boleh dipisahkan secara sewenang-wenang.[204] Prinsip ini dapat diterjemahkan secara konseptual menjadi kebutuhan akan verifikasi: klaim normatif harus berhubungan dengan perilaku yang dapat diamati. Ketika hubungan itu tidak ditemukan, legitimasi harus ditinjau kembali.

Pemikiran Yedi Supriadi mengenai pembentukan jati diri melalui praktik spiritual juga dapat ditempatkan pada titik ini secara terbatas. Dalam kajiannya mengenai Majelis Dzikir Rijalullah, ia menekankan hubungan antara praktik spiritual, pembentukan kesadaran, dan jati diri.[205] Kontribusinya bagi pembahasan ini bukan sebagai teori legitimasi sosial, melainkan sebagai pengingat bahwa kualitas spiritual tidak berhenti pada simbol atau identitas; ia berkaitan dengan proses pembentukan diri. Dengan demikian, verifikasi moral perlu memberi perhatian pada hubungan antara pengakuan eksternal dan transformasi internal.

Perubahan dari pemberi stempel menjadi verifikator juga mengharuskan adanya kemungkinan **pencabutan legitimasi**. Jika legitimasi tidak dapat dicabut ketika dasar normatifnya hilang, maka pemberian legitimasi berubah menjadi privilese permanen. Padahal, pengakuan moral yang sehat seharusnya bersyarat pada konsistensi. Verifikator yang baik juga harus terbuka terhadap kemungkinan bahwa

penilaiannya sendiri salah. Di sini terdapat perbedaan mendasar antara otoritas yang reflektif dan otoritas yang absolut. Otoritas reflektif menyatakan, “Saya mengakui orang ini berdasarkan alasan tertentu dan siap meninjau penilaian jika alasan tersebut runtuh.” Otoritas absolut menyatakan, “Karena saya telah mengakuinya, ia harus tetap benar.” Bentuk kedua jauh lebih rentan menghasilkan legitimasi pinjaman yang tidak terkoreksi.

Dengan demikian, masa depan legitimasi moral tidak terutama bergantung pada banyaknya figur yang mampu memberikan stempel, tetapi pada kualitas mekanisme verifikasi yang menyertai stempel tersebut. Masyarakat yang sehat bukan masyarakat yang tidak memiliki otoritas, melainkan masyarakat yang mampu menguji otoritas tanpa harus menghancurkan kemungkinan adanya otoritas.

Perubahan dari pemberi stempel menjadi verifikator merupakan langkah penting menuju legitimasi yang lebih substantif. Ia memindahkan pusat pengakuan dari siapa yang memberikan pengesahan kepada **mengapa pengesahan tersebut layak dipercaya**. Pertanyaan kedua jauh lebih sulit, tetapi justru di situlah integritas legitimasi diuji.

Ketika Pemberi Legitimasi Ikut Dipertanyakan

Ketika penerima legitimasi mulai dipertanyakan, perhatian publik pada awalnya biasanya masih tertuju pada perilaku penerima. Namun jika legitimasi penerima terbukti berasal dari pengesahan yang kuat, pertanyaan secara alamiah bergerak menuju sumber pengesahan. Mengapa ia memberikan legitimasi? Informasi apa yang tersedia ketika legitimasi diberikan? Apakah proses verifikasi dilakukan? Apakah

terdapat kepentingan tertentu? Atau apakah pemberian legitimasi berlangsung karena solidaritas, kedekatan, tradisi, dan kepercayaan yang tidak pernah diuji?

Perubahan objek pertanyaan tersebut merupakan konsekuensi logis dari sifat relasional legitimasi. Jika pengakuan memiliki daya karena seseorang mengakui, maka kualitas pihak yang mengakui menjadi relevan. Pemberi legitimasi tidak dapat selamanya bersembunyi di balik otoritas yang telah diberikan kepadanya. Ketika pengakuan yang diberikannya menghasilkan konsekuensi sosial, ia juga memikul tanggung jawab epistemik atas pengakuan tersebut.

Di sini muncul apa yang dapat disebut **liabilitas legitimatif**: tanggung jawab yang timbul karena seseorang atau lembaga memiliki kemampuan memberikan pengakuan kepada pihak lain. Konsep ini merupakan konstruksi analitis dalam pembahasan ini. Ia tidak berarti bahwa pemberi legitimasi otomatis bertanggung jawab atas seluruh tindakan penerima, melainkan bahwa kualitas proses pengesahan dapat dinilai apabila pengesahan tersebut menjadi bagian penting dari legitimasi penerima.

Bourdieu memberikan dasar penting untuk memahami persoalan ini. Pengakuan simbolik bukan tindakan netral; ia dapat mengukuhkan hierarki dan menentukan siapa yang dianggap layak memperoleh penghormatan.[206] Ketika pengakuan diberikan secara berulang, ia dapat menjadi bagian dari struktur sosial yang lebih luas. Karena itu, pencabutan atau perubahan pengakuan juga dapat memiliki konsekuensi struktural.

Suchman memperlihatkan bahwa legitimasi tidak hanya menyangkut persepsi terhadap aktor, tetapi juga strategi yang

digunakan untuk memperoleh dan mempertahankannya.[207] Jika demikian, pemberi legitimasi dapat dipertanyakan bukan hanya karena "salah memilih orang", tetapi karena proses seleksi dan pemeliharaan legitimasi mungkin memiliki cacat sistemik.

Dalam komunitas agama, pertanyaan ini dapat menjadi sangat sensitif karena pemberi legitimasi sering kali dipandang sebagai penjaga tradisi. Jika publik mulai mempertanyakan mereka, maka yang dipertanyakan bukan hanya keputusan personal, tetapi kredibilitas mekanisme transmisi otoritas. Di sinilah krisis legitimasi dapat berkembang menjadi krisis institusional.

Namun, penting untuk menghindari logika bersalah karena asosiasi. Fakta bahwa seseorang memberikan legitimasi kepada aktor yang kemudian bermasalah tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa pemberi memiliki niat buruk. Kesalahan dapat lahir dari informasi yang tidak lengkap, kepercayaan yang berlebihan, kelemahan prosedur, atau keterbatasan manusiawi. Kritik akademik harus membedakan antara **kesalahan epistemik**, **kelalaian**, dan **manipulasi yang disengaja**.

Pembedaan tersebut justru memperkuat kritik. Jika semua kegagalan dianggap manipulasi, analisis menjadi moralistik dan kehilangan kemampuan menjelaskan mekanisme. Sebaliknya, jika semua kegagalan dianggap sekadar kesalahan manusiawi, struktur yang memungkinkan kegagalan dapat terabaikan. Yang diperlukan adalah analisis berlapis: siapa yang bertindak, berdasarkan informasi apa, dalam struktur apa, dengan konsekuensi apa, dan bagaimana koreksi dilakukan setelah kesalahan diketahui.

Pada tahap ini, pemberi legitimasi menghadapi ujian kedua. Ujian pertama adalah kemampuan mengenali kualitas orang lain. Ujian kedua

adalah kemampuan mengakui ketika penilaian tersebut perlu direvisi. Otoritas yang tidak mampu mengoreksi dirinya sendiri akan cenderung mempertahankan legitimasi melalui pembenaran, bukan melalui verifikasi.

Dimensi spiritual dari persoalan ini tidak boleh direduksi menjadi psikologi rasa bersalah. Dalam tradisi Islam, evaluasi diri memiliki dimensi moral yang berkaitan dengan kesadaran manusia terhadap keterbatasannya. Q.S. al-Ḥajj 22: 37 menempatkan ketakwaan sebagai dimensi yang melampaui bentuk lahiriah ritual.[208] Secara konseptual, prinsip ini membuka ruang untuk memahami bahwa otoritas simbolik harus tunduk pada kualitas batin dan tindakan, bukan sebaliknya.

Jika pemberi legitimasi mampu melakukan koreksi, krisis dapat menjadi proses pematangan institusi. Ia mengakui bahwa pengakuan sebelumnya memiliki batas, memperbaiki mekanisme verifikasi, dan memisahkan nilai agama dari kekeliruan personal. Jika tidak, ia mungkin menggunakan otoritas moralnya untuk menekan pertanyaan. Pada tahap kedua inilah kelelahan kolektif semakin mungkin terjadi.

Publik akhirnya tidak hanya kecewa terhadap penerima legitimasi. Mereka menjadi lelah karena merasa bahwa setiap kali muncul persoalan, mereka diminta mempercayai kembali tanpa memperoleh alasan yang memadai. Repetisi semacam itu dapat menghasilkan apa yang dapat disebut **fatigue of trust**: kelelahan terhadap proses mempercayai yang tidak menghasilkan kepastian moral.

Dalam jangka panjang, masyarakat dapat mengambil salah satu dari dua arah. Mereka dapat menarik diri dari seluruh struktur otoritas, atau mereka dapat membangun bentuk otoritas baru yang lebih reflektif. Pilihan kedua menuntut keberanian untuk mempertahankan nilai tanpa

mempertahankan setiap figur yang pernah mengklaim mewakilinya. Karena itu, ketika pemberi legitimasi ikut dipertanyakan, yang sesungguhnya diuji bukan hanya reputasi individu. Yang diuji adalah **arsitektur kepercayaan** yang memungkinkan seseorang diberi kewenangan untuk mengatakan siapa yang layak dipercaya. Jika arsitektur tersebut gagal, pembenahan harus menyentuh mekanisme produksi legitimasi, bukan sekadar mengganti figur.

Message Displacement: Ketika Pesan Bergeser dari Substansi

Krisis legitimasi mencapai bentuk yang lebih kompleks ketika perhatian publik tidak lagi tertuju pada substansi pesan, melainkan pada status pembawa pesan. Fenomena ini dapat disebut **message displacement**, yaitu pergeseran pusat perhatian dari isi normatif kepada legitimasi komunikator, simbol yang digunakan, atau konflik mengenai siapa yang berhak menyampaikan pesan. Konsep tersebut merupakan konstruksi analitis yang digunakan untuk menjelaskan tahap ketika medium legitimasi mulai menggeser tujuan moral yang semula hendak disampaikan.

Dalam keadaan ideal, pesan moral dinilai berdasarkan isi, alasan, konsistensi, dan konsekuensi etisnya. Akan tetapi, komunikasi sosial jarang berlangsung dalam kondisi ideal. Publik juga menilai siapa yang berbicara, dari posisi apa, dengan simbol apa, dan melalui jaringan siapa. Ketika legitimasi komunikator menjadi terlalu dominan, isi pesan dapat kehilangan otonomi. Pesan benar dianggap benar karena pembawanya dianggap benar; pesan salah dianggap salah karena pembawanya tidak disukai. Keduanya merupakan bentuk *message displacement* karena substansi tidak lagi menjadi pusat evaluasi.

Goffman membantu menjelaskan bagaimana identitas pembawa pesan dapat menjadi bagian penting dari definisi situasi.[209] Audiens tidak hanya menerima kata-kata, tetapi juga membaca penampilan, posisi, hubungan sosial, dan tanda-tanda yang menyertai komunikasi. Dalam kondisi tertentu, seluruh perangkat tersebut bahkan dapat menjadi lebih menentukan daripada isi komunikasi.

Bourdieu menambahkan dimensi kekuasaan. Modal simbolik memungkinkan posisi tertentu memperoleh daya legitimatif yang tidak berasal semata-mata dari argumen yang disampaikan.[210] Karena itu, pesan yang sama dapat memperoleh penerimaan berbeda ketika disampaikan oleh aktor yang berbeda. Fenomena ini tidak selalu buruk; otoritas keilmuan memang relevan dalam menilai kompetensi. Masalah terjadi ketika kredensial menggantikan argumentasi dan reputasi menggantikan bukti.

Dalam ruang keagamaan, *message displacement* dapat menjadi sangat serius karena pesan agama memiliki dimensi normatif yang melampaui pembawanya. Jika pembawa pesan mengalami krisis reputasi, publik dapat secara keliru menyimpulkan bahwa pesan yang dibawanya juga kehilangan kebenaran. Sebaliknya, jika pembawa pesan memiliki reputasi tinggi, publik dapat menerima pernyataan yang sebenarnya memerlukan pemeriksaan hanya karena ia berasal dari figur tersebut.

Q.S. al-Ṣaff 61: 2–3 dapat dibaca sebagai pengingat bahwa kredibilitas moral tidak boleh berhenti pada kata-kata.[211] Ayat tersebut menyoroti ketegangan antara apa yang dikatakan dan apa yang dilakukan. Dalam kerangka komunikasi moral, prinsip ini berarti bahwa pesan memperoleh bobot etis bukan hanya dari keindahan formulasi,

tetapi dari hubungan antara ucapan dan praksis. Di sinilah *message displacement* dapat berkontribusi pada kelelahan spiritual kolektif. Komunitas yang terus-menerus mengalami konflik mengenai pembawa pesan akan kehilangan energi untuk mengolah substansi pesan itu sendiri. Diskusi mengenai keadilan berubah menjadi perdebatan mengenai siapa yang paling berhak berbicara tentang keadilan. Pembahasan tentang akhlak berubah menjadi pembelaan terhadap reputasi figur. Pesan tentang kerendahan hati justru digunakan untuk mempertahankan hierarki simbolik. Pada tahap tersebut, komunikasi moral telah mengalami inversi: sarana mempertahankan pesan menjadi lebih penting daripada pesan itu sendiri.

Persoalan tersebut dapat dijelaskan sebagai **displacement of moral attention**. Perhatian moral manusia terbatas. Jika sebagian besar energi komunitas terserap untuk mempertahankan citra, membantah kritik, mengelola reputasi, dan membela figur, maka kapasitas kolektif untuk menghidupkan substansi nilai dapat menurun. Kelelahan spiritual tidak selalu muncul karena nilai terlalu berat, tetapi dapat muncul karena energi spiritual terus diserap oleh konflik mengenai representasi nilai.

Temuan mengenai *spiritual dryness* memberikan perspektif tambahan. Studi pada komunitas Seventh-day Adventist menemukan hubungan antara tuntutan spiritual yang dirasakan berlebihan, kekeringan spiritual, kesulitan dalam kehidupan doa, kesejahteraan yang lebih rendah, dan kelelahan emosional.[212] Temuan ini tidak membuktikan bahwa *message displacement* menyebabkan kelelahan spiritual pada semua komunitas agama. Namun ia menunjukkan pentingnya membedakan antara intensitas aktivitas keagamaan dan kualitas pengalaman spiritual. Aktivitas yang semakin banyak tidak

selalu berarti kehidupan spiritual yang semakin sehat. Dalam perspektif Yedi Supriadi, praktik spiritual seperti dzikir ditempatkan dalam hubungan dengan pembentukan kesadaran dan jati diri.[213] Jika kerangka tersebut ditempatkan secara komparatif dengan analisis legitimasi, muncul kemungkinan sintesis bahwa keberlanjutan kehidupan spiritual memerlukan hubungan antara simbol eksternal dan transformasi internal. Simbol dapat menjadi pintu masuk, tetapi tidak cukup menjadi tujuan. Pengakuan sosial dapat mendukung pembentukan identitas, tetapi tidak dapat menggantikan pembentukan karakter.

Dari sini dapat dikembangkan proposisi bahwa **krisis legitimasi menjadi krisis spiritual ketika perhatian kolektif bergeser secara permanen dari transformasi manusia menuju pemeliharaan citra representasi moral**. Proposisi ini tidak menyatakan bahwa setiap konflik reputasi menghasilkan krisis spiritual. Yang dimaksud adalah keadaan ketika energi komunitas secara sistematis digunakan untuk mempertahankan legitimasi simbolik sehingga substansi nilai semakin terpinggirkan.

Message displacement juga menjelaskan mengapa legitimasi pinjaman pada akhirnya dapat berbalik secara destruktif. Pada tahap awal, pembawa pesan memperoleh legitimasi dari simbol atau figur yang dihormati. Pada tahap berikutnya, pesan dipakai untuk memperkuat legitimasi pembawa. Kemudian, ketika pembawa dipertanyakan, pesan ikut terseret ke dalam konflik. Akibatnya, masyarakat bukan hanya kehilangan kepercayaan kepada aktor, tetapi mengalami kebingungan mengenai apakah nilai yang pernah disampaikan masih dapat dipercaya.

Namun, krisis tersebut juga dapat menjadi kesempatan untuk melakukan diferensiasi. Pesan moral dapat dipisahkan kembali dari figur yang menyampaikannya. Tradisi dapat dipisahkan dari penyalahgunaan tradisi. Agama dapat dibedakan dari reputasi manusia yang mengatasnamakannya. Pada titik inilah *legitimacy reversal* dapat menghasilkan pematangan spiritual, bukan sekadar keruntuhan kepercayaan.

Arah tersebut membutuhkan perubahan mendasar dalam cara komunitas menilai otoritas. Otoritas tidak lagi terutama dipahami sebagai kemampuan memberikan stempel kepada orang lain, tetapi sebagai kemampuan mempertanggungjawabkan klaim sendiri. Verifikasi tidak lagi dilakukan hanya terhadap penerima legitimasi, tetapi juga terhadap pemberi. Simbol tidak dihapus, tetapi ditempatkan kembali sebagai tanda yang harus menunjuk kepada substansi, bukan menggantikannya.

Jika proses itu berhasil, legitimasi tidak kembali kepada bentuk lamanya. Ia muncul dalam bentuk yang lebih rendah hati: tidak absolut, tidak kebal kritik, dan tidak sepenuhnya bergantung pada citra. Legitimasi menjadi hasil sementara dari konsistensi yang terus diuji. Dalam kerangka tersebut, legitimasi bukan mahkota yang dikenakan seseorang, melainkan kepercayaan yang terus-menerus harus dijaga melalui kesesuaian antara pesan, karakter, dan tindakan.

Pada akhirnya, persoalan terbesar *borrowed legitimacy* bukan bahwa manusia menggunakan jaringan sosial, simbol, tradisi, atau reputasi orang lain. Semua itu merupakan bagian wajar dari kehidupan sosial. Persoalannya muncul ketika **modal simbolik menggantikan pembuktian moral**, ketika pemberi legitimasi berubah menjadi otoritas

yang tidak dapat diverifikasi, ketika penerima menganggap pengakuan sebagai hak, dan ketika publik menghabiskan energi spiritual untuk mempertahankan representasi daripada menghidupkan nilai.

Di titik tersebut, *legitimacy reversal* bukan hanya keruntuhan sebuah reputasi. Ia merupakan kemungkinan perubahan paradigma mengenai bagaimana legitimasi seharusnya dibangun. Dari legitimasi yang dipinjam menuju legitimasi yang dipertanggungjawabkan; dari stempel menuju verifikasi; dari simbol menuju substansi; dari loyalitas personal menuju kesetiaan pada nilai; dan dari kelelahan mempertahankan citra menuju kemungkinan pemulihan kehidupan spiritual yang lebih otentik.

Kematian Gagasan oleh Cacat Produksi

Gagasan yang secara normatif baik tidak selalu mengalami kegagalan karena kelemahan substansinya. Dalam kehidupan publik, gagasan juga dapat kehilangan daya hidup karena cara gagasan itu diproduksi, dipresentasikan, dilembagakan, dan dipertanggungjawabkan. Di sinilah perlu dibedakan antara **kegagalan isi** dan **kegagalan produksi**. Kegagalan isi terjadi ketika prinsip yang ditawarkan memang mengandung kelemahan konseptual, kontradiksi, atau ketidakmampuan menjawab persoalan. Sebaliknya, kegagalan produksi terjadi ketika gagasan yang secara substantif dapat dipertanggungjawabkan justru hadir melalui proses yang membuat publik meragukan integritas, kompetensi, atau kesungguhannya.

Dalam ruang publik, gagasan tidak hadir dalam keadaan murni. Ia selalu diperantarai oleh aktor, lembaga, bahasa, simbol, prosedur, media, dan pengalaman sebelumnya. Karena itu, publik tidak hanya

menilai *apa* yang dikatakan, melainkan juga *siapa* yang mengatakan, *bagaimana* ia mengatakannya, *dalam keadaan apa* pernyataan itu muncul, dan *apakah perilaku sebelumnya konsisten* dengan pesan tersebut. Literatur mengenai kepercayaan politik menunjukkan bahwa penilaian warga terhadap institusi tidak semata-mata berhubungan dengan hasil kebijakan, tetapi juga dengan persepsi mengenai proses, kinerja, dan karakter aktor politik.[214]

Persoalan menjadi lebih serius ketika gagasan moral dikomunikasikan oleh aktor yang reputasinya telah mengalami kerusakan. Prinsip mengenai keadilan, integritas, transparansi, atau kepedulian sosial dapat kehilangan daya persuasi apabila pembawanya sendiri dipersepsikan tidak adil, tidak transparan, atau oportunistis. Al-Qur'an memberi tekanan yang sangat kuat terhadap kesenjangan antara ucapan dan tindakan: "Mengapa kamu mengatakan apa yang tidak kamu kerjakan?" (Q.S. al-Ṣaff 61: 2).[215] Ayat tersebut tidak sekadar berbicara tentang kelemahan moral individual; dalam pembacaan yang lebih luas, ia memperlihatkan bahwa kredibilitas normatif berkaitan erat dengan korespondensi antara deklarasi nilai dan praktik.

Di sini muncul paradoks produksi gagasan. Semakin tinggi suatu gagasan mengklaim otoritas moral, semakin besar pula tuntutan konsistensi yang dibebankan kepada pembawanya. Pesan yang biasa-biasa saja mungkin hanya dinilai berdasarkan manfaat praktisnya. Akan tetapi, pesan yang mengklaim keadilan, kesalehan, integritas, atau pengabdian menimbulkan ekspektasi moral yang lebih tinggi. Ketika ekspektasi tersebut tidak terpenuhi, kerusakan yang terjadi bukan hanya terhadap citra pembawa pesan, melainkan juga terhadap kemungkinan publik menerima gagasan yang dibawanya.

Karena itu, “kematian gagasan” tidak selalu berarti gagasan tersebut telah dibantah. Ada keadaan ketika gagasan masih benar secara normatif, tetapi kehilangan kapasitas sosial untuk dipercaya. Inilah yang dapat disebut **cacat produksi moral**: kerusakan pada rantai yang menghubungkan nilai, aktor, tindakan, komunikasi, dan penerimaan publik. Sebuah prinsip dapat tetap valid secara argumentatif, tetapi tidak lagi efektif sebagai sumber orientasi bersama karena medium sosial yang membawanya telah kehilangan kredibilitas.

Pembacaan tersebut mengharuskan kritik diarahkan secara proporsional. Tidak tepat menyimpulkan bahwa gagasan keadilan menjadi salah hanya karena seorang pembawanya gagal berlaku adil. Yang rusak adalah hubungan antara gagasan dan representasinya. Pemisahan ini penting agar kritik terhadap aktor tidak berubah menjadi relativisme nilai. Sebaliknya, kegagalan aktor juga tidak boleh digunakan untuk mempertahankan klaim bahwa pesan moral otomatis benar hanya karena secara normatif terdengar luhur.

Posisi yang dikembangkan di sini melihat produksi gagasan sebagai bagian dari substansi sosial gagasan itu sendiri. Dalam masyarakat, nilai tidak hidup hanya melalui proposisi, melainkan melalui praktik yang membuat proposisi tersebut dapat dipercaya. Dengan demikian, pemeliharaan integritas komunikatif bukan persoalan kosmetik reputasi, melainkan salah satu syarat agar gagasan tetap memiliki kehidupan sosial.

Ketika Cara Menyampaikan Mengalahkan Isi Pesan

Komunikasi publik memiliki sifat paradoksal: semakin penting suatu pesan bagi kehidupan bersama, semakin besar kemungkinan bentuk

penyampaiannya ikut menentukan bagaimana isi pesan tersebut dinilai. Dalam kondisi ideal, publik membedakan antara substansi dan kemasan. Dalam kenyataan sosial, pemisahan tersebut tidak selalu berlangsung. Cara sebuah institusi menjelaskan kegagalan, mengakui kesalahan, menjawab kritik, atau merespons penderitaan dapat memengaruhi penilaian publik terhadap substansi tindakan yang sebenarnya sedang dipertanggungjawabkan.

Fenomena ini tidak berarti bahwa retorika lebih penting daripada kebenaran. Persoalannya justru terletak pada kenyataan bahwa kebenaran sosial memerlukan medium komunikasi agar dapat dikenali. Ketika medium tersebut mengandung kontradiksi, defensif berlebihan, bahasa manipulatif, atau ketidakpekaan, publik dapat menilai pesan sebagai tidak tulus meskipun sebagian isinya benar. Penelitian mengenai komunikasi krisis dalam organisasi publik menunjukkan bahwa cara lembaga memberikan penjelasan dapat memengaruhi penilaian reputasi, dan bahwa penjelasan aktif dalam kondisi tertentu lebih efektif daripada diam.[216]

Masalah terbesar muncul ketika komunikasi dirancang terutama untuk mengendalikan persepsi, bukan untuk mempertanggungjawabkan tindakan. Dalam situasi demikian, komunikasi berubah dari sarana klarifikasi menjadi instrumen pengelolaan citra. Publik kemudian menghadapi kesulitan epistemik: apakah suatu pernyataan dimaksudkan untuk menjelaskan realitas atau untuk mengatur cara realitas tersebut dipersepsikan? Ketika kecurigaan semacam ini menguat, bahkan komunikasi yang faktual dapat kehilangan efektivitas persuasifnya. Al-Qur’an memberikan prinsip penting mengenai disiplin epistemik dalam komunikasi: “Janganlah

kamu mengikuti sesuatu yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya" (Q.S. al-Isrā' 17: 36).[217] Prinsip tersebut mempunyai implikasi yang lebih luas daripada larangan menyebarkan informasi yang tidak diketahui. Ia menempatkan pengetahuan sebagai prasyarat tanggung jawab komunikasi. Dalam ruang publik, klaim yang tidak ditopang pengetahuan dapat menghasilkan kerusakan yang jauh lebih besar ketika disampaikan oleh aktor yang memiliki otoritas.

Di titik ini, cara menyampaikan tidak dapat dipisahkan dari etika penyampaian. Bahasa yang terlalu absolut dapat mengubah ketidakpastian menjadi kepastian palsu. Bahasa yang terlalu defensif dapat membuat penjelasan tampak sebagai pengingkaran. Bahasa yang terlalu teknokratis dapat menghapus pengalaman manusia dari persoalan yang sesungguhnya bersifat moral. Sebaliknya, bahasa yang mengakui batas pengetahuan, menjelaskan sebab, menerima kritik, dan membedakan fakta dari interpretasi dapat membangun kembali ruang deliberasi.

Persoalan tersebut memperlihatkan bahwa kredibilitas komunikasi tidak identik dengan kemampuan retoris. Retorika dapat menghasilkan penerimaan sesaat, tetapi kredibilitas membutuhkan korespondensi yang lebih panjang antara kata, tindakan, dan pengalaman publik. Dalam perspektif ini, komunikasi yang baik bukanlah komunikasi yang paling berhasil "menjual" suatu gagasan, melainkan komunikasi yang paling mampu menjaga hubungan antara kebenaran, keterbukaan, dan tanggung jawab.

Karena itu, ketika cara menyampaikan mengalahkan isi pesan, problem yang muncul bukan sekadar kegagalan strategi komunikasi. Ia menunjukkan adanya kerusakan pada hubungan epistemik antara

komunikator dan komunikan. Publik tidak lagi bertanya hanya “apakah pesan ini benar?”, tetapi juga “mengapa saya harus mempercayai cara pesan ini disampaikan?”. Pertanyaan kedua sering kali menentukan nasib sosial pertanyaan pertama.

Reputational Spillover: Ketika Krisis Menular

Krisis reputasi pada mulanya tampak sebagai persoalan yang melekat pada aktor tertentu. Namun, hubungan sosial yang terbentuk di antara individu, organisasi, institusi, sektor, dan identitas kolektif membuat kerusakan reputasi dapat bergerak melampaui sumber awalnya. Fenomena ini dikenal sebagai *reputational spillover*: penilaian negatif terhadap satu entitas memengaruhi penilaian terhadap entitas lain yang dipersepsikan memiliki hubungan, kesamaan, atau kedekatan dengannya.

Mekanisme tersebut penting karena publik tidak selalu memiliki informasi yang lengkap mengenai setiap aktor. Dalam keadaan informasi terbatas, kategori sosial berfungsi sebagai jalan pintas kognitif. Apabila satu organisasi dianggap mewakili suatu sektor, negara, profesi, atau tipe institusi tertentu, kegagalannya dapat dibaca sebagai indikasi mengenai kategori yang lebih luas. Kajian mengenai *crisis spillover* menunjukkan bahwa asosiasi berdasarkan industri, negara asal, tipe organisasi, dan posisi strategis dapat memperkuat kemungkinan suatu krisis memengaruhi aktor lain.[218]

Krisis menjadi semakin mudah menular ketika identitas bersama dibangun secara kuat. Sebuah organisasi yang terus-menerus mengasosiasikan dirinya dengan nilai tertentu, misalnya integritas, profesionalisme, keberagamaan, atau pelayanan publik, secara

bersamaan membangun jembatan reputasional dengan nilai tersebut. Ketika terjadi pelanggaran, kerusakan tidak hanya mengenai organisasi; kategori nilai yang digunakan sebagai identitas dapat ikut dipertanyakan.

Fenomena ini mempunyai dimensi moral yang lebih kompleks. Publik dapat melakukan generalisasi yang tidak sepenuhnya adil, tetapi generalisasi tersebut tidak selalu muncul tanpa alasan. Apabila suatu lembaga terus-menerus membiarkan pelanggaran internal, maka publik memiliki dasar pengalaman untuk menghubungkan perilaku individual dengan struktur yang lebih luas. Persoalannya adalah menentukan batas antara inferensi yang masuk akal dan stigma yang berlebihan.

Kajian Ingenhoff dan kolega memperlihatkan bahwa asosiasi yang dibentuk dalam pemberitaan antara organisasi dan entitas yang lebih luas dapat memengaruhi atribusi tanggung jawab serta kerusakan reputasi.[219] Temuan ini penting untuk memahami bahwa reputasi tidak sepenuhnya dimiliki secara individual. Ia memiliki dimensi relasional dan kategorikal. Reputasi seseorang dapat memengaruhi kelompoknya; reputasi organisasi dapat memengaruhi sektornya; bahkan reputasi organisasi yang diasosiasikan kuat dengan suatu negara dapat memengaruhi persepsi terhadap negara tersebut.

Namun, spillover tidak berlangsung secara otomatis. Kekuatan reputasi sebelumnya, tingkat kedekatan yang dipersepsikan, jenis krisis, dan kemampuan aktor lain membedakan dirinya dari sumber krisis turut menentukan arah dampak. Karena itu, teori spillover tidak boleh dipahami sebagai hukum bahwa satu skandal pasti merusak semua pihak yang terkait.

Dari sini dapat dikembangkan suatu proposisi yang lebih hati-hati: **semakin kuat hubungan identitas yang dipersepsikan antara aktor, semakin besar potensi penularan reputasi; tetapi semakin jelas batas normatif dan institusional antarpelaku, semakin besar pula peluang untuk mencegah generalisasi yang tidak sah**. Perlindungan reputasi, dengan demikian, tidak hanya membutuhkan pembelaan terhadap diri sendiri, tetapi juga kejelasan mengenai batas tanggung jawab.

Kontaminasi Reputasi Antaraktor dan Antarlembaga

Jika reputational spillover menjelaskan perpindahan penilaian negatif, kontaminasi reputasi menunjuk pada persoalan yang lebih struktural: reputasi satu aktor dapat menjadi bagian dari lingkungan interpretatif tempat aktor lain dinilai. Kontaminasi tidak selalu berarti bahwa aktor kedua bersalah. Ia berarti bahwa keberadaan aktor kedua dalam jaringan institusional tertentu membuat publik menafsirkan dirinya melalui pengalaman yang sebelumnya terbentuk terhadap aktor pertama.

Dalam organisasi publik, persoalan tersebut menjadi sangat signifikan karena institusi sering bekerja melalui jaringan. Lembaga pemerintah, organisasi masyarakat, lembaga keagamaan, partai politik, perguruan tinggi, media, dan kelompok profesional saling berhubungan melalui kerja sama, pendanaan, pertukaran personel, advokasi, serta penggunaan simbol yang sama. Ketika satu simpul mengalami krisis, simpul lain dapat menghadapi pertanyaan yang sebelumnya tidak pernah diarahkan kepadanya.

Penelitian mengenai kolaborasi antarlembaga menunjukkan bahwa tuduhan terhadap salah satu mitra dapat meningkatkan risiko

reputational spillover terhadap mitra lainnya.[220] Hal ini memperlihatkan bahwa reputasi bukan hanya aset internal. Ia juga merupakan properti jaringan. Hubungan yang sebelumnya dipandang sebagai kekuatan karena menghasilkan legitimasi dan sinergi dapat berubah menjadi sumber kerentanan ketika salah satu anggota mengalami krisis.

Di sinilah pentingnya batas institusional. Kerja sama tidak sama dengan kesamaan tanggung jawab. Kedekatan personal tidak otomatis menunjukkan kesamaan keputusan. Afiliasi tidak identik dengan persetujuan terhadap seluruh tindakan pihak lain. Tanpa pembedaan tersebut, publik dapat terjebak dalam logika asosiasi yang menyederhanakan realitas kelembagaan.

Al-Qur'an memberikan prinsip kehati-hatian yang relevan dengan persoalan ini: apabila suatu informasi datang dari pihak yang tidak dapat dipercaya, informasi tersebut harus diperiksa agar tidak menimbulkan kerugian akibat ketidaktahuan (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 6).[221] Prinsip *tabayyun* dapat dibaca sebagai disiplin untuk memisahkan fakta, hubungan, atribusi, dan kesimpulan. Dalam konteks reputasi, disiplin semacam ini sangat penting karena kerusakan reputasi sering kali bersifat asimetris: membangun kepercayaan membutuhkan waktu panjang, sedangkan merusaknya dapat terjadi melalui satu atribusi yang tidak teruji.

Namun, institusi juga tidak dapat menggunakan prinsip *tabayyun* sebagai alasan untuk menghindari pertanggungjawaban. Jika hubungan antaraktor memang substantif, maka batas tidak boleh dibuat secara artifisial setelah krisis terjadi. Distancing yang kredibel harus berakar pada struktur kewenangan, prosedur, dan tindakan yang memang

berbeda. Kontaminasi reputasi karena itu memperlihatkan paradoks kelembagaan: semakin erat jaringan kerja sama, semakin besar peluang memperoleh legitimasi bersama, tetapi juga semakin besar risiko berbagi kerusakan reputasi. Tantangan tata kelola bukanlah menghapus hubungan tersebut, melainkan membangun jaringan yang memiliki mekanisme akuntabilitas dan batas tanggung jawab yang jelas.

Strategi Distancing dan Proteksi Batas

Ketika krisis reputasi menular, aktor yang tidak terlibat langsung menghadapi kebutuhan untuk menjelaskan posisinya. Salah satu respons yang dapat muncul adalah *distancing*, yakni upaya memperjelas perbedaan antara diri sendiri dan sumber krisis. Pada tingkat tertentu, distancing merupakan tindakan rasional. Ia mencegah publik menyamakan dua entitas hanya karena keduanya memiliki hubungan kelembagaan, sektoral, atau simbolik.

Akan tetapi, distancing memiliki dua wajah. Pada satu sisi, ia dapat menjadi mekanisme perlindungan batas yang sehat. Pada sisi lain, ia dapat berubah menjadi strategi penghindaran tanggung jawab. Perbedaannya terletak pada dasar distancing tersebut. Jika pemisahan didukung oleh perbedaan kewenangan, prosedur, nilai operasional, dan tindakan konkret, distancing dapat memperjelas struktur pertanggungjawaban. Jika ia hanya berupa pernyataan verbal setelah krisis terjadi, publik mempunyai alasan untuk mencurigainya sebagai manuver reputasional.

Literatur krisis menunjukkan bahwa strategi diferensiasi dapat membantu organisasi yang tidak secara langsung bertanggung jawab untuk mencegah atribusi negatif yang berasal dari krisis pihak lain.[222]

Namun, efektivitasnya bergantung pada apakah publik melihat perbedaan tersebut sebagai sesuatu yang substantif. Reputasi tidak dilindungi hanya dengan mengatakan “kami berbeda”; perbedaan perlu dapat ditunjukkan.

Dalam konteks kelembagaan, proteksi batas berarti membangun kejelasan mengenai siapa yang mengambil keputusan, siapa yang memiliki kewenangan, siapa yang menerima manfaat, dan siapa yang bertanggung jawab ketika terjadi kegagalan. Batas yang sehat bukanlah tembok isolasi, melainkan perangkat untuk menjaga akuntabilitas. Tanpa batas, semua orang dapat menjadi korban kesalahan satu pihak; tetapi tanpa hubungan, koordinasi sosial juga menjadi mustahil.

Prinsip tersebut memiliki dimensi etis. Organisasi tidak boleh memutus hubungan dengan mitra hanya karena takut reputasinya tercemar, terutama apabila hubungan itu memiliki fungsi sosial yang penting. Distancing yang terlalu agresif dapat berubah menjadi bentuk oportunisme moral: kedekatan dinikmati ketika menguntungkan, lalu ditolak ketika menimbulkan risiko. Integritas menuntut konsistensi dalam menentukan batas.

Karena itu, proteksi batas seharusnya ditempatkan dalam kerangka akuntabilitas, bukan sekadar manajemen citra. Organisasi yang sehat mampu mengatakan secara terbuka: bagian mana yang menjadi tanggung jawabnya, bagian mana yang bukan, hubungan apa yang tetap dipertahankan, dan tindakan korektif apa yang dilakukan. Transparansi semacam itu lebih kredibel daripada penyangkalan total.

Konstruksi konseptual yang dapat dikembangkan adalah bahwa **distancing yang kredibel membutuhkan tiga lapis pembuktian: perbedaan kewenangan, perbedaan prosedur, dan perbedaan**

tindakan. Jika ketiganya tidak tersedia, batas reputasional akan mudah dipersepsi sebagai konstruksi retoris. Sebaliknya, ketika ketiganya dapat ditunjukkan, distancing menjadi bagian dari arsitektur akuntabilitas yang sehat.

Political Fatigue: Kelelahan Moral Publik

Kelelahan politik tidak selalu berarti ketidakpedulian terhadap politik. Seseorang dapat tetap memiliki kepedulian moral terhadap keadilan publik, tetapi kehilangan energi psikologis untuk terus mengikuti konflik, skandal, perdebatan, dan kontroversi yang berulang. Karena itu, *political fatigue* perlu dibedakan dari apati. Apati menunjuk pada rendahnya perhatian atau kepedulian; kelelahan menunjuk pada keadaan ketika perhatian justru telah digunakan secara intensif hingga menghasilkan kejenuhan.

Fenomena tersebut menjadi semakin relevan dalam lingkungan komunikasi yang tidak pernah benar-benar berhenti. Warga dapat menerima berita politik sepanjang hari, berpindah dari satu kontroversi ke kontroversi lain, dan terus-menerus diminta menentukan sikap moral. Penelitian mengenai pengalaman politik menunjukkan bahwa rasa lelah terhadap politik dapat berkaitan dengan konflik, polarisasi, dan pengalaman partisipasi yang dianggap tidak produktif.[223] Studi lain mengenai media sosial juga menunjukkan bahwa kelelahan politik dapat memiliki konsekuensi terhadap pola partisipasi.[224]

Kelelahan moral mempunyai dimensi yang berbeda dari kelelahan informasi. Informasi yang terlalu banyak dapat melelahkan perhatian; tetapi skandal moral yang berulang dapat melelahkan kapasitas untuk peduli. Publik akhirnya tidak lagi bertanya “siapa yang benar?”,

melainkan “apakah semua ini akan pernah berubah?”. Pergeseran pertanyaan tersebut sangat penting karena menandai perubahan dari evaluasi moral menuju evaluasi efikasi.

Di sinilah kelelahan dapat menjadi masalah legitimasi. Demokrasi membutuhkan warga yang bersedia menilai, mengkritik, dan berpartisipasi. Akan tetapi, jika setiap partisipasi menghasilkan konflik yang sama tanpa perubahan yang dapat dirasakan, energi moral publik dapat menyusut. Partisipasi kemudian tidak lagi dipersepsi sebagai sarana perubahan, tetapi sebagai beban emosional.

Fenomena ini tidak seharusnya dijawab dengan menuntut warga agar “lebih peduli”. Tuntutan moral semacam itu justru dapat memperbesar beban yang telah mereka rasakan. Persoalan struktural perlu diperhatikan: apakah mekanisme partisipasi menghasilkan konsekuensi nyata, apakah kritik memperoleh respons, apakah informasi publik dapat dipercaya, dan apakah institusi memiliki kapasitas untuk memperbaiki diri? Konsep *political fatigue* karena itu sebaiknya dipahami sebagai indikator relasi yang bermasalah antara warga dan sistem politik. Ia bukan sekadar keadaan psikologis individu. Kelelahan yang tersebar luas dapat menunjukkan bahwa sistem politik terus meminta perhatian moral tanpa menyediakan pengalaman yang cukup mengenai perubahan, keadilan, atau efektivitas partisipasi. Posisi ini membawa implikasi penting: pemulihan partisipasi tidak cukup dilakukan melalui peningkatan komunikasi politik. Yang perlu dipulihkan adalah alasan substantif mengapa partisipasi layak diberikan. Publik tidak hanya membutuhkan lebih banyak informasi; mereka membutuhkan bukti bahwa perhatian, kritik, dan partisipasi memiliki konsekuensi institusional.

Dari Kekecewaan menuju Sinisme

Kekecewaan masih mengandung harapan yang terluka. Seseorang kecewa karena sebelumnya percaya bahwa sesuatu dapat berjalan lebih baik. Sinisme memiliki struktur yang berbeda: ia mulai menganggap bahwa kegagalan bukan lagi pengecualian, melainkan sifat dasar dari sistem. Peralihan dari kekecewaan menuju sinisme karena itu merupakan perubahan epistemik sekaligus moral. Publik bukan sekadar tidak puas terhadap suatu tindakan; mereka mulai mengubah asumsi tentang motif dan kemungkinan perbaikan.

Kepercayaan politik menjadi titik penting dalam perubahan tersebut. Literatur mengenai political trust membedakan kepercayaan terhadap pejabat tertentu dari penilaian yang lebih luas terhadap institusi atau rezim.[225] Pembedaan ini penting karena kritik terhadap seorang aktor belum tentu berarti penolakan terhadap sistem. Masalah muncul ketika pengalaman negatif berulang digeneralisasikan sehingga kegagalan satu aktor dibaca sebagai bukti bahwa semua aktor pada kategori yang sama pada dasarnya tidak dapat dipercaya.

Sinisme bekerja melalui generalisasi motif. Ketika seseorang berkata, “semua politisi sama,” ia tidak lagi sedang menilai kebijakan tertentu. Ia sedang menggunakan suatu skema interpretatif yang membuat hampir semua tindakan politik dibaca sebagai kepentingan tersembunyi. Janji dianggap strategi, permintaan maaf dianggap pencitraan, transparansi dianggap manipulasi, dan bahkan tindakan korektif dapat dicurigai sebagai upaya menyelamatkan reputasi.

Pada tahap tertentu, sinisme menjadi kebal terhadap bukti. Ini membedakannya dari kritik rasional. Kritik membuka kemungkinan perubahan ketika bukti baru tersedia; sinisme cenderung menafsirkan

bukti baru agar sesuai dengan keyakinan awal bahwa tidak ada aktor yang sungguh-sungguh tulus. Karena itu, sinisme dapat menjadi mekanisme pertahanan psikologis terhadap kekecewaan, tetapi sekaligus mengikis kemungkinan pembentukan kembali kepercayaan.

Dalam perspektif moral, masalahnya tidak terletak pada kewajiban untuk mempercayai semua orang. Kepercayaan tanpa penilaian dapat menjadi naif. Al-Qur'an justru menuntut verifikasi informasi sebelum mengambil kesimpulan (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 6).[226] Persoalan muncul ketika kehati-hatian berubah menjadi prasangka permanen dan ketika verifikasi digantikan oleh asumsi bahwa keburukan pasti berada di balik setiap tindakan.

Kritik terhadap sinisme harus dilakukan tanpa romantisasi terhadap institusi. Sinisme sering tumbuh karena pengalaman yang memang mengecewakan. Karena itu, mengatakan kepada publik agar "kembali percaya" tanpa memperbaiki alasan objektif ketidakpercayaan hanya akan memperdalam kekecewaan. Kepercayaan tidak dapat diperintahkan; ia harus diproduksi melalui pengalaman yang konsisten.

Dari pembahasan tersebut dapat dikembangkan suatu proposisi: **kekecewaan menjadi sinisme ketika pengalaman kegagalan tidak lagi diproses sebagai penyimpangan yang dapat diperbaiki, tetapi sebagai bukti mengenai watak permanen sistem**. Maka, intervensi terhadap sinisme harus bekerja pada dua tingkat sekaligus: memperbaiki perilaku institusional dan menyediakan pengalaman yang memungkinkan publik membedakan kegagalan dari ketidakmungkinan perubahan.

Credibility Discount: Ketika Janji Moral Kehilangan Nilai

Istilah *credibility discount* digunakan di sini sebagai konstruksi analitis untuk menunjuk pada keadaan ketika pernyataan moral dari seorang aktor dinilai dengan bobot kepercayaan yang lebih rendah karena rekam jejaknya. Istilah ini tidak perlu diperlakukan sebagai kategori baku yang telah memiliki satu definisi tunggal. Yang penting adalah mekanismenya: janji yang secara linguistik sama dapat memiliki nilai persuasif berbeda bergantung pada kredibilitas orang atau institusi yang menyampaikannya.

Kepercayaan politik berkaitan erat dengan persepsi mengenai *trustworthiness*. Levi dan Stoker menunjukkan bahwa kepercayaan politik tidak dapat dipahami hanya sebagai perasaan positif terhadap pemerintah; ia berkaitan dengan penilaian warga terhadap apakah pemerintah atau pejabat layak dipercaya.[227] Dengan demikian, janji moral memiliki dimensi relasional. Janji tidak memperoleh kekuatan hanya dari isi proposisionalnya, tetapi juga dari sejarah hubungan antara pembuat janji dan penerima janji.

Kesenjangan antara kata dan tindakan merupakan salah satu sumber utama diskonto kredibilitas. Al-Qur'an secara eksplisit mengkritik keadaan ketika seseorang mengatakan sesuatu yang tidak dilakukannya (Q.S. al-Ṣaff 61: 2–3).[228] Dalam konteks politik dan kelembagaan, prinsip tersebut dapat dibaca sebagai penegasan bahwa nilai moral sebuah komunikasi bergantung pula pada integritas performatifnya.

Diskonto kredibilitas tidak berarti publik selalu benar dalam menilai. Rekam jejak yang buruk dapat menyebabkan seseorang tidak dipercaya bahkan ketika ia sedang mengatakan sesuatu yang benar.

Karena itu, terdapat bahaya *over-discounting*: pengalaman negatif masa lalu digunakan untuk menolak semua pernyataan masa kini. Di sinilah evaluasi rasional perlu membedakan antara bukti tentang karakter komunikator dan bukti mengenai kebenaran proposisi yang sedang disampaikan.

Sebaliknya, terdapat pula bahaya *under-discounting*. Publik dapat terus memberikan kepercayaan kepada aktor yang berkali-kali gagal memenuhi janji hanya karena terikat oleh loyalitas politik, agama, kelompok, atau identitas. Keadaan ini menunjukkan bahwa kredibilitas bukan semata-mata persoalan informasi, melainkan juga persoalan identitas dan afeksi sosial.

Konstruksi *credibility discount* menjadi berguna apabila ditempatkan di antara kedua ekstrem tersebut. Ia tidak menyatakan bahwa orang dengan rekam jejak buruk selalu salah, tetapi bahwa beban pembuktian moral mereka meningkat. Semakin besar jarak antara klaim dan rekam jejak, semakin besar kebutuhan akan bukti tindakan konkret.

Dengan kerangka itu, pemulihan kredibilitas tidak terutama dilakukan melalui peningkatan intensitas janji. Justru sebaliknya, terlalu banyak janji dapat memperbesar diskonto apabila tidak diikuti tindakan. Jalan pemulihan yang lebih rasional adalah memperkecil jarak antara deklarasi dan praktik, mengakui kegagalan tanpa manipulasi, membuka proses evaluasi, dan membiarkan waktu menjadi bagian dari pembuktian.

Janji moral memperoleh nilainya bukan karena diucapkan dengan bahasa yang semakin luhur, melainkan karena publik memiliki alasan pengalaman untuk menganggap bahwa janji tersebut layak dipercaya.

Kelelahan Spiritual Kolektif

Kelelahan spiritual perlu dibedakan dari sekadar berkurangnya aktivitas keagamaan. Seseorang dapat tetap menjalankan ritual, mempertahankan identitas keagamaan, bahkan aktif dalam organisasi keagamaan, tetapi mengalami keletihan pada tingkat makna. Dalam keadaan demikian, problemnya bukan absennya aktivitas, melainkan menipisnya kemampuan aktivitas tersebut untuk menghubungkan kehidupan dengan orientasi transenden yang memberi arah, ketenangan, dan harapan.

Jika kelelahan politik terjadi ketika warga merasa perhatian publik terus dikonsumsi tanpa menghasilkan perubahan bermakna, kelelahan spiritual dapat muncul ketika bahasa moral dan religius terus digunakan tetapi pengalaman sosial justru memperlihatkan kontradiksi. Nilai agama dikumandangkan, tetapi ketidakadilan berulang. Kesalehan dibicarakan, tetapi penghinaan terhadap manusia dilegitimasi. Kejujuran dipuji, tetapi manipulasi dianggap wajar selama menguntungkan kelompok sendiri. Dalam keadaan seperti itu, kelelahan spiritual tidak selalu berasal dari lemahnya iman individual; ia dapat merupakan respons terhadap jurang antara simbol agama dan praktik sosial.

Al-Ghazālī menempatkan pembinaan moral dan spiritual sebagai bagian yang saling berhubungan dalam pendidikan jiwa, dengan orientasi pada penyucian diri dan kedekatan kepada Allah.[229] Kerangka ini penting karena menunjukkan bahwa spiritualitas tidak cukup dipahami sebagai produksi pengetahuan atau simbol keagamaan. Ia berkaitan dengan transformasi disposisi moral. Karena itu, ketika kehidupan sosial terus memperlihatkan ketidaksesuaian antara klaim

moral dan tindakan, yang terkikis bukan hanya kepercayaan kepada aktor, tetapi juga daya hidup bahasa moral itu sendiri.

Al-Qur'an menawarkan horizon berbeda melalui pernyataan bahwa hati memperoleh ketenteraman dalam mengingat Allah (Q.S. al-Ra'd 13: 28).[230] Ayat ini tidak dapat disederhanakan menjadi formula psikologis bahwa praktik keagamaan otomatis menghapus seluruh problem kehidupan. Ia lebih tepat dibaca sebagai penegasan bahwa orientasi spiritual mempunyai fungsi eksistensial: manusia membutuhkan pusat makna yang tidak sepenuhnya bergantung pada perubahan sosial dan keberhasilan institusional.

Di sinilah penting membedakan **kelelahan spiritual** dari **kehampaan spiritual**. Kehampaan menunjuk pada hilangnya orientasi; kelelahan menunjuk pada kondisi ketika orientasi tersebut masih diinginkan tetapi sulit dialami secara utuh. Perbedaan ini membuka ruang pemulihan. Orang yang lelah masih memiliki kemungkinan untuk kembali menemukan makna, sedangkan kehampaan menuntut rekonstruksi orientasi yang lebih mendasar.

Dalam konteks kolektif, pemulihan spiritual tidak dapat dibebankan sepenuhnya kepada individu. Jika struktur sosial terus memproduksi penghinaan, ketidakadilan, dan kemunafikan, nasihat spiritual yang hanya meminta individu "lebih sabar" dapat berubah menjadi cara untuk mengabaikan sumber penderitaan. Spiritualitas yang matang justru harus mampu menghubungkan ketenangan batin dengan tanggung jawab moral.

Karena itu, konstruksi "kelelahan spiritual kolektif" dalam pembahasan ini menunjuk pada keadaan ketika masyarakat mengalami penurunan daya hidup moral karena terlalu sering menyaksikan

ketidaksesuaian antara simbol transendensi dan perilaku manusia yang mengatasnamakannya. Pemulihannya menuntut dua gerak yang berjalan bersama: pemulihan kedalaman batin dan pembenahan lingkungan moral yang membuat kedalaman tersebut dapat diwujudkan.

Siklus Krisis Legitimasi Moral

Krisis legitimasi moral tidak biasanya muncul sebagai satu peristiwa tunggal. Ia lebih menyerupai rangkaian proses yang saling memperkuat. Kegagalan tindakan menimbulkan kritik; kritik dijawab dengan komunikasi; komunikasi yang buruk menghasilkan keraguan; keraguan menurunkan kredibilitas; rendahnya kredibilitas membuat pesan baru kurang dipercaya; ketidakpercayaan meningkatkan sensitivitas terhadap kegagalan berikutnya; dan kegagalan berikutnya kemudian dibaca sebagai bukti bahwa masalah bersifat sistemik. Pada titik tertentu, masyarakat tidak lagi menilai satu kasus, tetapi keseluruhan kapasitas moral suatu institusi.

Siklus tersebut dapat dipahami melalui hubungan antara reputasi, kepercayaan, komunikasi, dan legitimasi. Reputasi sebelumnya memengaruhi cara publik membaca krisis, sementara respons terhadap krisis dapat memperkuat atau memperlemah reputasi. Penelitian mengenai reputasi birokrasi menunjukkan bahwa penilaian sebelumnya, jenis krisis, dan strategi komunikasi berinteraksi dalam pembentukan penilaian publik.[231] Sementara itu, literatur mengenai political trust menunjukkan bahwa perubahan kepercayaan tidak dapat direduksi pada satu faktor tunggal; kinerja, proses, polarisasi, dan lingkungan komunikasi dapat berkontribusi terhadap perubahan

tersebut.[232] Siklus tersebut dapat dimulai dari **cacat produksi gagasan**. Pesan moral yang baik disampaikan melalui perilaku yang buruk. Publik kemudian mengalami ketidaksesuaian antara nilai dan representasi. Ketidaksesuaian tersebut melahirkan krisis kredibilitas. Krisis kredibilitas kemudian dapat mengalami spillover kepada aktor atau lembaga yang berdekatan. Aktor yang tidak terlibat langsung berusaha melakukan distancing. Pada saat yang sama, publik menghadapi akumulasi kontroversi yang menghasilkan kelelahan politik dan moral.

Jika tidak terdapat mekanisme koreksi yang efektif, kelelahan dapat berubah menjadi sinisme. Pada tahap ini, publik mulai memberikan *credibility discount* terhadap janji-janji baru. Bahkan ketika institusi mengeluarkan kebijakan yang benar, publik membutuhkan bukti lebih besar untuk mempercayainya. Krisis kemudian menjadi bersifat *path dependent*: pengalaman masa lalu memengaruhi interpretasi terhadap tindakan masa kini.

Siklus tersebut tidak bersifat deterministik. Ia dapat diputus. Titik intervensinya terletak pada kemampuan institusi mengubah pengalaman publik sebelum ketidakpercayaan mengeras menjadi sinisme. Pengakuan kesalahan, transparansi, koreksi substantif, konsistensi perilaku, dan kejelasan batas tanggung jawab dapat menjadi mekanisme pemutus siklus. Yang diperlukan bukan sekadar pesan baru, tetapi pengalaman baru yang memungkinkan publik memperbarui penilaiannya.

Dalam perspektif normatif Islam, pemulihan tersebut harus bertumpu pada hubungan antara keadilan, *iḥsān*, dan tanggung jawab moral. Al-Qur'an menyatakan bahwa Allah memerintahkan keadilan dan *iḥsān* serta melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan agresi (Q.S.

al-Naḥl 16: 90).[233] Ayat ini penting bukan karena dapat langsung diterjemahkan menjadi teori administrasi modern, melainkan karena menyediakan horizon normatif yang menempatkan kehidupan sosial dalam kerangka pertanggungjawaban moral. Pada akhirnya, legitimasi moral tidak dapat dipertahankan hanya dengan produksi simbol moral. Ia membutuhkan kesesuaian antara nilai yang dinyatakan, struktur yang dibangun, keputusan yang diambil, dan konsekuensi yang dialami masyarakat. Legitimasi runtuh ketika publik secara berulang menemukan bahwa bahasa moral tidak memiliki daya mengikat terhadap perilaku aktor yang menggunakannya.

Dari keseluruhan pembahasan 5.11–5.20 dapat dikembangkan satu konstruksi integratif: **krisis legitimasi moral bergerak dari kegagalan representasi menuju kerusakan kredibilitas, dari kerusakan kredibilitas menuju penularan reputasi, dari penularan menuju kelelahan publik, dari kelelahan menuju sinisme, dan dari sinisme menuju penurunan nilai persuasif janji moral**. Siklus tersebut hanya dapat diputus apabila koreksi tidak berhenti pada komunikasi, tetapi menyentuh perilaku, prosedur, struktur akuntabilitas, dan kehidupan moral yang menjadi dasar kepercayaan.

Legitimasi dengan demikian bukan sekadar status yang diberikan publik kepada suatu lembaga. Ia merupakan hubungan yang terus-menerus diproduksi melalui pengalaman. Ketika pengalaman tersebut konsisten dengan nilai yang diklaim, legitimasi memperoleh kedalaman. Ketika pengalaman berulang kali menyangkal klaim tersebut, legitimasi mengalami erosi. Pada titik tertentu, masyarakat tidak lagi sekadar bertanya apakah sebuah institusi bekerja dengan baik, tetapi apakah institusi tersebut masih layak dipercaya sebagai pembawa nilai bersama.

TASAWUF SUBSTANTIF MODEL ETIKA SPIRITUAL KEKUASAAN

Mengapa Tasawuf Substantif?

Pembicaraan mengenai tasawuf dalam kehidupan keagamaan kontemporer menghadapi persoalan yang lebih mendasar daripada sekadar perbedaan antara tasawuf klasik dan tasawuf modern. Persoalan utamanya terletak pada hubungan antara pengalaman spiritual dan perubahan kualitas kehidupan. Tasawuf dapat hadir dalam bentuk zikir, wirid, simbol kesalehan, bahasa keruhanian, majelis spiritual, atau identitas kesufian, tetapi keberadaan berbagai bentuk tersebut belum dengan sendirinya menunjukkan bahwa spiritualitas telah bekerja secara substantif dalam diri seseorang. Ukuran yang lebih menentukan adalah apakah pengalaman batin itu mengubah cara manusia memperlakukan dirinya, orang lain, harta, jabatan, pengetahuan, dan kekuasaan. Jika transformasi tersebut tidak terjadi, terdapat persoalan mengenai jarak antara spiritualitas sebagai pengalaman simbolik dan spiritualitas sebagai pembentukan karakter.

Istilah “tasawuf substantif” dalam pembahasan ini digunakan sebagai konstruksi analitis untuk menunjuk tasawuf yang menempatkan transformasi batin sebagai sumber perubahan moral dan sosial. Istilah ini tidak dimaksudkan sebagai klaim bahwa dalam sejarah tasawuf terdapat satu mazhab formal yang bernama demikian. Ia digunakan untuk membedakan antara keberagamaan yang berhenti pada ekspresi lahiriah dan proses spiritual yang menghasilkan

perubahan pada struktur kepribadian, orientasi tindakan, serta relasi sosial. Pembedaan tersebut penting karena tasawuf secara historis tidak hanya berbicara tentang pengalaman mistik, melainkan juga tentang penyucian jiwa, pembentukan akhlak, pengendalian nafsu, pengembangan keikhlasan, dan orientasi manusia kepada Allah.

Al-Ghazālī merupakan salah satu contoh penting mengenai hubungan antara spiritualitas dan pembentukan akhlak. Dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, pembahasan mengenai praktik keagamaan ditempatkan berdampingan dengan pembahasan tentang penyakit jiwa dan sifat-sifat yang menyelamatkan manusia. Struktur tersebut memperlihatkan bahwa ibadah tidak dipahami sebagai tujuan yang terpisah dari transformasi moral. Kajian modern mengenai etika al-Ghazālī juga menunjukkan bahwa pembentukan karakter merupakan unsur penting dalam kerangka etika yang dikembangkannya.[234] Spiritualitas, dengan demikian, memperoleh makna etis ketika ia mengubah disposisi batin yang kemudian melahirkan tindakan.

Kerangka tersebut memberikan koreksi terhadap kecenderungan memahami kesalehan melalui indikator yang mudah diamati, tetapi tidak selalu mencerminkan perubahan batin. Banyaknya aktivitas keagamaan, misalnya, tidak dapat secara otomatis dijadikan ukuran kesempurnaan moral. Seorang manusia dapat aktif dalam ritual tetapi tetap dikuasai kesombongan, kecintaan berlebihan terhadap kekuasaan, kemarahan, kepentingan diri, atau ketidakpedulian terhadap penderitaan orang lain. Problemnya bukan terletak pada ritual itu sendiri, melainkan pada kegagalan menghubungkan ritual dengan tujuan pembentukan manusia. Al-Qur'an menempatkan orientasi penghambaan kepada Allah sebagai tujuan fundamental

keberadaan manusia (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[235] Ayat tersebut tidak semestinya direduksi menjadi perintah memperbanyak ritual dalam pengertian formal. Penghambaan merupakan orientasi eksistensial yang menata keseluruhan hubungan manusia dengan Tuhan, dirinya, dan dunia. Karena itu, kualitas spiritual tidak hanya dapat dilihat dari intensitas aktivitas keagamaan, tetapi juga dari perubahan orientasi hidup yang dihasilkannya.

Di sinilah relevansi tasawuf substantif menjadi semakin jelas. Spiritualitas yang hanya menghasilkan ketenangan pribadi, tetapi tidak membentuk kejujuran dalam transaksi, keadilan dalam keputusan, tanggung jawab dalam jabatan, dan kasih sayang dalam hubungan sosial, belum mencapai konsekuensi etis yang paling penting. Pengalaman batin yang tidak bertransformasi menjadi akhlak berisiko menjadi pengalaman privat yang terputus dari kehidupan sosial. Sebaliknya, ketika spiritualitas melahirkan kejujuran, pengendalian diri, keberanian moral, dan keadilan, tasawuf memperoleh dimensi sosial yang lebih kuat.

Perspektif ini juga dapat dipertautkan dengan pemikiran Ibn Miskawayh mengenai pembentukan karakter. Dalam *Tahdhīb al-Akhlāq*, persoalan moral tidak berhenti pada pengetahuan mengenai kebaikan, tetapi berkaitan dengan pembentukan disposisi jiwa yang memungkinkan seseorang bertindak secara baik secara konsisten.[236] Di sini terdapat titik temu penting antara filsafat etika dan tasawuf: manusia tidak cukup mengetahui kebaikan; ia harus mengalami proses pembentukan sehingga kebaikan menjadi bagian dari struktur kepribadiannya. Perbandingan tersebut memperlihatkan bahwa tasawuf substantif tidak perlu ditempatkan sebagai lawan dari

rasionalitas atau etika filosofis. Justru terdapat ruang dialog antara tradisi tasawuf dan tradisi etika kebajikan. Al-Ghazālī menghubungkan disiplin jiwa dengan pembentukan akhlak, sedangkan Ibn Miskawayh memberikan analisis filosofis mengenai kebajikan dan keseimbangan jiwa. Perbedaan keduanya terutama menyangkut landasan epistemologis dan orientasi teologis, bukan penolakan terhadap pentingnya pembentukan karakter. Sintesis yang dapat dikembangkan dari keduanya ialah bahwa transformasi spiritual harus menghasilkan disposisi moral yang stabil, sementara disposisi moral membutuhkan latihan, pengendalian diri, dan orientasi terhadap tujuan yang lebih tinggi daripada kepentingan ego.

Dalam perspektif yang lebih luas, tasawuf substantif juga menuntut kritik terhadap pemisahan tajam antara kesalehan individual dan tanggung jawab publik. Jika hati dianggap sebagai pusat pembentukan manusia, maka kualitas hati seharusnya tercermin dalam cara manusia menggunakan kebebasan dan kekuasaan. Seseorang tidak dapat mengklaim telah mengalami transformasi spiritual sementara seluruh praktik sosialnya tetap dikendalikan oleh keserakahan, manipulasi, diskriminasi, dan pencarian keuntungan pribadi. Kesenjangan antara pengalaman spiritual dan praktik sosial tersebut justru menjadi indikator penting bahwa proses transformasi belum mencapai tingkat substantif.

Atas dasar itu, tasawuf substantif dapat dipahami sebagai kerangka yang menghubungkan tiga dimensi sekaligus: penyucian batin, pembentukan akhlak, dan tanggung jawab sosial. Ketiganya tidak berdiri sebagai tahapan yang sepenuhnya terpisah. Penyucian batin memberi orientasi, pembentukan akhlak memberi bentuk perilaku,

sedangkan tanggung jawab sosial menjadi ruang aktualisasi nilai. Dalam kerangka inilah pembahasan mengenai kekuasaan memperoleh tempat yang penting. Kekuasaan bukan sekadar fenomena politik, tetapi salah satu medan paling nyata untuk menguji apakah spiritualitas benar-benar telah menjadi karakter.

Definisi Tasawuf Substantif

Tasawuf substantif perlu didefinisikan secara lebih ketat agar tidak berubah menjadi istilah normatif yang dapat dilekatkan pada hampir semua bentuk keberagamaan. Secara konseptual, tasawuf substantif adalah proses penghayatan spiritual yang mengarahkan penyucian jiwa kepada pembentukan disposisi moral dan aktualisasi tanggung jawab kemanusiaan. Pengertian ini mengandung tiga unsur yang saling berhubungan: transformasi interior, pembentukan karakter, dan manifestasi etis. Tasawuf tidak dianggap substantif hanya karena seseorang memiliki pengalaman spiritual tertentu, melainkan karena pengalaman tersebut menghasilkan perubahan yang dapat dikenali dalam orientasi dan tindakan.

Definisi tersebut berangkat dari pengertian bahwa tasawuf tidak dapat direduksi menjadi seperangkat teknik psikologis untuk memperoleh ketenangan. Dalam tradisi Islam, orientasi spiritual selalu terkait dengan hubungan manusia dengan Allah, kesadaran mengenai keterbatasan diri, pengendalian hawa nafsu, dan penyempurnaan akhlak. Al-Ghazālī, misalnya, menempatkan latihan jiwa dan pembentukan karakter dalam pusat etika spiritualnya. Dalam kajian tentang pemikirannya, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* dipahami sebagai karya yang membangun panduan etis bagi kehidupan sehari-hari, bukan semata-

mata manual pengalaman mistik.[237] Definisi ini sekaligus membedakan tasawuf substantif dari spiritualitas yang hanya bersifat pengalaman. Pengalaman spiritual memiliki nilai penting, tetapi pengalaman itu sendiri belum identik dengan transformasi. Seseorang dapat mengalami ketenangan, kekhusyukan, atau rasa kedekatan kepada Tuhan tanpa secara otomatis memiliki kemampuan mengendalikan amarah, menahan keserakahan, menghormati hak orang lain, atau menolak penyalahgunaan kekuasaan. Karena itu, ukuran substantif berada pada kemampuan spiritualitas mengubah struktur respons manusia terhadap kehidupan.

Konsep tersebut dapat diperdalam melalui gagasan *tazkiyat al-nafs*. Penyucian jiwa tidak berarti penghapusan seluruh kecenderungan manusiawi, sebab manusia tetap memiliki kebutuhan, kehendak, emosi, dan dorongan. Dalam kerangka al-Ghazālī, disiplin jiwa justru berarti mengarahkan dan menata kecenderungan tersebut agar tidak menguasai manusia secara destruktif.[238] Kemarahan, misalnya, tidak harus dimusnahkan, tetapi perlu ditundukkan kepada pertimbangan moral. Demikian pula hasrat terhadap harta dan kedudukan tidak selalu identik dengan keburukan, tetapi menjadi problem ketika berubah menjadi dominasi ego atas keputusan moral.

Pandangan ini memperlihatkan bahwa tasawuf substantif bukan asketisme yang mengharuskan manusia meninggalkan seluruh dimensi duniawi. Yang menjadi persoalan ialah hubungan manusia dengan dunia. Dunia dapat menjadi sarana pengabdian apabila ditempatkan secara proporsional, tetapi berubah menjadi sumber kerusakan ketika manusia menjadikannya sebagai ukuran tertinggi bagi nilai dirinya. Karena itu, zuhud dalam pengertian substantif lebih dekat kepada

kebebasan batin dari dominasi objek duniawi daripada sekadar kemiskinan material.

Dalam tradisi Rūmī, misalnya, transformasi manusia juga dipahami melalui perubahan orientasi batin dan proses menundukkan ego. Kajian William C. Chittick terhadap ajaran spiritual Rūmī menunjukkan bahwa jalan sufistik berkaitan dengan hubungan antara Tuhan, manusia, dunia, disiplin spiritual, cinta, dan transformasi diri.[239] Perspektif ini memperluas pengertian tasawuf dari sekadar pengasingan diri menjadi proses perubahan cara manusia memahami realitas dan menempatkan dirinya di dalamnya.

Di sisi lain, Syed Muhammad Naquib al-Attas menekankan pentingnya *adab* dalam kerangka pemikiran Islam. Dalam *Islam and Secularism*, persoalan kehilangan adab berkaitan dengan kekacauan dalam menempatkan sesuatu secara tepat dalam tatanan pengetahuan dan kehidupan.[240] Meskipun gagasan al-Attas tidak identik dengan konstruksi tasawuf substantif di sini, terdapat titik temu yang penting: spiritualitas tidak cukup jika tidak menghasilkan ketepatan sikap, penempatan diri, dan penghormatan terhadap tatanan nilai. Dalam konteks kekuasaan, prinsip ini berarti bahwa pemegang otoritas harus mengetahui batas dirinya dan memahami bahwa kewenangan bukanlah kepemilikan absolut.

Dimensi sosial tersebut memperlihatkan bahwa tasawuf substantif harus memiliki konsekuensi intersubjektif. Jika penyucian jiwa hanya menghasilkan kesalehan yang semakin privat, sementara hubungan sosial tidak mengalami perbaikan, maka terdapat masalah dalam menghubungkan dimensi batin dan dimensi etis. Al-Qur'an mengaitkan keadilan dengan ketakwaan dan menolak kemungkinan bahwa

permusuhan terhadap suatu kelompok menjadi alasan untuk meninggalkan keadilan (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).[241] Struktur normatif ini penting karena memperlihatkan bahwa kualitas batin diuji justru ketika manusia berhadapan dengan pihak yang tidak disukainya.

Dengan demikian, tasawuf substantif dapat dirumuskan sebagai spiritualitas transformasional: spiritualitas yang mengubah cara manusia mengelola dirinya, memperlakukan orang lain, menggunakan sumber daya, dan menjalankan kewenangan. Ia memiliki dimensi vertikal karena berorientasi kepada Allah, dimensi interior karena bekerja pada jiwa, dimensi moral karena membentuk akhlak, dan dimensi sosial karena diwujudkan dalam relasi dengan manusia.

Konsepsi tersebut juga memungkinkan adanya dialog antara tasawuf dan pemikiran etika modern tanpa harus menghapus perbedaan epistemologis keduanya. Dalam etika kebajikan, perhatian diberikan kepada pembentukan karakter; dalam tasawuf, pembentukan karakter ditempatkan dalam horizon penyucian jiwa dan orientasi kepada Allah. Keduanya dapat berdialog pada wilayah pembentukan manusia, tetapi tidak perlu dipaksa menjadi identik. Perbedaan mengenai sumber normativitas tetap harus dipertahankan agar sintesis tidak berubah menjadi pencampuran konsep.

Dalam kerangka ini, tasawuf substantif bukan kategori yang menilai tinggi satu kelompok sufi dan merendahkan kelompok lain. Ia merupakan kategori evaluatif untuk menilai hubungan antara pengalaman spiritual dan akibat moralnya. Pertanyaan pokoknya sederhana tetapi mendasar: apa yang terjadi pada manusia setelah ia mengaku mendekat kepada Tuhan? Jika kedekatan tersebut memperkuat kejujuran, kerendahan hati, pengendalian diri, keberanian

moral, kepedulian, dan keadilan, spiritualitas memperoleh substansi etis. Jika tidak, ekspresi spiritual perlu diperiksa kembali agar tidak berhenti sebagai identitas.

Dari Tasawuf Kosmetik menuju Tasawuf Substantif

Istilah "tasawuf kosmetik" dalam pembahasan ini juga merupakan kategori analitis, bukan nama suatu aliran tasawuf dalam sejarah. Istilah tersebut menunjuk pada keadaan ketika simbol, bahasa, atribut, atau aktivitas spiritual memperoleh perhatian lebih besar daripada transformasi manusia yang seharusnya menjadi tujuan spiritualitas. Kata "kosmetik" digunakan secara metaforis untuk menunjukkan sesuatu yang mengubah penampilan tanpa harus mengubah struktur terdalam. Karena itu, kritik terhadap tasawuf kosmetik bukan kritik terhadap zikir, pakaian tertentu, majelis spiritual, ritual, atau ekspresi keagamaan. Yang dikritik ialah ketika bentuk lahiriah dipisahkan dari proses pembentukan batin.

Pembedaan ini penting karena agama selalu memiliki dimensi simbolik. Manusia membutuhkan bahasa, ritus, komunitas, dan praktik untuk mengekspresikan keyakinannya. Problem muncul ketika simbol dianggap sebagai bukti final kesalehan. Dalam keadaan demikian, spiritualitas dapat mengalami pergeseran dari transformasi menuju representasi. Manusia tidak lagi terutama bertanya apakah dirinya menjadi lebih jujur, adil, dan rendah hati, melainkan apakah dirinya terlihat sebagai orang yang spiritual.

Dalam kerangka al-Ghazālī, kritik terhadap kesalehan lahiriah tanpa transformasi batin memiliki dasar yang kuat. Etika tidak berhenti pada kesesuaian tindakan dengan aturan, tetapi berkaitan dengan karakter

yang melahirkan tindakan tersebut.[242] Perbedaan ini sangat penting. Dua orang dapat melakukan tindakan yang sama secara lahiriah, tetapi memiliki kualitas moral yang berbeda karena motif, orientasi, dan kondisi batin mereka berbeda. Karena itu, tasawuf tidak dapat diukur semata-mata melalui jumlah aktivitas spiritual yang dilakukan.

Di sini muncul persoalan *riyā'*, yakni ketika tindakan keagamaan memperoleh orientasi kepada penilaian manusia. Dalam kerangka tasawuf, persoalan ini bukan sekadar pelanggaran terhadap aturan moral, melainkan kerusakan orientasi batin. Seseorang dapat melakukan tindakan yang secara lahiriah baik, tetapi secara batin menjadikannya sarana memperoleh pengakuan. Kondisi semacam ini menunjukkan bahwa bentuk tindakan belum menjamin kualitas spiritual.

Tasawuf substantif karena itu membutuhkan pergeseran pusat perhatian: dari penampilan spiritual menuju pembentukan manusia. Pergeseran tersebut tidak berarti menolak simbol dan praktik, melainkan mengembalikan keduanya kepada fungsi pembentukannya. Zikir, misalnya, memiliki makna yang lebih mendalam apabila membantu manusia mengingat batas dirinya, mengendalikan dorongan destruktif, dan mempertahankan kesadaran moral ketika berhadapan dengan kepentingan. Demikian pula majelis spiritual memiliki nilai apabila ia menjadi ruang pembentukan akhlak, bukan sekadar ruang reproduksi identitas kelompok.

Perspektif ini dapat diperkaya melalui pemikiran Fazlur Rahman tentang perlunya membaca ajaran Islam dengan memperhatikan prinsip moral yang mendasari ketentuan-ketentuan partikular. Dalam *Islam and Modernity*, Rahman mengkritik pembacaan yang kehilangan

hubungan antara prinsip umum Al-Qur'an dan situasi konkret yang dihadapinya.[243] Gagasan tersebut relevan secara metodologis bagi tasawuf: spiritualitas tidak cukup direproduksi sebagai bentuk historis, tetapi harus dipahami melalui tujuan moral yang dapat mengarahkan tindakan dalam konteks baru.

Perubahan konteks sosial menjadikan persoalan tersebut semakin penting. Dalam masyarakat yang ditandai oleh media digital, ekonomi perhatian, dan kompetisi simbolik, kesalehan dapat dengan mudah menjadi bagian dari performativitas publik. Penampilan spiritual dapat memperoleh nilai sosial, reputasi, bahkan keuntungan ekonomi. Kondisi ini tidak dengan sendirinya menjadikan ekspresi publik sebagai sesuatu yang salah, tetapi memperbesar kebutuhan terhadap *muhāsabah*: apakah ekspresi tersebut merupakan konsekuensi dari kehidupan batin atau justru menjadi sarana membangun citra.

Pada titik ini, tasawuf substantif membutuhkan ukuran yang lebih berat daripada pengakuan diri. Ukuran tersebut adalah konsistensi moral ketika tidak ada penonton. Seseorang yang tampak rendah hati di hadapan publik tetapi menggunakan kekuasaan untuk kepentingan diri menghadapi kontradiksi spiritual yang serius. Sebaliknya, seseorang yang tidak banyak menampilkan simbol spiritual tetapi menjaga amanah, menolak korupsi, memperlakukan bawahan dengan adil, dan tidak menggunakan jabatan untuk keuntungan pribadi menunjukkan bentuk spiritualitas yang memiliki konsekuensi etis.

Konsepsi tersebut tidak berarti bahwa tindakan sosial dapat menggantikan dimensi batin. Keadilan yang dilakukan tanpa orientasi moral juga dapat berubah menjadi teknik administrasi. Karena itu, tasawuf substantif tidak identik dengan moralitas sosial semata. Ia

mempertahankan hubungan antara niat, kesadaran ketuhanan, pembentukan karakter, dan tindakan. Yang hendak diatasi adalah pemisahan ekstrem antara “batin yang saleh” dan “perilaku yang tidak berubah”.

Dalam konteks kekuasaan, kritik terhadap tasawuf kosmetik menjadi semakin tajam. Kekuasaan memberikan kesempatan luas kepada manusia untuk menguji apakah nilai spiritual benar-benar telah menjadi karakter. Ketika seseorang memiliki kewenangan, ia dapat memanfaatkan jabatan untuk dirinya, keluarganya, kelompoknya, atau mempertahankan citra. Pada saat yang sama, ia juga memiliki kesempatan untuk menjadikan kekuasaan sebagai sarana pelayanan. Perbedaan tersebut tidak terutama ditentukan oleh seberapa religius penampilan seorang penguasa, melainkan oleh bagaimana ia mengendalikan ego ketika memiliki kemampuan memengaruhi kehidupan orang lain.

Marshall Hodgson menunjukkan bahwa sejarah peradaban Islam tidak dapat dipahami hanya melalui kategori spiritual atau politik secara terpisah; kehidupan keagamaan selalu berinteraksi dengan struktur sosial dan sejarah kekuasaan.[244] Pengamatan historis tersebut membantu memperjelas mengapa tasawuf tidak seharusnya diposisikan sebagai ruang yang sepenuhnya terpisah dari kehidupan publik. Spiritualitas hidup di dalam sejarah, dan karena itu selalu berhadapan dengan struktur sosial yang dapat memperkuat ataupun merusak nilai-nilainya.

Peralihan dari tasawuf kosmetik menuju tasawuf substantif akhirnya menuntut perubahan ukuran keberhasilan spiritual. Ukuran itu tidak lagi berhenti pada intensitas pengalaman, banyaknya simbol,

atau pengakuan komunitas. Ukurannya ialah integrasi antara kesadaran kepada Allah, penguasaan diri, kematangan akhlak, dan tanggung jawab terhadap manusia. Dalam integrasi itulah spiritualitas menjadi kekuatan pembentuk peradaban, bukan sekadar ornamen kehidupan keagamaan.

Kekuasaan sebagai Amanah Spiritual

Kekuasaan sering dipahami melalui bahasa politik: otoritas, legitimasi, institusi, administrasi, kepemimpinan, dan kemampuan mengambil keputusan yang mengikat orang lain. Perspektif spiritual menambahkan dimensi yang berbeda. Kekuasaan bukan hanya kapasitas untuk memengaruhi, melainkan ujian terhadap kualitas batin orang yang memilikinya. Semakin besar kemampuan seseorang menentukan nasib orang lain, semakin besar pula tuntutan moral yang melekat padanya. Dalam perspektif ini, kekuasaan tidak pertama-tama harus ditanyakan sebagai "milik siapa", melainkan "amanah untuk apa".

Al-Qur'an secara eksplisit menghubungkan amanah dengan keadilan. Allah memerintahkan agar amanah disampaikan kepada yang berhak dan agar keputusan di antara manusia dilakukan dengan adil (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[245] Hubungan antara amanah dan keadilan tersebut sangat penting. Amanah bukan hanya kewajiban menyerahkan sesuatu kepada pemiliknya, tetapi juga prinsip yang mengharuskan penggunaan kewenangan sesuai dengan tujuan moral yang benar. Kekuasaan yang digunakan untuk kepentingan pribadi telah mengalami perubahan fungsi: dari amanah menjadi instrumen ego.

Pengertian amanah mengandung asumsi antropologis yang penting. Manusia bukan pemilik mutlak atas kemampuan, kedudukan,

pengetahuan, atau sumber daya yang dimilikinya. Ia menerima semuanya dalam keterbatasan tertentu dan pada akhirnya bertanggung jawab atas penggunaannya. Karena itu, kekuasaan tidak boleh dipahami sebagai perluasan diri tanpa batas. Ia merupakan ruang pertanggungjawaban.

Hadis Nabi yang diriwayatkan dari Ibn ‘Umar menggambarkan setiap orang sebagai *rā‘in* yang bertanggung jawab atas pihak yang berada dalam tanggungannya; penguasa disebut secara khusus sebagai pihak yang bertanggung jawab terhadap rakyatnya.[246] Hadis tersebut memiliki konsekuensi etis yang besar karena mengubah paradigma kepemimpinan dari hak istimewa menjadi pertanggungjawaban. Pemegang kekuasaan tidak hanya memperoleh otoritas untuk memerintah, tetapi menerima beban moral untuk mempertanggungjawabkan akibat penggunaan otoritas tersebut.

Dalam kerangka tasawuf, persoalan ini menjadi lebih dalam karena kekuasaan memperbesar kemungkinan dominasi nafs. Harta, kedudukan, pujian, dan kemampuan mengendalikan orang lain merupakan medan yang mudah memperkuat ego. Seorang pemimpin dapat mulai mengidentifikasi kepentingan pribadinya dengan kepentingan umum, menganggap kritik sebagai ancaman, dan memandang kepatuhan bawahan sebagai bukti kebenaran dirinya. Pada tahap tersebut, problem kekuasaan sesungguhnya telah berubah menjadi problem spiritual.

Ibn Khaldūn memberikan perspektif sosial-historis yang penting dalam memahami hubungan antara kekuasaan dan kerusakan moral. Dalam *al-Muqaddimah*, ia menganalisis bagaimana solidaritas kelompok, pemerintahan, kemewahan, dan perubahan struktur

kekuasaan berhubungan dengan dinamika naik-turunnya peradaban.[247] Perspektif ini tidak identik dengan tasawuf, tetapi memberikan koreksi penting terhadap pendekatan yang terlalu mengindividualkan problem kekuasaan. Kerusakan moral seorang penguasa dapat berinteraksi dengan struktur sosial yang membuat penyalahgunaan kekuasaan menjadi semakin mungkin.

Di sinilah tasawuf substantif perlu berdialog dengan pemikiran sosial. Penyucian jiwa seorang pemimpin memang penting, tetapi tidak cukup jika sistem kekuasaan memungkinkan konsentrasi otoritas tanpa pengawasan. Sebaliknya, institusi yang baik juga tidak cukup jika orang-orang yang mengisinya tidak memiliki integritas. Struktur dan karakter harus ditempatkan dalam hubungan yang saling memperkuat. Institusi membatasi kemungkinan penyalahgunaan, sedangkan karakter memberi alasan moral bagi manusia untuk tidak menyalahgunakan kewenangan bahkan ketika ia memiliki kesempatan.

Perspektif ini memperlihatkan perbedaan antara moralitas personal dan etika kekuasaan. Moralitas personal dapat bertanya apakah seseorang jujur terhadap dirinya. Etika kekuasaan harus bertanya lebih jauh: apakah keputusan yang diambilnya melindungi pihak yang rentan, apakah kewenangan digunakan secara proporsional, apakah kritik dapat berlangsung, apakah sumber daya publik diperlakukan sebagai milik bersama, dan apakah keputusan dapat dipertanggungjawabkan. Spiritualitas substantif harus mampu memasuki pertanyaan-pertanyaan tersebut.

Nurcholish Madjid, dalam pembahasannya mengenai iman, tata nilai, kemanusiaan, dan peradaban, menempatkan nilai-nilai keislaman dalam hubungan dengan pembentukan kehidupan manusia dan

masyarakat.[248] Perspektif ini membantu menghindarkan pemahaman bahwa kesalehan cukup ditempatkan dalam wilayah privat. Iman memiliki konsekuensi terhadap cara manusia memandang martabat sesama, kebebasan, keadilan, dan tanggung jawab sosial.

Kekuasaan sebagai amanah juga mengubah cara memahami keberhasilan kepemimpinan. Dalam logika dominasi, pemimpin dianggap berhasil apabila mampu mempertahankan posisi dan mengendalikan lingkungan. Dalam logika amanah, keberhasilan justru diukur melalui kemampuan menggunakan otoritas tanpa menjadikan otoritas sebagai tujuan diri. Seorang pemimpin dapat memiliki kekuasaan besar tetapi gagal secara moral apabila kekuasaan itu digunakan untuk memperkaya diri, melindungi kelompoknya, atau membungkam pihak yang berbeda.

Tasawuf substantif dengan demikian menawarkan koreksi terhadap romantisasi kekuasaan. Kekuasaan tidak menjadi suci hanya karena dimiliki oleh orang yang menggunakan bahasa agama. Jabatan tidak membuat manusia lebih dekat kepada Allah secara otomatis. Justru jabatan memperbesar ruang ujian. Semakin besar otoritas, semakin besar kebutuhan terhadap *muhāsabah*, pengendalian diri, keterbukaan terhadap kritik, dan kesediaan mempertanggungjawabkan keputusan.

Dari kerangka tersebut dapat dikembangkan suatu proposisi: spiritualitas seorang pemegang kekuasaan harus diuji terutama melalui cara ia memperlakukan kekuasaan ketika kepentingan dirinya bertentangan dengan kepentingan publik. Di situlah amanah memperoleh makna konkret. Kekuasaan yang digunakan untuk kepentingan yang benar tidak hanya memenuhi tuntutan administratif, tetapi juga menjadi praktik spiritual karena ia menunjukkan

kemampuan manusia menundukkan ego kepada tanggung jawab yang lebih tinggi.

Prinsip Penyucian Substansi Kekuasaan

Jika kekuasaan dipahami sebagai amanah, pertanyaan berikutnya bukan lagi sekadar siapa yang berhak memegang kekuasaan, melainkan bagaimana substansi kekuasaan itu disucikan. Istilah "penyucian substansi kekuasaan" tidak berarti menjadikan kekuasaan sebagai sesuatu yang secara metafisik suci. Kekuasaan tetap merupakan fenomena manusiawi yang dapat digunakan secara benar maupun disalahgunakan. Yang dimaksud dengan penyucian adalah proses mengeluarkan orientasi egoistik, kepentingan manipulatif, dan kecenderungan dominatif dari penggunaan kewenangan sehingga kekuasaan diarahkan kepada tujuan moral yang dapat dipertanggungjawabkan.

Konsep tersebut mengandung perubahan penting dalam cara memahami *tazkiyah*. Biasanya penyucian jiwa dibicarakan dalam hubungan dengan individu: membersihkan hati dari sombong, riya, hasad, cinta dunia yang berlebihan, dan dorongan destruktif. Dalam konteks kekuasaan, persoalan tersebut harus diperluas. Kekuasaan menjadi "bersih" bukan karena pemegangnya mengaku saleh, tetapi karena proses pengambilan keputusan tidak didominasi oleh kepentingan ego dan menghasilkan perlakuan yang adil terhadap pihak yang berada di bawah kewenangannya.

Al-Ghazālī memberikan landasan penting untuk pendekatan ini melalui gagasannya mengenai disiplin jiwa. Manusia tidak cukup mengetahui apa yang baik; ia harus melatih dirinya agar kecenderungan

yang berlebihan dapat dikendalikan dan diarahkan.[249] Ketika kerangka ini diterapkan pada kekuasaan, penyucian berarti mengembangkan kemampuan internal untuk membatasi diri. Kekuasaan yang tidak memiliki kemampuan membatasi diri cenderung berubah menjadi dominasi.

Penyucian kekuasaan juga menuntut pembedaan antara kewenangan dan kepentingan pribadi. Seorang pemegang jabatan dapat menggunakan fasilitas yang secara formal tersedia baginya, tetapi tetap bertindak tidak etis apabila fasilitas tersebut digunakan secara berlebihan untuk kepentingan pribadi. Karena itu, etika kekuasaan tidak hanya berkaitan dengan legalitas. Ada wilayah yang lebih luas, yaitu integritas. Sesuatu dapat berada dalam batas hukum tertentu tetapi tetap bertentangan dengan semangat amanah.

Dalam konteks ini, gagasan *adab* al-Attas memberikan kontribusi konseptual. Adab mengandung pengakuan terhadap tatanan dan penempatan sesuatu secara tepat.[250] Jika diterapkan pada kekuasaan, prinsip ini berarti bahwa pemimpin harus memahami batas antara jabatan dan diri pribadi. Jabatan bukan identitas ontologis manusia. Ia merupakan posisi yang bersifat sementara dan fungsional. Ketika seseorang menyamakan dirinya dengan jabatan, kritik terhadap jabatan mudah dianggap sebagai serangan terhadap dirinya. Dari sinilah lahir kecenderungan mempertahankan kekuasaan dengan segala cara.

Penyucian substansi kekuasaan karena itu memerlukan disiplin terhadap ego. Bentuk paling mendasar dari disiplin tersebut adalah kemampuan menerima bahwa pemimpin dapat salah. Kesediaan mendengar kritik bukan sekadar teknik manajemen, tetapi dapat menjadi praktik kerendahan hati. Sebaliknya, ketidakmampuan

menerima koreksi menunjukkan bahwa kekuasaan telah mulai menjadi alat perlindungan ego.

Prinsip berikutnya ialah transparansi moral. Kekuasaan yang disucikan tidak takut terhadap keterbukaan karena legitimasi moralnya tidak bergantung pada manipulasi informasi. Tentu tidak semua informasi dapat dibuka tanpa batas; negara, organisasi, dan lembaga memiliki kebutuhan tertentu untuk menjaga kerahasiaan. Namun kerahasiaan yang sah harus dibedakan dari kerahasiaan yang digunakan untuk menyembunyikan penyalahgunaan. Pembedaan tersebut menuntut kematangan etis, bukan hanya kemampuan administratif.

Al-Qur'an menempatkan keadilan sebagai kewajiban yang tidak boleh ditundukkan oleh kebencian maupun kepentingan kelompok (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).[251] Prinsip ini sangat penting bagi penyucian kekuasaan karena salah satu bentuk paling umum dari korupsi moral ialah penggunaan kewenangan untuk memperlakukan orang secara berbeda berdasarkan kedekatan, afiliasi, atau permusuhan. Ketika standar moral berubah bergantung pada siapa yang menjadi objek keputusan, kekuasaan telah kehilangan integritasnya.

Ibn Miskawayh membantu memperdalam persoalan tersebut melalui analisis tentang kebajikan sebagai keseimbangan jiwa.[252] Kebajikan tidak berarti menghilangkan seluruh dorongan manusia, melainkan menata hubungan di antara berbagai daya dalam diri sehingga tidak ada satu kecenderungan yang mendominasi secara tidak proporsional. Dalam kekuasaan, prinsip tersebut dapat diterjemahkan menjadi keseimbangan antara ketegasan dan belas kasih, keberanian dan kehati-hatian, loyalitas dan keadilan, efisiensi dan partisipasi.

Konstruksi tersebut memungkinkan penyucian kekuasaan dipahami bukan sebagai proses menghilangkan dimensi politik, melainkan sebagai proses mengubah orientasinya. Kekuasaan tetap membutuhkan keputusan, prioritas, distribusi sumber daya, penegakan aturan, dan kemampuan mengambil tindakan. Yang berubah adalah orientasi dari "bagaimana mempertahankan kuasa" menjadi "bagaimana menggunakan kuasa secara bertanggung jawab".

Perspektif ini juga penting untuk menghindari romantisasi pemimpin spiritual. Tidak ada dasar akademik untuk menganggap seseorang bebas dari kemungkinan penyalahgunaan hanya karena memiliki reputasi spiritual. Justru reputasi spiritual dapat menjadi problem apabila digunakan sebagai perisai terhadap kritik. Tasawuf substantif harus mampu mempertahankan prinsip bahwa kesalehan tidak menghapus kebutuhan terhadap akuntabilitas. Semakin tinggi klaim moral seseorang, semakin besar kebutuhan agar tindakannya dapat diperiksa secara terbuka.

Dari sudut pandang ini, penyucian kekuasaan memiliki dua sisi yang harus berjalan bersama. Sisi pertama adalah transformasi internal: pengendalian ego, *muhāsabah*, keikhlasan, kesadaran akan keterbatasan, dan kemampuan menerima koreksi. Sisi kedua adalah transformasi institusional: aturan yang adil, distribusi kewenangan, mekanisme pengawasan, keterbukaan, dan pertanggungjawaban. Spiritualitas tanpa institusi dapat menjadi tidak efektif; institusi tanpa integritas batin dapat menjadi mekanisme yang dingin dan mudah dimanipulasi.

Proposisi yang berkembang dari pembahasan ini ialah bahwa kekuasaan yang substantif secara spiritual bukanlah kekuasaan yang

kehilangan kemampuan memerintah, melainkan kekuasaan yang kehilangan kecenderungan untuk menjadikan dirinya sebagai tujuan. Kekuasaan tetap kuat, tetapi kekuatannya diarahkan kepada pelayanan; tetap tegas, tetapi ketegasannya dibatasi keadilan; tetap memiliki otoritas, tetapi otoritasnya dipahami sebagai amanah. Dalam bentuk tersebut, penyucian kekuasaan menjadi jembatan antara tasawuf sebagai transformasi jiwa dan etika publik sebagai tata kehidupan bersama.

Spiritualitas yang Harus Menjadi Akhlak

Spiritualitas mencapai bentuk sosialnya yang paling nyata ketika ia berubah menjadi akhlak. Pernyataan ini mengandung konsekuensi konseptual yang penting: akhlak bukan aksesori yang ditambahkan setelah pengalaman spiritual selesai, melainkan salah satu indikator apakah pengalaman tersebut benar-benar menghasilkan transformasi. Seseorang mungkin memiliki pengalaman religius yang intens, tetapi pengalaman itu belum dapat disebut matang apabila tidak menghasilkan perubahan dalam cara berbicara, memperlakukan orang lain, menggunakan harta, menghadapi konflik, dan merespons kekuasaan.

Hubungan antara spiritualitas dan akhlak dapat dijelaskan melalui konsep pembiasaan. Al-Ghazālī memandang karakter bukan sebagai sesuatu yang sepenuhnya statis. Jiwa dapat dilatih melalui tindakan yang berulang sehingga suatu kualitas moral menjadi kecenderungan yang relatif stabil.[253] Kerangka tersebut menghindarkan kita dari pemahaman spiritualitas sebagai pengalaman sesaat. Spiritualitas yang substantif membutuhkan proses panjang karena karakter dibentuk

melalui latihan, kegagalan, koreksi, dan pengulangan. Perspektif ini mempertemukan tasawuf dengan filsafat kebajikan. Ibn Miskawayh, misalnya, memberikan perhatian besar kepada pembentukan karakter dan kebajikan sebagai bagian dari penyempurnaan manusia.[254] Perbedaannya dengan tasawuf terutama terletak pada sumber dan kerangka epistemologis yang digunakan, tetapi keduanya bertemu dalam satu pemahaman mendasar: manusia tidak menjadi baik hanya dengan mengetahui definisi kebaikan. Ia harus membentuk dirinya agar mampu menghendaki dan melakukan kebaikan secara konsisten.

Konstruksi tersebut penting untuk memahami makna *tazkiyah*. Penyucian jiwa tidak berhenti pada pengurangan sifat buruk, tetapi harus menghasilkan kapasitas positif. Menghilangkan kesombongan, misalnya, tidak cukup jika tidak disertai kemampuan menghargai martabat orang lain. Mengendalikan amarah tidak cukup jika manusia kemudian menjadi apatis terhadap ketidakadilan. Mengurangi cinta dunia tidak cukup jika tidak menghasilkan kemampuan menggunakan harta secara bertanggung jawab. Setiap proses negatif dalam penyucian harus memiliki konsekuensi positif dalam pembentukan akhlak.

Rūmī memberikan dimensi yang lebih eksistensial terhadap transformasi tersebut. Dalam pembacaan Chittick, jalan spiritual Rūmī berkaitan dengan disiplin perjalanan manusia menuju Tuhan, transformasi diri, cinta, dan perubahan cara manusia melihat realitas.[255] Cinta dalam konteks ini tidak cukup dipahami sebagai emosi religius, melainkan kekuatan yang menggeser pusat kehidupan dari ego menuju orientasi yang lebih tinggi. Jika cinta kepada Tuhan benar-benar bekerja, ia seharusnya memiliki konsekuensi terhadap cara manusia memperlakukan ciptaan.

Pada tingkat sosial, akhlak berfungsi sebagai jembatan antara kesalehan dan keadilan. Kejujuran mencegah manipulasi, amanah membatasi penyalahgunaan sumber daya, kesabaran mengendalikan tindakan impulsif, keberanian moral memungkinkan seseorang menolak tekanan kelompok, dan kasih sayang menghalangi manusia memperlakukan orang lain semata-mata sebagai instrumen. Karena itu, akhlak tidak boleh direduksi menjadi sopan santun interpersonal. Ia juga mencakup kualitas keputusan dan struktur relasi sosial.

Konsep tersebut menjadi semakin penting ketika spiritualitas bertemu dengan kekuasaan. Pemimpin yang memiliki spiritualitas tetapi tidak memiliki kemampuan mengendalikan ego menghadapi paradoks serius. Ia dapat berbicara tentang keikhlasan sambil mempertahankan kepentingan pribadi; berbicara tentang tawakal sambil memanipulasi keputusan; berbicara tentang zuhud sambil menggunakan sumber daya publik secara berlebihan. Kontradiksi seperti itu menunjukkan bahwa bahasa spiritual belum menjadi akhlak.

Pemikiran Yedi Supriadi mengenai psikologi spiritual memberikan salah satu ilustrasi kontemporer mengenai hubungan antara transformasi batin dan perilaku. Dalam materi yang dipublikasikan atas namanya, spiritualitas dan pembentukan karakter ditempatkan dalam hubungan dengan perubahan kesadaran, penyatuan dimensi lahir dan batin, serta perwujudan kualitas ruhani dalam perilaku.[256] Gagasan tersebut relevan bagi konstruksi di sini sejauh ia dibaca sebagai penekanan bahwa pengalaman spiritual tidak berhenti pada kesadaran internal, melainkan perlu diwujudkan dalam karakter. Pembacaan tersebut tidak berarti menyamakan seluruh kerangka Yedi Supriadi dengan konstruksi tasawuf substantif, tetapi menunjukkan adanya titik

temu pada tuntutan transformasi manusia. Pada saat yang sama, spiritualitas tidak boleh diukur hanya melalui perilaku yang tampak. Akhlak yang baik membutuhkan orientasi batin yang mendukungnya, sebab tindakan yang sama dapat memiliki motif yang berbeda. Kedermawanan dapat lahir dari kasih sayang, tetapi juga dapat digunakan untuk membangun citra. Keramahan dapat lahir dari penghormatan kepada manusia, tetapi juga dapat menjadi strategi memperoleh loyalitas. Karena itu, tasawuf mempertahankan pentingnya niat dan keadaan hati, sedangkan etika publik membutuhkan pemeriksaan terhadap akibat nyata tindakan.

Pertemuan antara batin dan tindakan tersebut menghasilkan konsep integritas. Integritas berarti terdapat koherensi relatif antara apa yang diyakini, apa yang dikatakan, dan apa yang dilakukan. Dalam konteks spiritual, integritas menjadi penting karena kesalehan tidak dapat dipertahankan sebagai identitas yang terpisah dari perilaku. Seorang manusia yang mengakui nilai tertentu tetapi secara sistematis bertindak berlawanan dengannya menghadapi persoalan bukan hanya moral, tetapi juga spiritual.

Al-Qur'an memerintahkan keadilan dan *ihsān* sekaligus melarang berbagai bentuk keburukan dan agresi sosial (Q.S. al-Naḥl 16: 90).[257] Struktur ayat tersebut memperlihatkan bahwa etika Islam tidak hanya menuntut larangan terhadap kejahatan, tetapi juga menghendaki kehadiran kebaikan aktif. Karena itu, spiritualitas tidak cukup jika hanya membuat seseorang tidak melakukan kejahatan. Ia harus mendorong kemampuan melakukan kebaikan secara nyata.

Dalam perspektif ini, akhlak merupakan bentuk objektivasi spiritualitas. Apa yang berada dalam hati mendapatkan bentuk dalam

tindakan; apa yang diyakini mengenai Tuhan memengaruhi cara manusia memperlakukan manusia lain; dan apa yang dialami sebagai kedekatan kepada Allah diuji melalui situasi konkret yang sering kali tidak nyaman. Justru ketika kepentingan diri berhadapan dengan hak orang lain, kualitas akhlak menjadi terlihat.

Posisi yang dikembangkan di sini menempatkan akhlak sebagai indikator sekaligus medium tasawuf substantif. Ia menjadi indikator karena perubahan akhlak memperlihatkan bahwa spiritualitas telah bekerja pada karakter. Ia menjadi medium karena melalui akhlak nilai spiritual hadir dalam kehidupan sosial. Tasawuf yang tidak menghasilkan akhlak kehilangan salah satu jalan terpenting untuk menghubungkan transformasi batin dengan kehidupan manusia.

Kesalehan yang Harus Menghasilkan Keadilan

Kesalehan memperoleh ujian paling berat ketika ia berhadapan dengan kepentingan. Selama seseorang hanya berbicara mengenai nilai dalam keadaan yang tidak menuntut pengorbanan, kualitas kesalehannya relatif sulit dinilai. Kesalehan menjadi bermakna secara etis ketika manusia harus memilih antara keuntungan pribadi dan keadilan, antara loyalitas kelompok dan kebenaran, antara kenyamanan dan tanggung jawab, atau antara mempertahankan kekuasaan dan melindungi hak pihak yang lemah. Karena itu, keadilan dapat dipandang sebagai salah satu medan paling penting untuk menguji kedalaman spiritualitas.

Al-Qur’an menegaskan bahwa keadilan tidak boleh dikorbankan karena kebencian terhadap suatu kelompok dan menyatakan bahwa berlaku adil lebih dekat kepada ketakwaan (Q.S. al-Mā’idah 5: 8).[258]

Hubungan antara keadilan dan ketakwaan tersebut memiliki implikasi konseptual yang besar. Takwa tidak ditempatkan hanya dalam wilayah kesadaran individual, tetapi memiliki konsekuensi terhadap cara manusia mengambil keputusan yang menyangkut orang lain.

Ayat lain menempatkan amanah dan keadilan dalam satu struktur normatif: amanah harus diberikan kepada yang berhak dan keputusan di antara manusia harus dilakukan secara adil (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[259] Struktur tersebut menunjukkan bahwa kekuasaan yang amanah tidak dapat dipisahkan dari keadilan. Amanah tanpa keadilan mudah berubah menjadi paternalistik, sementara keadilan tanpa amanah kehilangan basis tanggung jawab personal. Keduanya harus berjalan bersama.

Dalam konteks ini, kesalehan tidak cukup dipahami sebagai hubungan vertikal antara manusia dan Allah. Hubungan vertikal justru menuntut konsekuensi horizontal. Semakin kuat kesadaran bahwa manusia berada di bawah pengawasan Allah, semakin besar seharusnya kehati-hatian dalam memperlakukan manusia lain. Jika kesadaran ketuhanan justru menjadi alasan untuk mempermalukan, mendiskriminasi, atau mengeksploitasi orang lain, terdapat problem serius dalam penerjemahan spiritualitas menjadi etika.

Ibn Miskawayh memberikan salah satu kerangka etis yang membantu memahami hubungan antara kebajikan individual dan keadilan sosial. Tradisi etika yang dikembangkannya tidak berhenti pada pembentukan karakter pribadi, tetapi menghubungkan kebajikan dengan kehidupan bersama.[260] Dalam kerangka tersebut, manusia yang baik tidak dapat sepenuhnya dipisahkan dari kemampuan hidup secara tertib dan adil bersama orang lain. Kesempurnaan moral memiliki

dimensi sosial. Al-Ghazālī juga memberikan perspektif yang penting meskipun kerangka normatifnya memiliki karakter tersendiri. Etika dalam *Ihyā'* menempatkan pembentukan karakter, pengendalian jiwa, dan orientasi akhirat dalam hubungan yang erat.[261] Kesadaran mengenai pertanggungjawaban akhirat mengubah makna tindakan duniawi: keputusan yang mungkin tidak diketahui manusia tetap memiliki dimensi moral karena manusia bertanggung jawab di hadapan Allah. Dalam konteks kekuasaan, prinsip ini mengandung tuntutan agar pemimpin tidak mengukur keberhasilan hanya berdasarkan apakah kesalahannya berhasil disembunyikan.

Fazlur Rahman memperluas persoalan tersebut ke dalam hubungan antara prinsip moral Al-Qur'an dan konteks sejarah. Ia menekankan pentingnya menangkap prinsip moral yang lebih umum daripada berhenti pada bentuk respons yang terkait dengan situasi tertentu.[262] Bagi pembahasan mengenai keadilan, pendekatan ini berguna karena memungkinkan nilai Qur'ani diterjemahkan ke dalam situasi sosial yang berubah tanpa kehilangan orientasi normatifnya.

Keadilan sendiri tidak identik dengan perlakuan yang selalu sama. Dalam kehidupan sosial, manusia memiliki kondisi, kebutuhan, posisi, dan tingkat kerentanan yang berbeda. Karena itu, keadilan menuntut kemampuan menilai relevansi perbedaan. Perlakuan yang seragam dapat menjadi tidak adil apabila titik awal setiap orang berbeda. Pada saat yang sama, klaim mengenai perbedaan juga dapat disalahgunakan untuk membenarkan diskriminasi. Keadilan karena itu membutuhkan penilaian moral yang matang, bukan sekadar penerapan mekanis terhadap suatu formula. Tasawuf substantif dapat memberi kontribusi pada persoalan tersebut melalui disiplin terhadap ego. Banyak

ketidakadilan tidak lahir dari ketidaktahuan tentang definisi keadilan, tetapi dari keinginan manusia untuk membuat keadilan tunduk kepada kepentingannya. Orang mengetahui bahwa nepotisme merusak keadilan, tetapi tetap melakukannya karena hubungan keluarga. Orang mengetahui bahwa manipulasi informasi tidak etis, tetapi tetap menggunakannya karena keuntungan politik. Dalam situasi seperti itu, problem utamanya bukan kurangnya pengetahuan, melainkan dominasi kepentingan diri.

Karena itu, *muhāsabah* harus memiliki dimensi sosial. Individu perlu menilai bukan hanya apakah ibadahnya baik, tetapi juga apakah keputusan yang diambilnya merugikan orang lain. Seorang pejabat perlu bertanya bukan hanya apakah dirinya rajin beribadah, tetapi apakah kebijakannya memperlakukan warga secara adil. Seorang pemimpin organisasi perlu menilai bukan hanya apakah dirinya memiliki kehidupan spiritual, tetapi apakah struktur yang dipimpinnya memungkinkan orang lain berkembang secara bermartabat.

Pemikiran Yedi Supriadi yang menempatkan spiritualitas dalam hubungan dengan pembentukan karakter memberikan relevansi kontemporer bagi arah pembahasan ini. Materi yang dipublikasikan atas namanya menekankan pentingnya transformasi batin yang kemudian hadir dalam pembentukan karakter dan perilaku.[263] Gagasan tersebut dapat ditempatkan dalam dialog dengan konstruksi yang dikembangkan di sini: spiritualitas tidak memperoleh legitimasi etis hanya dari pengalaman batin, tetapi dari kemampuannya membentuk manusia yang bertanggung jawab.

Namun, hubungan antara spiritualitas dan keadilan tidak boleh dibangun secara naif. Tidak semua tindakan sosial yang

mengatasnamakan keadilan otomatis lahir dari spiritualitas yang sehat. Aktivisme dapat pula didorong oleh kebencian, hasrat dominasi, atau kebutuhan memperoleh pengakuan. Karena itu, tasawuf substantif tidak hanya bertanya apakah seseorang memperjuangkan keadilan, tetapi juga bagaimana ia memperjuangkannya. Cara memperjuangkan keadilan harus sedapat mungkin tidak mereproduksi penghinaan, manipulasi, atau ketidakadilan baru.

Di sinilah prinsip *ihsān* memperluas konsep keadilan. Q.S. al-Naḥl 16: 90 menyandingkan *'adl* dengan *ihsān*.[264] Keadilan memberikan batas normatif mengenai apa yang harus diberikan kepada orang lain, sedangkan *ihsān* membuka kemungkinan kebaikan yang melampaui sekadar pemenuhan hak. Dalam kerangka spiritual, seseorang tidak hanya dituntut untuk tidak menzalimi, tetapi juga didorong untuk memberi manfaat. Kesalehan karena itu memiliki dimensi preventif sekaligus produktif: mencegah ketidakadilan dan menghasilkan kebaikan.

Kesalehan yang menghasilkan keadilan juga menuntut keberanian untuk berlaku adil terhadap kelompok sendiri. Ini merupakan ujian yang lebih berat daripada berlaku adil terhadap pihak yang tidak memiliki hubungan dengan kita. Loyalitas kepada komunitas memiliki nilai sosial, tetapi tidak boleh menghapus standar moral. Ketika kesetiaan kelompok mengalahkan keadilan, kesalehan berubah menjadi identitas kolektif yang defensif. Al-Qur'an justru menguji kualitas moral manusia pada saat ia berhadapan dengan pihak yang tidak disukainya.

Dari keseluruhan pembahasan dapat dikembangkan posisi bahwa keadilan merupakan salah satu bentuk paling konkret dari spiritualitas

yang matang. Keadilan tidak menggantikan zikir, ibadah, doa, atau pengalaman batin; ia merupakan salah satu konsekuensi etis yang seharusnya tumbuh dari semuanya. Hubungan tersebut bersifat integratif: ibadah membentuk orientasi, tazkiyah menata jiwa, akhlak membentuk disposisi, dan keadilan menjadi salah satu ruang aktualisasi sosialnya.

Dalam kerangka ini, tasawuf substantif tidak menarik manusia menjauh dari dunia, tetapi mengubah cara manusia hadir di dalam dunia. Ia tidak meniadakan kekuasaan, tetapi mengubah orientasinya; tidak menolak harta, tetapi membebaskan manusia dari penghambaan kepadanya; tidak menolak prestasi, tetapi menempatkan prestasi dalam horizon amanah; dan tidak menghapus kepentingan pribadi, tetapi menuntut agar kepentingan tersebut tidak menghancurkan hak orang lain.

Proposisi akhirnya dapat dirumuskan secara hati-hati: semakin substantif spiritualitas seseorang, semakin kuat tuntutan agar kehidupan moral dan sosialnya mencerminkan nilai yang diakuinya di hadapan Allah. Keadilan menjadi salah satu ujian paling nyata karena ia memaksa manusia mengendalikan ego ketika kepentingannya berhadapan dengan kepentingan orang lain. Pada titik itulah tasawuf keluar dari wilayah kosmetik dan memasuki wilayah substantif: bukan karena ia kehilangan dimensi batinnya, melainkan karena dimensi batin itu berhasil menjelma menjadi akhlak dan keadilan.

Pilar I Tashih an-Niyyah

Kekuasaan dalam perspektif etika Islam tidak pertama-tama dinilai dari luasnya kewenangan, keberhasilan mempertahankan jabatan, atau

besarnya pengaruh yang dimiliki seseorang, melainkan dari orientasi moral yang mengarahkan penggunaannya. Di sinilah *tashih an-niyyah* memperoleh kedudukan yang fundamental. Pembenahan niat bukan sekadar persoalan batin individual, melainkan titik awal bagi penilaian etis terhadap tindakan publik. Hadis yang diriwayatkan al-Bukhārī menempatkan niat sebagai dasar penilaian terhadap amal: kualitas moral suatu tindakan berkaitan dengan apa yang sungguh-sungguh dimaksudkan oleh pelakunya.[265] Jika prinsip tersebut dibawa ke wilayah kenegaraan, jabatan tidak dapat dipahami semata-mata sebagai posisi administratif, tetapi sebagai amanah yang harus diarahkan kepada kemaslahatan publik.

Makna penting *tashih an-niyyah* terletak pada upaya memisahkan tujuan publik dari dorongan-dorongan yang bersifat egosentris. Seorang pemegang kekuasaan dapat menggunakan bahasa pelayanan, keadilan, agama, bahkan pengabdian kepada bangsa, tetapi bahasa normatif tersebut belum dengan sendirinya membuktikan kemurnian orientasi batinnya. Niat justru menjadi wilayah yang menuntut pemeriksaan lebih mendalam karena motif kekuasaan sering bekerja melalui rasionalisasi. Seseorang dapat meyakini bahwa kepentingan dirinya identik dengan kepentingan masyarakat, padahal struktur keputusan yang dibangunnya secara perlahan menguntungkan dirinya, keluarga, kelompok politik, atau jaringan sosialnya. Karena itu, penyucian niat bukan proses sekali jadi, melainkan disiplin reflektif yang harus berlangsung selama kekuasaan dijalankan.

Dimensi tersebut memperlihatkan bahwa etika kekuasaan dalam Islam memiliki dua lapisan yang saling berhubungan. Lapisan pertama bersifat batiniah: apakah kekuasaan diarahkan kepada Allah dan

kemaslahatan atau kepada pemuasan ego. Lapisan kedua bersifat objektif: apakah orientasi batin tersebut benar-benar diterjemahkan menjadi kebijakan dan tindakan yang adil. Pemisahan kedua lapisan itu akan melahirkan persoalan serius. Klaim bahwa seseorang memiliki niat baik tidak dapat dijadikan alasan untuk mengabaikan dampak nyata kebijakannya. Sebaliknya, keberhasilan administratif juga tidak cukup untuk membuktikan integritas apabila keberhasilan tersebut dibangun melalui manipulasi, penyalahgunaan kewenangan, atau pengorbanan hak masyarakat. Dalam pengertian ini, *tashih an-niyyah* merupakan etika orientasi, bukan pengganti etika tindakan.

Pembacaan al-Ghazālī mengenai niat, ikhlas, dan kejujuran memberikan kedalaman terhadap persoalan tersebut. Dalam pembahasannya tentang niat dan ikhlas, ia tidak memperlakukan kemurnian motif sebagai sesuatu yang mudah diketahui oleh pelaku sendiri. Justru terdapat kebutuhan untuk menguji motif karena manusia dapat tertipu oleh citra moral dirinya sendiri.[266] Persoalan ini menjadi sangat penting dalam kehidupan politik. Kekuasaan menyediakan ruang yang luas bagi terbentuknya citra diri: pemimpin dapat membangun simbol kesederhanaan, religiositas, kedekatan dengan rakyat, dan pengabdian. Namun, citra moral tidak identik dengan transformasi moral. Di sinilah *tashih an-niyyah* harus dipahami sebagai kritik terhadap kemungkinan kesenjangan antara penampilan moral dan orientasi batin.

Dari kerangka tersebut dapat dikembangkan suatu proposisi bahwa etika spiritual kekuasaan harus bergerak dari pertanyaan “apa yang telah dilakukan?” menuju pertanyaan yang lebih mendasar: “untuk tujuan apa kekuasaan itu digunakan, kepada siapa manfaatnya

diarahkan, dan siapa yang menanggung akibatnya?" Pertanyaan terakhir penting karena niat yang diklaim baik harus berhadapan dengan realitas konsekuensinya. Dalam perspektif ini, *tashih an-niyyah* bukan legitimasi subjektif bagi penguasa, melainkan pintu masuk menuju akuntabilitas moral. Niat yang benar harus menghasilkan kecenderungan pada amanah, keadilan, pengendalian diri, dan keberanian mengoreksi keputusan ketika keputusan tersebut ternyata merugikan masyarakat.

Posisi yang dikembangkan di sini menempatkan niat sebagai fondasi, tetapi bukan sebagai satu-satunya ukuran etika kekuasaan. Niat yang benar harus berhubungan secara organik dengan struktur tindakan yang benar. Seorang penguasa tidak dapat berlindung di balik kesalehan personal apabila kebijakan yang diambilnya memperbesar ketidakadilan. Sebaliknya, sistem yang baik juga membutuhkan manusia yang memiliki orientasi moral agar prosedur tidak berubah menjadi mekanisme administratif tanpa tanggung jawab. Dengan demikian, *tashih an-niyyah* berfungsi sebagai dimensi batin yang menghidupkan etika publik sekaligus sebagai mekanisme kritik terhadap kecenderungan manusia menjadikan kekuasaan sebagai sarana aktualisasi diri.

Penyucian Niat Bernegara

Penyucian niat bernegara harus dibedakan dari upaya memberi legitimasi religius terhadap tindakan politik. Negara memiliki dimensi kelembagaan, hukum, administratif, dan politik yang tidak dapat direduksi menjadi keadaan batin para penguasanya. Akan tetapi, lembaga tetap dijalankan oleh manusia, dan manusia membawa

orientasi moral, kepentingan, ambisi, ketakutan, serta kecenderungan egonya ke dalam proses pengambilan keputusan. Karena itu, pembicaraan mengenai niat bernegara relevan sejauh ia dipahami sebagai disiplin moral bagi aktor yang menggunakan kewenangan publik.

Al-Qur'an menghubungkan amanah dengan kewajiban menegakkan keadilan ketika memutuskan perkara di antara manusia (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[267] Hubungan tersebut penting secara konseptual karena amanah tidak berhenti pada penerimaan jabatan. Amanah mengandung tuntutan agar kewenangan diarahkan kepada pihak yang berhak dan digunakan melalui keputusan yang adil. Kekuasaan dengan demikian tidak dapat dipahami sebagai milik pribadi pemegang jabatan. Ia merupakan mandat yang mengandung kewajiban terhadap pihak yang kepentingannya berada dalam cakupan keputusan.

Penyucian niat bernegara juga tidak berarti bahwa seorang pejabat harus bebas dari seluruh kepentingan pribadi dalam arti psikologis yang absolut. Manusia tetap memiliki keluarga, kebutuhan ekonomi, aspirasi, dan identitas. Yang menjadi persoalan etis ialah apakah kepentingan tersebut memperoleh hak istimewa melalui jabatan publik. Pada titik ini, *tashih an-niyyah* berfungsi sebagai proses penataan hierarki kepentingan: kepentingan pribadi tidak boleh menundukkan kepentingan publik yang secara moral lebih tinggi dalam konteks kewenangan negara.

Kerangka tersebut menghindarkan etika Islam dari dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah spiritualisme individual yang menganggap kesucian hati sudah cukup tanpa menguji akibat sosial tindakan. Ekstrem kedua adalah legalisme administratif yang menganggap selama

prosedur formal dipenuhi, dimensi batin tidak lagi penting. Pembahasan ini mengembangkan posisi tengah yang menghubungkan integritas personal dengan tanggung jawab kelembagaan. Niat yang disucikan harus memengaruhi cara kekuasaan dipergunakan, sedangkan mekanisme institusional harus membatasi kemungkinan niat baik berubah menjadi klaim subjektif yang tidak dapat diuji.

Pemikiran Yedi Supriadi relevan secara terbatas pada dimensi pembentukan kesadaran dan karakter spiritual. Dalam karya yang membahas dzikir, spiritualitas, dan pembentukan jati diri, ia menempatkan praktik spiritual sebagai proses pembentukan kesadaran diri dan karakter.[268] Gagasan tersebut dapat dibaca secara produktif untuk memperluas makna penyucian niat: pemerintahan yang beretika tidak cukup menghasilkan aturan eksternal, tetapi membutuhkan manusia yang memiliki kapasitas reflektif untuk mengenali kecenderungan batinnya sendiri. Namun, konstruksi tersebut tidak boleh disalahatribusikan kepada Yedi Supriadi sebagai teori khusus tentang etika bernegara. Hubungan dengan etika kekuasaan merupakan pengembangan analitis dari prinsip pembentukan karakter tersebut.

Penyucian niat bernegara akhirnya harus menghasilkan sikap yang bersedia menundukkan kepentingan pribadi kepada amanah publik. Ukuran praktisnya bukan intensitas pengakuan religius seorang pejabat, melainkan kesediaannya menerima pembatasan terhadap dirinya sendiri, transparansi, kritik, dan koreksi. Niat yang benar justru tampak ketika seseorang bersedia kehilangan keuntungan pribadi demi mempertahankan prinsip yang melindungi kepentingan masyarakat.

Niat sebagai Fondasi Moral Kekuasaan

Kekuasaan memiliki karakter ambivalen: ia diperlukan untuk mengorganisasi kehidupan bersama, tetapi sekaligus menyediakan kapasitas untuk memaksakan kehendak. Karena itu, persoalan moral kekuasaan tidak cukup diselesaikan dengan pertanyaan mengenai siapa yang berkuasa. Pertanyaan yang lebih mendasar adalah orientasi yang menggerakkan penggunaan kewenangan tersebut. Niat menjadi fondasi moral karena ia menentukan apakah kekuasaan diperlakukan sebagai amanah atau sebagai instrumen kepemilikan diri.

Hadis tentang niat memberikan dasar penting bagi pemahaman tersebut.[269] Tindakan yang secara lahiriah sama dapat memiliki nilai moral berbeda karena tujuan yang melandasinya berbeda. Dalam politik, persoalan ini menjadi semakin kompleks karena tindakan publik hampir selalu memiliki banyak motif sekaligus. Kebijakan yang sama dapat didorong oleh kepentingan pelayanan, kalkulasi elektoral, pencitraan, tekanan kelompok, atau kombinasi semuanya. Karena itu, etika politik tidak dapat berhenti pada pembacaan tindakan secara lahiriah.

Akan tetapi, menjadikan niat sebagai fondasi tidak berarti menjadikannya satu-satunya sumber legitimasi. Niat bersifat internal dan tidak sepenuhnya dapat diverifikasi oleh masyarakat. Kekuasaan publik justru menuntut indikator eksternal yang memungkinkan niat diterjemahkan ke dalam praktik yang dapat dipertanggungjawabkan. Amanah, keadilan, keterbukaan, dan pembatasan konflik kepentingan menjadi mekanisme yang membuat orientasi moral memiliki konsekuensi institusional.

Di sinilah pemikiran Max Weber memberikan pembanding yang penting. Weber membedakan etika keyakinan dan etika tanggung jawab dalam politik, serta menekankan bahwa pelaku politik harus memperhitungkan konsekuensi tindakannya.[270] Perspektif ini tidak identik dengan konsep niat dalam Islam. Weber berangkat dari persoalan etika politik modern dan konflik nilai dalam dunia politik, sedangkan tradisi Islam menempatkan niat dalam kerangka pertanggungjawaban moral dan teologis. Namun, keduanya bertemu pada satu persoalan penting: keyakinan moral yang tidak disertai tanggung jawab terhadap konsekuensi dapat menghasilkan tindakan politik yang berbahaya.

Pembacaan komparatif tersebut memperlihatkan bahwa niat yang baik harus memiliki pasangan berupa tanggung jawab. Dalam kerangka yang dikembangkan di sini, fondasi moral kekuasaan terdiri atas hubungan tiga unsur: orientasi batin, tindakan institusional, dan konsekuensi publik. Orientasi batin mencegah kekuasaan menjadi proyek ego; tindakan institusional menerjemahkan nilai menjadi aturan; sedangkan perhatian terhadap konsekuensi mencegah moralitas berubah menjadi pembenaran diri.

Posisi ini penting karena politik sering menghadirkan situasi ketika pelaku merasa yakin bahwa dirinya benar. Keyakinan tersebut dapat menghasilkan keteguhan, tetapi juga dapat berubah menjadi absolutisme moral. Karena itu, *tashih an-niyyah* harus disertai kesediaan untuk menguji diri melalui kritik publik. Niat yang benar bukan niat yang kebal dari koreksi, melainkan niat yang bersedia mempertanggungjawabkan dirinya melalui tindakan yang dapat dinilai.

Ikhlas versus Instrumentalisasi Agama

Ikhlas dalam kehidupan politik memiliki problem yang lebih rumit daripada ikhlas dalam ruang privat karena agama dapat sekaligus menjadi sumber orientasi moral dan sumber legitimasi sosial. Ketika simbol, bahasa, dan identitas keagamaan digunakan untuk memperoleh kepercayaan politik, muncul risiko bahwa agama tidak lagi menjadi sumber koreksi terhadap kekuasaan, tetapi justru menjadi instrumen kekuasaan. Perbedaan antara kedua posisi tersebut bersifat fundamental.

Al-Ghazālī menempatkan ikhlas dalam hubungan erat dengan pemurnian tujuan tindakan.[271] Prinsip ini mengandung implikasi kritis: suatu tindakan yang tampak religius belum tentu memiliki orientasi religius yang murni. Ketika agama digunakan untuk mendapatkan popularitas, membungkam kritik, atau membangun loyalitas politik, agama telah mengalami perubahan fungsi. Ia tidak lagi terutama menjadi sumber transendensi yang mengoreksi ego, tetapi menjadi perangkat untuk memperkuat ego dalam bentuk yang lebih sulit dikritik.

Instrumentalisasi agama tidak hanya terjadi ketika simbol keagamaan digunakan secara eksplisit dalam kampanye politik. Ia juga dapat muncul dalam bentuk yang lebih halus: klaim bahwa kebijakan tertentu pasti benar karena berasal dari kelompok yang dianggap lebih religius; penggunaan kesalehan personal sebagai pengganti akuntabilitas; atau penggambaran kritik politik sebagai serangan terhadap agama. Dalam semua bentuk tersebut terjadi pergeseran epistemik: kritik terhadap kebijakan dipindahkan dari wilayah argumentasi publik ke wilayah kesetiaan identitas.

Persoalan ini dapat dipertajam melalui perbandingan dengan Weber. Weber menunjukkan bahwa politik mengandung konflik nilai dan membutuhkan tanggung jawab terhadap konsekuensi.[272] Dari perspektif tersebut, agama yang digunakan sebagai bahasa politik tetap harus memasuki ruang penilaian publik. Klaim moral tidak dapat dibebaskan dari pertanyaan mengenai akibatnya. Perbedaan pentingnya ialah bahwa etika Islam tidak perlu menerima sekularisasi total sebagai syarat rasionalitas publik. Yang diperlukan adalah pembedaan antara agama sebagai sumber orientasi moral dan agama sebagai alat imunisasi kekuasaan dari kritik.

Pembahasan ini mengembangkan proposisi bahwa semakin tinggi seseorang menggunakan legitimasi agama untuk memperoleh otoritas politik, semakin tinggi pula tuntutan integritas yang harus dibebankan kepadanya. Agama tidak boleh menjadi perisai bagi kepentingan pribadi. Justru karena nama agama membawa beban moral yang besar, penyalahgunaan simbol agama dapat menghasilkan kerusakan yang lebih dalam daripada manipulasi politik biasa: masyarakat tidak hanya kehilangan kepercayaan kepada pemimpin, tetapi dapat mengalami erosi kepercayaan terhadap bahasa moral itu sendiri.

Karena itu, ikhlas dalam politik harus dibuktikan melalui kesediaan menempatkan agama sebagai sumber pembatasan diri. Pemimpin yang ikhlas tidak menggunakan agama untuk memastikan bahwa dirinya selalu benar; ia menggunakan nilai agama untuk memastikan bahwa dirinya tetap dapat dikoreksi. Pada titik tersebut, agama berfungsi sebagai kekuatan etis yang membatasi kekuasaan, bukan sebagai teknologi legitimasi untuk memperluasnya.

Ego, Popularitas, dan Hasrat Kekuasaan

Ego politik tidak selalu tampil sebagai kesombongan terbuka. Ia dapat bekerja melalui kebutuhan akan pengakuan, ketergantungan pada popularitas, keengganan menerima kritik, dan kecenderungan mengidentifikasi kepentingan pribadi dengan kepentingan publik. Kekuasaan menjadi problem moral ketika pelaku tidak lagi mampu membedakan antara keberhasilan institusional dan validasi terhadap dirinya sendiri.

Dalam kerangka spiritual, persoalan tersebut berkaitan dengan *nafs* sebagai pusat dorongan yang harus dididik, bukan sekadar ditekan. Pemikiran Yedi Supriadi mengenai pembentukan jati diri menempatkan proses spiritual sebagai upaya pembentukan kesadaran dan pengelolaan dimensi batin manusia.[273] Gagasan ini dapat menjadi pintu dialog dengan etika politik: pemimpin yang tidak mengenali dinamika batinnya sendiri akan mudah menjadikan kekuasaan sebagai cermin bagi egonya.

Popularitas memperumit keadaan karena demokrasi modern memang membutuhkan legitimasi publik. Popularitas tidak dengan sendirinya buruk. Persoalannya muncul ketika popularitas berubah dari konsekuensi pelayanan menjadi tujuan utama pelayanan. Ketika keputusan politik dipilih terutama karena meningkatkan citra, kebijakan dapat kehilangan orientasi jangka panjang. Pemimpin menjadi terdorong mengatakan apa yang ingin didengar masyarakat, bukan apa yang secara bertanggung jawab perlu dikatakan.

Weber memberikan perspektif yang berguna di sini dengan menempatkan hasrat terhadap kekuasaan sebagai bagian nyata dari kehidupan politik, tetapi sekaligus menuntut passion, tanggung jawab,

dan penilaian yang matang dari seorang politikus.[274] Perbandingan ini memperlihatkan bahwa persoalan ego tidak dapat diselesaikan dengan meniadakan ambisi politik. Politik membutuhkan energi, keberanian, dan kemampuan memengaruhi. Yang harus dikendalikan adalah perubahan orientasi: dari kekuasaan sebagai sarana bagi suatu tujuan publik menjadi kekuasaan sebagai tujuan pada dirinya sendiri.

Dari sini dapat dikembangkan suatu prinsip: semakin besar ketergantungan seorang pemimpin pada pengakuan personal, semakin rentan kekuasaannya terhadap distorsi moral. Ia akan cenderung menilai kebijakan berdasarkan efek terhadap citra dirinya, bukan berdasarkan keadilan atau kemaslahatan. Sebaliknya, pemimpin yang memiliki jarak reflektif terhadap egonya dapat menerima kenyataan bahwa kebijakan yang benar tidak selalu populer dan keputusan yang bertanggung jawab tidak selalu menghasilkan pujian.

Muhasabah menjadi penting justru karena kekuasaan memperkecil kemungkinan seseorang memperoleh kritik yang jujur. Orang-orang di sekitar penguasa dapat memiliki kepentingan untuk menyenangkan, sementara struktur organisasi dapat menyaring informasi yang tidak sesuai dengan preferensi pimpinan. Karena itu, pengendalian ego harus dilembagakan melalui kebiasaan mendengar kritik, membuka ruang perbedaan pendapat, dan mengembangkan mekanisme evaluasi yang tidak bergantung pada loyalitas personal.

Muhasabah Kekuasaan

Muhasabah kekuasaan merupakan konsekuensi logis dari *tashih an-niyyah*. Jika niat harus diperiksa, maka pemeriksaan tersebut membutuhkan praktik reflektif yang berlangsung setelah seseorang

memperoleh kewenangan. Kekuasaan tidak boleh hanya dievaluasi berdasarkan keberhasilan yang dilaporkan oleh birokrasi, tetapi juga berdasarkan pertanyaan moral mengenai siapa yang memperoleh manfaat, siapa yang menanggung beban, dan apakah keputusan yang diambil masih sesuai dengan amanah awal.

Konsep ini memiliki kedekatan dengan gagasan Weber mengenai tanggung jawab terhadap konsekuensi.[275] Namun, *muhasabah* memiliki cakupan yang lebih luas. Ia tidak hanya bertanya apakah keputusan menghasilkan akibat tertentu, tetapi juga menilai kondisi batin yang mendorong keputusan tersebut. Seorang pemimpin perlu bertanya apakah kebijakan dipilih karena alasan substantif atau karena keinginan mempertahankan citra, membalas lawan, menguntungkan jaringan, atau menghindari kehilangan dukungan.

Al-Qur'an memberikan orientasi reflektif yang kuat melalui seruan agar manusia memperhatikan apa yang dipersiapkannya untuk hari esok (Q.S. al-Ḥasyr 59: 18).[276] Dalam pembacaan etika kekuasaan, ayat tersebut dapat dipahami sebagai dorongan untuk menghubungkan tindakan kini dengan pertanggungjawaban masa depan. Kekuasaan dengan demikian tidak hanya memiliki horizon elektoral atau administratif, tetapi juga horizon moral dan eskatologis.

Muhasabah tidak boleh berhenti pada penyesalan personal. Dalam pemerintahan, refleksi moral harus diterjemahkan menjadi mekanisme koreksi. Audit, keterbukaan informasi, evaluasi kebijakan, mekanisme pengaduan, pengawasan legislatif, kebebasan akademik, dan ruang kritik publik merupakan bentuk institusional dari prinsip bahwa kekuasaan harus bersedia diperiksa. Dimensi spiritual dan kelembagaan bertemu pada kebutuhan yang sama: mencegah kekuasaan menjadi

ruang tanpa cermin. Posisi argumentatif yang dikembangkan di sini ialah bahwa *muhasabah* merupakan bentuk akuntabilitas yang menghubungkan etika batin dan tata kelola publik. Ia menolak anggapan bahwa kesalehan personal dapat menggantikan pengawasan institusional, sekaligus menolak pandangan bahwa institusi dapat berjalan baik tanpa karakter moral. Kekuasaan yang sehat membutuhkan keduanya.

Pilar II Al-'Adalah

Jika *tashih an-niyyah* memberi fondasi batin bagi etika kekuasaan, *al-'adālah* memberikan ukuran objektif terhadap arah penggunaannya. Keadilan merupakan titik tempat moralitas personal memasuki kehidupan sosial. Pemimpin dapat mengklaim ketulusan, tetapi klaim tersebut kehilangan bobot apabila institusi yang dipimpinnya menghasilkan perlakuan diskriminatif, distribusi kesempatan yang timpang, atau perlindungan terhadap kepentingan kelompok tertentu.

Al-Qur'an memberikan posisi yang sangat kuat kepada keadilan. Q.S. al-Naḥl 16: 90 memerintahkan *'adl* dan *iḥsān*, sekaligus melarang *baghy*, yakni tindakan melampaui batas dan melakukan agresi.[277] Ayat tersebut menunjukkan bahwa keadilan tidak berdiri sendiri sebagai norma hukum, tetapi berhubungan dengan kualitas moral masyarakat. Keadilan membatasi kekuasaan sekaligus mengarahkan hubungan sosial.

Keadilan dalam konteks negara juga harus dipahami pada dua tingkat. Pertama, keadilan interpersonal, yakni cara seorang pejabat memperlakukan individu. Kedua, keadilan struktural, yakni bagaimana institusi mengatur distribusi hak, kesempatan, sumber daya, beban,

dan akses terhadap keputusan. Fokus hanya pada tingkat pertama dapat menghasilkan moralitas yang simpatik tetapi tidak transformatif. Seorang pemimpin dapat bersikap ramah kepada masyarakat sekaligus mempertahankan struktur yang tidak adil.

Tradisi politik Islam memberikan dasar penting bagi hubungan antara keadilan penguasa dan stabilitas masyarakat. Al-Ghazālī, dalam pembahasan tentang pemerintahan dan etika raja, menempatkan keadilan sebagai kualitas utama penguasa.[278] Perspektif tersebut penting bukan karena seluruh teori politik klasik dapat dipindahkan begitu saja ke negara modern, melainkan karena ia memperlihatkan kontinuitas suatu gagasan: legitimasi moral kekuasaan sangat terkait dengan kemampuannya menahan kezaliman.

Di sisi lain, teori keadilan modern memperluas pertanyaan tersebut. John Rawls menempatkan struktur dasar masyarakat sebagai objek utama keadilan karena institusi politik dan sosial menentukan distribusi hak, kesempatan, pendapatan, kekayaan, serta status.[279] Amartya Sen kemudian mengkritik kecenderungan teori keadilan yang terlalu berorientasi pada rancangan masyarakat ideal dan mengarahkan perhatian pada perbandingan nyata antara keadaan yang lebih dan kurang adil.[280] Kedua perspektif ini tidak identik dengan konsep *ʻadālah* dalam Islam, tetapi keduanya membantu memperluas pertanyaan mengenai keadilan dari moralitas individu menuju struktur sosial.

Sintesis tersebut menghasilkan posisi bahwa *al-ʻadālah* harus dipahami sebagai etika yang bekerja pada manusia sekaligus institusi. Keadilan personal tanpa keadilan struktural akan mudah berubah menjadi kemurahan hati yang bergantung pada karakter penguasa. Sebaliknya, keadilan struktural tanpa karakter dapat berubah menjadi

prosedur formal yang kehilangan sensitivitas terhadap manusia. Etika kekuasaan membutuhkan pertemuan keduanya.

Keadilan Struktural sebagai Ibadah Sosial

Keadilan struktural menuntut perubahan cara memahami ibadah sosial. Ibadah tidak dapat dibatasi pada tindakan yang secara langsung menghubungkan manusia dengan Allah, sebab kehidupan sosial juga merupakan ruang aktualisasi tanggung jawab moral. Ketika seorang pejabat menentukan distribusi anggaran, akses pendidikan, pelayanan kesehatan, pembangunan infrastruktur, atau perlindungan hukum, ia sedang membuat keputusan yang menentukan kualitas kehidupan orang lain. Keputusan tersebut memiliki dimensi moral karena menyentuh hak dan kepentingan manusia.

Q.S. al-Nisā' 4: 58 menghubungkan amanah dengan keadilan dalam memutuskan perkara di antara manusia.[281] Al-Ṭabarī, ketika menafsirkan ayat ini, mengaitkannya secara eksplisit dengan mereka yang memegang otoritas dan dengan kewajiban memberikan hak kepada pihak yang berhak.[282] Pembacaan tersebut penting karena memperlihatkan bahwa amanah politik bukan metafora spiritual belaka. Ia memiliki konsekuensi material dan institusional.

Keadilan struktural berbeda dari kemurahan hati. Sedekah atau bantuan dapat mengurangi penderitaan, tetapi keadilan bertanya mengapa penderitaan itu terjadi dan apakah struktur yang memproduksinya perlu diperbaiki. Dalam konteks pemerintahan, memberikan bantuan kepada kelompok miskin penting, tetapi tidak cukup jika kebijakan ekonomi, pendidikan, atau pelayanan publik secara sistematis mempertahankan ketimpangan yang sama.

Perspektif Rawls memperkuat analisis ini melalui gagasan bahwa struktur dasar masyarakat menentukan pembagian manfaat dan beban kerja sama sosial.[283] Sen memperluasnya dengan menekankan pentingnya membandingkan keadaan aktual dan mengurangi ketidakadilan yang dapat dikenali.[284] Tradisi tersebut dapat berdialog dengan *'adālah* tanpa harus disamakan. Keadilan Islam memberikan orientasi normatif yang berakar pada amanah dan pertanggungjawaban kepada Allah, sedangkan teori modern menyediakan perangkat konseptual untuk menilai struktur distribusi dan kondisi aktual masyarakat.

Pembacaan tersebut memungkinkan *al-'adālah* dipahami sebagai ibadah sosial dalam arti bahwa pengelolaan struktur publik menjadi bagian dari tanggung jawab moral manusia. Nilai spiritual tidak hanya hadir ketika seseorang berdoa sebelum mengambil keputusan, tetapi juga ketika ia memastikan bahwa keputusan tersebut tidak merampas hak orang lain.

Dari Kesalehan Individual menuju Keadilan Publik

Kesalehan individual memiliki nilai yang tidak dapat direduksi menjadi fungsi sosial, tetapi kesalehan yang berhenti pada ruang privat tidak otomatis menghasilkan masyarakat yang adil. Persoalan ini penting karena kehidupan keagamaan dapat mengalami fragmentasi: seseorang sangat disiplin dalam ritual, tetapi tidak memiliki kepekaan yang sebanding terhadap ketidakadilan yang terjadi melalui keputusan institusional.

Al-Qur'an menempatkan keadilan sebagai tindakan yang berhubungan dengan takwa. Q.S. al-Mā'idah 5: 8 memerintahkan orang

beriman untuk berlaku adil bahkan ketika berhadapan dengan pihak yang dibenci, serta menegaskan bahwa keadilan lebih dekat kepada takwa.[285] Struktur ayat tersebut penting karena menguji kesalehan pada situasi konflik kepentingan. Keadilan bukan hanya mudah ketika objeknya adalah kelompok sendiri; justru kualitas moral tampak ketika seseorang mampu mempertahankan prinsip terhadap pihak yang tidak disukainya.

Dalam kehidupan bernegara, prinsip ini mengharuskan pergeseran dari solidaritas kelompok menuju universalitas moral. Pemimpin yang hanya adil terhadap pendukungnya belum memenuhi tuntutan *'adālah*. Keadilan publik menuntut kemampuan memperlakukan warga sebagai pemilik hak, bukan sebagai anggota kelompok politik tertentu.

Rawls memberikan bahasa teoritis yang berbeda tetapi relevan ketika menekankan bahwa warga harus dipandang sebagai pribadi yang bebas dan setara.[286] Sen, dengan pendekatan komparatifnya, mengingatkan bahwa keadilan tidak cukup dibicarakan pada tingkat institusi ideal, tetapi perlu dilihat dari kondisi nyata manusia.[287] Dari dua perspektif tersebut dapat diperoleh pelajaran bahwa kesalehan publik memerlukan orientasi yang melampaui identitas partikular.

Konstruksi yang dikembangkan di sini tidak bermaksud mengganti kesalehan individual dengan aktivisme sosial. Yang hendak ditegaskan ialah hubungan organik keduanya. Kesalehan individual membentuk karakter yang memungkinkan seseorang menahan ego, sedangkan keadilan publik menyediakan ruang untuk menguji apakah karakter tersebut benar-benar memiliki konsekuensi sosial. Keduanya saling mengoreksi. Dengan demikian, transformasi kesalehan menjadi keadilan publik dapat dipahami sebagai proses penerjemahan nilai.

Doa, dzikir, puasa, dan praktik spiritual membentuk orientasi batin; sedangkan pelayanan publik, kebijakan yang adil, perlindungan hak, dan keberpihakan pada kelompok rentan menjadi ruang aktualisasi sosial. Ukuran keberhasilannya bukan sekadar banyaknya ekspresi religius, melainkan kemampuan menghadirkan kebaikan yang dapat dirasakan tanpa diskriminasi.

Keadilan sebagai Ukuran Religiositas

Religiositas sering kali diukur melalui indikator yang mudah terlihat: intensitas ritual, simbol keagamaan, pengetahuan agama, atau keterlibatan dalam komunitas. Indikator tersebut memiliki tempatnya sendiri, tetapi tidak memadai apabila digunakan untuk menilai kualitas moral seseorang yang memegang kekuasaan. Keadilan memberikan ukuran yang lebih sulit dimanipulasi karena ia menuntut konsistensi perlakuan terhadap pihak yang memiliki kepentingan berbeda.

Q.S. al-Mā'idah 5: 8 menunjukkan bahwa keadilan harus dipertahankan bahkan ketika terdapat kebencian terhadap kelompok tertentu.[288] Secara etis, ayat tersebut mengandung ujian yang lebih berat daripada sekadar keharusan berlaku adil terhadap orang yang disukai. Religiositas diuji ketika kepentingan pribadi, loyalitas kelompok, atau konflik politik berpotensi mengubah penilaian.

Hal ini menggeser fokus religiositas dari ekspresi menuju konsekuensi. Seseorang dapat terlihat religius, tetapi jika kekuasaannya menghasilkan diskriminasi sistematis, terdapat ketegangan antara identitas religius dan praktik moralnya. Sebaliknya, tindakan adil tidak boleh secara otomatis dianggap sebagai bukti kesalehan dalam pengertian teologis karena penilaian terhadap batin tetap berada pada

wilayah yang tidak sepenuhnya dapat diakses manusia. Yang dapat dikatakan secara akademik adalah bahwa keadilan merupakan indikator penting dari konsistensi etis religiositas.

Al-Ghazālī membantu memperdalam persoalan ini dengan menekankan pembinaan jiwa dan pemurnian niat.[289] Dari perspektif tersebut, keadilan eksternal dan keadaan batin tidak seharusnya dipisahkan. Ketidakadilan yang sistematis dapat menunjukkan bahwa pengendalian terhadap ego dan dorongan kepentingan belum mencapai tingkat yang memadai.

Perbandingan dengan teori politik modern menunjukkan adanya perbedaan dasar. Rawls berbicara dalam bahasa legitimasi politik dan keadilan institusional, bukan bahasa kesalehan.[290] Namun, kedua pendekatan dapat bertemu pada tuntutan bahwa kewenangan harus dibatasi oleh prinsip yang tidak bergantung pada kepentingan pribadi pemegangnya. Pertemuan ini memungkinkan keadilan dibaca sekaligus sebagai nilai religius dan sebagai prinsip publik yang dapat dipertanggungjawabkan secara rasional.

Posisi argumentatif yang berkembang ialah bahwa religiositas penguasa tidak layak diukur dari intensitas simbol keagamaannya, melainkan juga dari kesediaannya menjadikan keadilan sebagai pembatas kekuasaan. Semakin besar kewenangan seseorang, semakin berat pula tuntutan agar religiositasnya menghasilkan perlakuan yang adil.

Keadilan Prosedural dan Substantif

Keadilan prosedural menyangkut apakah keputusan dihasilkan melalui proses yang fair, sementara keadilan substantif menyangkut

apakah hasil keputusan tersebut benar-benar memenuhi tuntutan keadilan. Pembedaan ini penting karena sebuah pemerintahan dapat memiliki prosedur yang tampak rapi tetapi menghasilkan ketimpangan yang serius. Sebaliknya, keputusan yang menghasilkan manfaat tertentu tidak selalu dapat dibenarkan apabila dicapai melalui proses yang sewenang-wenang.

Literatur filsafat politik modern memberikan perhatian besar terhadap perbedaan tersebut. Pembahasan mengenai Rawls menunjukkan bahwa keadilan prosedural tidak dapat begitu saja menggantikan pertanyaan mengenai hasil, sementara legitimasi prosedural tetap memiliki nilai moral tersendiri.[291] Dengan demikian, prosedur dan substansi bukan dua alternatif yang harus dipilih salah satunya, melainkan dua dimensi yang perlu diuji secara bersamaan.

Dalam perspektif Islam, amanah dan keadilan juga tidak cukup diterjemahkan menjadi hasil yang dianggap baik oleh penguasa. Q.S. al-Nisā' 4: 58 memerintahkan keadilan ketika menetapkan hukum di antara manusia.[292] Struktur ini mengandaikan bahwa cara memperlakukan manusia dalam pengambilan keputusan memiliki nilai moral. Penguasa tidak boleh mengatakan bahwa suatu keputusan sah hanya karena menurutnya hasil akhirnya bermanfaat.

Namun, prosedur yang adil juga tidak boleh digunakan sebagai alasan untuk mengabaikan akibat sosial. Amartya Sen mengarahkan perhatian kepada keadaan aktual dan perbandingan antara kondisi yang lebih dan kurang adil.[293] Perspektif ini membantu menghindari formalisme. Dalam kehidupan bernegara, proses yang transparan, partisipatif, dan akuntabel harus berjalan bersama evaluasi terhadap dampak kebijakan.

Sintesis antara dua dimensi tersebut menghasilkan kerangka evaluasi yang lebih kuat: keputusan publik harus diperiksa berdasarkan siapa yang terlibat dalam proses, apakah terdapat perlakuan yang setara, apakah konflik kepentingan dikelola, dan apakah hasil kebijakan melindungi hak serta memperluas kemampuan masyarakat untuk hidup secara bermartabat. Keadilan tidak selesai pada meja prosedur, tetapi juga tidak dapat dicapai dengan mengabaikan prosedur.

Keadilan sebagai Sumber Wibawa Moral

Wibawa moral berbeda dari kekuasaan formal. Kekuasaan formal berasal dari jabatan, hukum, atau mandat politik; wibawa moral lahir dari kepercayaan bahwa kewenangan digunakan secara patut. Seorang pemimpin dapat memiliki kekuasaan yang sah secara hukum tetapi kehilangan wibawa apabila masyarakat melihat adanya ketidakadilan, diskriminasi, atau konflik kepentingan dalam penggunaan kewenangan tersebut.

Al-Ghazālī menempatkan keadilan sebagai kualitas penting seorang penguasa dan menghubungkan pemerintahan dengan tanggung jawab moral.[294] Perspektif tersebut menunjukkan bahwa kewibawaan tidak semata-mata berasal dari kemampuan memerintah. Ia terbentuk ketika rakyat memiliki alasan untuk percaya bahwa kekuasaan tidak digunakan secara sewenang-wenang.

Rawls memperlihatkan dimensi yang berbeda: institusi politik yang adil harus dapat diterima sebagai struktur kerja sama antara warga yang dipandang bebas dan setara.[295] Dari perspektif ini, kewibawaan moral institusi tidak bergantung pada kharisma individu, melainkan pada fairness struktur yang mengatur hubungan antarwarga.

Perbandingan tersebut menghasilkan pembedaan penting antara wibawa personal dan wibawa institusional. Wibawa personal dapat meningkat melalui keteladanan, tetapi dapat runtuh bersama perubahan figur. Wibawa institusional dibangun melalui prosedur yang adil, konsistensi hukum, akuntabilitas, dan pengalaman publik bahwa institusi memperlakukan warga secara bermartabat.

Keadilan menjadi sumber wibawa karena ia membuat kekuasaan dapat dipatuhi tanpa harus terus-menerus menggunakan paksaan. Pemimpin yang adil tetap memiliki kewenangan, tetapi kewenangannya memperoleh legitimasi moral dari pengalaman masyarakat terhadap perlakuannya. Di sinilah keadilan memiliki fungsi politik yang lebih dalam daripada distribusi hak: ia membangun hubungan kepercayaan antara penguasa dan yang dikuasai.

Posisi yang dikembangkan di sini menempatkan wibawa moral sebagai hasil, bukan sebagai titik awal. Wibawa tidak seharusnya dikejar melalui pencitraan moral. Ia harus tumbuh sebagai konsekuensi dari penggunaan kekuasaan yang konsisten dengan amanah dan keadilan.

Pilar III Al-Wara'

Jika *tashih an-niyyah* mengatur orientasi batin dan *al-'adālah* mengatur hubungan kekuasaan dengan hak masyarakat, *al-wara'* berfungsi sebagai mekanisme pengendalian diri terhadap wilayah abu-abu yang mungkin belum seluruhnya dijangkau oleh hukum. *Wara'* pada dasarnya berkaitan dengan kehati-hatian moral: kemampuan menahan diri dari sesuatu yang berpotensi menyeret seseorang kepada pelanggaran, penyimpangan, atau keraguan etis. Dalam konteks kekuasaan, *wara'* memiliki relevansi khusus karena pejabat publik

sering berhadapan dengan fasilitas, informasi, akses, hadiah, jaringan, dan diskresi yang tidak tersedia bagi masyarakat biasa. Tidak semua penyalahgunaan kekuasaan berbentuk pelanggaran hukum yang terang. Sebagian muncul melalui konflik kepentingan, pemberian yang secara formal dianggap wajar, nepotisme yang dibungkus loyalitas, atau penggunaan fasilitas negara untuk kepentingan pribadi.

Konsep modern mengenai integritas publik memiliki titik temu yang menarik dengan *wara'*. OECD menekankan bahwa integritas publik membutuhkan pencegahan konflik kepentingan, komitmen kepemimpinan, serta pendekatan kelembagaan yang sistematis.[296] Transparency International mendefinisikan korupsi sebagai penyalahgunaan kekuasaan yang dipercayakan untuk keuntungan pribadi.[297] Dalam bahasa yang berbeda, kedua pendekatan tersebut bertemu pada satu persoalan: kekuasaan menjadi berbahaya ketika batas antara kepentingan publik dan kepentingan pribadi menjadi kabur.

Tradisi spiritual Islam menambahkan dimensi yang tidak sepenuhnya tercakup oleh sistem kepatuhan. Hukum menetapkan batas minimum yang dapat ditegakkan, sedangkan *wara'* mendorong seseorang untuk menghindari wilayah yang secara moral meragukan meskipun belum tentu dapat dihukum. Karena itu, *wara'* bukan pengganti hukum, tetapi lapisan etis yang bekerja sebelum pelanggaran terjadi.

Pemikiran Yedi Supriadi mengenai spiritualitas secara relevan dapat ditempatkan di sini secara terbatas, terutama karena karya yang membahas praktik spiritual di Majelis Dzikir Rijalullah memasukkan *wara'* sebagai salah satu dari sembilan konsep spiritual yang dikaitkan

dengan tradisi al-Ghazālī.[298] Penggunaan sumber tersebut tidak dimaksudkan untuk menyatakan bahwa Yedi Supriadi telah mengembangkan teori etika anti-korupsi, melainkan untuk menunjukkan bahwa *wara'* ditempatkan dalam kerangka pembentukan karakter spiritual.

Proposisi yang dikembangkan ialah bahwa *al-wara'* merupakan etika preventif bagi kekuasaan. Ia mengajarkan bahwa integritas tidak dimulai ketika pelanggaran telah terbukti, tetapi ketika seseorang mampu meninggalkan peluang penyimpangan sebelum peluang tersebut menjadi tindakan. Di titik ini, spiritualitas tidak menjauh dari tata kelola; ia menyediakan fondasi karakter bagi tata kelola yang bertanggung jawab.

Wara' sebagai Etika Menjaga Diri

Wara' dapat dipahami sebagai kemampuan menjaga jarak moral dari sesuatu yang berpotensi merusak integritas. Konsep ini berbeda dari ketakutan yang pasif. Ia merupakan bentuk kewaspadaan etis yang menuntut seseorang membaca kemungkinan konsekuensi sebelum mengambil tindakan. Dalam kehidupan kekuasaan, kemampuan tersebut sangat penting karena kewenangan menghasilkan peluang yang tidak selalu hadir dalam bentuk larangan eksplisit.

Perbedaan antara halal, haram, dan wilayah yang meragukan menjadi relevan bagi etika *wara'*. Seorang pejabat mungkin secara formal diperbolehkan menerima fasilitas tertentu, tetapi pertanyaan moral tidak berhenti pada legalitas. Apakah fasilitas tersebut menciptakan kewajiban tersembunyi? Apakah ia menimbulkan persepsi konflik kepentingan? Apakah pihak pemberi memperoleh akses yang

tidak seharusnya? *Wara'* mendorong seseorang memilih jalan yang lebih aman bagi integritas ketika terdapat risiko moral.

Dalam kerangka al-Ghazālī, *wara'* terkait dengan pembinaan jiwa dan pengendalian kecenderungan manusia terhadap dunia.[299] Kekayaan tidak otomatis menjadi keburukan; persoalan moral terletak pada keterikatan yang membuat seseorang kehilangan kebebasan untuk menolak keuntungan material. Pembacaan ini penting bagi pejabat publik: masalahnya bukan apakah seseorang memiliki harta, melainkan apakah harta dan fasilitas membuat keputusan publik dapat dibeli secara langsung atau tidak langsung.

Etika modern mengenai integritas memberikan mekanisme eksternal untuk persoalan yang sama. OECD menekankan perlunya sistem yang mencegah konflik kepentingan dan membangun budaya integritas.[300] Perbedaannya terletak pada titik tekan: *wara'* bekerja terutama melalui karakter dan pengendalian diri, sementara sistem integritas bekerja melalui aturan, prosedur, pengawasan, dan institusi. Keduanya tidak perlu dipertentangkan.

Sintesisnya ialah bahwa *wara'* dapat menjadi etika mikro yang melengkapi tata kelola makro. Sistem dapat menentukan apa yang dilarang, tetapi karakter menentukan bagaimana seseorang bertindak ketika pengawasan lemah. Justru dalam situasi yang tidak diawasi, kualitas *wara'* menjadi terlihat.

Anti-Korupsi sebagai Zuhud Kekuasaan

Korupsi tidak hanya merupakan persoalan hukum atau administrasi. Ia juga merupakan kegagalan etika dalam mengelola hubungan antara kewenangan dan kepentingan pribadi. Transparency International

mendefinisikan korupsi sebagai penyalahgunaan kekuasaan yang dipercayakan untuk keuntungan pribadi.[301] Definisi tersebut secara konseptual dekat dengan prinsip amanah: kekuasaan yang seharusnya digunakan untuk kepentingan publik dialihkan menjadi sarana keuntungan personal.

Dalam kerangka spiritual, anti-korupsi dapat dibaca sebagai bentuk *zuhud* terhadap kekuasaan. Namun, istilah *zuhud* tidak boleh dipersempit menjadi penolakan terhadap harta atau kehidupan material. Kajian terhadap al-Ghazālī menunjukkan bahwa persoalan pokoknya adalah keterikatan batin terhadap materi, bukan semata-mata ketiadaan materi.[302] Dengan analogi yang hati-hati, zuhud kekuasaan berarti tidak menjadikan jabatan sebagai objek kepemilikan psikologis.

Pemimpin yang zuhud terhadap kekuasaan tidak berarti pemimpin yang tidak memiliki ambisi untuk mencapai tujuan publik. Ia dapat memiliki ambisi besar untuk memperbaiki pendidikan, kesehatan, ekonomi, atau keadilan. Yang ditolak adalah ambisi untuk memiliki kekuasaan sebagai milik diri. Perbedaan tersebut sangat penting karena politik tanpa ambisi dapat kehilangan daya transformasinya, sementara ambisi yang tidak dikendalikan dapat berubah menjadi korupsi.

OECD menempatkan integritas sebagai persoalan yang memerlukan sistem menyeluruh, bukan hanya moralitas personal.[303] Hal tersebut mengingatkan bahwa *zuhud* tidak boleh dijadikan alasan untuk mengabaikan lembaga. Seorang pejabat yang merasa dirinya zuhud tetap membutuhkan mekanisme transparansi, deklarasi kepentingan, audit, pengawasan, dan pembatasan diskresi. Konstruksi yang dikembangkan ialah bahwa anti-korupsi yang kokoh

membutuhkan dua bentuk asketisme sekaligus: asketisme personal dan asketisme institusional. Asketisme personal berarti kemampuan mengatakan "tidak" terhadap keuntungan yang tidak patut; asketisme institusional berarti kesediaan membatasi ruang kekuasaan agar tidak bergantung pada kebajikan personal semata.

Nafsu, Harta, dan Penyalahgunaan Kekuasaan

Penyalahgunaan kekuasaan tidak dapat dijelaskan hanya melalui kelemahan hukum. Hukum menentukan batas eksternal, tetapi dorongan untuk melampaui batas sering berasal dari struktur keinginan manusia: keinginan memiliki lebih banyak, memperoleh status, mengendalikan orang lain, atau mempertahankan kenyamanan. Karena itu, etika *wara'* harus berbicara mengenai *nafs*, harta, dan kekuasaan sebagai tiga unsur yang dapat saling memperkuat.

Al-Ghazālī memandang pembinaan jiwa sebagai proses pengendalian kecenderungan yang dapat menjauhkan manusia dari orientasi moral.[304] Dalam konteks kekuasaan, persoalannya bukan bahwa nafs selalu negatif, tetapi bahwa keinginan harus ditempatkan dalam tata moral yang tepat. Ketika jabatan menyediakan akses terhadap sumber daya tanpa pengawasan memadai, dorongan pribadi dapat memperoleh saluran institusional.

Harta memiliki posisi yang sangat penting dalam proses tersebut. Kekayaan memungkinkan seseorang memperluas pengaruh, membangun jaringan, membeli loyalitas, atau memperoleh perlindungan. Namun, hubungan antara harta dan kekuasaan bersifat dua arah: kekuasaan dapat menghasilkan harta, sementara harta dapat memperkuat kekuasaan. Di sinilah korupsi politik menjadi lebih

berbahaya daripada pelanggaran individual karena ia berpotensi menciptakan lingkaran reproduksi kekuasaan.

Konsep korupsi sebagai penyalahgunaan kekuasaan untuk keuntungan pribadi membantu memperjelas hubungan tersebut.[305] Korupsi bukan sekadar mengambil uang negara. Ia dapat berupa penyalahgunaan kewenangan untuk memberikan jabatan, kontrak, akses, informasi, atau keuntungan kepada pihak yang memiliki hubungan tertentu. Karena itu, pengendalian *nafs* harus mencakup seluruh bentuk keuntungan yang mungkin dihasilkan oleh jabatan.

OECD juga menekankan risiko konflik kepentingan dan kebutuhan untuk mengelolanya secara sistematis.[306] Ini menunjukkan bahwa etika personal harus diterjemahkan menjadi tata kelola. Orang yang baik tetap dapat mengalami konflik kepentingan; sistem yang baik membantu memastikan bahwa konflik tersebut tidak berubah menjadi penyalahgunaan.

Proposisi yang dikembangkan ialah bahwa *wara'* harus dipahami sebagai pendidikan terhadap keinginan sebelum ia menjadi penyimpangan struktural. Ketika manusia belajar membatasi kebutuhan terhadap harta, status, dan kontrol, ia memperkecil kemungkinan menggunakan institusi publik sebagai instrumen pemuasan diri. Di sinilah dimensi spiritual mempunyai relevansi langsung terhadap integritas pemerintahan.

Menahan Diri dari Ekstraksi Kekuasaan

Ekstraksi kekuasaan terjadi ketika kewenangan publik digunakan untuk menarik sumber daya dari masyarakat atau institusi demi kepentingan pemegang kekuasaan dan jaringannya. Bentuknya tidak

selalu berupa pengambilan uang secara langsung. Ekstraksi dapat terjadi melalui penguasaan akses, pembagian keuntungan yang tidak adil, patronase, nepotisme, manipulasi kebijakan, atau penggunaan sumber daya publik untuk mempertahankan posisi politik.

Konsep ini memperluas makna *wara'*. Menahan diri bukan sekadar tidak mengambil sesuatu yang jelas-jelas dilarang, tetapi juga tidak memanfaatkan celah kekuasaan untuk memperoleh keuntungan yang secara moral bertentangan dengan amanah. Transparency International memasukkan penyalahgunaan sumber daya publik dan pemberian jabatan atau kontrak kepada sponsor, teman, dan keluarga sebagai bentuk korupsi.[307]

Dalam perspektif al-Ṭabarī atas Q.S. al-Nisā' 4: 58, pihak yang memegang otoritas diperintahkan menunaikan apa yang menjadi hak masyarakat dan tidak mengambil atau menempatkan sesuatu pada tempat yang salah.[308] Pembacaan ini memperlihatkan bahwa amanah memiliki dimensi distributif. Penguasa tidak hanya dituntut untuk tidak mencuri; ia juga harus memastikan bahwa sumber daya yang berada dalam kewenangannya sampai kepada pihak yang berhak.

OECD memberikan perspektif institusional dengan menekankan pentingnya strategi integritas, pengelolaan risiko, pembagian tanggung jawab, dan pemantauan implementasi.[309] Perspektif ini melengkapi *wara'* dengan mekanisme yang mengurangi peluang ekstraksi. Dalam negara modern, tidak cukup berharap bahwa pejabat memiliki kesadaran moral tinggi; struktur harus dirancang agar penyalahgunaan menjadi lebih sulit, lebih mudah dideteksi, dan lebih mahal secara hukum maupun reputasional. Posisi yang dikembangkan menggabungkan dua prinsip tersebut. *Wara'* menyediakan orientasi

“menahan diri”, sedangkan tata kelola menyediakan kondisi yang memungkinkan penahanan diri menjadi kebiasaan institusional. Keduanya menghasilkan konsep kekuasaan yang tidak mengeksploitasi kewenangannya sendiri. Pemimpin yang benar-benar menjaga diri tidak berusaha menghilangkan seluruh pembatas terhadap dirinya, melainkan menerima pembatas sebagai perlindungan moral.

Integritas sebagai Bentuk Kesalehan

Integritas merupakan titik temu antara karakter, tindakan, dan institusi. Ia tidak cukup dipahami sebagai kejujuran personal karena pejabat publik dapat jujur dalam transaksi pribadi tetapi tetap menggunakan kewenangan secara tidak patut. Integritas menuntut konsistensi antara nilai yang diakui, keputusan yang diambil, dan cara kekuasaan digunakan.

Dalam kerangka Islam, integritas memiliki hubungan erat dengan amanah. Q.S. al-Nisā’ 4: 58 menghubungkan amanah dengan keadilan.[310] Hubungan tersebut menunjukkan bahwa kejujuran tidak berhenti pada tidak mengambil milik orang lain. Amanah menuntut seseorang menempatkan kewenangan, sumber daya, dan keputusan pada tempat yang semestinya.

Konsep *wara’* memperdalam integritas karena ia bekerja sebelum tindakan menjadi pelanggaran. Seseorang yang memiliki *wara’* tidak hanya bertanya apakah tindakan tertentu dapat dibuktikan sebagai pelanggaran, tetapi apakah tindakan tersebut sesuai dengan kehormatan amanah. Perbedaan ini penting karena hukum memiliki batas pembuktian, sedangkan integritas memiliki cakupan moral yang lebih luas.

Yedi Supriadi, dalam pembahasan spiritualitas dan pembentukan jati diri, mengaitkan praktik spiritual dengan pembentukan kesadaran dan karakter.[311] Dalam konteks pembahasan ini, gagasan tersebut dapat dibaca sebagai dukungan terhadap prinsip bahwa kualitas spiritual harus memiliki konsekuensi pada pembentukan kepribadian. Namun, hubungan antara spiritualitas dan integritas politik merupakan sintesis analitis yang dikembangkan di sini, bukan klaim bahwa Yedi Supriadi secara khusus mengembangkan teori integritas pemerintahan.

Perspektif kontemporer mengenai integritas publik memperlihatkan bahwa karakter personal saja tidak cukup. OECD menekankan perlunya sistem integritas yang melibatkan aturan, tanggung jawab, kepemimpinan, manajemen risiko, dan budaya organisasi.[312] Hal tersebut mengoreksi kecenderungan moralistik yang hanya menyalahkan individu. Sebaliknya, sistem yang terlalu percaya pada prosedur juga perlu dikoreksi karena aturan tidak selalu mampu mengantisipasi seluruh bentuk konflik kepentingan dan manipulasi.

Karena itu, integritas sebagai bentuk kesalehan harus dipahami dalam tiga lapisan. Pertama, integritas niat: kekuasaan tidak diarahkan kepada pemuasan ego. Kedua, integritas tindakan: keputusan dilakukan secara adil dan tidak menyalahgunakan amanah. Ketiga, integritas kelembagaan: pemegang kekuasaan bersedia berada dalam sistem yang membatasi dan mengawasi dirinya. Ketiga lapisan ini membentuk kesinambungan dari *tashih an-niyyah* menuju *al-'adālah* dan akhirnya *al-wara'*.

Konstruksi tiga pilar tersebut menunjukkan bahwa etika kekuasaan tidak dapat direduksi menjadi moralitas pribadi ataupun desain institusional. *Tashih an-niyyah* menjaga arah batin, *al-'adālah* menguji

dampak sosial dan distribusi hak, sedangkan *al-wara'* mengendalikan kecenderungan mengambil keuntungan dari ruang kekuasaan. Ketiganya membentuk arsitektur moral yang saling mengoreksi. Niat tanpa keadilan dapat berubah menjadi subjektivisme moral; keadilan tanpa pengendalian diri dapat kehilangan daya tahan ketika berhadapan dengan kepentingan; sedangkan *wara'* tanpa orientasi keadilan dapat berubah menjadi kesalehan privat yang tidak menyentuh struktur publik.

Posisi akhir yang dikembangkan dalam rangkaian pembahasan ini adalah bahwa kesalehan politik tidak terutama ditentukan oleh seberapa religius bahasa yang digunakan oleh penguasa, tetapi oleh kemampuan kekuasaan untuk menundukkan dirinya kepada amanah, keadilan, dan pengendalian diri. Kekuasaan yang demikian tidak kehilangan efektivitasnya; justru memperoleh batas moral yang membuat efektivitas tersebut dapat dipertanggungjawabkan. Dalam perspektif ini, spiritualitas tidak ditempatkan sebagai ornamen bagi pemerintahan, melainkan sebagai disiplin batin yang harus menemukan bentuk institusionalnya dalam keadilan, akuntabilitas, dan integritas.

Pilar IV Keberpihakan kepada Mustadh'afin

Jika al-wara' memberikan batas internal terhadap kecenderungan eksploitatif kekuasaan, keberpihakan kepada mustadh'afin memberikan orientasi eksternal bagi penggunaan kekuasaan. Keduanya tidak dapat dipisahkan. Pengendalian diri tanpa keberpihakan sosial dapat menghasilkan kesalehan yang bersih secara personal tetapi tidak responsif terhadap penderitaan. Sebaliknya, keberpihakan sosial tanpa

pengendalian diri dapat berubah menjadi populisme, patronase, atau mobilisasi penderitaan untuk kepentingan politik.

Istilah *mustadh'afin* perlu dipahami secara lebih luas daripada sekadar kelompok miskin. Ia menunjuk kepada mereka yang mengalami pelemahan posisi sehingga kemampuan mereka untuk mempertahankan hak, menyuarakan kepentingan, dan memperoleh akses terhadap sumber daya menjadi terbatas. Karena itu, mustadh'afin dapat mencakup dimensi ekonomi, politik, hukum, sosial, dan simbolik. Kerentanan bukan hanya keadaan tidak memiliki sumber daya, tetapi juga keadaan ketika seseorang atau kelompok memiliki akses yang lebih kecil untuk memengaruhi keputusan yang menentukan kehidupannya.

Al-Qur'an memberikan perhatian yang jelas terhadap pembebasan dan pemenuhan kebutuhan kelompok yang berada dalam kondisi lemah. Q.S. al-Balad 90: 12–16 mengaitkan tindakan moral yang berat dengan pembebasan, pemberian makanan pada masa kelaparan, perhatian kepada anak yatim, dan pertolongan kepada orang miskin yang berada dalam kesulitan.[313] Rangkaian tersebut memperlihatkan bahwa kesalehan memiliki dimensi sosial yang tidak dapat dilepaskan dari respons terhadap kerentanan manusia.

Keberpihakan kepada mustadh'afin tidak berarti memberikan privilese tanpa dasar kepada kelompok tertentu. Prinsipnya bukan penggantian satu bentuk ketidakadilan dengan ketidakadilan lain, melainkan koreksi terhadap ketimpangan kemampuan untuk memperoleh hak. Di sinilah konsep keadilan perlu dibedakan dari perlakuan identik. Perlakuan yang sama terhadap pihak yang memiliki posisi sosial sangat berbeda dapat mempertahankan ketidakadilan

apabila titik awal mereka tidak setara. Aristoteles memberikan salah satu landasan klasik bagi pembahasan ini melalui gagasan keadilan distributif, meskipun kriterianya sendiri berbeda dari teori egalitarian modern.[314] Ia memahami distribusi sebagai persoalan proporsi dan kelayakan, bukan sekadar kesamaan aritmetis. Perspektif tersebut berguna karena menunjukkan bahwa distribusi selalu membutuhkan prinsip mengenai siapa yang berhak memperoleh apa dan atas dasar apa. Namun kerangka Aristoteles juga memiliki keterbatasan jika diterapkan secara langsung pada masyarakat modern yang menempatkan kesetaraan kewargaan dan hak dasar sebagai prinsip penting.

Amartya Sen menawarkan arah yang berbeda dengan memusatkan perhatian pada kemampuan nyata manusia untuk menjalani kehidupan yang mereka nilai berharga.[315] Perbandingan tersebut membantu memperjelas bahwa keberpihakan kepada mustadh‘afin tidak cukup diwujudkan melalui pemberian bantuan sesaat. Yang lebih penting adalah mengurangi kondisi yang membuat kelompok tertentu terus berada dalam posisi lemah. Orientasi kebijakan harus bergerak dari kemurahan hati menuju perluasan kemampuan dan akses.

Di sinilah pilar keempat memperluas tasawuf dari etika pengendalian diri menuju etika transformasi sosial. Spiritualitas tidak lagi hanya bertanya apakah seseorang bersih dari keserakahan, tetapi juga apakah kebersihan tersebut menghasilkan kebermanfaatan bagi mereka yang paling rentan terhadap keputusan kekuasaan. Kesalehan diuji melalui arah penggunaan kekuasaan: apakah ia memperbesar konsentrasi manfaat atau memperluas akses terhadap martabat, kesempatan, perlindungan, dan sumber daya.

Posisi yang dikembangkan di sini tidak menyamakan tasawuf dengan program kesejahteraan sosial tertentu. Tasawuf menyediakan orientasi moral, bukan satu desain kebijakan yang tunggal. Ia memberi alasan mengapa penderitaan manusia tidak boleh diperlakukan sebagai eksternalitas politik. Bentuk kelembagaan yang diperlukan untuk meresponsnya tetap harus dirumuskan melalui pengetahuan ekonomi, hukum, administrasi publik, dan ilmu sosial.

Pilar keberpihakan kepada mustadh‘afin dengan demikian membentuk sisi korektif dari tasawuf substantif. Jika wara’ mencegah kekuasaan mengambil terlalu banyak, keberpihakan kepada mustadh‘afin menuntut kekuasaan memastikan bahwa sumber daya, perlindungan, dan kesempatan tidak hanya berputar di sekitar mereka yang telah memiliki daya tawar. Kesalehan publik memperoleh ukuran sosial ketika ia mampu mengubah relasi antara kekuasaan dan mereka yang paling rentan terhadap penyalahgunaan kekuasaan.

Mustadh'afin sebagai Ujian Moral Kekuasaan

Kualitas moral kekuasaan paling mudah terlihat ketika berhadapan dengan mereka yang tidak memiliki kapasitas memaksa. Terhadap kelompok kuat, penguasa biasanya menghadapi perhitungan politik, ekonomi, atau institusional. Terhadap kelompok lemah, ruang untuk mengambil keuntungan secara sepihak jauh lebih besar. Karena itu, perlakuan terhadap mustadh‘afin dapat dipahami sebagai ujian terhadap kualitas moral kekuasaan.

Ujian tersebut bukan terutama persoalan keramahan interpersonal. Kekuasaan dapat menampilkan belas kasih melalui program simbolik sementara struktur kebijakan tetap mempertahankan ketimpangan.

Karena itu, ukuran yang lebih substantif terletak pada apakah kelompok rentan memperoleh perlindungan yang nyata, akses yang adil, dan kemampuan untuk menyuarakan kepentingannya.

Q.S. al-Balad 90: 12–16 memperlihatkan hubungan antara kesulitan moral dan perhatian terhadap mereka yang mengalami kerentanan.[316] Yang menarik bukan hanya objek bantuan, melainkan penempatan tindakan tersebut sebagai jalan moral yang berat. Kesalehan membutuhkan pengorbanan kenyamanan dan sumber daya. Dalam konteks kekuasaan, pengorbanan tersebut dapat berarti kesediaan mengalokasikan perhatian dan sumber daya publik kepada kelompok yang secara politik tidak selalu memberikan keuntungan langsung bagi penguasa.

Kriteria ini penting untuk membedakan pelayanan publik dari kalkulasi elektoral. Kebijakan yang menguntungkan kelompok miskin karena kelompok tersebut merupakan basis politik tetap dapat menghasilkan manfaat material, tetapi motif dan struktur kebijakannya perlu dibedakan dari keberpihakan etis. Tasawuf substantif tidak dapat mengklaim kesalehan hanya berdasarkan hasil yang tampak baik. Ia juga menuntut pemeriksaan terhadap relasi antara kebijakan, kepentingan, dan martabat penerima.

Amartya Sen memperkuat persoalan tersebut melalui penekanannya pada kehidupan nyata manusia dan kemampuan mereka untuk mencapai keadaan yang mereka nilai penting.[317] Jika diterapkan pada mustadh‘afin, perspektif ini menggeser perhatian dari jumlah bantuan menuju perubahan kapasitas. Bantuan yang membuat seseorang tetap bergantung tidak selalu identik dengan keadilan. Kebijakan yang memperbesar kemampuan seseorang untuk

menentukan kehidupannya sendiri memiliki dimensi pembebasan yang lebih kuat.

Perspektif ini dapat dipertemukan dengan konsep amanah. Pemegang kekuasaan tidak diberi kewenangan untuk mengukur keberhasilan hanya dari kenyamanan kelompok yang sudah memiliki akses. Amanah mengharuskan perhatian terhadap mereka yang tidak mampu menghadirkan tekanan politik yang sebanding. Dengan demikian, mustadh'afin menjadi semacam "cermin moral" kekuasaan: semakin lemah posisi seseorang, semakin jelas terlihat apakah institusi bekerja berdasarkan hak atau berdasarkan daya tawar.

Ujian moral tersebut juga menuntut keberanian institusional. Membela kelompok lemah kadang berarti berhadapan dengan kelompok yang lebih kuat secara ekonomi atau politik. Di sinilah prinsip keadilan dalam Q.S. al-Mā'idah 5: 8 menjadi penting karena keadilan diperintahkan bahkan ketika terdapat kepentingan emosional atau konflik antarkelompok.[318] Keberpihakan kepada mustadh'afin tidak boleh berubah menjadi ketidakadilan terhadap kelompok lain; ia harus menjadi koreksi terhadap ketimpangan, bukan pembenaran bagi diskriminasi baru.

Proposisi yang muncul ialah bahwa mustadh'afin bukan hanya objek kebijakan sosial, melainkan kategori etis untuk menguji arah kekuasaan. Kekuasaan yang benar-benar memiliki orientasi spiritual tidak hanya bertanya seberapa efektif ia melayani mereka yang kuat dan terorganisasi, tetapi juga bagaimana ia melindungi mereka yang daya tawarnya paling kecil.

Spiritualitas dan Pembelaan terhadap yang Lemah

Spiritualitas kehilangan dimensi sosialnya apabila pengalaman batin dipisahkan dari penderitaan manusia. Dalam konstruksi tasawuf substantif, kedalaman spiritual tidak diukur hanya dari intensitas pengalaman keagamaan personal, tetapi juga dari perubahan cara seseorang memandang manusia lain. Kesadaran terhadap Allah seharusnya memperluas tanggung jawab moral, bukan mempersempit perhatian hanya pada keselamatan diri.

Pembelaan terhadap yang lemah perlu dibedakan dari romantisasi kemiskinan. Kemiskinan bukan kondisi yang harus dipertahankan agar masyarakat memiliki objek untuk dikasihani. Pembelaan moral justru diarahkan pada pengurangan kerentanan dan perluasan kemampuan manusia. Perspektif ini penting karena spiritualitas dapat disalahgunakan untuk mengubah penderitaan menjadi sekadar kesempatan beramal, sementara struktur yang menghasilkan penderitaan dibiarkan.

Q.S. al-Balad 90: 12–16 memberikan orientasi yang menarik karena menyebut pembebasan dan pemenuhan kebutuhan dasar sebagai tindakan yang memiliki bobot moral.[319] Pembacaan ini membuka kemungkinan bahwa ibadah sosial tidak berhenti pada pemberian bantuan, tetapi dapat bergerak menuju pembebasan dari kondisi yang menghilangkan martabat.

Al-Ghazālī, dalam pembahasan etikanya, tidak memisahkan kehidupan spiritual dari perilaku sosial sehari-hari.[320] Kerangka tersebut memungkinkan tasawuf dibaca bukan sebagai pelarian dari dunia, melainkan sebagai disiplin untuk mengubah cara manusia hidup di dunia. Pembelaan terhadap yang lemah menjadi salah satu arena

tempat perubahan itu diuji. Namun pembelaan terhadap kelompok lemah membutuhkan kehati-hatian epistemik. Pemimpin tidak boleh menganggap dirinya selalu mengetahui apa yang terbaik bagi kelompok yang dibelanya. Sikap paternalistik dapat muncul bahkan atas nama kepedulian. Karena itu, keberpihakan perlu disertai partisipasi, mendengar suara kelompok terdampak, dan menghormati kapasitas mereka untuk menentukan kepentingannya sendiri.

Gagasan ini berdekatan dengan orientasi kapabilitas Sen, yang menekankan pentingnya kemampuan nyata manusia untuk menjalani kehidupan yang mereka nilai.[321] Perbedaan antara bantuan dan pemberdayaan menjadi penting. Bantuan dapat menyelesaikan kebutuhan sesaat; pemberdayaan memperluas kemampuan untuk menghadapi masa depan. Spiritualitas yang substantif harus memberi ruang bagi keduanya tanpa menjadikan penerima bantuan sebagai objek pasif.

Dalam kerangka kekuasaan, pembelaan terhadap yang lemah juga mengharuskan perubahan dalam cara menentukan prioritas. Kebijakan publik cenderung mudah mengikuti kelompok yang memiliki akses, data, organisasi, dan kemampuan melakukan tekanan. Kelompok rentan justru sering tidak memiliki kapasitas tersebut. Karena itu, keberpihakan bukan penyimpangan dari netralitas, melainkan cara memastikan bahwa ketidaksetaraan daya tawar tidak menghasilkan ketidaksetaraan perlindungan.

Spiritualitas kemudian berfungsi sebagai sumber motivasi etis sekaligus kritik terhadap kekuasaan. Ia mengingatkan bahwa nilai seseorang tidak ditentukan oleh posisi sosialnya dan bahwa kelemahan politik tidak mengurangi martabat manusia. Dalam pengertian ini,

pembelaan terhadap mustadh‘afin bukan tambahan bagi kesalehan; ia merupakan konsekuensi dari pemahaman bahwa kekuasaan adalah amanah.

Konstruksi argumentatif yang dikembangkan ialah bahwa spiritualitas publik harus menghasilkan sensitivitas terhadap asimetri kekuasaan. Semakin besar jarak antara penguasa dan kelompok rentan, semakin besar kebutuhan untuk menciptakan mekanisme yang memungkinkan suara kelompok tersebut hadir dalam proses pengambilan keputusan. Tasawuf substantif dengan demikian tidak sekadar mengajarkan belas kasih, tetapi membentuk etika keberpihakan yang sadar terhadap struktur kekuasaan.

Rahmah sebagai Orientasi Kekuasaan

Konsep rahmah memberikan dimensi afektif sekaligus etis bagi kekuasaan. Kekuasaan yang hanya beroperasi melalui aturan dapat menjadi kaku ketika tidak memiliki sensitivitas terhadap kerentanan manusia. Namun rahmah juga tidak boleh direduksi menjadi perasaan iba. Dalam konteks pemerintahan, rahmah harus diterjemahkan menjadi cara memperlakukan manusia yang menjaga martabat, mengurangi penderitaan yang dapat dicegah, dan memperhitungkan kondisi konkret kelompok yang terdampak keputusan.

Perbedaan antara rahmah dan belas kasihan penting untuk ditegaskan. Belas kasihan dapat mempertahankan hubungan hierarkis antara pemberi dan penerima. Rahmah dalam kerangka etis yang lebih substantif mengandung dorongan untuk menghilangkan sebab penderitaan sejauh berada dalam kapasitas manusia. Karena itu, rahmah tidak cukup diwujudkan melalui pemberian sesaat ketika

struktur kebijakan tetap menghasilkan kerentanan. Al-Qur'an memberikan dasar luas bagi orientasi moral yang menempatkan kepedulian terhadap manusia sebagai bagian dari kehidupan beragama. Dalam Q.S. al-Balad 90: 12–16, tindakan moral diarahkan kepada pembebasan dan pemenuhan kebutuhan mereka yang berada dalam kesulitan.[322] Ayat tersebut membantu menggeser pengertian rahmah dari perasaan batin menuju tindakan yang memiliki konsekuensi sosial.

Dalam pemerintahan, rahmah harus berjalan bersama keadilan. Tanpa keadilan, rahmah dapat berubah menjadi favoritisme. Seorang pemimpin mungkin merasa sangat dekat dengan kelompok tertentu dan memberikan perlakuan khusus atas nama kasih sayang, sementara kelompok lain mengalami kerugian. Prinsip keadilan dalam Q.S. al-Mā'idah 5: 8 memberikan batas penting: keputusan moral tidak boleh disubordinasikan kepada sentimen kelompok.[323]

Hubungan antara rahmah dan keadilan karena itu bukan hubungan antara kelembutan dan ketegasan semata. Keduanya menjawab persoalan yang berbeda. Keadilan menentukan batas normatif agar keputusan tidak sewenang-wenang; rahmah memastikan bahwa penerapan norma tidak mengabaikan manusia konkret yang mengalami akibatnya. Keadilan tanpa rahmah dapat kehilangan sensitivitas terhadap kerentanan, sementara rahmah tanpa keadilan dapat kehilangan konsistensi.

Perspektif ini juga dapat dibaca melalui teori politik Aristoteles tentang tujuan kehidupan bersama. Politik, dalam kerangka Aristoteles, bukan sekadar teknik mempertahankan pemerintahan, melainkan berkaitan dengan kehidupan baik komunitas.[324] Rahmah memperluas

orientasi tersebut dengan memberikan perhatian lebih kuat terhadap kondisi mereka yang memiliki kapasitas lebih rendah untuk melindungi kepentingannya sendiri.

Amartya Sen menawarkan dimensi tambahan dengan menilai keadilan melalui realisasi kehidupan manusia.[325] Dari perspektif ini, rahmah yang substantif tidak cukup dinilai dari niat baik penguasa. Ia perlu dinilai dari apakah kebijakan benar-benar mengurangi hambatan yang dihadapi manusia. Perhatian moral harus bergerak dari psikologi penguasa menuju kondisi kehidupan warga.

Tasawuf substantif karenanya menolak dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah kekuasaan yang hanya mengandalkan prosedur dan mengabaikan penderitaan. Ekstrem kedua adalah kekuasaan paternalistik yang mengklaim mengetahui kebutuhan masyarakat tanpa mendengar mereka. Rahmah yang matang menuntut keteguhan prinsip sekaligus kemampuan memahami pengalaman manusia yang terdampak oleh keputusan.

Dari kerangka tersebut dapat dikembangkan proposisi bahwa rahmah merupakan orientasi korektif kekuasaan: ia mengingatkan bahwa setiap keputusan administratif memiliki subjek manusia. Kebijakan bukan sekadar angka, prosedur, atau dokumen; ia dapat menentukan apakah seseorang memperoleh akses, kehilangan kesempatan, terlindungi, atau semakin rentan. Spiritualitas memberikan kemampuan untuk melihat konsekuensi manusiawi tersebut tanpa kehilangan disiplin keadilan.

Keadilan Distribusional

Keadilan distribusional menyentuh salah satu persoalan paling sulit dalam kekuasaan: bagaimana manfaat, beban, kesempatan, dan perlindungan dibagikan di antara anggota masyarakat. Persoalan tersebut tidak dapat diselesaikan hanya dengan prinsip kesamaan formal. Dua orang dapat menerima perlakuan administratif yang identik tetapi mengalami konsekuensi yang sangat berbeda karena kondisi awal mereka tidak sama.

Tradisi Aristotelian memberikan salah satu formulasi klasik mengenai keadilan distributif sebagai persoalan proporsi dan kelayakan.[326] Nilai penting perspektif tersebut terletak pada pengakuan bahwa distribusi selalu mengandaikan kriteria. Namun kriterianya tidak bersifat tunggal. Kekayaan, kontribusi, kebutuhan, hak, dan kesetaraan dapat menghasilkan prinsip distribusi yang berbeda. Karena itu, pertanyaan mengenai keadilan tidak pernah selesai hanya dengan menyatakan bahwa sesuatu harus “dibagi secara adil”.

Sen menggeser perhatian dari pencarian satu prinsip distribusi yang sempurna menuju perbandingan keadaan sosial yang nyata.[327] Pendekatan tersebut relevan bagi mustadh‘afin karena memungkinkan evaluasi terhadap apakah kebijakan tertentu benar-benar mengurangi ketidakadilan. Distribusi tidak dinilai hanya berdasarkan desain, tetapi juga berdasarkan apa yang dapat dilakukan dan dicapai manusia setelah distribusi tersebut berlangsung.

Dalam perspektif Islam, amanah dan keadilan menyediakan kerangka normatif yang menuntut agar kewenangan tidak digunakan secara sewenang-wenang. Q.S. al-Nisā’ 4: 58 menghubungkan amanah dengan keputusan yang adil.[328] Ini memberi dasar bahwa distribusi

sumber daya publik harus diperlakukan sebagai bagian dari tanggung jawab moral, bukan sekadar pilihan administratif.

Keadilan distributif dalam kerangka tasawuf substantif tidak berarti setiap orang harus memperoleh jumlah yang sama. Kesamaan kuantitatif dapat menghasilkan ketidakadilan apabila kebutuhan dan kondisi manusia berbeda secara signifikan. Sebaliknya, distribusi yang berbeda dapat dibenarkan apabila perbedaan tersebut diarahkan untuk mengatasi ketimpangan yang relevan secara moral. Di sini keberpihakan kepada mustadh‘afin tidak bertentangan dengan keadilan; ia dapat menjadi instrumen untuk mendekatkan masyarakat kepada keadaan yang lebih adil.

Akan tetapi, prinsip keberpihakan membutuhkan batas. Jika kelompok rentan dijadikan alasan untuk mengabaikan prinsip transparansi, akuntabilitas, atau hak kelompok lain, maka keberpihakan kehilangan legitimasi moral. Tasawuf substantif tidak menyediakan lisensi untuk melakukan diskriminasi atas nama belas kasih. Ia menuntut agar perhatian terhadap kelompok lemah tetap berada dalam kerangka keadilan universal.

Keadilan distribusional juga memiliki dimensi temporal. Kebijakan yang tampak adil dalam jangka pendek dapat menghasilkan ketergantungan atau reproduksi ketimpangan dalam jangka panjang. Karena itu, pemimpin perlu menilai apakah kebijakan memperbesar kapasitas masyarakat atau hanya memindahkan sumber daya tanpa mengubah struktur kerentanan. Sen membantu mempertajam dimensi ini dengan perhatian terhadap kebebasan substantif dan kemampuan manusia.[329] Pada titik tersebut, konsep pelayanan kepada mustadh‘afin bertemu dengan prinsip pembangunan kapasitas. Pemerintah tidak

cukup menjadi distributor bantuan; ia harus menciptakan kondisi yang memungkinkan masyarakat mengembangkan kemampuan untuk bertindak. Keadilan distributif yang matang tidak menjadikan masyarakat lemah sebagai objek permanen kebijakan, tetapi berusaha mengurangi alasan struktural mengapa kelemahan tersebut terus berlangsung.

Konstruksi yang dikembangkan ialah bahwa keadilan distribusional dalam tasawuf substantif harus memiliki tiga karakter: berbasis amanah, sensitif terhadap kerentanan, dan berorientasi pada peningkatan kemampuan. Ketiganya menjaga keseimbangan antara prinsip normatif, kondisi nyata, dan tujuan transformasional. Dengan kerangka tersebut, keberpihakan kepada mustadh‘afin tidak menjadi slogan moral, melainkan orientasi yang dapat diterjemahkan ke dalam penilaian terhadap distribusi manfaat dan kesempatan.

Pelayanan kepada Mustadh'afin sebagai Ibadah Sosial

Pelayanan kepada mustadh‘afin memperoleh makna yang lebih dalam apabila ditempatkan sebagai ibadah sosial. Istilah tersebut tidak dimaksudkan untuk menyamakan seluruh tindakan administratif dengan ritual keagamaan, melainkan untuk menunjukkan bahwa pelayanan publik dapat memperoleh orientasi moral-transendental ketika diarahkan pada pemenuhan amanah dan kemaslahatan manusia.

Q.S. al-Balad 90: 12–16 memperlihatkan bahwa tindakan membebaskan, memberi makan, memperhatikan anak yatim, dan membantu orang yang berada dalam kesulitan ditempatkan dalam rangkaian tindakan moral yang memiliki bobot spiritual.[330] Landasan

tersebut memungkinkan pengembangan konsep bahwa pelayanan kepada manusia yang rentan bukan aktivitas sekunder dalam kehidupan beragama. Ia dapat menjadi bentuk aktualisasi nilai keagamaan di ruang sosial.

Namun gagasan ibadah sosial perlu dibedakan dari amal karitatif semata. Karitas biasanya berangkat dari tindakan memberi; pelayanan publik berangkat dari amanah institusional. Ketika seorang pejabat menyediakan layanan kesehatan, pendidikan, administrasi kependudukan, perlindungan hukum, atau bantuan sosial secara adil, ia tidak sedang memberikan miliknya sendiri. Ia sedang mengelola sumber daya yang secara normatif ditujukan bagi masyarakat.

Distingsi tersebut sangat penting bagi etika kekuasaan. Jika pelayanan dipahami sebagai sedekah personal pemimpin, masyarakat ditempatkan dalam posisi penerima kemurahan hati. Jika pelayanan dipahami sebagai amanah publik, masyarakat memiliki posisi yang lebih bermartabat sebagai pemegang hak. Tasawuf substantif harus bergerak menuju pemahaman kedua karena tujuan moralnya bukan memperbesar ego pemberi, melainkan menjaga amanah.

Amartya Sen memberikan pengayaan konseptual melalui perhatian terhadap kemampuan manusia.[331] Pelayanan yang baik bukan sekadar memperbanyak intervensi pemerintah, melainkan meningkatkan kemampuan manusia untuk menjalani kehidupan yang bernilai. Karena itu, keberhasilan pelayanan kepada mustadh‘afin perlu dilihat dari perubahan kapasitas: akses yang lebih luas, hambatan yang berkurang, perlindungan yang meningkat, dan kemampuan untuk berpartisipasi dalam kehidupan sosial.

Konstruksi ini juga mengandung konsekuensi bagi konsep kepemimpinan. Pemimpin yang memahami pelayanan sebagai ibadah sosial tidak akan menjadikan pelayanan sebagai alat produksi citra personal. Ia tidak perlu mengubah setiap bantuan menjadi pertunjukan politik. Orientasi ibadah justru mengurangi kebutuhan untuk memperoleh pengakuan karena nilai moral tindakan tidak bergantung sepenuhnya pada tepuk tangan publik.

Di sinilah hubungan antara wara' dan keberpihakan menjadi semakin jelas. Wara' menjaga pemimpin agar tidak mengambil keuntungan pribadi dari pelayanan, sedangkan keberpihakan kepada mustadh'afin memastikan bahwa pelayanan diarahkan kepada kebutuhan masyarakat. Jika salah satu hilang, pelayanan dapat menyimpang. Pelayanan tanpa wara' dapat menjadi patronase; wara' tanpa pelayanan dapat menjadi kesalehan privat yang tidak menghasilkan perubahan sosial.

Keadilan juga harus menjadi batas ibadah sosial. Seorang pemimpin tidak dapat membenarkan diskriminasi dengan alasan membantu kelompok tertentu. Prinsip Q.S. al-Mā'idah 5: 8 mengharuskan keadilan tetap menjadi ukuran bahkan ketika terdapat perbedaan hubungan emosional atau sosial.[332] Ibadah sosial karenanya bukan kebebasan melakukan kebaikan menurut preferensi pribadi, melainkan tindakan moral yang terikat oleh amanah dan keadilan.

Pada tingkat konseptual, pelayanan kepada mustadh'afin sebagai ibadah sosial mengubah cara memahami spiritualitas kepemimpinan. Spiritualitas tidak berhenti pada hubungan vertikal antara manusia dan Allah, tetapi menghasilkan konsekuensi horizontal dalam hubungan manusia dengan masyarakat. Orientasi transendental menjadi nyata

melalui kualitas pelayanan, distribusi perhatian, perlindungan terhadap yang rentan, dan kesediaan menggunakan kewenangan untuk mengurangi penderitaan.

Dari seluruh pembahasan pilar keempat dapat dikembangkan satu proposisi utama: kekuasaan memperoleh dimensi spiritual yang substantif ketika keberpihakannya kepada kelompok rentan diwujudkan melalui pelayanan yang adil, tidak eksploitatif, tidak paternalistik, dan berorientasi pada peningkatan kemampuan manusia. Dalam kerangka tersebut, ibadah sosial bukan slogan keagamaan, melainkan orientasi etis yang menguji apakah kekuasaan benar-benar diperlakukan sebagai amanah.

Integrasi Empat Pilar Tasawuf Substantif

Tasawuf substantif dalam kerangka ini tidak dipahami sebagai perluasan terminologi tasawuf ke dalam wilayah kekuasaan, melainkan sebagai upaya menguji apakah transformasi spiritual benar-benar menghasilkan perubahan pada cara seseorang menggunakan kewenangan. Ukuran kebermaknaan tasawuf tidak berhenti pada pengalaman batin, intensitas ritual, atau penguasaan bahasa keagamaan. Ia memperoleh signifikansi sosial ketika perubahan orientasi batin berpengaruh terhadap karakter, keputusan, relasi dengan orang lain, dan cara kekuasaan diperlakukan. Al-Qur'an menempatkan *tazkiyah* sebagai proses yang menentukan keberuntungan manusia: "sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwa itu" dan "sungguh rugi orang yang mengotorinya" (Q.S. al-Syams 91: 9–10).[333] Struktur normatif ini penting karena menunjukkan bahwa

penyucian jiwa bukan tujuan yang terpisah dari perilaku, melainkan berkaitan dengan kualitas keberadaan manusia secara keseluruhan.

Atas dasar itu, empat pilar tasawuf substantif dapat dikonstruksi sebagai suatu rangkaian yang saling mengandaikan: *tazkiyat al-nafs*, *tahdhīb al-akhlāq*, kesadaran *murāqabah–iḥsān*, dan orientasi *khidmah–maslahah*. Keempatnya bukan empat tahap yang harus selalu berlangsung secara linear, melainkan empat dimensi yang harus hadir secara simultan agar spiritualitas tidak tereduksi menjadi simbol. *Tazkiyat al-nafs* memberikan fondasi transformasi internal; *tahdhīb al-akhlāq* menerjemahkan transformasi tersebut menjadi disposisi moral; *murāqabah–iḥsān* menjaga kesadaran bahwa tindakan memiliki dimensi pertanggungjawaban yang melampaui pengawasan manusia; sedangkan *khidmah–maslahah* mengarahkan seluruh transformasi tersebut kepada kehidupan bersama.

Pilar pertama, *tazkiyat al-nafs*, berfungsi membongkar struktur batin yang dapat merusak penggunaan kekuasaan: kesombongan, ketamakan, cinta kedudukan, kebutuhan berlebihan terhadap pengakuan, dan kecenderungan menundukkan orang lain bagi kepentingan diri. Dalam kerangka etika kekuasaan, problem utama *nafs* bukan sekadar adanya keinginan, melainkan ketika keinginan memperoleh kedudukan berubah menjadi ukuran kebenaran. Kekuasaan kemudian tidak lagi dipandang sebagai amanah yang harus dikelola, tetapi sebagai sarana pemenuhan diri. Di sinilah tasawuf memperoleh relevansi politik yang serius: ia bekerja pada wilayah yang sering tidak dapat disentuh oleh regulasi, yakni orientasi terdalam dari orang yang memegang kewenangan.

Pilar kedua, *tahdhīb al-akhlāq*, memastikan bahwa penyucian batin tidak berhenti sebagai pengalaman subjektif. Tradisi etika Islam yang direpresentasikan secara kuat oleh Ibn Miskawayh memandang karakter sebagai keadaan jiwa yang melahirkan tindakan, sehingga pembentukan moral tidak cukup dengan mengetahui kebaikan, tetapi membutuhkan pembiasaan dan penataan kecenderungan jiwa.[334] Konsepsi ini membuka jembatan penting antara tasawuf dan etika publik. Pemimpin yang memiliki pengetahuan keagamaan tetapi tidak memiliki disiplin karakter belum dapat disebut memiliki spiritualitas substantif. Kejujuran, keadilan, kesederhanaan, keberanian moral, kemampuan menahan diri, dan kesediaan menerima koreksi merupakan bentuk objektivasi dari transformasi batin.

Pilar ketiga, *murāqabah–iḥsān*, memperluas ruang pertanggungjawaban. Pemimpin tidak hanya bertindak di hadapan hukum, publik, partai, institusi, atau kelompok pendukung, tetapi juga berada dalam horizon pertanggungjawaban transenden. Dimensi ini tidak dimaksudkan untuk menghapus mekanisme akuntabilitas institusional. Sebaliknya, kesadaran transenden seharusnya memperkuat akuntabilitas tersebut. Seorang pemimpin yang merasa diawasi Tuhan tidak memperoleh dispensasi dari hukum; ia justru dituntut lebih serius menghormati hukum karena hukum menjadi salah satu instrumen untuk mencegah kezaliman.

Pilar keempat, *khidmah–maslahah*, menggeser orientasi spiritual dari "kesalehan sebagai kepemilikan pribadi" menuju "kesalehan sebagai tanggung jawab sosial". Dalam perspektif ini, keberhasilan spiritual seorang pemimpin tidak dapat dinilai hanya dari intensitas kehidupan ritualnya. Pertanyaan yang lebih menentukan adalah apakah

kekuasaan yang berada di tangannya memperluas kemaslahatan, mengurangi ketidakadilan, melindungi kelompok rentan, dan menjaga martabat manusia. Al-Qur'an menghubungkan amanah dan keadilan secara langsung: amanah harus disampaikan kepada yang berhak dan ketika manusia menetapkan keputusan di antara manusia, keputusan itu harus ditegakkan dengan adil (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[335]

Keempat pilar tersebut menghasilkan hubungan konseptual yang bersifat integratif. *Tazkiyah* tanpa akhlak berisiko menjadi spiritualitas privat; akhlak tanpa *murāqabah* dapat berubah menjadi etika instrumental; *murāqabah* tanpa *khidmah* dapat terjebak dalam subjektivisme kesalehan; sedangkan *khidmah* tanpa pembinaan jiwa dapat berubah menjadi aktivisme yang mudah dikendalikan ambisi kekuasaan. Tasawuf substantif karena itu menuntut korespondensi antara batin, karakter, keputusan, dan dampak sosial.

Pembacaan ini juga menjelaskan mengapa spiritualitas kepemimpinan tidak identik dengan konsep *spiritual leadership* dalam literatur manajemen modern. Literatur tersebut telah menunjukkan bahwa spiritualitas dapat berkaitan dengan makna, nilai, kepedulian terhadap orang lain, dan perilaku etis, tetapi kajian mengenai hubungan spiritualitas dan kepemimpinan sendiri masih menghadapi persoalan definisi dan batas konseptual.[336] Tasawuf substantif menawarkan dimensi tambahan: transformasi kepemimpinan tidak hanya dinilai dari pengalaman makna atau kesejahteraan organisasi, tetapi dari kualitas moral penggunaan kekuasaan dan orientasinya kepada amanah.

Dari integrasi tersebut dapat dikembangkan proposisi bahwa tasawuf substantif adalah spiritualitas yang memperoleh validitas sosial

melalui kesinambungan antara transformasi *nafs*, pembentukan akhlak, kesadaran transenden, dan pelayanan terhadap kemaslahatan. Validitas tersebut bukan legitimasi yang diberikan oleh gelar spiritual, simbol keagamaan, atau reputasi kesalehan, melainkan legitimasi yang dibentuk melalui konsistensi antara nilai yang diklaim dan kekuasaan yang dijalankan.

Dari Tazkiyat al-Nafs menuju Etika Kekuasaan

Tazkiyat al-nafs memperoleh kedalaman teoritis ketika ditempatkan dalam persoalan kekuasaan. Kekuasaan pada dirinya sendiri tidak dapat diposisikan sebagai sesuatu yang secara moral identik dengan keburukan. Kekuasaan merupakan kapasitas untuk memengaruhi tindakan, mengalokasikan sumber daya, menetapkan prioritas, dan membentuk kondisi kehidupan bersama. Persoalan etis muncul ketika kapasitas tersebut dilepaskan dari pembatas moral dan diarahkan kepada kepentingan yang tidak dapat dibenarkan. Karena itu, problem tasawuf dalam kekuasaan bukanlah bagaimana menjadikan pemimpin "lebih religius" secara simbolik, melainkan bagaimana transformasi batin mencegah kekuasaan berubah menjadi alat dominasi.

Tazkiyah memberi perhatian kepada sumber internal dari tindakan. Dalam bahasa etika, persoalannya adalah disposisi. Seseorang dapat mematuhi aturan karena takut terhadap sanksi, tetapi kepatuhan semacam itu belum menunjukkan transformasi moral. Ketika kontrol eksternal melemah, perilaku dapat kembali mengikuti kepentingan diri. Tasawuf mencoba bekerja pada lapisan yang lebih dalam dengan mengarahkan manusia kepada pengendalian *nafs* dan pembentukan

orientasi batin. Karena itu, relevansi *tazkiyah* terhadap kekuasaan terletak pada kemampuannya mengubah pertanyaan dari “apa yang dapat saya lakukan karena saya memiliki kekuasaan?” menjadi “apa yang boleh saya lakukan dengan kekuasaan yang dipercayakan kepada saya?”

Perubahan pertanyaan tersebut bersifat fundamental. Kekuasaan cenderung menghasilkan asimetri informasi, akses, dan kemampuan memengaruhi keputusan. Pemegang kekuasaan sering memperoleh kesempatan untuk menentukan bagaimana dirinya dipersepsikan, siapa yang dapat mendekat, informasi apa yang sampai kepadanya, serta kritik mana yang dianggap valid. Kondisi semacam itu dapat memperbesar jarak antara pemimpin dan realitas sosial. Kajian mengenai kekuasaan dalam kepemimpinan menunjukkan bahwa kekuasaan dapat meningkatkan kecenderungan berfokus pada diri dan menurunkan perhatian terhadap kepentingan orang lain, meskipun efek tersebut tidak bersifat deterministik.[337] Artinya, kekuasaan tidak otomatis merusak moralitas, tetapi menciptakan kondisi yang membuat disiplin moral semakin diperlukan.

Dalam kerangka tasawuf substantif, *tazkiyah* berfungsi sebagai mekanisme korektif terhadap kecenderungan tersebut. Pemimpin dituntut melakukan pemeriksaan terhadap motif: apakah keputusan dibuat untuk kepentingan publik atau untuk memperkuat citra diri; apakah penghargaan diberikan berdasarkan kelayakan atau loyalitas; apakah kritik ditolak karena memang keliru atau karena mengancam harga diri; apakah kebijakan diarahkan kepada kemaslahatan atau kepada reproduksi kekuasaan. Pertanyaan-pertanyaan tersebut

menunjukkan bahwa *muhāsabah* dapat dibaca bukan sekadar sebagai praktik asketik personal, tetapi sebagai perangkat etika kepemimpinan.

Hubungan antara *tazkiyah* dan etika kekuasaan juga terlihat dalam prinsip keadilan. Al-Qur'an memerintahkan agar kebencian terhadap suatu kelompok tidak menyebabkan seseorang menyimpang dari keadilan dan menegaskan bahwa keadilan lebih dekat kepada ketakwaan (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).[338] Ayat ini memiliki implikasi yang lebih jauh daripada larangan diskriminasi. Ia menguji kualitas moral seseorang justru ketika kepentingan emosionalnya bertentangan dengan tuntutan keadilan. Dalam konteks kekuasaan, ujian tersebut muncul ketika pemimpin harus memperlakukan lawan politik secara adil, memberikan hak kepada kelompok yang tidak mendukungnya, atau mengambil keputusan yang tidak menguntungkan jaringan kekuasaannya sendiri.

Di sini terlihat perbedaan antara kesalehan yang bersifat afirmatif dan kesalehan yang bersifat transformatif. Kesalehan afirmatif dapat memperkuat identitas kelompok: seseorang tampak saleh karena simbol, ritual, komunitas, dan bahasa yang digunakan. Kesalehan transformatif diuji ketika identitas tersebut menghadapi kepentingan yang berlawanan. Jika seseorang tetap adil kepada pihak yang tidak disukai, menjaga amanah ketika tidak diawasi, dan bersedia mengakui kesalahan ketika koreksi merugikan dirinya, maka spiritualitas telah bergerak dari simbol menuju karakter.

Ibn Miskawayh membantu menjelaskan proses tersebut melalui hubungan antara jiwa, karakter, dan tindakan. Karakter bukan sekadar tindakan tunggal, melainkan keadaan jiwa yang membuat tindakan tertentu menjadi relatif mudah dan konsisten.[339] Konsekuensinya bagi

kepemimpinan cukup penting: integritas tidak dapat dibangun hanya melalui deklarasi nilai. Integritas membutuhkan pembiasaan sehingga tindakan etis menjadi bagian dari struktur karakter. Dalam kekuasaan, pembiasaan tersebut harus mencakup cara menggunakan sumber daya, memperlakukan bawahan, merespons kritik, mengambil keputusan, dan menghadapi konflik kepentingan.

Perspektif tasawuf juga perlu dikritik agar tidak berubah menjadi psikologisasi masalah politik. Korupsi, penyalahgunaan kewenangan, dan ketidakadilan tidak dapat selalu dijelaskan sebagai kegagalan jiwa individu. Struktur institusi, desain insentif, konsentrasi kekuasaan, lemahnya pengawasan, dan budaya organisasi juga memengaruhi perilaku. Karena itu, tasawuf substantif tidak boleh digunakan sebagai pengganti institusi. Ia harus ditempatkan sebagai dimensi etis-personal yang melengkapi hukum, transparansi, akuntabilitas, dan mekanisme pengawasan.

Posisi yang dikembangkan di sini menempatkan *tazkiyat al-nafs* sebagai fondasi mikro-etis dari kekuasaan, bukan sebagai teori tunggal mengenai pemerintahan. Transformasi batin diperlukan karena institusi dijalankan oleh manusia; institusi tetap diperlukan karena manusia yang baik pun tidak boleh dibiarkan memegang kekuasaan tanpa pembatas. Integrasi keduanya menghasilkan pandangan bahwa etika kekuasaan membutuhkan dua jenis pengendalian: pengendalian eksternal melalui institusi dan pengendalian internal melalui karakter.

Dari Kesalehan Personal menuju Kesalehan Publik

Kesalehan personal merupakan dimensi penting kehidupan spiritual, tetapi ia belum dengan sendirinya membuktikan kualitas

moral dalam ruang publik. Seseorang dapat memiliki disiplin ritual yang kuat sekaligus memperlakukan kekuasaan secara tidak adil. Persoalan tersebut menunjukkan perlunya membedakan antara kesalehan sebagai kondisi subjektif dan kesalehan sebagai orientasi etis yang memiliki konsekuensi sosial. Tasawuf substantif bergerak pada titik peralihan tersebut: pengalaman batin harus menemukan bentuk sosial yang dapat dinilai melalui tindakan.

Pergeseran dari personal menuju publik bukan berarti menjadikan ibadah sebagai aktivitas politik atau menjadikan negara sebagai instrumen spiritualitas. Yang berubah adalah cakupan tanggung jawab moral. Jika seseorang mengakui bahwa manusia memiliki kewajiban terhadap Tuhan, maka kewajiban tersebut tidak berhenti pada ruang privat ketika tindakannya memiliki konsekuensi terhadap orang lain. Pemegang kekuasaan mengelola hak, sumber daya, dan kesempatan yang juga dimiliki masyarakat. Karena itu, kesalehan seorang pemimpin memperoleh dimensi publik melalui cara ia memperlakukan amanah tersebut.

Al-Qur'an memberikan dasar yang kuat bagi hubungan antara amanah dan tata kehidupan bersama. Perintah untuk menunaikan amanah dan menetapkan hukum dengan adil dalam Q.S. al-Nisā' 4: 58 tidak dirumuskan sebagai kesalehan individual yang terisolasi, tetapi sebagai prinsip yang berlaku ketika manusia menjalankan kewenangan terhadap manusia lainnya.[340] Struktur ayat tersebut memungkinkan pembacaan bahwa kesalehan memiliki konsekuensi institusional: kualitas hubungan manusia dengan Tuhan tercermin dalam cara amanah sosial dilaksanakan. Dalam tradisi pemikiran politik Islam, hubungan antara kebajikan personal dan kehidupan bersama juga

tampak dalam gagasan al-Farabi mengenai kota utama. Kehidupan politik tidak sekadar berkaitan dengan pemenuhan kebutuhan material, tetapi dengan kondisi yang memungkinkan manusia mencapai bentuk kehidupan yang baik.[341] Meskipun konsep al-Farabi tidak dapat dipindahkan begitu saja ke dalam sistem politik modern, kerangka tersebut penting karena menolak pemisahan mutlak antara etika pribadi dan tata kehidupan kolektif. Pemimpin yang baik tidak hanya dinilai dari keberhasilan administratif, tetapi dari arah moral kehidupan bersama yang dibentuk oleh pemerintahannya.

Tasawuf substantif mengambil pelajaran dari struktur pemikiran tersebut tanpa menyamakan seluruh tradisi. Ia mengubah fokus dari pertanyaan "seberapa saleh pemimpin secara personal?" menjadi "bagaimana kesalehan personal mengubah penggunaan kewenangan?" Perubahan ini menghindarkan evaluasi spiritual dari perangkap simbolisme. Intensitas ibadah, penampilan religius, kedekatan dengan ulama, atau kemampuan mengutip teks agama tidak cukup untuk menjadi indikator kesalehan publik. Semua itu baru memiliki arti etis apabila berkorelasi dengan kejujuran, keadilan, kesediaan melayani, dan keberanian menolak penyalahgunaan kekuasaan.

Peralihan tersebut juga penting dalam masyarakat plural. Kesalehan publik tidak dapat berarti pemaksaan simbol atau ekspresi religius tertentu kepada seluruh warga. Ia harus diterjemahkan ke dalam nilai yang dapat bekerja dalam ruang bersama: keadilan, amanah, perlindungan terhadap martabat manusia, anti-korupsi, kejujuran administratif, tanggung jawab terhadap kelompok rentan, dan penghormatan terhadap hak. Dengan cara ini, dimensi spiritual tetap

memiliki sumber normatif yang kuat tanpa harus menjadikan bahasa teologis sebagai alat eksklusi politik.

Perspektif internasional mengenai spiritualitas dan etika kepemimpinan menunjukkan arah yang sebanding. Rozuel dan Kakabadse menempatkan hubungan antara diri, spiritualitas, integritas, dan praktik kepemimpinan etis sebagai persoalan yang tidak dapat dipisahkan dari cara seorang pemimpin memahami dirinya.[342] Namun kerangka tersebut masih berada dalam horizon organisasi modern. Tasawuf substantif memperluas cakupannya dengan menempatkan kekuasaan sebagai amanah moral, bukan sekadar fungsi organisasi.

Kesalehan publik juga mengandung dimensi keberanian moral. Pemimpin dapat mengetahui apa yang benar tetapi gagal melaksanakannya karena tekanan kelompok, kepentingan ekonomi, atau ancaman kehilangan kekuasaan. Karena itu, ukuran kesalehan publik tidak hanya terletak pada kepatuhan terhadap norma ketika norma tersebut menguntungkan, tetapi pada kesediaan mempertahankannya ketika terdapat biaya personal. Dalam keadaan semacam itu, spiritualitas berfungsi sebagai sumber daya moral yang memungkinkan seseorang tidak sepenuhnya ditentukan oleh kalkulasi kepentingan.

Dari sini dapat dibangun proposisi bahwa kesalehan publik merupakan bentuk eksternalisasi kesalehan personal melalui tata kelola amanah. Ia tidak identik dengan aktivisme keagamaan, juga tidak identik dengan religiusitas simbolik. Kesalehan publik terjadi ketika orientasi transenden membentuk keputusan yang berdampak pada kehidupan bersama. Pemimpin yang saleh secara publik bukanlah pemimpin yang terus-menerus memperlihatkan kesalehannya,

melainkan pemimpin yang membuat kualitas moral tersebut terbaca melalui konsistensi tindakannya.

Konsepsi ini mengubah cara mengevaluasi kepemimpinan. Pertanyaan mengenai integritas tidak lagi dapat dibatasi pada “apakah pemimpin memiliki moralitas pribadi?”, melainkan harus diperluas menjadi “apakah moralitas pribadi tersebut memiliki daya transformasi terhadap penggunaan kekuasaan?” Jika jawabannya tidak, maka hubungan antara kesalehan personal dan kesalehan publik belum terbentuk secara substantif.

Model Tasawuf Substantif

Model tasawuf substantif perlu dibedakan dari model tasawuf yang berhenti pada pengalaman individual. Perbedaannya tidak terletak pada penolakan terhadap dimensi batin, sebab transformasi batin justru merupakan titik awalnya. Perbedaannya terletak pada pertanyaan tentang akibat. Model substantif bertanya apakah perubahan pada *nafs* menghasilkan perubahan pada karakter, apakah karakter memengaruhi keputusan, dan apakah keputusan tersebut menghasilkan kehidupan publik yang lebih adil. Rangkaian ini memungkinkan spiritualitas dianalisis tanpa mengurangi kedalaman transendennya.

Model tersebut dapat dirumuskan melalui lima lapisan yang saling berkaitan: orientasi transenden, transformasi diri, karakter moral, praktik kekuasaan, dan dampak kemaslahatan. Orientasi transenden memberikan horizon nilai; transformasi diri mengubah hubungan manusia dengan dorongan egonya; karakter moral menyediakan disposisi yang relatif stabil; praktik kekuasaan menjadi ruang aktualisasi

nilai; sedangkan dampak kemaslahatan menjadi wilayah evaluasi sosial. Lima lapisan tersebut bukan hierarki yang menempatkan dampak sosial lebih tinggi daripada pengalaman spiritual. Hubungannya bersifat sirkular: dampak sosial menjadi cermin bagi kualitas transformasi, sedangkan transformasi batin tetap menjadi sumber orientasi.

Model ini juga membutuhkan pembedaan antara simbol spiritual dan substansi spiritual. Simbol dapat memiliki fungsi positif karena identitas dan tradisi memerlukan ekspresi. Masalah muncul ketika simbol menggantikan substansi. Seorang pemimpin dapat memiliki bahasa religius yang meyakinkan, tetapi jika penggunaan kekuasaan menunjukkan favoritisme, manipulasi, atau ketidakadilan, terdapat kesenjangan antara representasi spiritual dan praktik moral. Kesenjangan itulah yang dalam kerangka ini disebut *borrowed legitimacy*.

Istilah *borrowed legitimacy* digunakan sebagai kategori analitis dalam pembahasan ini, bukan sebagai istilah yang dinisbatkan kepada suatu teori tertentu. Ia menunjuk pada keadaan ketika legitimasi kekuasaan diperoleh atau diperkuat melalui peminjaman kredibilitas dari sumber yang dianggap bermoral misalnya simbol agama, jaringan tokoh agama, gelar kesalehan, identitas keturunan, kedekatan dengan komunitas spiritual, atau citra asketik tanpa adanya korespondensi yang memadai antara simbol tersebut dan praktik kekuasaan. Legitimasi semacam ini tidak selalu merupakan penipuan yang disengaja. Ia dapat muncul karena masyarakat membaca simbol sebagai indikator moral sebelum memiliki kesempatan menilai perilaku secara mendalam.

Di sinilah perspektif Bourdieu mengenai kekuasaan simbolik membantu memperluas analisis. Legitimasi tidak hanya berlangsung

melalui paksaan formal, tetapi juga melalui pengakuan terhadap bentuk modal tertentu yang dipandang bernilai dalam suatu ruang sosial.[343] Simbol keagamaan dapat menjadi sumber pengakuan karena masyarakat memberikan nilai tertentu terhadapnya. Namun pengakuan sosial tidak otomatis sama dengan legitimasi moral. Sesuatu dapat diakui secara sosial sekaligus bermasalah secara etis.

Model tasawuf substantif justru menempatkan kesenjangan tersebut sebagai objek evaluasi. Kredibilitas spiritual harus diuji melalui empat bentuk korespondensi. Pertama, korespondensi batin, yaitu keselarasan antara nilai yang diyakini dan orientasi diri. Kedua, korespondensi karakter, yaitu konsistensi nilai dalam perilaku. Ketiga, korespondensi institusional, yaitu penerjemahan nilai ke dalam keputusan dan tata kelola. Keempat, korespondensi sosial, yaitu dampak nyata terhadap keadilan dan kemaslahatan.

Keempat korespondensi tersebut mencegah spiritualitas menjadi klaim yang kebal dari evaluasi. Tasawuf tetap mempertahankan dimensi batin yang tidak sepenuhnya dapat diukur oleh pengamat, tetapi perilaku publik dapat dinilai. Di sini diperlukan kehati-hatian epistemologis: tidak seorang pun dapat secara mutlak mengetahui kualitas batin orang lain. Karena itu, model ini tidak mengklaim mengukur “kesucian jiwa”. Yang dapat dianalisis adalah indikator perilaku dan pola keputusan yang secara masuk akal menunjukkan apakah nilai spiritual memiliki konsekuensi etis.

Kerangka tersebut juga membedakan *legitimacy* dari popularitas. Pemimpin dapat populer tanpa bermoral; sebaliknya, keputusan yang benar dapat pada suatu saat tidak populer. Tasawuf substantif tidak mengukur legitimasi hanya melalui tingkat dukungan publik. Ia

menggabungkan pengakuan sosial dengan justifikasi moral, konsistensi karakter, dan kualitas penggunaan kekuasaan. Literatur filsafat politik mengenai legitimasi memang membedakan legitimasi sebagai persoalan deskriptif dari legitimasi sebagai persoalan normatif.[344] Pembedaan ini penting karena diterima oleh masyarakat belum tentu berarti dapat dibenarkan secara moral.

Dalam konstruksi ini, model tasawuf substantif bukan instrumen untuk menentukan siapa yang "lebih suci". Ia merupakan kerangka untuk menilai apakah spiritualitas yang diklaim memiliki konsekuensi etis yang dapat dipertanggungjawabkan. Model tersebut sekaligus menjaga jarak dari reduksionisme: tasawuf tidak direduksi menjadi seperangkat indikator manajemen, tetapi indikator digunakan untuk membaca manifestasi sosial dari nilai yang diyakini.

Posisi argumentatif yang berkembang dari model ini ialah bahwa legitimasi spiritual yang kuat bukan legitimasi yang paling banyak menggunakan simbol spiritual, melainkan legitimasi yang paling konsisten mengubah nilai spiritual menjadi karakter, keputusan, dan pelayanan publik. Dalam pengertian tersebut, tasawuf substantif merupakan jembatan antara kedalaman batin dan tanggung jawab sosial.

Diagram Tasawuf Substantif versus Borrowed Legitimacy

Perbandingan antara tasawuf substantif dan *borrowed legitimacy* dapat dipahami melalui arah gerak legitimasi. Pada tasawuf substantif, arah bergerak dari dalam ke luar: transformasi orientasi diri memengaruhi karakter, karakter memengaruhi keputusan, keputusan memengaruhi tata kelola, dan tata kelola menghasilkan konsekuensi

sosial. Pada *borrowed legitimacy*, arah bergerak terutama dari luar ke dalam: simbol, reputasi, status, atau kedekatan dengan sumber otoritas digunakan untuk memperoleh pengakuan yang kemudian dipakai sebagai dasar pembenaran kekuasaan. Perbedaan ini tidak terutama menyangkut penampilan, melainkan sumber dan mekanisme pembentukan legitimasi.

Secara konseptual, alur tasawuf substantif dapat digambarkan sebagai berikut:

Orientasi transenden → tazkiyat al-nafs → akhlak → integritas keputusan → keadilan tata kelola → kemaslahatan publik → kepercayaan yang diperoleh.

Sebaliknya, alur *borrowed legitimacy* dapat dirumuskan:

Simbol/status spiritual → pengakuan sosial → legitimasi yang dipinjam → konsolidasi kekuasaan → potensi jarak antara citra dan praktik.

Diagram tersebut bukan klasifikasi terhadap individu tertentu. Ia merupakan alat analitis untuk membedakan dua mekanisme legitimasi. Seorang pemimpin dapat memulai dengan modal simbolik yang sah dan kemudian membuktikan legitimasi tersebut melalui tindakan. Dalam keadaan demikian, simbol tidak menjadi masalah. Masalah muncul ketika simbol digunakan sebagai pengganti pembuktian moral.

Max Weber memberikan titik pembanding penting melalui tipologi otoritas tradisional, karismatik, dan legal-rasional.[345] Tipologi tersebut menunjukkan bahwa klaim legitimasi dapat berakar pada tradisi, kualitas personal, atau aturan impersonal. Namun model tasawuf substantif menambahkan dimensi normatif yang berbeda: bukan hanya

dari mana klaim legitimasi berasal, melainkan apakah sumber tersebut diwujudkan dalam integritas moral penggunaan kekuasaan.

Pembedaan tersebut penting karena karisma dan spiritualitas dapat berdekatan secara sosial tetapi tidak identik secara normatif. Seorang pemimpin dapat memperoleh pengikut karena dianggap luar biasa, religius, atau memiliki daya pengaruh personal. Akan tetapi, karisma tidak menjamin keadilan. Bahkan Weber sendiri memperlakukan karisma sebagai bentuk otoritas yang berbeda dari otoritas legal-rasional dan tradisional.[346] Karena itu, karisma spiritual tidak boleh diperlakukan sebagai bukti otomatis mengenai kualitas etis.

Borrowed legitimacy juga dapat muncul melalui institusi. Gelar, jabatan, afiliasi organisasi, legitimasi genealogis, atau dukungan tokoh yang memiliki reputasi tinggi dapat menjadi sumber pengakuan. Dalam masyarakat yang memiliki penghormatan kuat terhadap otoritas agama, mekanisme tersebut memiliki daya legitimasi yang besar. Namun semakin besar daya simbolik suatu sumber, semakin besar pula kebutuhan untuk menguji apakah kekuasaan yang didukungnya benar-benar memenuhi tuntutan moral.

Tasawuf substantif menawarkan prinsip “uji balik legitimasi”. Setiap klaim spiritual yang digunakan untuk mendukung kekuasaan harus dikembalikan kepada perilaku yang dapat diperiksa: bagaimana keputusan dibuat, bagaimana kritik diterima, bagaimana konflik kepentingan dikelola, bagaimana sumber daya publik digunakan, dan bagaimana pihak yang tidak memiliki kekuatan diperlakukan. Uji balik ini mencegah legitimasi bergerak hanya dari simbol menuju kekuasaan; legitimasi harus bergerak kembali dari kekuasaan menuju bukti moral.

Dalam kerangka tersebut, kepercayaan publik tidak dipandang sebagai modal yang dapat diperoleh sekali dan kemudian diwariskan tanpa batas. Kepercayaan harus dipelihara melalui konsistensi. Ketika pemimpin terus menggunakan simbol spiritual tetapi keputusan publik bertentangan dengan nilai yang direpresentasikan simbol tersebut, terjadi erosi legitimasi. Masyarakat mungkin masih mempertahankan kepatuhan karena faktor hukum, tradisi, ketergantungan, atau kepentingan, tetapi kepatuhan tersebut berbeda dari kewibawaan moral.

Diagram konseptual ini juga menjelaskan perbedaan antara *authority* dan *moral authority*. Otoritas memungkinkan seseorang mengarahkan tindakan orang lain; kewibawaan moral memungkinkan arahan tersebut diterima karena pemimpin dipandang layak dipercaya secara etis. Dalam organisasi maupun ruang publik, keduanya dapat bertepatan, tetapi tidak selalu. Literatur mengenai legitimasi dan otoritas menegaskan bahwa hak untuk memerintah memiliki persoalan normatif yang berbeda dari sekadar kemampuan memerintah.[347]

Karena itu, model tasawuf substantif tidak berusaha menghapus simbol, tradisi, atau karisma. Yang ditolak adalah ketergantungan eksklusif terhadap ketiganya sebagai sumber legitimasi. Simbol harus didukung karakter; tradisi harus diuji terhadap keadilan; karisma harus dibatasi oleh amanah dan akuntabilitas. Legitimasi yang diperoleh melalui jalur tersebut tidak lagi “dipinjam”, melainkan dibentuk kembali melalui praktik moral.

Dari Borrowed Legitimacy menuju Substantive Legitimacy

Peralihan dari *borrowed legitimacy* menuju *substantive legitimacy* tidak dapat dilakukan hanya dengan mengganti simbol atau memperbaiki komunikasi publik. Perubahan tersebut membutuhkan perubahan sumber legitimasi. Jika legitimasi sebelumnya bertumpu pada reputasi yang dipinjam dari simbol keagamaan, genealogis, institusional, atau personal, maka legitimasi substantif harus bertumpu pada kualitas tindakan yang terus-menerus dapat diuji.

Legitimasi substantif dalam model ini memiliki tiga karakter utama: korespondensi, konsistensi, dan konsekuensi. Korespondensi menunjuk pada kesesuaian antara nilai yang diklaim dan tindakan. Konsistensi menunjuk pada keberlanjutan kesesuaian tersebut ketika keadaan berubah atau ketika kepentingan pribadi terancam. Konsekuensi menunjuk pada dampak sosial dari keputusan. Ketiganya diperlukan karena tindakan moral yang bersifat kebetulan belum cukup untuk membentuk kewibawaan moral.

Korespondensi merupakan syarat pertama. Pemimpin yang berbicara mengenai amanah tetapi memperlakukan sumber daya publik sebagai milik kelompoknya mengalami ketidaksesuaian antara nilai dan praktik. Pemimpin yang berbicara mengenai kesederhanaan tetapi menggunakan fasilitas jabatan secara berlebihan menghadapi persoalan serupa. Kesenjangan semacam itu bukan semata persoalan citra; ia merusak struktur kepercayaan karena masyarakat menemukan bahwa bahasa moral tidak menjadi pedoman tindakan.

Konsistensi merupakan syarat kedua. Etika kepemimpinan diuji bukan ketika keputusan mudah, tetapi ketika terdapat tekanan untuk menyimpang. Al-Qur’an memberikan ukuran yang sangat kuat ketika

menuntut keadilan bahkan dalam situasi ketika kebencian dapat memengaruhi penilaian (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).[348] Dalam konteks kekuasaan, konsistensi berarti prinsip tidak berubah hanya karena subjek yang dinilai berubah. Standar yang digunakan terhadap pendukung harus juga digunakan terhadap lawan.

Konsekuensi merupakan syarat ketiga. Integritas tidak boleh dinilai hanya berdasarkan niat yang diklaim. Keputusan publik menghasilkan akibat bagi manusia konkret. Karena itu, legitimasi substantif memerlukan perhatian terhadap siapa yang memperoleh manfaat, siapa yang menanggung beban, dan apakah kebijakan memperluas atau mempersempit keadilan. Prinsip ini tidak berarti bahwa setiap keputusan harus menghasilkan kepuasan semua pihak. Keadilan justru sering menuntut keputusan yang membatasi kepentingan tertentu demi kepentingan yang lebih luas.

Dalam perspektif Ibn Miskawayh, pembentukan karakter memiliki hubungan erat dengan pembiasaan dan pengaturan kecenderungan jiwa.[349] Jika gagasan tersebut dibawa ke wilayah kepemimpinan, legitimasi substantif tidak dapat dibangun melalui satu tindakan spektakuler. Ia terbentuk dari akumulasi keputusan kecil yang memperlihatkan pola. Cara seorang pemimpin memperlakukan pegawai terendah, menerima kritik, mengelola konflik, dan mengakui kesalahan sering lebih diagnostik daripada pidato tentang integritas.

Peralihan legitimasi juga membutuhkan keberanian untuk membatasi diri. Kekuasaan yang sehat tidak hanya ditandai oleh kemampuan melakukan sesuatu, tetapi juga oleh kemampuan mengatakan tidak terhadap sesuatu yang sebenarnya dapat dilakukan. Dalam kerangka tasawuf, kemampuan menahan diri merupakan

konsekuensi langsung dari pengendalian *nafs*. Pemimpin yang mampu membatasi kepentingan dirinya memberi ruang bagi institusi untuk bekerja tanpa terlalu banyak bergantung pada kehendak personal.

Perspektif Bourdieu memperlihatkan bahwa legitimasi sosial selalu berhubungan dengan proses pengakuan.[350] Model tasawuf substantif tidak menolak pengakuan tersebut, tetapi mengubah kriterianya. Pengakuan idealnya tidak diberikan hanya karena seseorang memiliki modal simbolik, melainkan karena masyarakat melihat konsistensi antara simbol, karakter, dan tindakan. Dengan demikian, modal simbolik tidak menjadi sumber legitimasi final; ia menjadi klaim awal yang harus dibuktikan.

Dalam masyarakat modern, proses pembuktian tersebut semakin penting karena publik memiliki akses lebih besar terhadap informasi mengenai perilaku pemimpin. Kontradiksi antara citra dan tindakan lebih mudah terlihat. Kondisi ini membuat legitimasi berbasis citra menjadi rapuh. Legitimasi substantif justru lebih tahan terhadap perubahan citra karena sumbernya berada pada pola perilaku yang telah terbentuk.

Perubahan dari legitimasi yang dipinjam menuju legitimasi substantif pada akhirnya merupakan perubahan dari representasi menuju verifikasi moral. Pemimpin tidak lagi meminta publik mempercayai kesalehannya karena simbol yang melekat padanya. Ia membangun kepercayaan dengan memberikan kesempatan kepada publik untuk menilai tindakan. Dalam model ini, kerendahan hati epistemik menjadi bagian dari integritas: pemimpin tidak menganggap dirinya bermoral hanya karena orang lain menyebutnya demikian. Proposisi yang dapat dikembangkan ialah bahwa *substantive legitimacy*

muncul ketika sumber legitimasi tidak lagi terutama berasal dari apa yang direpresentasikan oleh pemimpin, tetapi dari koherensi antara orientasi nilai, karakter, praktik kekuasaan, dan dampak sosial. Peralihan tersebut menjadikan legitimasi sebagai proses yang harus terus diproduksi, bukan status yang sekali diperoleh kemudian dianggap permanen.

Indikator Wibawa Moral Kepemimpinan

Wibawa moral tidak identik dengan popularitas, karisma, atau kemampuan memobilisasi massa. Popularitas bergantung pada penerimaan; karisma berkaitan dengan daya tarik personal; sedangkan wibawa moral menyangkut alasan normatif mengapa seseorang dipandang layak dipercaya dan diikuti. Dalam kerangka tasawuf substantif, wibawa moral merupakan hasil dari integritas yang terbaca dalam tindakan, bukan kualitas yang dapat dideklarasikan sepihak.

Indikator pertama adalah konsistensi antara ucapan dan tindakan. Konsistensi tidak menuntut kesempurnaan manusiawi. Seorang pemimpin tetap dapat melakukan kesalahan. Yang menentukan ialah apakah ia mengakui kesalahan, memperbaikinya, dan tidak menggunakan bahasa moral untuk menutupi penyimpangan. Integritas justru dapat terlihat melalui cara seseorang menghadapi kegagalannya sendiri.

Indikator kedua adalah keadilan dalam memperlakukan pihak yang berbeda. Pemimpin yang hanya adil kepada kelompok pendukung belum memperlihatkan wibawa moral yang matang. Keadilan memperoleh bobot etis ketika berlaku kepada mereka yang tidak memberikan keuntungan politik. Prinsip Al-Qur’an mengenai keadilan

bahkan terhadap kelompok yang dibenci memberikan dasar normatif yang kuat bagi indikator ini (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).[351]

Indikator ketiga adalah kemampuan menahan kepentingan diri. Pemimpin dengan wibawa moral tidak selalu memilih pilihan yang paling menguntungkan reputasinya. Ia dapat menerima kritik, menyerahkan sebagian kewenangan, menghindari konflik kepentingan, dan membatasi penggunaan fasilitas ketika kepentingan publik menuntutnya. Dalam bahasa tasawuf, kemampuan tersebut berkaitan dengan disiplin terhadap *nafs*; dalam bahasa etika publik, ia merupakan bentuk pengendalian kepentingan diri.

Indikator keempat adalah keterbukaan terhadap koreksi. Wibawa moral yang sehat tidak membutuhkan lingkungan yang selalu membenarkan pemimpin. Justru kemampuan menerima kritik menunjukkan bahwa pemimpin tidak menempatkan dirinya sebagai sumber kebenaran tunggal. Dalam struktur kekuasaan, sikap tersebut memiliki nilai institusional karena memperkecil risiko informasi yang telah disaring oleh bawahan atau pendukung.

Indikator kelima adalah kesediaan menanggung konsekuensi keputusan. Pemimpin yang memiliki wibawa moral tidak melempar kesalahan kepada bawahan ketika keputusan yang diambilnya gagal. Ia membedakan antara tanggung jawab dan kesalahan personal. Kemampuan mengambil tanggung jawab merupakan salah satu bentuk konkret amanah karena jabatan tidak dipahami sebagai privilese, melainkan sebagai kewajiban.

Indikator keenam adalah orientasi kepada pihak yang paling lemah. Wibawa moral dapat diuji dari siapa yang memperoleh perhatian ketika tidak memiliki kemampuan untuk memengaruhi keputusan. Pemimpin

yang hanya responsif terhadap kelompok yang kuat sebenarnya sedang mengikuti distribusi kekuasaan, bukan menjalankan kepemimpinan moral. Orientasi kepada yang rentan bukan berarti selalu memenuhi semua tuntutan mereka, melainkan memastikan bahwa kepentingan mereka tidak hilang dari proses pengambilan keputusan.

Indikator ketujuh adalah kesederhanaan dalam relasi dengan kekuasaan. Kesederhanaan tidak harus diterjemahkan sebagai penolakan terhadap fasilitas yang memang diperlukan untuk menjalankan jabatan. Yang lebih penting adalah tidak mengubah fasilitas jabatan menjadi simbol keunggulan pribadi. Pemimpin yang memahami kekuasaan sebagai amanah tidak membutuhkan kekuasaan untuk terus-menerus menegaskan superioritas dirinya.

Indikator kedelapan adalah keberanian moral. Kepemimpinan etis tidak cukup dengan sikap baik ketika tidak terdapat konflik. Wibawa moral diuji ketika prinsip bertabrakan dengan kepentingan. Seorang pemimpin dapat kehilangan dukungan sementara karena mengambil keputusan yang benar, tetapi justru memperoleh legitimasi yang lebih dalam apabila publik melihat konsistensinya.

Literatur mengenai moral authority juga menunjukkan bahwa kewibawaan moral berkaitan dengan kemampuan pemimpin membangun kepercayaan dan mengarahkan orang lain melalui kredibilitas etis, bukan semata-mata melalui kekuasaan formal.[352] Tasawuf substantif memperdalam konsep tersebut dengan menempatkan sumber kredibilitas pada transformasi karakter. Dengan demikian, wibawa moral tidak hanya merupakan persepsi sosial, tetapi idealnya merupakan persepsi yang memiliki dasar perilaku.

Indikator-indikator tersebut sebaiknya tidak dipahami sebagai skor yang menentukan tingkat kesalehan seseorang. Mereka merupakan lensa evaluatif untuk membaca manifestasi moral kepemimpinan. Perbedaan ini penting agar model tidak berubah menjadi mekanisme baru untuk menghakimi kualitas batin individu. Yang dinilai adalah pola perilaku kepemimpinan yang dapat diamati, bukan kondisi spiritual yang hanya diketahui secara sempurna oleh Tuhan.

Wibawa moral pada akhirnya merupakan bentuk legitimasi yang bersifat relasional. Ia tidak berada sepenuhnya di dalam diri pemimpin dan tidak sepenuhnya berada dalam persepsi pengikut. Ia terbentuk melalui pertemuan antara karakter pemimpin, kualitas tindakan, struktur institusi, dan pengakuan masyarakat. Karena itu, wibawa moral dapat tumbuh, melemah, bahkan hilang. Sifat dinamis ini justru membuatnya berbeda dari legitimasi simbolik yang mengandalkan status tetap.

Indikator Tasawuf Substantif dalam Kekuasaan

Jika wibawa moral merupakan hasil sosial dari integritas kepemimpinan, indikator tasawuf substantif harus bergerak lebih dalam dengan menilai apakah prinsip spiritual benar-benar membentuk praktik kekuasaan. Ukurannya bukan intensitas pengalaman mistik yang tidak dapat diverifikasi dari luar, melainkan konsekuensi etis dari orientasi spiritual tersebut. Dengan batas epistemologis ini, tasawuf dapat dibawa ke wilayah kepemimpinan tanpa mereduksi dimensi transendennya.

Indikator pertama ialah orientasi amanah. Pemimpin yang memandang jabatan sebagai amanah akan cenderung melihat

kewenangan sebagai tanggung jawab, bukan kepemilikan. Konsekuensinya tampak pada cara ia menggunakan sumber daya, membagi kewenangan, dan meninggalkan jabatan. Al-Qur'an memerintahkan penunaian amanah dan keadilan dalam pengambilan keputusan (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[353] Amanah karena itu bukan sekadar kejujuran finansial, melainkan cara mendasar memandang jabatan.

Indikator kedua ialah pengendalian *nafs*. Dalam kekuasaan, *nafs* dapat mengambil bentuk kebutuhan terhadap pujian, keinginan memperpanjang masa jabatan, kecenderungan membangun loyalitas personal, atau ketidakmampuan menerima keberhasilan orang lain. Pengendalian *nafs* bukan penghapusan kepribadian, tetapi kemampuan membedakan kebutuhan jabatan dari kebutuhan ego. Pemimpin yang mampu mengatakan "tidak" kepada dirinya sendiri memiliki peluang lebih besar untuk mengatakan "ya" kepada kepentingan publik.

Indikator ketiga ialah keadilan yang tidak selektif. Tasawuf substantif menolak kesalehan yang hanya berlaku dalam lingkaran kelompok sendiri. Keadilan terhadap pihak yang tidak disukai menjadi ujian penting karena di sana tidak terdapat keuntungan emosional yang mudah diperoleh. Al-Qur'an secara eksplisit menghubungkan keadilan dengan ketakwaan (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).[354]

Indikator keempat ialah *muhāsabah* institusional. Jika *muhāsabah* hanya dilakukan terhadap diri sebagai individu, ruang kekuasaan masih dapat berjalan tanpa koreksi. Tasawuf substantif mengembangkan gagasan bahwa pemimpin harus mampu menerapkan prinsip evaluasi diri pada keputusan dan institusi: apakah kebijakan menghasilkan ketidakadilan, apakah bawahan takut berbicara, apakah kelompok

tertentu memperoleh perlakuan istimewa, dan apakah prosedur telah menjadi alat pembenaran. Dengan demikian, *muhāsabah* berubah menjadi mekanisme refleksi kepemimpinan.

Indikator kelima ialah pelayanan. Kekuasaan substantif selalu mempunyai dimensi *khidmah*. Dalam perspektif Al-Qur'an, kisah Yusuf memberikan contoh penting mengenai hubungan antara kapasitas dan kepercayaan. Yusuf menyatakan dirinya sebagai penjaga yang berpengetahuan ketika meminta tanggung jawab atas perbendaharaan negeri (Q.S. Yūsuf 12: 55).[355] Ayat tersebut dapat dibaca secara hati-hati sebagai ilustrasi bahwa tanggung jawab publik menuntut perpaduan antara dapat dipercaya dan kompeten. Kesalehan tanpa kompetensi tidak cukup untuk mengelola urusan publik.

Indikator keenam ialah kesesuaian antara kompetensi dan moralitas. Tradisi tasawuf tidak seharusnya dipakai untuk mengabaikan keahlian. Pemimpin yang baik membutuhkan pengetahuan mengenai bidang yang dikelolanya. Al-Qur'an juga mengaitkan kelayakan untuk bekerja dengan kekuatan dan amanah dalam Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 26.[356] Dalam model ini, kompetensi merupakan dimensi *quwwah*, sedangkan amanah merupakan dimensi moral. Kepemimpinan yang hanya memiliki salah satunya akan timpang.

Indikator ketujuh ialah ketahanan terhadap godaan simbolik. Semakin tinggi status spiritual yang dilekatkan kepada seorang pemimpin, semakin besar potensi terjadinya *borrowed legitimacy*. Tasawuf substantif justru menuntut pemimpin agar tidak menjadikan reputasi spiritual sebagai perlindungan dari evaluasi. Gelar atau pengakuan spiritual tidak boleh menjadi alasan untuk mengurangi transparansi.

Indikator kedelapan ialah kemampuan memisahkan wilayah kesucian agama dari kepentingan pribadi. Ketika keputusan politik yang sebenarnya bersifat kontingen dipresentasikan sebagai kehendak Tuhan tanpa dasar yang memadai, kritik terhadap keputusan dapat berubah menjadi seolah-olah kritik terhadap agama. Praktik semacam itu berbahaya karena memberikan perlindungan simbolik kepada kekuasaan. Tasawuf substantif menuntut kerendahan hati dalam berbicara atas nama nilai transenden.

Indikator kesembilan ialah keberlanjutan moral ketika tidak memperoleh pengakuan. Spiritualitas yang hanya aktif ketika dilihat publik belum mencapai bentuk substantif. Konsistensi ketika tidak memperoleh pujian merupakan ujian penting karena memperlihatkan apakah tindakan berasal dari nilai atau dari kebutuhan terhadap pengakuan.

Kesembilan indikator tersebut dapat diringkas dalam satu prinsip: spiritualitas substantif dalam kekuasaan harus dapat ditemukan dalam cara kekuasaan dibatasi oleh nilai. Semakin besar kewenangan seseorang, semakin tinggi kebutuhan untuk mengendalikan diri, membuka ruang koreksi, menjaga keadilan, dan mempertanggungjawabkan keputusan. Spiritualitas bukan alasan untuk memperluas kekuasaan; ia merupakan alasan untuk memperlakukannya secara lebih bertanggung jawab.

Model Pengukuran Integritas Spiritual Kekuasaan

Istilah “pengukuran” dalam model integritas spiritual harus digunakan dengan kehati-hatian. Integritas spiritual bukan objek yang dapat diukur secara langsung sebagaimana tinggi badan atau jumlah

sumber daya. Yang mungkin dinilai adalah indikator-indikator manifestasinya dalam perilaku kepemimpinan, proses pengambilan keputusan, dan konsekuensi sosial. Pembatasan ini penting agar model tidak jatuh ke dalam klaim pseudo-ilmiah yang seolah-olah mampu mengukur kedalaman hubungan seseorang dengan Tuhan.

Model pengukuran yang dikembangkan di sini karena itu bersifat evaluatif-konseptual. Ia terdiri atas lima dimensi: orientasi amanah, disiplin diri, konsistensi moral, keadilan dalam keputusan, dan orientasi kemaslahatan. Kelima dimensi tersebut membentuk struktur yang memungkinkan integritas spiritual dibaca secara bertahap. Orientasi amanah menjawab pertanyaan tentang cara pemimpin memandang kekuasaan; disiplin diri menilai kemampuan mengendalikan kepentingan pribadi; konsistensi moral melihat kesesuaian antara prinsip dan tindakan; keadilan menguji keputusan; sedangkan kemaslahatan melihat dampaknya.

Dimensi pertama, orientasi amanah, dapat dikenali melalui pola penggunaan jabatan. Pemimpin yang memandang jabatan sebagai amanah cenderung membedakan fasilitas publik dari kepentingan personal, menghindari konflik kepentingan, dan memperlakukan kewenangan sebagai sesuatu yang harus dipertanggungjawabkan. Dimensi ini merupakan fondasi karena tanpa perubahan cara memandang kekuasaan, indikator lain mudah menjadi teknik pencitraan.

Dimensi kedua, disiplin diri, berhubungan dengan kemampuan mengendalikan dorongan yang dapat merusak objektivitas. Dalam perspektif tasawuf, *tazkiyah* berhubungan dengan proses membersihkan dan membina jiwa; dalam perspektif etika

kepemimpinan, ia berhubungan dengan kemampuan mengendalikan impuls dan kepentingan diri. Hubungan tersebut dapat dijembatani tanpa menyamakan kedua tradisi. Kajian mengenai spiritualitas dan kepemimpinan menunjukkan bahwa dimensi diri memiliki peran penting dalam hubungan antara spiritualitas dan perilaku etis.[357]

Dimensi ketiga, konsistensi moral, menilai apakah nilai yang digunakan untuk mengevaluasi orang lain juga diterapkan kepada diri sendiri dan kelompok sendiri. Standar ganda merupakan salah satu bentuk paling jelas dari kegagalan integritas. Pemimpin yang menuntut transparansi dari bawahan tetapi menolak transparansi terhadap dirinya memperlihatkan ketidakkonsistenan yang tidak dapat ditutup oleh bahasa religius.

Dimensi keempat, keadilan keputusan, menilai apakah keputusan memperlakukan pihak yang berbeda berdasarkan prinsip yang dapat dipertanggungjawabkan. Q.S. al-Mā'idah 5: 8 memberikan landasan normatif bahwa kebencian tidak boleh menggeser keadilan.[358] Dalam konteks pengukuran, prinsip tersebut dapat diterjemahkan menjadi pertanyaan: apakah pemimpin menggunakan standar yang sama terhadap pendukung dan lawan? Apakah proses pengambilan keputusan dapat dijelaskan? Apakah kelompok yang lemah memperoleh pertimbangan yang memadai?

Dimensi kelima, kemaslahatan, menilai konsekuensi sosial dari penggunaan kekuasaan. Di sini perlu dihindari simplifikasi bahwa setiap kebijakan yang menguntungkan banyak orang otomatis bermoral. Kemaslahatan harus dibaca bersama keadilan, hak, dan batas kewenangan. Suatu keputusan mungkin menghasilkan keuntungan agregat tetapi membebankan kerugian yang tidak proporsional kepada

kelompok tertentu. Karena itu, dimensi kemaslahatan tidak boleh menggantikan keadilan.

Model tersebut dapat dibaca dalam bentuk matriks konseptual: semakin tinggi orientasi amanah, disiplin diri, konsistensi, keadilan, dan kemaslahatan, semakin kuat indikasi integritas spiritual dalam praktik kekuasaan. Namun hubungan tersebut tidak boleh dipahami sebagai persamaan matematis sederhana. Satu dimensi yang sangat tinggi tidak otomatis mengompensasi kegagalan total pada dimensi lain. Pemimpin yang sangat efektif tetapi tidak adil tidak dapat disebut memiliki integritas spiritual yang tinggi hanya karena menghasilkan banyak manfaat administratif.

Prinsip non-kompensatoris tersebut penting secara etis. Kinerja tidak boleh digunakan untuk membeli legitimasi moral. Seorang pemimpin mungkin berhasil membangun ekonomi, meningkatkan organisasi, atau memenangkan pemilu, tetapi keberhasilan tersebut tidak menghapus persoalan korupsi, diskriminasi, atau penyalahgunaan kewenangan. Demikian pula reputasi spiritual tidak dapat menghapus kegagalan administratif atau ketidakadilan.

Model ini juga memungkinkan evaluasi longitudinal. Integritas tidak dinilai berdasarkan satu tindakan, melainkan pola dalam waktu. Konsistensi menjadi sangat penting karena seseorang dapat melakukan tindakan baik secara episodik tanpa memiliki struktur karakter yang stabil. Di sinilah pemikiran Ibn Miskawayh mengenai pembentukan karakter melalui pembiasaan memberikan relevansi teoritis.[359]

Model pengukuran tersebut pada akhirnya harus dipahami sebagai alat refleksi dan evaluasi, bukan alat untuk menghakimi kondisi batin. Ia dapat digunakan untuk membaca perilaku kepemimpinan, tetapi

tidak dapat mengklaim mengetahui kualitas spiritual seseorang secara sempurna. Pembatasan tersebut justru merupakan bagian dari integritas ilmiah model.

Batas dan Kondisi Penerapan Model

Setiap model konseptual memiliki batas epistemologis dan praktis. Model tasawuf substantif tidak terkecuali. Batas pertama adalah ketidakmampuan model untuk mengakses secara langsung pengalaman spiritual seseorang. Hubungan manusia dengan Tuhan berada pada wilayah yang tidak dapat direduksi menjadi data perilaku. Karena itu, model hanya dapat menilai manifestasi etis yang dapat diamati. Klaim bahwa seorang pemimpin "memiliki spiritualitas lebih tinggi" tidak dapat dibuat hanya berdasarkan indikator perilaku.

Batas kedua adalah risiko reduksionisme moral. Tidak semua masalah kekuasaan berasal dari karakter individu. Institusi yang buruk dapat mendorong perilaku buruk bahkan pada individu yang memiliki komitmen moral. Sebaliknya, institusi yang baik dapat membatasi dampak individu yang tidak berintegritas. Karena itu, model tasawuf substantif harus diterapkan bersama analisis kelembagaan.

Batas ketiga berkaitan dengan pluralitas masyarakat. Konsep spiritualitas dalam Islam memiliki landasan normatif tertentu, tetapi penerapannya dalam ruang publik yang plural memerlukan bahasa etis yang dapat dipertanggungjawabkan kepada warga yang berbeda keyakinan. Nilai seperti keadilan, amanah, anti-korupsi, perlindungan terhadap martabat manusia, dan tanggung jawab publik memiliki kemungkinan penerimaan yang luas. Pemimpin tidak perlu mengubah setiap keputusan administratif menjadi deklarasi teologis agar nilai

spiritual bekerja. Batas keempat ialah kemungkinan manipulasi indikator. Begitu indikator dikenal publik, terdapat risiko pemimpin belajar menampilkan perilaku yang sesuai dengan indikator tanpa mengalami transformasi. Inilah masalah klasik dalam setiap sistem evaluasi: ketika ukuran diketahui, perilaku dapat diarahkan untuk memenuhi ukuran tanpa memenuhi substansinya. Karena itu, integritas spiritual tidak dapat dinilai hanya melalui pernyataan diri atau satu kali observasi.

Batas kelima adalah konteks. Tindakan yang tampak tidak populer tidak selalu tidak bermoral, sebagaimana tindakan yang populer tidak selalu adil. Pengukuran harus memperhatikan konteks keputusan, alternatif yang tersedia, informasi yang dimiliki pemimpin pada saat keputusan dibuat, serta konsekuensi yang dapat diperkirakan secara wajar. Tanpa perhatian terhadap konteks, model dapat berubah menjadi moralistik.

Batas keenam adalah perbedaan antara kesalahan dan korupsi karakter. Seorang pemimpin dapat membuat keputusan yang salah karena keterbatasan informasi tanpa berarti kehilangan integritas. Sebaliknya, keputusan yang secara administratif berhasil dapat tetap menunjukkan kegagalan moral jika didasarkan pada manipulasi atau konflik kepentingan. Model karena itu harus membedakan kualitas hasil, proses, motif yang dapat dibuktikan, dan pola perilaku.

Batas ketujuh berkaitan dengan penggunaan model untuk seleksi politik. Model ini tidak seharusnya dijadikan alat untuk menetapkan siapa yang “paling saleh” dan karena itu berhak memimpin. Dalam masyarakat demokratis, legitimasi politik memiliki dimensi hukum dan prosedural yang tidak dapat digantikan oleh penilaian spiritual. Teori

legitimasi politik sendiri membedakan antara hak untuk memerintah, pembenaran normatif, dan penerimaan terhadap otoritas.[360] Tasawuf substantif menambahkan dimensi moral, bukan menggantikan seluruh mekanisme legitimasi politik.

Batas kedelapan adalah bahaya sakralisasi pemimpin. Justru karena spiritualitas dapat menghasilkan kewibawaan, model ini harus mengandung prinsip anti-sakralisasi. Tidak seorang pun boleh menjadi kebal terhadap kritik hanya karena dipersepsikan sebagai tokoh spiritual. Semakin tinggi simbol spiritual seseorang, semakin kuat kebutuhan untuk membuka ruang pemeriksaan terhadap penggunaan kekuasaan.

Kondisi penerapan model karena itu mencakup sekurang-kurangnya empat prasyarat. Pertama, terdapat mekanisme transparansi yang memungkinkan perilaku kepemimpinan diperiksa. Kedua, terdapat ruang kritik yang memungkinkan koreksi. Ketiga, indikator moral diterapkan secara konsisten kepada semua pihak. Keempat, evaluasi dilakukan terhadap pola perilaku, bukan citra sesaat. Tanpa prasyarat tersebut, model mudah diserap oleh mekanisme legitimasi yang justru ingin dikritiknya.

Literatur tentang spiritualitas dan kepemimpinan juga mengingatkan bahwa bidang ini memiliki keragaman definisi dan batas konseptual yang belum sepenuhnya seragam.[361] Karena itu, penerapan model harus menghindari klaim universal yang berlebihan. Tasawuf substantif dapat menawarkan kerangka normatif yang kuat, tetapi penerapannya tetap membutuhkan dialog dengan teori kepemimpinan, etika, psikologi, sosiologi, dan ilmu politik.

Batas-batas tersebut bukan kelemahan yang harus disembunyikan. Sebaliknya, pengakuan terhadap batas merupakan bagian dari integritas model. Model yang mengakui apa yang tidak dapat diukurnya lebih dapat dipertanggungjawabkan daripada model yang menjanjikan pengukuran total atas spiritualitas manusia.

Kondisi terakhir yang sangat penting adalah kesediaan pemimpin menerima bahwa legitimasi moral bersifat terbuka terhadap evaluasi. Tidak ada indikator yang dapat memberikan kekebalan permanen. Integritas harus terus diperbarui melalui tindakan. Dengan cara itu, tasawuf substantif tidak berubah menjadi sertifikat kesalehan, tetapi tetap menjadi disiplin transformasi diri yang terus menerus diuji oleh realitas kekuasaan.

Original Contribution: Model Tasawuf Substantif

Model Tasawuf Substantif yang dikembangkan dalam kerangka ini berangkat dari persoalan yang sering terlewat dalam pembicaraan mengenai spiritualitas dan kepemimpinan: bagaimana memastikan bahwa transformasi batin memiliki hubungan yang dapat dipertanggungjawabkan dengan penggunaan kekuasaan. Literatur tasawuf memberikan bahasa mengenai penyucian jiwa dan pembentukan akhlak; etika Islam menyediakan prinsip amanah dan keadilan; teori legitimasi menjelaskan mengapa kekuasaan diterima; sedangkan kajian kepemimpinan spiritual menunjukkan hubungan antara spiritualitas, makna, karakter, dan perilaku etis. Kontribusi konseptual model ini terletak pada usaha mempertemukan dimensi-dimensi tersebut dalam satu alur argumentatif. Model ini tidak dimaksudkan sebagai teori baru yang menggantikan tradisi tasawuf

klasik. Ia lebih tepat dipahami sebagai konstruksi konseptual yang mengontekstualisasikan prinsip-prinsip transformasi spiritual ke dalam persoalan legitimasi dan etika kekuasaan. Pembedaan tersebut penting agar tidak terjadi klaim bahwa konsep yang telah berkembang dalam tradisi klasik merupakan ciptaan baru. Yang dikembangkan di sini adalah cara menghubungkan konsep-konsep tersebut dalam kerangka analisis kepemimpinan.

Struktur model dapat dirumuskan sebagai berikut:

Tazkiyat al-nafs → Tahdhīb al-akhlāq → Murāqabah–iḥsān → Khidmah–maslahah → Integritas kekuasaan → Wibawa moral → Substantive legitimacy.

Rangkaian tersebut tidak berarti bahwa setiap tahap selesai sebelum tahap berikutnya dimulai. Hubungannya bersifat dinamis. *Tazkiyah* terus berlangsung ketika seseorang telah memiliki karakter; karakter terus diuji ketika seseorang memperoleh kekuasaan; *murāqabah* terus mengoreksi orientasi; pelayanan terus menghasilkan pengalaman yang dapat menguji kualitas moral; dan legitimasi substantif dapat melemah apabila konsistensi tersebut terputus.

Kontribusi kedua terletak pada pembedaan antara legitimasi yang dipinjam dan legitimasi substantif. *Borrowed legitimacy* merupakan kategori analitis untuk menjelaskan keadaan ketika sumber daya simbolik yang memiliki kredibilitas moral digunakan untuk menopang kewenangan tanpa pembuktian yang sebanding dalam praktik. Konsep ini tidak dimaksudkan untuk menuduh bahwa setiap penggunaan simbol agama dalam politik adalah manipulasi. Simbol dapat menjadi ekspresi autentik. Yang menjadi persoalan adalah ketidakseimbangan antara modal simbolik dan kualitas praktik.

Pembedaan tersebut memungkinkan kritik terhadap dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah sinisme yang menganggap seluruh ekspresi spiritual dalam kekuasaan sebagai manipulasi. Ekstrem kedua adalah romantisisme yang menganggap simbol spiritual sebagai bukti otomatis integritas. Model tasawuf substantif mengambil posisi di antara keduanya: simbol dapat menjadi indikasi awal, tetapi legitimasi moral harus dibuktikan melalui perilaku.

Kontribusi ketiga ialah konstruksi lima dimensi integritas spiritual kekuasaan: amanah, disiplin diri, konsistensi moral, keadilan keputusan, dan kemaslahatan. Kelima dimensi ini tidak diklaim sebagai satu-satunya cara memahami integritas spiritual. Ia merupakan perangkat konseptual untuk menerjemahkan nilai tasawuf ke dalam ruang kepemimpinan tanpa mengklaim bahwa pengalaman spiritual dapat diukur secara langsung.

Kontribusi keempat adalah prinsip *double accountability*. Kekuasaan dalam model ini memiliki dua horizon pertanggungjawaban. Horizon pertama bersifat institusional: hukum, prosedur, publik, dan mekanisme pengawasan. Horizon kedua bersifat transenden: kesadaran bahwa kekuasaan merupakan amanah dan tindakan memiliki pertanggungjawaban moral di hadapan Tuhan. Kedua horizon tersebut tidak saling menggantikan. Pertanggungjawaban transenden tidak boleh digunakan untuk menolak akuntabilitas institusional; sebaliknya, akuntabilitas institusional tidak dengan sendirinya menjamin transformasi batin.

Kontribusi kelima ialah konsep *reverse validation*, atau validasi balik terhadap legitimasi spiritual. Setiap klaim spiritual yang digunakan untuk mendukung kekuasaan harus dikembalikan kepada indikator

praktik: apakah terdapat amanah, keadilan, pengendalian diri, keterbukaan terhadap kritik, kompetensi, dan orientasi kemaslahatan. Dengan mekanisme tersebut, legitimasi bergerak dari simbol menuju tindakan dan dari tindakan kembali menuju evaluasi moral.

Konstruksi ini memiliki kedekatan tertentu dengan tradisi etika Islam. Ibn Miskawayh menghubungkan karakter dengan keadaan jiwa dan pembentukan kebiasaan; gagasan tersebut menyediakan dasar penting bagi hubungan antara transformasi internal dan tindakan eksternal.[362] Al-Qur'an menghubungkan penyucian jiwa dengan keberuntungan moral (Q.S. al-Syams 91: 9–10), sementara prinsip amanah dan keadilan memberikan dimensi sosial bagi tanggung jawab.[363] Model yang dikembangkan di sini menyatukan hubungan tersebut dengan persoalan legitimasi kekuasaan.

Pada saat yang sama, model ini berbeda dari teori legitimasi Weberian. Weber terutama memberikan tipologi mengenai dasar klaim legitimasi tradisional, karismatik, dan legal-rasional.[364] Model tasawuf substantif tidak menolak tipologi tersebut, tetapi mengajukan pertanyaan tambahan: apakah suatu klaim legitimasi, apa pun sumbernya, memiliki substansi moral yang memadai? Dengan demikian, model ini bekerja pada lapisan normatif yang tidak identik dengan klasifikasi sosiologis.

Model ini juga tidak identik dengan pendekatan Bourdieu. Bourdieu membantu menjelaskan bagaimana pengakuan terhadap modal simbolik dapat menghasilkan kekuasaan.[365] Tasawuf substantif menggunakan wawasan tersebut secara kritis: pengakuan sosial harus dibedakan dari pembenaran moral. Sesuatu dapat memperoleh pengakuan karena modal simbolik tanpa otomatis memenuhi tuntutan

etis. Di sinilah konsep *borrowed legitimacy* memperoleh fungsi analitisnya.

Demikian pula, model ini memiliki hubungan dengan literatur kepemimpinan spiritual, tetapi tidak dapat disamakan dengannya. Kajian internasional mengenai spiritualitas dan kepemimpinan menunjukkan pentingnya makna, diri, nilai, dan etika, tetapi bidang tersebut sendiri mengandung variasi definisi dan pendekatan.[366] Model Tasawuf Substantif memasukkan dimensi transendensi Islam secara eksplisit, sekaligus mempertahankan kebutuhan terhadap akuntabilitas publik dan evaluasi perilaku.

Pada tingkat yang lebih luas, kontribusi model ini adalah memindahkan pembicaraan mengenai tasawuf dari pertanyaan "apa yang dialami oleh individu?" menuju pertanyaan tambahan "apa yang terjadi pada kekuasaan ketika individu tersebut mengalami transformasi?" Pertanyaan kedua menghubungkan tasawuf dengan etika sosial dan politik tanpa mengubah tasawuf menjadi teori politik. Tasawuf tetap berangkat dari transformasi manusia, tetapi transformasi manusia tidak lagi dipahami sebagai persoalan yang berhenti pada dirinya sendiri.

Dari seluruh konstruksi tersebut dapat dirumuskan proposisi akhir bahwa **tasawuf substantif dalam kekuasaan adalah konfigurasi ketika penyucian diri, pembentukan karakter, kesadaran pertanggungjawaban transenden, dan orientasi pelayanan menghasilkan praktik kekuasaan yang amanah, adil, kompeten, terbuka terhadap koreksi, serta berorientasi kepada kemaslahatan; legitimasi yang lahir dari konfigurasi tersebut disebut substantive legitimacy karena tidak terutama bergantung pada simbol yang**

dipinjam, melainkan pada konsistensi moral yang terus-menerus dapat diuji.

Proposisi tersebut sekaligus menjelaskan posisi konseptual model. Tasawuf tidak ditempatkan sebagai ornamen religius bagi teori kepemimpinan, dan kekuasaan tidak diperlakukan sebagai wilayah yang cukup diatur oleh spiritualitas individual. Keduanya dipertemukan melalui konsep integritas. Integritas menjadi titik artikulasi antara batin dan struktur, antara ibadah dan pelayanan, antara karakter dan kebijakan, antara legitimasi dan tanggung jawab.

Dalam konstruksi ini, ukuran tertinggi bukanlah seberapa religius seorang pemimpin tampak, melainkan seberapa jauh kekuasaan yang berada di tangannya tunduk pada nilai yang diakuinya sendiri. Semakin besar jarak antara simbol spiritual dan praktik kekuasaan, semakin lemah substansi legitimasi. Sebaliknya, semakin kuat korespondensi antara transformasi batin, karakter, keputusan, dan kemaslahatan, semakin mungkin lahir kewibawaan moral yang tidak perlu dipaksakan.

Dengan demikian, Model Tasawuf Substantif dapat diposisikan sebagai kerangka konseptual yang menghubungkan empat wilayah yang sering dibicarakan secara terpisah: spiritualitas, etika, kekuasaan, dan legitimasi. Konstruksi tersebut tidak mengklaim menyelesaikan seluruh persoalan kepemimpinan moral. Nilainya justru terletak pada penyediaan bahasa analitis untuk menguji sebuah pertanyaan yang mendasar: apakah spiritualitas benar-benar mengubah cara kekuasaan digunakan, atau hanya menyediakan simbol baru untuk memperoleh legitimasi lama?

Pertanyaan tersebut merupakan titik akhir sekaligus titik awal model. Ia mengembalikan tasawuf kepada fungsi transformatifnya:

bukan sekadar memperindah identitas manusia yang berkuasa, tetapi mengubah hubungan manusia dengan dirinya, dengan sesama, dengan amanah, dan dengan kekuasaan yang untuk sementara berada di tangannya.

DARI SPIRITUALITAS KE KEBIJAKAN PUBLIK MENGOPERASIONALKAN TASAWUF SUBSTANTIF

Ketika Spiritualitas Harus Menjadi Kebijakan

Pembicaraan mengenai spiritualitas sering berhenti pada wilayah pengalaman batin, pembentukan kesalehan personal, dan pencarian kedekatan manusia dengan Tuhan. Dalam tradisi tasawuf, orientasi semacam itu memang fundamental karena transformasi kehidupan publik tidak mungkin dipisahkan sepenuhnya dari transformasi manusia yang menjalankannya. Akan tetapi, persoalan muncul ketika spiritualitas diperlakukan sebagai wilayah privat yang tidak memiliki konsekuensi terhadap cara kekuasaan digunakan, sumber daya publik dialokasikan, dan kelompok rentan diperlakukan. Pada titik tersebut, spiritualitas kehilangan salah satu kemungkinan etisnya yang paling penting: menjadi sumber pembentukan orientasi moral bagi tindakan kolektif.

Al-Qur'an memberikan dasar ontologis yang kuat bagi pemahaman bahwa kehidupan manusia memiliki orientasi pengabdian kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[367] Ayat tersebut tidak dengan sendirinya menyediakan rancangan administrasi negara atau formula kebijakan publik. Justru di sinilah diperlukan pembedaan antara sumber normatif dan konstruksi kelembagaan. Wahyu memberikan horizon nilai, sementara manusia harus mengembangkan bentuk institusional yang sesuai dengan persoalan historis, pengetahuan sosial, hukum, ekonomi, dan kebutuhan masyarakat. Mengoperasionalkan spiritualitas berarti

menerjemahkan orientasi nilai tersebut ke dalam keputusan yang dapat dipertanggungjawabkan secara moral sekaligus publik.

Transformasi semacam itu menuntut kehati-hatian epistemologis. Negara modern beroperasi dalam masyarakat yang plural, sehingga kebijakan publik tidak dapat dibenarkan hanya karena pembuat kebijakan menganggap dirinya memiliki motivasi spiritual yang benar. Prinsip *public reason* dalam filsafat politik kontemporer menegaskan bahwa penggunaan kekuasaan politik harus dapat dibenarkan kepada warga yang menjadi subjek kekuasaan tersebut melalui alasan yang dapat dikenali sebagai alasan publik. Spiritualitas, karena itu, lebih tepat ditempatkan sebagai sumber pembentukan karakter dan orientasi etis pengambil keputusan, sedangkan kebijakan yang lahir darinya harus dapat diuji melalui keadilan, hukum, bukti, transparansi, proporsionalitas, dan kepentingan publik.

Di sinilah tasawuf substantif berbeda dari spiritualitas yang hanya menghasilkan ketenangan individual. Tasawuf substantif tidak diukur semata-mata melalui intensitas pengalaman batin, tetapi melalui perubahan kualitas relasi manusia dengan amanah, kekuasaan, kekayaan, dan sesama. Jika zikir tidak menghasilkan pengendalian terhadap keserakahan, jika *mujāhadah* tidak memperkuat kemampuan menahan kepentingan diri, dan jika *tazkiyah al-nafs* tidak berpengaruh terhadap cara seseorang memperlakukan manusia yang berada dalam posisi lemah, maka hubungan antara spiritualitas dan etika sosial masih bersifat problematis. Ukuran spiritualitas tidak dapat direduksi menjadi pengalaman subjektif karena kehidupan publik menuntut konsekuensi objektif dari keputusan yang diambil.

Konstruksi tersebut memperoleh dukungan dari tradisi etika Islam yang melihat pembentukan karakter sebagai proses yang menghubungkan kondisi jiwa dengan tindakan. Ibn Miskawayh, misalnya, membangun etika yang menghubungkan pembinaan jiwa dengan keutamaan moral seperti kebijaksanaan, keberanian, pengendalian diri, dan keadilan.[368] Kerangka ini penting karena menunjukkan bahwa moralitas tidak berhenti pada pengetahuan mengenai kebaikan. Persoalan etis justru muncul ketika pengetahuan tersebut harus diwujudkan dalam disposisi yang stabil dan tindakan yang tepat. Dalam ruang publik, disposisi itu memperoleh bentuk institusional melalui cara pejabat mengambil keputusan, mengelola konflik kepentingan, menggunakan anggaran, dan merespons kelompok yang tidak memiliki daya tawar.

Pemikiran modern mengenai integritas publik memperlihatkan persoalan yang serupa dari perspektif institusional. OECD menempatkan integritas sebagai unsur strategis dalam tata kelola karena korupsi dan konflik kepentingan tidak cukup ditangani melalui hukuman individual; risiko integritas harus dikenali, dikelola, dipantau, dan ditanamkan dalam budaya organisasi.[369] Perspektif tersebut tidak identik dengan tasawuf, tetapi menyediakan ruang dialog yang produktif. Tasawuf berbicara tentang pembentukan batin dan orientasi moral, sedangkan tata kelola modern berbicara tentang desain sistem yang mengurangi peluang penyalahgunaan kekuasaan. Keduanya bertemu pada satu persoalan: bagaimana manusia yang memiliki kepentingan pribadi dapat ditempatkan dalam sistem yang menuntut tanggung jawab terhadap kepentingan bersama.

Kebijakan publik, dengan demikian, dapat dipahami sebagai medan aktualisasi etika. Ia bukan sekadar instrumen teknokratis untuk menyelesaikan masalah, melainkan mekanisme yang menentukan siapa memperoleh akses, siapa menanggung biaya, siapa mendapatkan perlindungan, dan siapa memiliki kemampuan untuk menyuarakan kepentingannya. Karena itu, kualitas moral kebijakan tidak hanya ditentukan oleh niat pembuatnya. Sebuah kebijakan dapat lahir dari niat baik tetapi menghasilkan ketidakadilan akibat desain yang buruk, informasi yang tidak memadai, atau kegagalan memahami distribusi dampak.

Pembahasan ini mengembangkan proposisi bahwa spiritualitas seharusnya tidak langsung diubah menjadi norma administratif, tetapi diterjemahkan melalui rantai etis: transformasi batin → orientasi moral → prinsip publik → desain institusi → prosedur akuntabilitas → dampak sosial. Rantai tersebut menjaga dua hal sekaligus. Spiritualitas tidak direduksi menjadi jargon moral, sementara kebijakan tidak berubah menjadi ekspresi subjektif dari kesalehan pejabat. Dengan kerangka ini, tasawuf substantif dapat berkontribusi terhadap kebijakan tanpa menghapus pluralitas masyarakat atau menggantikan rasionalitas publik dengan klaim pengalaman spiritual.

Dari Nilai Spiritual menuju Desain Institusi

Persoalan paling sulit dalam menghubungkan tasawuf dengan kebijakan publik terletak pada proses translasi dari nilai menjadi institusi. Nilai seperti keikhlasan, keadilan, amanah, wara‘, zuhud, dan kepedulian terhadap kaum lemah memiliki karakter moral yang berbeda dari regulasi, prosedur anggaran, mekanisme pengadaan,

indikator kinerja, atau sistem pengawasan. Nilai bekerja pada orientasi tindakan, sedangkan institusi bekerja melalui aturan, struktur insentif, pembagian kewenangan, dan prosedur. Mengabaikan perbedaan tersebut akan menghasilkan spiritualisasi kebijakan yang bersifat simbolik.

Desain institusi justru diperlukan karena manusia tidak selalu bertindak sesuai dengan nilai yang secara normatif mereka akui. Seseorang dapat menyetujui kejujuran sekaligus tergoda menyalahgunakan jabatan ketika sistem membuka peluang, pengawasan lemah, dan keuntungan pribadi sangat besar. Karena itu, moralitas personal dan desain kelembagaan tidak boleh diposisikan sebagai dua alternatif. Keduanya merupakan lapisan yang berbeda dalam arsitektur etika publik. Karakter yang baik mengurangi kecenderungan penyalahgunaan, sedangkan institusi yang baik membatasi peluang penyalahgunaan bahkan ketika karakter individu tidak ideal.

OECD secara eksplisit menekankan pendekatan terhadap integritas yang bersifat menyeluruh, meliputi standar, komitmen politik dan manajerial, pengelolaan konflik kepentingan, pendekatan berbasis risiko, serta implementasi dan pemantauan.[370] Kerangka tersebut menunjukkan bahwa integritas publik bukan sekadar kualitas psikologis pegawai. Ia harus dibangun menjadi kapasitas organisasi. Dalam konteks ini, tasawuf dapat memberikan fondasi antropologis yang memperlakukan manusia sebagai makhluk yang memiliki dorongan, nafsu, kehendak, kemampuan refleksi, dan kemungkinan transformasi moral; sementara ilmu kebijakan menyediakan perangkat untuk menerjemahkan orientasi tersebut ke dalam institusi.

Perbandingan dengan Ibn Miskawayh menjadi penting. Dalam kerangka etikanya, keutamaan moral berkaitan dengan tercapainya keseimbangan berbagai daya jiwa, sehingga keadilan tidak sekadar menjadi aturan eksternal, melainkan keadaan moral yang lahir dari keteraturan diri.[371] Perspektif ini menawarkan koreksi terhadap pendekatan kelembagaan yang terlalu mekanistik. Institusi dapat mengawasi perilaku, tetapi tidak dengan sendirinya menciptakan manusia yang mencintai keadilan. Sebaliknya, pembinaan jiwa tanpa institusi dapat gagal ketika berhadapan dengan struktur kekuasaan yang memberikan insentif kuat kepada perilaku oportunistik.

Dari sini dapat dirumuskan prinsip *double accountability*. Pejabat publik pertama-tama bertanggung jawab secara moral atas niat dan karakter tindakannya, tetapi pada saat yang sama harus tunduk pada akuntabilitas institusional yang memungkinkan masyarakat memeriksa keputusan, proses, dan hasilnya. Dalam bahasa tasawuf, pengawasan batin tidak menghapus kebutuhan terhadap pengawasan lahiriah. Dalam bahasa administrasi publik, kepatuhan prosedural tidak menghapus kebutuhan terhadap integritas personal.

Kerangka hukum Indonesia memberikan ruang bagi pembacaan semacam ini. Undang-Undang Nomor 30 Tahun 2014 tentang Administrasi Pemerintahan ditempatkan sebagai landasan penyelenggaraan pemerintahan yang baik dan diarahkan, antara lain, pada pencegahan korupsi, kolusi, dan nepotisme serta peningkatan kualitas pelayanan pemerintahan.[372] Nilai spiritual dapat berfungsi sebagai sumber motivasi etis bagi pejabat, tetapi keputusan pemerintahan tetap harus bergerak dalam kerangka hukum dan asas pemerintahan yang baik. Di sini terjadi pembagian fungsi yang sehat:

agama memperdalam orientasi moral, sedangkan hukum menyediakan standar publik yang dapat diperiksa.

Konstruksi kelembagaan berbasis nilai juga memerlukan indikator. Jika integritas hanya dinyatakan dalam slogan, ia tidak memiliki daya evaluatif. Nilai keadilan, misalnya, perlu diterjemahkan menjadi akses yang setara, prosedur nondiskriminatif, distribusi manfaat yang dapat dipertanggungjawabkan, serta mekanisme koreksi ketika kebijakan menghasilkan ketidakadilan. Nilai wara‘ dapat diterjemahkan ke dalam deklarasi konflik kepentingan, pembatasan penerimaan manfaat, pengawasan pengadaan, dan keterbukaan proses. Dengan demikian, nilai spiritual memperoleh bentuk administratif tanpa kehilangan orientasi etiknya.

Di sinilah perbedaan antara simbolisasi dan institusionalisasi spiritualitas menjadi menentukan. Simbolisasi menghasilkan bahasa religius di dalam dokumen atau pidato. Institusionalisasi menghasilkan perubahan pada cara organisasi mengambil keputusan. Yang pertama mudah dilakukan karena tidak mengubah distribusi kekuasaan; yang kedua jauh lebih sulit karena mengharuskan pejabat dan lembaga menerima pembatasan atas kebebasannya sendiri. Justru kesediaan menerima pembatasan itulah yang membuat spiritualitas memiliki relevansi politik.

Posisi yang dikembangkan di sini tidak menyatakan bahwa institusi dapat menjadi “sufi” dalam pengertian teologis. Institusi tidak memiliki jiwa seperti manusia. Yang dapat dibangun adalah institusi yang dirancang berdasarkan prinsip-prinsip yang kompatibel dengan etika spiritual: transparansi, amanah, pembatasan keserakahan, perlindungan terhadap yang lemah, keadilan prosedural, dan tanggung

jawab terhadap akibat keputusan. Tasawuf menjadi sumber etika desain, bukan label religius bagi birokrasi.

Tashih an-Niyyah dalam Penyelenggaraan Negara

Tashīḥ al-niyyah pelurusan niat merupakan konsep yang tampak sangat personal, tetapi menjadi penting ketika diterapkan pada penyelenggaraan negara. Kekuasaan publik selalu memiliki dimensi intensional: seseorang memilih suatu kebijakan karena menganggapnya benar, bermanfaat, strategis, atau sesuai kepentingan tertentu. Persoalannya bukan sekadar apakah niat itu "baik" menurut pengakuan pelaku, melainkan apakah orientasi batin tersebut sungguh mengarahkan penggunaan kekuasaan kepada amanah publik atau justru menjadi instrumen untuk memperoleh status, pengaruh, keuntungan, dan loyalitas politik.

Dalam kerangka tasawuf, pembenahan niat tidak dapat dipahami sebagai deklarasi verbal. Ia merupakan proses kritik terhadap motif diri. Di ruang publik, proses tersebut harus diterjemahkan menjadi kemampuan untuk membedakan kepentingan pribadi, kepentingan kelompok, kepentingan institusi, dan kepentingan masyarakat. Seorang pejabat dapat secara subjektif merasa bekerja "demi rakyat", tetapi tetap mengambil keputusan yang menguntungkan jaringan politiknya. Karena itu, *tashīḥ al-niyyah* menuntut bentuk refleksi yang lebih keras: kesediaan mempertanyakan apakah klaim pengabdian benar-benar konsisten dengan struktur manfaat yang dihasilkan oleh keputusan.

Kebijakan publik memiliki karakter yang membuat persoalan niat semakin kompleks. Dampak kebijakan sering kali tidak sepenuhnya diketahui ketika keputusan dibuat. Niat baik tidak menjamin akibat

baik. Karena itu, etika pemerintahan tidak boleh menjadikan niat sebagai pembenaran yang menutup evaluasi terhadap konsekuensi. Niat merupakan dimensi penting dari integritas moral, tetapi ia harus berjalan bersama kompetensi, bukti, konsultasi, evaluasi, dan mekanisme koreksi.

Al-Qur'an menempatkan pengabdian kepada Allah sebagai orientasi fundamental kehidupan manusia (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[373] Ketika prinsip tersebut diterapkan pada jabatan publik, implikasinya bukan bahwa setiap keputusan administratif harus diberi label ibadah, melainkan bahwa kekuasaan tidak boleh diperlakukan sebagai milik pribadi. Jabatan menjadi amanah yang harus digunakan dalam batas-batas moral dan hukum. Di sinilah spiritualitas mengubah cara seseorang memandang kekuasaan: dari aset pribadi menjadi tanggung jawab.

Pemikiran kontemporer mengenai integritas memperlihatkan kesamaan struktural pada level tertentu. KPK mendefinisikan integritas sebagai keselarasan antara pikiran, perasaan, ucapan, dan perilaku yang sesuai dengan hati nurani serta norma yang berlaku.[374] Rumusan tersebut membantu memperjelas bahwa integritas bukan citra. Ia merupakan koherensi antara apa yang dinyatakan dan apa yang dilakukan. Dalam kerangka *tashīḥ al-niyyah*, koherensi itu diperluas ke dalam hubungan antara orientasi batin dan penggunaan kewenangan.

Namun terdapat perbedaan penting. Bahasa integritas publik umumnya dirumuskan dalam kerangka norma organisasi dan kepatuhan, sedangkan *tashīḥ al-niyyah* menyentuh wilayah motivasi terdalam manusia. Karena itu, konsep tersebut dapat memperkaya integritas publik, tetapi tidak boleh menggantikannya. Pemerintah tidak

dapat memeriksa “keikhlasan” seorang pejabat sebagaimana memeriksa dokumen anggaran. Niat merupakan wilayah moral yang harus dikembangkan melalui pembinaan diri, sementara perilaku publik harus tetap dapat diaudit secara objektif.

Dari sini muncul sebuah konsekuensi yang penting: semakin tinggi jabatan seseorang, semakin kuat kebutuhan untuk mengembangkan mekanisme yang mencegah niat pribadi menjadi satu-satunya ukuran moralitas. Semangat pengabdian harus berjalan bersama transparansi, deklarasi kepentingan, pengawasan, konsultasi, dan evaluasi. Secara paradoksal, orang yang merasa paling tulus justru memerlukan institusi yang paling memungkinkan dirinya dikoreksi. Kerendahan hati spiritual menemukan bentuk publiknya dalam kesediaan menerima pemeriksaan.

Tashīḥ al-niyyah juga dapat menjadi prinsip anti-instrumentalisasi agama. Dalam politik, agama dapat digunakan sebagai sumber legitimasi simbolik: pejabat menampilkan kesalehan untuk memperoleh kepercayaan, sementara substansi kebijakannya tidak mengalami perubahan. Tasawuf substantif harus kritis terhadap gejala tersebut karena spiritualitas yang telah menjadi instrumen pencitraan justru kehilangan fungsi korektifnya terhadap ego. Kesalehan publik tidak dapat diukur dari intensitas simbol, tetapi dari kesediaan menundukkan kepentingan diri kepada amanah dan keadilan.

Posisi yang dikembangkan di sini menempatkan *tashīḥ al-niyyah* sebagai etika pra-keputusan, bukan pengganti proses kebijakan. Sebelum bertanya “kebijakan apa yang akan dibuat?”, penyelenggara negara perlu mengajukan pertanyaan yang lebih mendasar: “kepentingan siapa yang sedang saya layani, dan apa yang membuat

saya ingin mengambil keputusan ini?" Setelah pertanyaan tersebut diajukan, proses harus dilanjutkan dengan pertanyaan institusional: "apakah alasan keputusan ini dapat dipertanggungjawabkan secara publik, apakah dampaknya adil, dan apakah terdapat mekanisme koreksi?" Dengan demikian, pelurusan niat menjadi awal dari akuntabilitas, bukan akhir dari pertanggungjawaban.

Al-'Adalah dalam Kebijakan Publik

Keadilan merupakan titik di mana spiritualitas memasuki wilayah distribusi sosial secara paling konkret. Selama keadilan dibicarakan sebagai kesempurnaan moral individu, konsekuensi politiknya masih terbatas. Kebijakan publik membawa persoalan tersebut ke tingkat yang lebih kompleks karena keputusan pemerintah selalu menghasilkan distribusi manfaat, beban, kesempatan, perlindungan, dan risiko. Pertanyaan mengenai keadilan karena itu bukan hanya "apakah pejabat bertindak benar?", melainkan "bagaimana struktur keputusan tersebut memengaruhi mereka yang berada dalam posisi yang berbeda?"

Al-Qur'an memberikan tuntutan yang sangat tegas agar keadilan ditegakkan bahkan ketika konsekuensinya berhadapan dengan kepentingan diri sendiri, orang tua, atau kerabat (Q.S. al-Nisā' 4: 135).[375] Struktur ayat ini memiliki arti penting bagi kebijakan publik karena ia menyerang salah satu sumber utama distorsi keputusan: keberpihakan kepada kedekatan personal. Keadilan menuntut kemampuan untuk menahan pengaruh hubungan, kekayaan, status, dan kepentingan diri ketika menentukan hak dan kewajiban.

Dalam filsafat politik kontemporer, keadilan juga tidak dipahami semata-mata sebagai kebajikan individual. John Rawls

mengembangkan gagasan mengenai keadilan sebagai prinsip bagi struktur dasar masyarakat dan menghubungkannya dengan legitimasi serta alasan publik.[376] Perbandingan dengan etika Islam memperlihatkan perbedaan titik berangkat. Rawls membangun argumen dalam konteks pluralisme politik dan kesetaraan warga, sedangkan konsep *'adālah* dalam tradisi Islam memiliki horizon moral-teologis yang lebih luas. Meskipun demikian, keduanya bertemu dalam penolakan terhadap penggunaan kekuasaan secara arbitrer.

Perbedaan tersebut tidak perlu dihapus demi menghasilkan sintesis. Justru perbedaannya produktif. *'Adālah* memberikan kedalaman moral yang menempatkan keadilan dalam orientasi pertanggungjawaban manusia kepada Allah, sedangkan teori keadilan modern menyediakan bahasa institusional untuk membahas bagaimana prinsip keadilan diterapkan dalam masyarakat plural. Keduanya dapat berdialog tanpa menyamakan fondasi filosofisnya.

Persoalan kebijakan menjadi lebih tajam ketika keadilan dibaca bersama pendekatan kemampuan Amartya Sen. Dalam *Development as Freedom*, Sen menghubungkan pembangunan dengan kebebasan substantif dan menempatkan kemiskinan sebagai persoalan keterbatasan kemampuan manusia untuk menjalani kehidupan yang mereka nilai berharga.[377] Perspektif tersebut memperluas pengertian keadilan. Distribusi sumber daya tidak cukup dinilai dari jumlah yang diberikan; perlu diperhatikan apakah sumber daya itu benar-benar meningkatkan kemampuan manusia untuk hidup secara bermartabat.

Kerangka tersebut dapat dipertemukan secara kritis dengan *'adālah*. Keadilan dalam kebijakan publik tidak berhenti pada pembagian formal yang sama. Dua warga dapat memperoleh jumlah

bantuan yang sama tetapi mengalami manfaat yang berbeda karena kondisi sosial, kesehatan, pendidikan, lokasi, atau akses terhadap layanan. Karena itu, kebijakan yang adil harus memperhitungkan kondisi nyata yang membuat seseorang mampu atau tidak mampu menggunakan peluang yang tersedia.

Di tingkat nasional, prinsip administrasi pemerintahan yang baik menuntut keputusan dan tindakan pemerintahan dilaksanakan dalam kerangka hukum serta asas pemerintahan yang baik.[378] Akan tetapi, kepatuhan legal belum otomatis menyelesaikan seluruh persoalan keadilan. Sebuah kebijakan dapat sah secara prosedural tetapi tetap menghasilkan distribusi manfaat yang tidak proporsional. Karena itu, etika *'adālah* berfungsi sebagai horizon evaluatif yang mendorong pertanyaan melampaui legalitas: siapa yang terlindungi, siapa yang terbebani, dan apakah kelompok yang paling rentan memiliki akses nyata terhadap keadilan?

Keadilan juga menuntut keberanian menghadapi konflik kepentingan. Dalam masyarakat yang jaringan sosialnya kuat, keberpihakan kepada kerabat atau kelompok sering kali dibenarkan sebagai loyalitas. Al-Qur'an justru menuntut kesaksian yang adil bahkan ketika berhadapan dengan diri sendiri atau keluarga (Q.S. al-Nisā' 4: 135).[379] Prinsip tersebut memiliki implikasi administratif yang jelas: nepotisme, patronase, dan perlakuan istimewa tidak dapat dibenarkan hanya karena dibungkus oleh hubungan personal.

Pembacaan komparatif tersebut menghasilkan proposisi bahwa *'adālah* dalam kebijakan publik harus dipahami pada tiga lapis. Pertama, keadilan personal: pejabat memiliki disposisi moral untuk tidak menyalahgunakan kekuasaan. Kedua, keadilan prosedural: proses

pengambilan keputusan dapat diperiksa, dipertanggungjawabkan, dan diakses secara adil. Ketiga, keadilan substantif: dampak kebijakan tidak secara sistematis menyingkirkan kelompok tertentu dari kesempatan hidup yang bermartabat. Tiga lapis tersebut saling membutuhkan. Moralitas tanpa prosedur mudah menjadi subjektif; prosedur tanpa perhatian terhadap dampak dapat menjadi formalistik; perhatian terhadap dampak tanpa prinsip dapat berubah menjadi kebijakan yang tidak konsisten.

Dalam kerangka tasawuf substantif, keadilan akhirnya menjadi ujian terhadap keberhasilan transformasi spiritual. Jiwa yang dikatakan telah mengalami penyucian tetapi masih membenarkan perlakuan istimewa terhadap kelompoknya sendiri menunjukkan adanya jarak antara pengalaman spiritual dan etika sosial. Karena itu, *ʻadālah* bukan sekadar satu nilai di antara nilai-nilai lain. Ia menjadi salah satu medan tempat kualitas batin diuji oleh realitas sosial.

Al-Wara' dalam Pencegahan Korupsi

Jika *ʻadālah* memberikan orientasi mengenai bagaimana kekuasaan seharusnya menghasilkan perlakuan yang adil, *warāʻ* menyentuh pertanyaan yang lebih subtil: seberapa jauh seseorang bersedia membatasi dirinya ketika hukum formal belum secara eksplisit melarang suatu tindakan. Di sinilah *warāʻ* memiliki relevansi khusus bagi pencegahan korupsi. Korupsi tidak selalu dimulai dari pelanggaran yang terang. Ia dapat tumbuh dari pembiasaan terhadap fasilitas, kedekatan dengan kepentingan bisnis, penerimaan pemberian, penggunaan informasi internal, atau konflik kepentingan yang mula-mula dianggap “wajar”.

Secara etis, *warā'* dapat dipahami sebagai kehati-hatian moral terhadap perkara yang berpotensi membawa seseorang melewati batas kepantasan. Nilai ini penting karena hukum tidak mungkin mengantisipasi setiap variasi situasi. Ruang abu-abu selalu ada dalam kehidupan administratif. Pejabat dapat menemukan tindakan yang secara formal belum dilarang tetapi secara etis menciptakan ketergantungan, utang budi, atau persepsi keberpihakan. Dalam wilayah tersebut, *warā'* berfungsi sebagai disiplin pengendalian diri.

Pendekatan modern terhadap integritas publik memiliki kebutuhan yang sama, meskipun menggunakan bahasa yang berbeda. OECD menekankan pentingnya identifikasi dan pengelolaan konflik kepentingan serta pendekatan berbasis risiko dalam sistem integritas.[380] Perspektif ini menunjukkan bahwa pencegahan korupsi tidak hanya berurusan dengan tindakan kriminal yang sudah terjadi, tetapi dengan kondisi yang meningkatkan kemungkinan penyimpangan. *Warā'* dapat dibaca sebagai padanan etis pada level personal: bukan menunggu pelanggaran terjadi, tetapi menghindari situasi yang secara rasional dapat mengikis independensi moral.

KPK juga menempatkan integritas sebagai kesatuan antara ucapan dan perilaku serta mengembangkan pendidikan antikorupsi melalui nilai-nilai seperti jujur, bertanggung jawab, disiplin, sederhana, peduli, berani, dan adil.[381] Kesederhanaan dalam daftar tersebut relevan dengan *warā'* karena korupsi sering berkembang melalui normalisasi gaya hidup yang menjadikan jabatan sebagai sarana akumulasi keuntungan pribadi. Namun *warā'* tidak boleh direduksi menjadi hidup miskin atau menolak seluruh fasilitas negara. Persoalannya adalah proporsionalitas, kepantasan, sumber manfaat, konflik kepentingan,

dan orientasi penggunaannya. Di sini tasawuf memberi dimensi yang tidak sepenuhnya dapat disediakan oleh regulasi. Regulasi mengatur perilaku yang dapat diamati; *warā'* bekerja pada kemampuan seseorang untuk mengawasi kecenderungan dirinya sendiri. Akan tetapi, *warā'* juga memiliki keterbatasan jika diperlakukan sebagai satu-satunya strategi antikorupsi. Negara tidak boleh bergantung pada kesalehan individual. Pengalaman pemerintahan menunjukkan perlunya sistem yang menggabungkan integritas personal dengan pengawasan, transparansi, audit, perlindungan pelapor, manajemen konflik kepentingan, dan penegakan hukum.

Hubungan antara *warā'* dan desain kelembagaan karena itu bersifat komplementer. Seorang pejabat yang memiliki *warā'* akan cenderung menghindari keuntungan yang meragukan bahkan ketika peluang memperolehnya terbuka. Institusi yang baik memastikan bahwa keputusan pejabat tersebut tidak hanya bergantung pada kebajikan personal. Keduanya membentuk lapisan pencegahan yang berbeda: lapisan pertama bekerja sebelum godaan menjadi tindakan, sedangkan lapisan kedua bekerja dengan membatasi kesempatan dan meningkatkan kemungkinan terdeteksinya penyimpangan.

Perspektif ini juga membantu menghindari pemahaman moral yang terlalu sederhana tentang korupsi. Korupsi bukan semata-mata masalah "orang jahat" yang masuk ke pemerintahan. Ia dapat muncul dari pertemuan antara kelemahan moral, kesempatan struktural, budaya organisasi, tekanan politik, ketimpangan informasi, dan lemahnya pengawasan. Karena itu, tasawuf substantif tidak boleh digunakan untuk menyalahkan karakter individu sambil mengabaikan desain institusi yang memungkinkan penyalahgunaan.

Konsep *warā'* juga dapat diterjemahkan menjadi prinsip "jarak etis" dalam penyelenggaraan negara. Pejabat perlu memiliki jarak tertentu dari pihak yang memiliki kepentingan langsung terhadap keputusan publik. Jarak tersebut tidak berarti permusuhan atau ketertutupan, tetapi kemampuan menjaga independensi penilaian. Semakin besar nilai ekonomi atau politik dari suatu keputusan, semakin penting mekanisme yang mencegah hubungan personal berubah menjadi pengaruh tersembunyi.

Konstruksi ini menghasilkan proposisi bahwa *warā'* dalam kebijakan antikorupsi bukanlah pengganti hukum, melainkan etika preventif yang memperluas wilayah integritas melampaui batas legal minimum. Ia mendorong pejabat bertanya bukan hanya "apakah tindakan ini diperbolehkan?", tetapi "apakah tindakan ini layak dilakukan oleh seseorang yang memegang amanah publik?" Pertanyaan kedua lebih berat karena memindahkan pusat pertimbangan dari legalitas menuju kepantasan moral.

Tasawuf menjadi substantif ketika *warā'* menghasilkan kesediaan untuk meninggalkan keuntungan yang secara formal dapat diperoleh tetapi secara moral dapat merusak amanah. Dalam praktik pemerintahan, bentuknya dapat berupa penolakan pemberian yang menimbulkan konflik kepentingan, pengungkapan hubungan yang relevan, pengunduran diri dari proses ketika independensi terganggu, serta kesediaan menerima audit dan koreksi. Dengan demikian, *warā'* tidak lagi menjadi kualitas batin yang tersembunyi, tetapi memengaruhi perilaku yang dapat diamati dan institusi yang dapat dipertanggungjawabkan.

Mustadh'afin sebagai Orientasi Kebijakan

Konsep *mustadh'afīn* membawa pembahasan tasawuf substantif kepada pertanyaan mengenai siapa yang seharusnya menjadi titik perhatian kebijakan. Negara dapat mengklaim keberhasilan melalui pertumbuhan ekonomi, pembangunan infrastruktur, peningkatan investasi, atau efisiensi administratif. Namun ukuran tersebut belum menjawab pertanyaan etis yang lebih mendasar: apakah mereka yang memiliki daya tawar paling rendah benar-benar memperoleh perlindungan dan kesempatan untuk hidup bermartabat?

Al-Qur'an secara eksplisit menghadirkan laki-laki, perempuan, dan anak-anak yang berada dalam keadaan tertindas sebagai kelompok yang menuntut perhatian pembebasan (Q.S. al-Nisā' 4: 75).[382] Ayat tersebut penting bukan hanya karena menyebut kelompok yang lemah, tetapi karena menempatkan kondisi ketidakberdayaan sebagai persoalan moral yang menuntut respons. *Mustadh'afīn* dengan demikian tidak semata-mata menunjuk kategori ekonomi; ia menunjuk posisi sosial ketika manusia tidak memiliki kemampuan memadai untuk melindungi kepentingannya sendiri.

Orientasi tersebut dapat dibandingkan dengan pendekatan kemampuan Amartya Sen. Sen mengkritik penilaian pembangunan yang semata-mata didasarkan pada pendapatan atau sumber daya karena kesejahteraan manusia bergantung pada kemampuan nyata untuk mencapai kehidupan yang bernilai.[383] Perspektif ini memberikan perangkat analitis untuk membaca *mustadh'afīn* secara lebih dinamis. Seseorang menjadi rentan bukan hanya karena memiliki sedikit sumber daya, tetapi karena memiliki keterbatasan dalam mengubah sumber daya menjadi kebebasan substantif.

Perbandingan ini membuka kemungkinan sintesis yang produktif. Tradisi Qur'ani memberikan orientasi normatif kepada perlindungan kelompok yang dilemahkan, sementara pendekatan kemampuan membantu menerjemahkan perhatian tersebut ke dalam pertanyaan kebijakan: kemampuan apa yang kurang? Hambatan apa yang menyebabkan ketidakberdayaan? Institusi apa yang dapat memperluas pilihan hidup? Dengan demikian, perhatian kepada *mustadh'afīn* tidak berhenti pada pemberian bantuan, tetapi bergerak menuju transformasi kondisi yang menghasilkan ketergantungan.

Perspektif tersebut juga mencegah reduksi kebijakan sosial menjadi karitas. Bantuan sosial dapat diperlukan, tetapi masyarakat yang terus-menerus bergantung pada bantuan tanpa memperoleh kemampuan untuk mengubah kondisi strukturalnya belum tentu mengalami keadilan substantif. Kebijakan yang berorientasi kepada *mustadh'afīn* harus mempertimbangkan akses terhadap pendidikan, kesehatan, pekerjaan yang layak, perlindungan hukum, infrastruktur, informasi, dan partisipasi dalam pengambilan keputusan. Tujuannya bukan sekadar membuat kelompok lemah menerima manfaat, tetapi meningkatkan kapasitas mereka untuk menjadi subjek kebijakan.

Di sinilah konsep *'adālah* dan *mustadh'afīn* bertemu. Keadilan tidak dapat diukur hanya dari kesamaan perlakuan apabila titik awal masyarakat sangat berbeda. Perlakuan yang identik dapat memperkuat ketimpangan ketika sebagian kelompok memiliki kemampuan jauh lebih besar untuk memanfaatkan kebijakan. Karena itu, kebijakan yang adil terkadang membutuhkan perlakuan yang berbeda secara proporsional untuk mengatasi hambatan yang berbeda. Namun orientasi kepada *mustadh'afīn* juga harus menghindari paternalism.

Kelompok rentan tidak boleh diperlakukan sebagai objek belas kasihan permanen. Jika negara selalu berbicara atas nama mereka tanpa memberi ruang bagi suara dan agensi mereka, kebijakan yang mengatasnamakan pembelaan justru dapat mempertahankan ketergantungan. Pendekatan kemampuan Sen penting pada titik ini karena menempatkan manusia sebagai agen yang memiliki kemampuan untuk menilai dan mengejar kehidupan yang mereka anggap bernilai.[384]

Kebijakan publik yang berorientasi *mustadh'afīn* karenanya membutuhkan perubahan dalam cara negara mendefinisikan keberhasilan. Keberhasilan tidak cukup diukur dari jumlah program yang dilaksanakan atau anggaran yang terserap. Pertanyaan yang lebih penting adalah apakah hambatan yang menyebabkan ketidakberdayaan berkurang. Apakah masyarakat memperoleh akses yang lebih baik? Apakah mereka memiliki pilihan yang lebih luas? Apakah suara mereka lebih terdengar? Apakah ketergantungan struktural menurun? Ukuran semacam ini menggeser kebijakan dari logika distribusi administratif menuju logika pemulihan kapasitas manusia.

Dalam kerangka spiritual, perhatian kepada *mustadh'afīn* juga berfungsi sebagai kritik terhadap spiritualitas elite. Spiritualitas yang hanya menghasilkan ketenangan bagi mereka yang telah memiliki keamanan sosial dapat menjadi tidak sensitif terhadap penderitaan struktural. Tasawuf substantif harus mempertanyakan apa arti kedekatan kepada Allah apabila manusia yang berada di sekitar kita kehilangan akses terhadap keadilan, pelayanan, dan kesempatan hidup. Pertanyaan ini tidak berarti bahwa setiap praktik spiritual harus

diterjemahkan menjadi program pemerintah, tetapi bahwa pengalaman spiritual semestinya membentuk kepekaan terhadap penderitaan manusia.

Kebijakan yang berorientasi kepada *mustadh'afīn* juga memerlukan pengetahuan. Niat untuk membantu tidak cukup. Pemerintah perlu memahami siapa yang rentan, mengapa mereka rentan, bagaimana kerentanan diproduksi, dan apakah intervensi yang dilakukan benar-benar memperbaiki keadaan. Dalam konteks inilah pendekatan empiris dan spiritual tidak perlu dipertentangkan. Spiritualitas memberikan pertanyaan moral mengenai siapa yang harus diperhatikan; ilmu kebijakan membantu menentukan bagaimana perhatian tersebut dapat diwujudkan secara efektif.

Pembacaan komparatif tersebut mengembangkan proposisi bahwa *mustadh'afīn* sebaiknya dipahami bukan sekadar sebagai penerima manfaat, melainkan sebagai indikator moral bagi kualitas kebijakan publik. Semakin sebuah sistem kebijakan mampu mengurangi ketidakberdayaan, memperluas kemampuan, melindungi hak, dan memperbesar agensi kelompok rentan, semakin kuat alasan untuk menyebut kebijakan tersebut memiliki orientasi keadilan substantif. Sebaliknya, pembangunan yang menghasilkan kemajuan agregat tetapi mempertahankan ketidakberdayaan kelompok tertentu menyisakan persoalan etis yang tidak dapat ditutup oleh statistik pertumbuhan.

Pada titik ini, tasawuf substantif memperoleh bentuk sosial-politiknya yang paling jelas. *Tazkiyah al-nafs* tidak berhenti pada penyucian individual, tetapi mengembangkan kepekaan terhadap akibat penggunaan kekuasaan. *'Adālah* mengarahkan keputusan agar tidak menyimpang karena kepentingan. *Warā'* menahan pejabat dari

keuntungan yang merusak amanah. *Tashīḥ al-niyyah* menguji orientasi batin. Sementara orientasi kepada *mustadh'afīn* mengarahkan seluruh kualitas tersebut kepada manusia yang paling membutuhkan perlindungan dan perluasan kemampuan.

Rangkaian tersebut tidak membentuk "negara sufi" dalam pengertian institusi negara yang menganut identitas spiritual tertentu. Yang dikembangkan adalah suatu etika kebijakan yang mengambil inspirasi dari tasawuf tanpa menghapus prinsip hukum, pluralisme, rasionalitas publik, dan akuntabilitas. Spiritualitas memberikan kedalaman pada pertanyaan mengenai mengapa kekuasaan harus digunakan secara amanah; etika publik menjelaskan bagaimana kekuasaan harus dibatasi; ilmu kebijakan menguji apakah intervensi bekerja; dan institusi demokratis menyediakan mekanisme pertanggungjawaban kepada warga.

Dengan konstruksi tersebut, perpindahan dari spiritualitas menuju kebijakan publik bukanlah lompatan dari wilayah metafisik ke wilayah administratif, melainkan proses penerjemahan bertahap. Nilai spiritual menjadi orientasi moral; orientasi moral menjadi prinsip; prinsip diterjemahkan ke dalam desain kelembagaan; desain diuji melalui hukum dan pengetahuan; pelaksanaan diawasi; dampak dievaluasi; dan kebijakan diperbaiki ketika menghasilkan ketidakadilan. Di dalam rantai tersebut, tasawuf tidak kehilangan kedalaman spiritualnya, tetapi juga tidak berhenti sebagai pengalaman privat.

Anggaran Publik sebagai Amanah

Anggaran publik pada dasarnya bukan sekadar instrumen teknis untuk mengalokasikan pendapatan dan belanja negara atau daerah. Ia

merupakan artikulasi konkret mengenai bagaimana kekuasaan publik menerjemahkan prioritas politik, kebutuhan sosial, dan kewajiban negara ke dalam keputusan yang memiliki konsekuensi material bagi kehidupan warga. Karena itu, anggaran selalu mengandung dimensi etis. Setiap keputusan mengenai apa yang dibiayai, siapa yang diprioritaskan, program mana yang diperluas, dan kebutuhan mana yang ditunda pada akhirnya merupakan keputusan mengenai distribusi kesempatan, perlindungan, dan manfaat publik. Dalam kerangka keislaman, dimensi tersebut memperoleh makna yang lebih mendalam melalui konsep *amānah*: sesuatu yang dipercayakan dan karena itu tidak boleh diperlakukan sebagai milik pribadi oleh pihak yang menerimanya.

Al-Qur'an menghubungkan amanah dengan keadilan secara langsung. Perintah untuk menyampaikan amanah kepada yang berhak diikuti dengan perintah agar manusia menetapkan hukum secara adil (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[385] Struktur normatif ayat tersebut penting bagi pembacaan mengenai anggaran publik karena menunjukkan bahwa amanah tidak berhenti pada kewajiban menjaga sesuatu yang dipercayakan. Amanah menuntut adanya distribusi yang benar dan keputusan yang adil. Dalam pemerintahan, hal ini berarti bahwa pengelolaan sumber daya publik tidak cukup dinilai dari kepatuhan prosedural semata. Ia harus pula diuji melalui pertanyaan mengenai siapa yang memperoleh manfaat, kelompok mana yang menanggung beban, apakah alokasi tersebut proporsional, dan apakah keputusan itu dapat dipertanggungjawabkan secara moral.

Konsepsi tersebut memiliki resonansi kuat dengan kerangka hukum keuangan negara di Indonesia. Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2003

tentang Keuangan Negara mengharuskan pengelolaan keuangan negara dilakukan secara tertib, taat pada peraturan perundang-undangan, efisien, ekonomis, efektif, transparan, dan bertanggung jawab dengan memperhatikan rasa keadilan dan kepatutan.[386] Secara konseptual, terdapat pertemuan antara norma administratif modern dan etika amanah. Keduanya sama-sama menolak pandangan bahwa uang publik dapat dikelola berdasarkan kehendak subjektif pejabat. Perbedaannya terletak pada horizon pertanggungjawaban: hukum publik terutama membangun pertanggungjawaban institusional dan yuridis, sedangkan konsep amanah memperluasnya menjadi pertanggungjawaban moral yang pada akhirnya bersifat transenden.

Di sinilah pentingnya membedakan antara *legal compliance* dan integritas. Suatu anggaran dapat secara formal memenuhi tahapan penganggaran, memperoleh persetujuan, dan tercatat dalam sistem administrasi, tetapi belum tentu memenuhi tuntutan keadilan substantif. Kepatuhan hukum merupakan batas minimum yang harus dipenuhi; amanah menuntut lebih dari sekadar tidak melanggar aturan. Ia menuntut kemampuan untuk mempertanyakan apakah penggunaan sumber daya tersebut benar-benar diarahkan kepada kepentingan yang menjadi alasan keberadaan kekuasaan publik. Dalam pengertian ini, integritas anggaran tidak identik dengan ketiadaan tindak pidana. Integritas mencakup kesediaan menempatkan kepentingan publik di atas keuntungan pribadi, kelompok, elektoral, maupun simbolik.

Hadis tentang tanggung jawab kepemimpinan memperluas kerangka tersebut. Nabi Muhammad ﷺ menyatakan bahwa setiap orang adalah *rā'in* dan setiap orang bertanggung jawab atas apa yang berada di bawah pengurusannya; pemimpin atas rakyatnya termasuk di

dalam cakupan pertanggungjawaban tersebut.[387] Hadis ini memberikan basis antropologis bagi etika pemerintahan: kekuasaan bukan pertama-tama hak untuk memerintah, melainkan kewajiban untuk memelihara. Perbedaan tersebut menentukan orientasi moral penganggaran. Jika jabatan dipahami sebagai hak, anggaran mudah dipersepsi sebagai sumber patronase; jika jabatan dipahami sebagai amanah, anggaran dipahami sebagai instrumen pelayanan.

Pembacaan semacam itu juga menghindarkan konsep amanah dari moralitas yang terlalu individualistik. Korupsi anggaran, misalnya, tidak cukup dijelaskan sebagai kelemahan karakter seorang pejabat. Ia dapat muncul karena desain kelembagaan yang menyediakan ruang bagi konflik kepentingan, pengawasan yang lemah, informasi yang tidak simetris, atau mekanisme partisipasi yang tidak efektif. Karena itu, amanah harus diterjemahkan ke dalam institusi: prosedur pengadaan yang dapat diawasi, pencatatan yang dapat diaudit, keterbukaan informasi, pemisahan fungsi, deklarasi konflik kepentingan, mekanisme pengaduan, dan evaluasi atas manfaat program. Moralitas personal dan desain kelembagaan bukan dua pilihan yang saling meniadakan; keduanya merupakan lapisan yang berbeda dari integritas publik.

Perspektif ini berdekatan dengan perkembangan pemikiran tata kelola publik internasional yang menempatkan integritas, transparansi, akuntabilitas, dan keterbukaan sebagai unsur penting kepercayaan terhadap institusi. OECD, misalnya, menempatkan transparansi informasi publik sebagai salah satu instrumen untuk memperkuat integritas karena memungkinkan masyarakat mengetahui bagaimana pemerintah bekerja dan memberi ruang bagi pengawasan terhadap keputusan publik.[388] Dalam konteks Indonesia, pembahasan mengenai

open government juga menunjukkan bahwa transparansi anggaran dan keterlibatan warga merupakan bagian dari agenda reformasi tata kelola, bukan sekadar persoalan teknis administrasi.[389]

Akan tetapi, konsep amanah memberikan tambahan dimensi yang tidak sepenuhnya dapat digantikan oleh mekanisme tata kelola modern. Transparansi dapat memperlihatkan bagaimana uang dibelanjakan, tetapi tidak dengan sendirinya menjamin bahwa pelaku memiliki orientasi moral yang benar. Audit dapat menemukan ketidaksesuaian, tetapi audit tidak selalu mampu menangkap seluruh bentuk penyalahgunaan yang secara formal berada dalam batas aturan. Karena itu, amanah harus dipahami sebagai etika yang bekerja sebelum, selama, dan setelah keputusan anggaran dibuat. Ia berfungsi sebagai orientasi batin sekaligus prinsip kelembagaan.

Dari sini dapat dikembangkan suatu proposisi bahwa anggaran publik sebagai amanah mempunyai sekurang-kurangnya tiga dimensi. Pertama, dimensi *fiduciary*, yaitu kewajiban mengelola sumber daya bukan sebagai kepemilikan pribadi, melainkan sebagai titipan. Kedua, dimensi distributif, yaitu kewajiban memastikan bahwa alokasi sumber daya mempertimbangkan keadilan dan kebutuhan publik. Ketiga, dimensi akuntabilitas, yaitu kesediaan membuka keputusan kepada pemeriksaan hukum, sosial, administratif, dan moral. Ketiganya saling berhubungan. Anggaran yang transparan tetapi tidak adil tetap bermasalah; anggaran yang adil tetapi tidak dapat diperiksa tetap rentan disalahgunakan; sedangkan anggaran yang patuh secara administratif tetapi kehilangan orientasi kepentingan publik telah mengalami reduksi makna amanah.

Posisi yang dikembangkan di sini tidak menyamakan etika Islam dengan hukum keuangan negara, tetapi mempertemukan keduanya dalam suatu kerangka komplementer. Hukum menyediakan batas, prosedur, dan sanksi; amanah memberikan orientasi moral terhadap penggunaan kewenangan. Karena itu, kualitas anggaran publik tidak semestinya hanya diukur dari serapan anggaran atau kepatuhan administratif. Ukuran yang lebih substantif mencakup apakah sumber daya publik digunakan secara adil, apakah manfaatnya dapat dijelaskan, apakah proses pengambilannya dapat diperiksa, dan apakah pengelolanya bersedia mempertanggungjawabkan keputusan tersebut di hadapan masyarakat sekaligus di hadapan Tuhan. Pada titik inilah anggaran berubah dari dokumen fiskal menjadi dokumen moral tentang bagaimana suatu masyarakat memutuskan apa yang dianggap bernilai.

Pelayanan Publik sebagai Ibadah Sosial

Pelayanan publik sering dipahami dalam bahasa administratif: pemerintah menyediakan layanan, warga menerima layanan, dan kualitas pelayanan dinilai melalui kecepatan, ketepatan, aksesibilitas, serta kepuasan pengguna. Kerangka tersebut penting, tetapi belum memadai untuk menjelaskan dimensi moral pelayanan. Pelayanan publik pada hakikatnya merupakan hubungan etis antara kewenangan dan kebutuhan manusia. Di dalamnya terdapat warga yang memiliki hak dan institusi yang memperoleh mandat untuk memenuhi hak tersebut. Ketika hubungan ini dibaca dalam perspektif Islam, pelayanan publik dapat ditempatkan sebagai bentuk *ʻibādah ijtimāʻiyyah*, yakni

pengabdian sosial yang memperoleh nilai keagamaan melalui tindakan nyata untuk menghadirkan kemaslahatan.

Landasan konseptualnya dapat ditemukan dalam hubungan antara ibadah dan tanggung jawab sosial. Al-Qur'an tidak membangun kesalehan sebagai aktivitas yang terisolasi dari kehidupan sosial. Perintah beribadah berdampingan dengan tuntutan berbuat baik dan memenuhi tanggung jawab terhadap manusia. Bahkan Q.S. al-Naḥl 16: 90 menghubungkan keadilan dan *iḥsān* dengan larangan terhadap berbagai bentuk keburukan dan pelanggaran.[390] Ayat tersebut tidak memberikan formula teknis mengenai pelayanan publik, tetapi menyediakan horizon etis yang relevan: tindakan yang mengatasnamakan pelayanan harus menghasilkan keadilan dan kebaikan, bukan sekadar menyelesaikan prosedur.

Konsekuensinya cukup mendasar. Seorang aparatur yang melayani warga tidak sedang melakukan pekerjaan netral secara moral. Ia berhadapan dengan manusia yang mungkin berada dalam posisi rentan, membutuhkan dokumen kependudukan, akses pendidikan, kesehatan, bantuan sosial, keamanan, atau berbagai layanan dasar lainnya. Keterlambatan administratif yang bagi petugas tampak kecil dapat memiliki konsekuensi besar bagi warga. Karena itu, etika pelayanan menuntut kemampuan melihat prosedur dari perspektif orang yang mengalaminya. Ukuran keberhasilan bukan semata apakah petugas telah mengikuti alur kerja, tetapi apakah alur tersebut menghasilkan akses yang adil terhadap hak publik.

Di sinilah konsep *iḥsān* memberikan dimensi yang lebih tinggi daripada kepatuhan minimal. Kepatuhan menjawab pertanyaan apakah kewajiban telah dilaksanakan; *iḥsān* menambahkan pertanyaan

apakah kewajiban tersebut dilaksanakan dengan kualitas moral yang baik. Dalam pelayanan publik, perbedaan itu terlihat antara petugas yang sekadar memproses berkas dan petugas yang membantu warga memahami proses, memberikan informasi yang benar, menghindari perlakuan diskriminatif, serta tidak menggunakan ketidaktahuan warga sebagai kesempatan memperoleh keuntungan pribadi. Pelayanan yang baik bukan hanya efisien, melainkan juga menjaga martabat orang yang dilayani.

Kerangka tersebut beririsan dengan perkembangan teori pelayanan publik kontemporer yang semakin menempatkan pengguna sebagai pusat desain layanan. OECD menekankan pentingnya pelayanan yang berorientasi pada kehidupan dan kebutuhan masyarakat, termasuk pelibatan pengguna, pengurangan beban administratif, serta perbaikan pengalaman warga secara berkelanjutan.[391] Dalam perspektif ini, teknologi digital dapat membantu, tetapi teknologi bukan tujuan. Digitalisasi yang membuat layanan lebih cepat bagi sebagian masyarakat tetapi semakin sulit diakses oleh kelompok yang tidak memiliki kemampuan digital justru dapat memperlebar ketimpangan.

Pertemuan antara perspektif Islam dan pemikiran tata kelola modern tersebut menghasilkan suatu pembedaan penting. *Ibadah sosial* bukan sinonim dari amal sukarela yang dilakukan di luar institusi. Pelayanan publik justru dapat menjadi ibadah ketika tugas institusional dijalankan sebagai tanggung jawab moral kepada manusia dan Tuhan. Dengan demikian, profesi aparatur tidak harus dipisahkan secara tajam dari kehidupan spiritual. Nilai ibadah dapat melekat pada pekerjaan administratif apabila pekerjaan tersebut dilakukan secara benar, adil, dan berorientasi pada kemaslahatan.

Pemaknaan ini sekaligus mengandung kritik terhadap kecenderungan meromantisasi pelayanan. Menyebut pelayanan sebagai ibadah tidak boleh digunakan untuk meminta aparatur menerima beban kerja yang tidak wajar, mengabaikan hak atas kesejahteraan, atau membenarkan organisasi yang buruk atas nama pengabdian. Ibadah sosial tidak menghapus kewajiban institusi menciptakan kondisi kerja yang manusiawi. Sebaliknya, justru karena pelayanan memiliki dimensi moral, organisasi publik harus membangun sistem yang memungkinkan aparatur bekerja dengan kompeten, sehat, aman, dan bebas dari tekanan yang mendorong pelanggaran integritas.

Persoalan lain muncul ketika konsep pelayanan digunakan untuk membangun citra kesalehan lembaga. Sebuah institusi dapat menggunakan simbol keagamaan, slogan moral, atau narasi pengabdian, tetapi kualitas pelayanannya tetap harus diuji melalui pengalaman konkret warga. Ada jarak antara *symbolic religiosity* dan etika pelayanan. Simbol dapat membentuk persepsi, sedangkan pelayanan membentuk pengalaman. Jika keduanya bertentangan, simbol kehilangan legitimasi moralnya.

Dalam kerangka yang dikembangkan di sini, pelayanan publik sebagai ibadah sosial dapat dipahami melalui tiga unsur yang saling berkaitan: niat, proses, dan dampak. Niat mengarahkan orientasi moral petugas; proses memastikan pelayanan berlangsung adil dan profesional; dampak menunjukkan apakah pelayanan benar-benar menghasilkan kemaslahatan. Niat tanpa kompetensi dapat melahirkan pelayanan yang tidak efektif. Kompetensi tanpa integritas dapat menghasilkan layanan yang efisien tetapi manipulatif. Sementara itu, prosedur yang baik tanpa perhatian terhadap dampak sosial dapat

menciptakan sistem yang secara administratif tertib tetapi secara substantif tidak manusiawi.

Dengan konstruksi tersebut, pelayanan publik memperoleh makna yang melampaui relasi birokratis. Warga bukan objek pelayanan, melainkan pemegang hak yang menjadi alasan keberadaan pelayanan itu sendiri. Aparatur bukan pemilik kewenangan, melainkan pemegang amanah profesional. Institusi bukan sekadar struktur administratif, melainkan ruang tempat nilai keadilan, kemanfaatan, dan penghormatan terhadap martabat manusia diwujudkan. Ketika ketiga unsur tersebut bertemu, pelayanan publik dapat menjadi bentuk ibadah sosial yang konkret: bukan karena pekerjaan birokratis secara otomatis bernilai ibadah, melainkan karena pekerjaan tersebut diarahkan pada pengabdian yang adil, kompeten, dan bertanggung jawab.

Transparansi sebagai Praktik Moral

Transparansi sering dipahami sebagai kewajiban menyediakan informasi. Pemahaman tersebut benar, tetapi terlalu sempit apabila transparansi hendak ditempatkan sebagai fondasi integritas. Informasi dapat tersedia tanpa benar-benar membuat kekuasaan dapat dipahami atau diawasi. Sebuah institusi dapat mempublikasikan ribuan halaman dokumen, laporan, angka, dan regulasi, tetapi tetap menghasilkan ketertutupan substantif apabila informasi tersebut sulit dibaca, tidak lengkap, terlambat, atau sengaja disusun sedemikian rupa sehingga masyarakat tidak mampu memahami keputusan yang hendak diawasi. Transparansi karena itu bukan sekadar persoalan kuantitas informasi,

melainkan persoalan hubungan moral antara kekuasaan dan hak masyarakat untuk mengetahui.

Al-Qur'an memberikan dasar epistemik yang relevan melalui larangan mengikuti sesuatu yang tidak diketahui dan penegasan bahwa pendengaran, penglihatan, serta hati akan dimintai pertanggungjawaban (Q.S. al-Isrā' 17: 36).[392] Ayat ini tidak secara langsung membahas transparansi pemerintahan, tetapi prinsip pertanggungjawaban epistemik yang dikandungnya memiliki implikasi penting: keputusan dan tindakan tidak boleh dibangun di atas ketidaktahuan yang disengaja, informasi yang tidak teruji, atau klaim yang tidak memiliki dasar. Dalam ruang publik, prinsip tersebut dapat diterjemahkan menjadi kewajiban untuk membangun lingkungan informasi yang memungkinkan warga memahami dasar keputusan yang memengaruhi kehidupan mereka.

Transparansi dengan demikian memiliki dimensi moral karena ia menyangkut kejujuran institusional. Ketika pemerintah membuka data anggaran, dasar kebijakan, indikator kinerja, atau alasan suatu keputusan, pemerintah bukan sekadar memenuhi prosedur administratif. Ia mengakui bahwa kekuasaan publik tidak sepenuhnya menjadi ruang privat bagi pejabat. Informasi yang berkaitan dengan kepentingan publik pada prinsipnya harus dapat dipertanggungjawabkan kepada publik, dengan tetap memperhatikan batas yang sah seperti perlindungan privasi, keamanan, dan informasi yang memang dikecualikan berdasarkan hukum.

OECD menempatkan transparansi informasi publik sebagai unsur penting dalam membangun kepercayaan karena keterbukaan memungkinkan masyarakat memahami pengeluaran pemerintah,

proses pengambilan keputusan, serta cara institusi menjalankan mandatnya.[393] Temuan tersebut memperlihatkan bahwa transparansi bukan sekadar mekanisme pengawasan setelah suatu keputusan terjadi. Ia juga dapat berfungsi secara preventif. Ketika pejabat mengetahui bahwa keputusan mereka dapat diperiksa, alasan keputusan harus dijelaskan, dan data pendukung dapat ditelusuri, ruang bagi penyalahgunaan kekuasaan menjadi lebih sempit.

Namun, transparansi tidak identik dengan keterbukaan tanpa batas. Di sinilah tuntutan moralnya menjadi lebih kompleks. Membuka data pribadi warga atas nama transparansi justru dapat menjadi pelanggaran etis. Demikian pula, mempublikasikan data yang belum diverifikasi dapat memperbesar misinformasi. Karena itu, transparansi membutuhkan prinsip proporsionalitas: apa yang harus dibuka, kepada siapa, kapan, dalam bentuk apa, dengan tingkat detail seperti apa, dan dengan mekanisme perlindungan apa. Moralitas transparansi terletak pada kemampuan menyeimbangkan hak mengetahui dengan kewajiban melindungi.

Persoalan berikutnya adalah *legibility*, yakni kemampuan masyarakat memahami informasi yang telah dibuka. Dokumen anggaran yang sangat teknis mungkin secara formal transparan, tetapi secara substantif tetap eksklusif. Transparansi yang demokratis karena itu menuntut penerjemahan informasi ke dalam bentuk yang dapat dipahami tanpa mengorbankan akurasi. Bahasa sederhana, visualisasi data, penjelasan metodologis, metadata, serta mekanisme pertanyaan publik bukan sekadar perangkat komunikasi; semuanya merupakan bagian dari etika keterbukaan. Dalam masyarakat digital, persoalan tersebut semakin penting. Digitalisasi memperbesar kemampuan

pemerintah untuk membuka data dan menyediakan informasi secara cepat, tetapi sekaligus memperbesar risiko manipulasi, fragmentasi informasi, dan penyebaran konten yang menyesatkan. OECD menekankan bahwa ekosistem informasi digital telah mengubah hubungan antara komunikasi publik, transparansi, disinformasi, dan kepercayaan.[394] Institusi publik tidak lagi hanya berhadapan dengan persoalan "apakah informasi tersedia", melainkan juga "bagaimana informasi dipahami, disebarkan, dipertentangkan, dan dimanipulasi".

Karena itu, transparansi harus dibedakan dari pencitraan keterbukaan. Pencitraan menampilkan sebanyak mungkin hal yang menguntungkan institusi sambil menyembunyikan informasi yang dapat menimbulkan pertanyaan kritis. Transparansi justru diuji ketika informasi yang dibuka berpotensi menghasilkan kritik terhadap pemerintah sendiri. Keterbukaan yang hanya menampilkan keberhasilan merupakan bentuk komunikasi strategis; transparansi moral menuntut keberanian memperlihatkan kegagalan, keterbatasan, risiko, dan koreksi yang diperlukan.

Dari sudut pandang etika pemerintahan, transparansi juga berfungsi sebagai mekanisme pembatas terhadap kecenderungan personalisasi kekuasaan. Semakin kuat suatu organisasi bergantung pada figur tertentu, semakin besar kemungkinan informasi publik diperlakukan sebagai bagian dari citra pemimpin. Transparansi yang sehat mengembalikan perhatian dari figur kepada proses. Pertanyaan yang relevan bukan siapa yang tampil dalam publikasi pemerintah, melainkan apa keputusan yang dibuat, berdasarkan bukti apa, menggunakan sumber daya siapa, dan dengan konsekuensi apa bagi masyarakat.

Pembacaan tersebut memungkinkan dikembangkan proposisi bahwa transparansi sebagai praktik moral memiliki empat dimensi: keterbukaan, keterpahaman, keterlacakan, dan kesediaan menerima pemeriksaan. Keterbukaan tanpa keterpahaman menghasilkan informasi yang tidak efektif. Keterpahaman tanpa keterlacakan menghasilkan narasi yang sulit diverifikasi. Keterlacakan tanpa kesediaan diperiksa menghasilkan formalitas. Keempatnya perlu bekerja bersama agar transparansi benar-benar menjadi praktik integritas.

Transparansi pada akhirnya bukan tindakan satu arah dari pemerintah kepada masyarakat. Ia merupakan relasi timbal balik yang mengubah masyarakat dari penerima informasi menjadi subjek yang mampu menilai kekuasaan. Dalam perspektif ini, transparansi merupakan praktik moral karena ia mengakui kapasitas warga untuk mengetahui, bertanya, menilai, dan mengoreksi. Pemerintahan yang transparan bukan pemerintahan yang selalu terlihat baik, melainkan pemerintahan yang bersedia membuat tindakannya dapat dilihat secara kritis.

Akuntabilitas sebagai Muhasabah Institusional

Akuntabilitas lazim dipahami sebagai kewajiban mempertanggungjawabkan tindakan kepada pihak yang memiliki kewenangan untuk menilai. Dalam administrasi publik, ia diwujudkan melalui laporan, audit, pemeriksaan, evaluasi, pengawasan legislatif, mekanisme pengaduan, serta berbagai bentuk kontrol kelembagaan. Semua mekanisme tersebut penting, tetapi konsep *muḥāsabah* menawarkan horizon yang lebih luas. *Muhasabah* bukan hanya proses

ketika seseorang diperiksa oleh pihak lain; ia merupakan praktik menilai diri sendiri atas tindakan yang telah dilakukan, mempertanyakan niat, keputusan, kesalahan, dan konsekuensinya. Ketika gagasan ini diterapkan pada institusi, lahirlah gagasan *muhasabah institusional*: kemampuan organisasi untuk secara sistematis memeriksa dirinya sebelum kelemahan dipaksa terbuka oleh krisis atau pemeriksaan eksternal.

Dalam kerangka etika Islam, pertanggungjawaban tidak berhenti pada penilaian manusia. Hadis tentang *rāʿin* menempatkan setiap pemegang tanggung jawab dalam posisi yang pada akhirnya akan dimintai pertanggungjawaban.[395] Konsepsi ini memberi tekanan penting pada dimensi internal akuntabilitas. Seseorang tidak semestinya bekerja secara benar hanya karena takut diaudit. Integritas mencapai tingkat yang lebih tinggi ketika seseorang tetap menjaga amanah meskipun peluang pelanggaran tidak terlihat oleh pengawas.

Pembedaan antara akuntabilitas eksternal dan *muhasabah* internal tidak berarti keduanya harus dipertentangkan. Justru organisasi yang sehat membutuhkan keduanya. Audit eksternal menyediakan objektivitas dan independensi; *muhasabah* internal membangun budaya koreksi sebelum masalah berkembang. Audit menjawab pertanyaan “apa yang telah terjadi dan apakah sesuai dengan ketentuan?”; *muhasabah* memperluas pertanyaan menjadi “mengapa hal itu terjadi, siapa yang terdampak, apa yang gagal dalam pertimbangan kita, dan apa yang harus diperbaiki?”

Dengan perspektif ini, kesalahan institusional tidak selalu harus diperlakukan sebagai ancaman terhadap citra. Kesalahan dapat menjadi sumber pembelajaran apabila organisasi memiliki keberanian

mengakuinya dan mekanisme untuk memperbaikinya. Budaya yang menghukum setiap pengakuan kesalahan secara berlebihan justru dapat menghasilkan organisasi yang pandai menyembunyikan masalah. Sebaliknya, budaya yang sama sekali tidak memberikan konsekuensi akan menghasilkan permisivitas. Tantangan akuntabilitas adalah menemukan keseimbangan antara koreksi, tanggung jawab individual, pembelajaran organisasi, dan perlindungan terhadap kepentingan publik.

OECD menempatkan akuntabilitas, transparansi, integritas, dan keterlibatan pemangku kepentingan sebagai prinsip penting pemerintahan terbuka.[396] Dalam perkembangan tata kelola digital, kebutuhan terhadap akuntabilitas bahkan semakin besar karena keputusan dapat dibuat atau dipengaruhi oleh sistem data dan kecerdasan buatan. OECD menekankan pentingnya jejak keputusan, pengawasan, keterlacakan, dan kemampuan untuk menantang atau membalikkan tindakan sistem digital tertentu.[397] Hal tersebut menunjukkan bahwa akuntabilitas modern tidak hanya berkaitan dengan manusia sebagai pengambil keputusan, tetapi juga dengan infrastruktur teknologis yang membentuk keputusan.

Muhasabah institusional karena itu harus diterjemahkan menjadi arsitektur organisasi. Ia dapat berupa evaluasi pascaprogram, *lessons learned*, peninjauan konflik kepentingan, audit internal, pengukuran dampak, mekanisme pelaporan pelanggaran, evaluasi keluhan masyarakat, serta forum refleksi kepemimpinan. Unsur pentingnya bukan sekadar keberadaan instrumen, melainkan adanya kemungkinan bahwa informasi dari instrumen tersebut benar-benar mengubah keputusan organisasi.

Di sini terdapat kritik terhadap pemahaman akuntabilitas yang terlalu berorientasi pada dokumen. Sebuah institusi dapat menghasilkan laporan yang sempurna namun tetap tidak akuntabel jika laporan tersebut tidak mengubah perilaku. Akuntabilitas administratif kehilangan maknanya apabila laporan hanya menjadi ritual periodik. Sebaliknya, laporan yang mengakui kekurangan dan diikuti tindakan korektif dapat memiliki nilai akuntabilitas yang lebih tinggi daripada laporan yang hanya menyajikan keberhasilan.

Muhasabah juga memiliki dimensi temporal. Ia bukan hanya melihat ke belakang, tetapi memengaruhi keputusan ke depan. Institusi belajar bukan karena ia memiliki arsip kesalahan, melainkan karena kesalahan tersebut mengubah desain kebijakan, prosedur, kompetensi, atau budaya organisasi. Dengan demikian, *muhasabah institusional* merupakan mekanisme transformasi pengalaman menjadi kebijaksanaan kelembagaan.

Konstruksi ini mengembangkan hubungan yang lebih erat antara spiritualitas dan tata kelola. Spiritualitas tidak ditempatkan sebagai pengganti audit, hukum, atau sistem pengawasan. Ia berfungsi sebagai fondasi motivasional agar mekanisme tersebut tidak dijalankan secara mekanis. Sebaliknya, sistem kelembagaan memberikan struktur agar refleksi moral tidak berhenti sebagai introspeksi pribadi yang tidak memiliki konsekuensi organisatoris.

Akuntabilitas yang matang akhirnya menuntut dua jenis keberanian: keberanian untuk diperiksa dan keberanian untuk mengoreksi diri. Yang pertama bersifat institusional; yang kedua bersifat moral. Organisasi yang hanya memiliki keberanian pertama akan patuh ketika diawasi tetapi rentan kembali pada pola lama ketika

pengawasan melemah. Organisasi yang hanya mengandalkan keberanian kedua berisiko terlalu percaya pada kejujuran internal. Pertemuan keduanya menghasilkan bentuk akuntabilitas yang lebih kokoh: institusi menyediakan mekanisme pemeriksaan, sementara manusia di dalamnya mengembangkan kesediaan moral untuk menerima kebenaran mengenai dirinya sendiri.

Kekuasaan Digital dan Tantangan Integritas

Digitalisasi mengubah bukan hanya cara pemerintah bekerja, tetapi juga struktur kekuasaan yang memungkinkan suatu keputusan dibuat, disebarkan, dan dipengaruhi. Data menjadi sumber daya strategis; algoritma menjadi perangkat klasifikasi; platform menjadi ruang komunikasi publik; dan kecerdasan buatan semakin masuk ke dalam proses administratif. Perubahan tersebut menawarkan peluang besar bagi efisiensi dan transparansi, tetapi sekaligus menciptakan bentuk kekuasaan baru yang sering kali kurang terlihat. Jika kekuasaan konvensional dapat dilacak melalui jabatan dan kewenangan formal, kekuasaan digital juga bekerja melalui desain sistem, pengaturan akses data, arsitektur platform, serta mekanisme algoritmik yang tidak selalu mudah dipahami masyarakat.

Persoalan integritas dalam lingkungan digital karena itu tidak dapat direduksi menjadi persoalan etika penggunaan komputer. Yang dipertaruhkan adalah bagaimana kewenangan publik berubah ketika sebagian proses pemerintahan bergantung pada teknologi. Keputusan yang sebelumnya dibuat melalui interaksi langsung dapat dipengaruhi oleh basis data, model prediktif, sistem otomatisasi, atau rekomendasi algoritmik. Ketika hal tersebut terjadi, pertanyaan mengenai siapa yang

bertanggung jawab menjadi semakin kompleks. OECD mencatat bahwa digitalisasi menyediakan peluang besar untuk memperkuat transparansi, akuntabilitas, dan integritas melalui digitalisasi proses, data terbuka, audit berbantuan AI, dan analitik integritas.[398] Namun, peluang tersebut tidak otomatis menghasilkan pemerintahan yang lebih berintegritas. Teknologi hanya memperkuat struktur yang mendasarinya. Jika organisasi memiliki tata kelola yang baik, teknologi dapat memperluas kapasitas pengawasan; jika tata kelolanya buruk, teknologi dapat memperbesar skala dan kecepatan penyalahgunaan.

Dimensi epistemik menjadi semakin penting. Al-Qur'an melarang manusia mengikuti sesuatu yang tidak diketahuinya dan menghubungkan pengetahuan dengan pertanggungjawaban (Q.S. al-Isrā' 17: 36).[399] Dalam lingkungan digital, prinsip tersebut memperoleh bentuk baru. Keputusan tidak boleh diterima hanya karena dihasilkan oleh sistem yang tampak objektif. Data dapat tidak lengkap, indikator dapat bias, model dapat menghasilkan kesalahan, dan rekomendasi otomatis dapat mereproduksi kelemahan yang terdapat dalam data historis. Karena itu, otoritas teknologi tidak boleh menggantikan penilaian kritis manusia.

Tantangan tersebut menjadi lebih nyata ketika kecerdasan buatan digunakan dalam pemerintahan. OECD pada perkembangan terbaru tata kelola digital menekankan perlunya transparansi, akuntabilitas algoritmik, evaluasi dampak, dan pengawasan yang dapat menelusuri proses pengambilan keputusan.[400] Prinsip ini penting karena sistem yang mampu menghasilkan keputusan dengan cepat belum tentu mampu menjelaskan keputusan tersebut secara memadai. Kecepatan

bukan ukuran integritas; akurasi teknis pun bukan satu-satunya ukuran legitimasi.

Kekuasaan digital juga menciptakan persoalan baru mengenai ketimpangan. Tidak semua warga memiliki kemampuan, perangkat, konektivitas, atau literasi yang sama. Ketika layanan publik semakin terdigitalisasi, kelompok yang tidak mampu mengikuti perubahan dapat mengalami bentuk eksklusi baru. Karena itu, integritas digital tidak hanya menuntut keamanan data dan ketepatan algoritma, tetapi juga keadilan akses. Sistem yang efisien bagi pengguna yang melek teknologi tetapi menyulitkan kelompok rentan belum dapat disebut sepenuhnya berkeadilan.

Persoalan lain adalah konsentrasi informasi. Institusi yang menguasai data memiliki kemampuan besar untuk memahami perilaku masyarakat. Kekuasaan tersebut dapat digunakan untuk meningkatkan layanan, tetapi juga dapat membuka peluang pengawasan yang berlebihan atau penggunaan data di luar tujuan semula. Karena itu, tata kelola data harus diperlakukan sebagai persoalan etis. Pertanyaan yang relevan bukan hanya apakah pemerintah secara teknis dapat mengakses data tertentu, melainkan apakah pemerintah secara moral dan hukum berhak menggunakannya untuk tujuan tertentu.

Kekuasaan digital juga mengubah hubungan antara pemerintah dan warga. Warga bukan hanya penerima layanan, tetapi sekaligus produsen data. Aktivitas administratif, mobilitas, interaksi digital, pengaduan, dan berbagai transaksi dapat menghasilkan jejak informasi yang kemudian digunakan untuk merancang kebijakan. Relasi ini menuntut prinsip timbal balik: jika negara memperoleh pengetahuan

lebih besar mengenai warga, warga juga harus memperoleh penjelasan lebih besar mengenai bagaimana pengetahuan tersebut digunakan.

Dalam konteks demokrasi digital, transparansi saja tidak cukup. OECD menunjukkan bahwa digitalisasi dapat memperkuat keterbukaan sekaligus menciptakan risiko terhadap ekosistem informasi dan perdebatan demokratis.[401] Informasi yang benar dapat bersaing dengan misinformasi; kebijakan publik dapat dibahas secara rasional sekaligus dipelintir menjadi konten emosional; dan komunikasi resmi dapat tenggelam dalam arus informasi yang sangat cepat. Integritas pemerintahan karena itu membutuhkan kemampuan mengelola informasi tanpa berubah menjadi kontrol berlebihan atas ruang publik.

Konstruksi konseptual yang dapat dikembangkan dari persoalan tersebut adalah bahwa integritas digital memiliki sekurang-kurangnya empat lapisan: integritas data, integritas algoritmik, integritas institusional, dan integritas moral. Integritas data menuntut kualitas serta keamanan informasi. Integritas algoritmik menuntut keterlacakan dan pengujian terhadap bias atau kesalahan. Integritas institusional menuntut kejelasan kewenangan dan mekanisme pengawasan. Integritas moral menuntut agar seluruh kemampuan digital tetap diarahkan pada kepentingan manusia dan tidak berubah menjadi instrumen dominasi.

Dengan demikian, tantangan kekuasaan digital bukan terletak pada teknologi itu sendiri. Persoalan utamanya adalah bagaimana manusia dan institusi menggunakan teknologi ketika memperoleh kapasitas baru untuk mengetahui, mengklasifikasi, memengaruhi, dan memutuskan. Teknologi memperluas kemampuan; integritas menentukan arah penggunaannya. Dalam kerangka amanah, semakin

besar kemampuan institusi untuk mengendalikan data dan proses, semakin besar pula tuntutan pertanggungjawabannya.

Media Sosial, Pencitraan, dan Godaan Religious Branding

Media sosial mengubah cara manusia membangun identitas, memperoleh pengakuan, dan mempresentasikan dirinya kepada publik. Dalam konteks keagamaan, perubahan tersebut memiliki konsekuensi yang lebih kompleks karena simbol, bahasa, ritual, dan identitas religius dapat hadir sekaligus sebagai ekspresi iman dan sebagai materi komunikasi publik. Ketika seorang pejabat, institusi, organisasi, atau tokoh agama menampilkan kesalehan melalui media sosial, persoalan yang muncul bukan apakah penampilan religius tersebut autentik atau palsu secara sederhana. Pertanyaan yang lebih akademis adalah bagaimana mekanisme media mengubah hubungan antara kesalehan, otoritas, reputasi, dan perhatian publik.

Kajian mengenai *digital religion* menunjukkan bahwa agama di ruang digital bukan sekadar pemindahan praktik keagamaan dari ruang fisik ke ruang daring. Media digital ikut membentuk identitas, komunitas, otoritas, praktik, dan pengalaman keagamaan.[402] Dengan demikian, media sosial bukan wadah netral tempat identitas religius dipajang. Struktur platform visibilitas, metrik keterlibatan, pengikut, komentar, rekomendasi algoritmik, dan sirkulasi visual ikut memengaruhi bagaimana identitas tersebut diproduksi dan diterima.

Di sinilah pencitraan memperoleh daya tarik. Sistem media sosial memberi penghargaan pada apa yang mudah dilihat, dibagikan, disukai, dan diingat. Kesalehan yang dapat divisualisasikan memiliki peluang lebih besar untuk menjadi konten daripada kesalehan yang

berlangsung dalam tindakan administratif yang sunyi. Pelayanan yang dilakukan tanpa kamera, misalnya, memiliki nilai moral yang mungkin lebih besar tetapi nilai komunikasinya lebih rendah. Sebaliknya, sebuah kegiatan simbolik dapat memperoleh visibilitas tinggi meskipun dampak sosialnya terbatas. Perbedaan antara nilai moral dan nilai visibilitas inilah yang menciptakan godaan pencitraan.

Godaan tersebut menjadi lebih rumit ketika agama berubah menjadi *branding*. Dalam konteks pemasaran, kajian mengenai *religious branding* menunjukkan bahwa simbol dan identitas keagamaan dapat digunakan untuk membentuk hubungan antara konsumen, identitas diri, dan suatu merek.[403] Dalam konteks sosial dan politik, logika serupa dapat muncul ketika identitas religius digunakan untuk membangun diferensiasi, legitimasi, atau kedekatan emosional dengan audiens. Penggunaan istilah *religious branding* di sini tidak berarti setiap komunikasi keagamaan merupakan komodifikasi agama. Istilah tersebut menjadi relevan ketika simbol dan narasi keagamaan secara sadar diperlakukan sebagai perangkat pembentukan identitas publik yang memiliki fungsi reputasional.

Kajian tentang media digital dan identitas Muslim juga menunjukkan bahwa media sosial memungkinkan individu menampilkan diri dan berbicara dari posisi otoritas keagamaan, tetapi visibilitas digital tidak otomatis berarti struktur kekuasaan lama telah hilang.[404] Temuan ini penting bagi pembahasan integritas. Popularitas digital tidak sama dengan legitimasi moral. Jumlah pengikut bukan ukuran kebenaran; intensitas keterlibatan bukan ukuran kedalaman pengetahuan; dan kemampuan menghasilkan konten menarik bukan bukti kompetensi keagamaan maupun administratif.

Dalam ruang pemerintahan, persoalan tersebut menjadi sangat sensitif. Pejabat publik memiliki akses terhadap simbol kekuasaan sekaligus simbol keagamaan. Ketika kegiatan resmi dikomunikasikan melalui media sosial dengan penonjolan atribut religius, muncul pertanyaan mengenai batas antara komunikasi publik dan pencitraan personal. Komunikasi publik semestinya menjelaskan kebijakan, layanan, program, dan pertanggungjawaban institusi. Ketika komunikasi tersebut terlalu berpusat pada figur, fungsi informasi dapat bergeser menjadi pembangunan reputasi pribadi.

Perbedaan antara komunikasi publik dan personal branding menjadi penting karena masyarakat perlu mengetahui apakah suatu keberhasilan merupakan prestasi institusi atau sengaja dipersonalisasi sebagai prestasi seorang pejabat. Dalam pemerintahan yang sehat, institusi tidak boleh berubah menjadi panggung permanen bagi individu. Pelayanan publik adalah hasil kerja banyak orang, pembiayaan publik, sistem hukum, dan proses administratif. Mengubahnya menjadi konten yang hanya menonjolkan figur berpotensi mengaburkan struktur kolektif yang sebenarnya menghasilkan layanan.

Persoalan moral semakin dalam ketika simbol keagamaan digunakan sebagai pelindung reputasi. Di sinilah *religious branding* dapat berubah menjadi masalah integritas. Simbol religius seharusnya menunjuk pada nilai yang diwujudkan dalam tindakan; apabila simbol digunakan untuk menutup kelemahan pelayanan, konflik kepentingan, ketidakadilan, atau kegagalan tata kelola, terjadi pemisahan antara representasi dan realitas. Bahayanya bukan semata-mata masyarakat tertipu oleh gambar, tetapi ukuran moral publik dapat bergeser dari perilaku nyata menuju performa simbolik.

Al-Qur'an menyediakan prinsip penting mengenai tanggung jawab atas informasi melalui larangan mengikuti sesuatu yang tidak diketahui (Q.S. al-Isrā' 17: 36).[405] Prinsip tersebut relevan dengan media sosial karena setiap unggahan dapat menjadi bagian dari ekosistem pengetahuan publik. Dalam lingkungan yang bergerak sangat cepat, dorongan untuk menjadi yang pertama sering kali mengalahkan kewajiban untuk memastikan kebenaran. Akibatnya, pejabat, lembaga, maupun tokoh keagamaan dapat menjadi produsen informasi yang meningkatkan kebisingan publik jika tidak membedakan fakta, interpretasi, opini, dan promosi.

OECD menunjukkan bahwa komunikasi publik dapat meningkatkan kepercayaan apabila dijalankan sebagai barang publik yang berlandaskan keterbukaan, integritas, akuntabilitas, dan dialog; sebaliknya, komunikasi yang tidak akurat, bias, tidak relevan, atau tidak dapat diakses dapat merusak kepercayaan.[406] Prinsip ini memberi ukuran penting bagi komunikasi digital lembaga publik. Pertanyaan utamanya bukan apakah suatu konten memperoleh banyak perhatian, melainkan apakah konten tersebut meningkatkan kapasitas warga untuk memahami kebijakan dan menilai kinerja pemerintah.

Karena itu, kritik terhadap *religious branding* tidak boleh berubah menjadi penolakan terhadap komunikasi religius. Simbol keagamaan dapat menjadi bagian sah dari identitas personal dan komunitas. Yang perlu diawasi adalah perubahan fungsi: dari ekspresi nilai menjadi instrumen manipulasi persepsi. Seorang pejabat yang memiliki kehidupan religius tidak harus menyembunyikannya; persoalannya muncul ketika kesalehan ditampilkan sedemikian rupa sehingga menjadi pengganti bukti integritas. Kesalehan yang autentik

seharusnya memperkuat kualitas tindakan, bukan meminta masyarakat mengurangi tuntutan kritis terhadap tindakan tersebut.

Pembacaan komparatif antara etika amanah dan kajian digital religion menunjukkan adanya ketegangan mendasar antara *visibility* dan *integrity*. Media sosial bekerja melalui visibilitas; amanah bekerja melalui pertanggungjawaban. Visibilitas bertanya, "berapa banyak orang yang melihat?" Integritas bertanya, "apakah tindakan itu benar?" Visibilitas mencari perhatian; integritas menuntut keterlacakan. Tidak ada alasan untuk menganggap keduanya selalu bertentangan, tetapi keduanya jelas tidak identik.

Dari ketegangan tersebut dapat dikembangkan suatu proposisi bahwa integritas digital dalam komunikasi keagamaan dan pemerintahan membutuhkan *congruence* antara simbol, ucapan, keputusan, dan tindakan. Semakin besar penggunaan simbol moral atau religius dalam komunikasi publik, semakin besar pula tuntutan agar perilaku institusional dapat diperiksa berdasarkan nilai yang dikomunikasikan. Dengan demikian, simbol religius tidak memperoleh legitimasi dari frekuensi penayangannya, tetapi dari kesesuaian antara simbol tersebut dan praktik yang menyertainya.

Dalam kerangka ini, *religious branding* menjadi godaan ketika agama diperlakukan terutama sebagai modal reputasi. Risiko tersebut tidak hanya menyangkut individu yang menampilkan diri, tetapi juga masyarakat yang mengonsumsi representasi tersebut. Publik dapat terjebak pada *halo effect*, yakni kecenderungan menilai keseluruhan karakter seseorang berdasarkan satu atribut positif yang menonjol. Ketika atribut tersebut adalah kesalehan, kritik terhadap kebijakan dapat dianggap sebagai serangan terhadap agama atau pribadi,

padahal yang dinilai seharusnya adalah tindakan publik. Etika komunikasi yang lebih matang karena itu perlu mengembalikan pusat perhatian dari simbol kepada substansi. Bila suatu lembaga mengklaim melayani dengan amanah, publik berhak melihat mekanisme pertanggungjawabannya. Bila seorang pejabat berbicara mengenai keadilan, kebijakan yang dibuatnya dapat diperiksa berdasarkan dampaknya. Bila suatu organisasi mengomunikasikan kepedulian sosial, masyarakat dapat menilai apakah sumber daya dan programnya benar-benar menghasilkan manfaat. Dengan pola demikian, media sosial tidak dihapus dari kehidupan keagamaan atau pemerintahan, tetapi ditempatkan kembali sebagai sarana, bukan ukuran kebenaran moral.

Konstruksi yang dikembangkan dalam pembahasan ini pada akhirnya menempatkan integritas sebagai koreksi terhadap logika pencitraan. Media sosial dapat digunakan untuk memperluas pelayanan, menyampaikan informasi, membangun partisipasi, dan menyebarkan nilai keagamaan. Namun, ketika representasi menjadi lebih penting daripada tindakan, komunikasi berubah menjadi substitusi bagi pelayanan. Tantangan etisnya bukan menghindari media, melainkan memastikan bahwa apa yang tampak di layar tidak terputus dari apa yang terjadi di balik layar. Kesalehan publik memperoleh maknanya bukan dari kemampuan membangun citra religius, melainkan dari kesediaan menjadikan nilai religius sebagai standar yang justru membuat perilaku semakin terbuka untuk diuji.

MENUJU KEKUASAAN YANG DISUCIKAN DARI LEGITIMASI PINJAMAN MENUJU WIBAWA MORAL

Kesucian Tidak Dapat Dipinjam

Kesucian merupakan kategori moral dan spiritual yang pada dasarnya tidak dapat dialihkan dari satu subjek kepada subjek lain melalui simbol, kedekatan, gelar, pakaian, atau asosiasi kelembagaan. Dalam kehidupan keagamaan, seseorang dapat memperoleh pengakuan sosial sebagai tokoh yang saleh, dekat dengan ulama, atau memiliki hubungan simbolik dengan tradisi keagamaan tertentu. Namun pengakuan tersebut tidak dengan sendirinya memindahkan kualitas moral dari sumber legitimasi kepada pemegang kekuasaan. Kekuasaan dapat meminjam bahasa agama, tetapi tidak dapat meminjam kesucian yang menjadi inti pengalaman religius. Perbedaan ini penting karena banyak bentuk legitimasi politik bekerja melalui mekanisme simbolik: kekuasaan berusaha memperoleh kewibawaan dengan menghubungkan dirinya dengan sesuatu yang secara sosial telah dianggap suci.

Al-Qur'an sendiri memperlihatkan bahwa hubungan manusia dengan Allah tidak dapat direduksi menjadi penampilan lahiriah. Ukuran kemuliaan manusia dikaitkan dengan ketakwaan, bukan dengan simbol sosial yang melekat pada dirinya (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13).[407] Ketakwaan dalam kerangka tersebut merupakan kualitas batin yang memiliki konsekuensi etis. Ia tidak dapat diproduksi semata-mata melalui deklarasi diri. Bahkan ketika seseorang menyatakan kesalehan,

deklarasi itu tetap harus diuji melalui tindakan. Al-Qur'an memberikan kritik yang sangat tegas terhadap ketidaksesuaian antara perkataan dan perbuatan: "Mengapa kamu mengatakan sesuatu yang tidak kamu kerjakan?" (Q.S. al-Ṣaff 61: 2–3).[408] Kritik ini memiliki implikasi politik yang jauh melampaui persoalan moral individual. Ia menunjukkan bahwa klaim normatif kehilangan bobot ketika tidak diwujudkan dalam tindakan yang konsisten.

Dalam perspektif etika al-Ghazālī, problem tersebut dapat dibaca melalui pembedaan antara pengetahuan tentang kebaikan, keadaan batin, dan aktualisasi moral. Tradisi etika al-Ghazālī tidak memandang transformasi manusia sebagai akibat otomatis dari penguasaan pengetahuan keagamaan. Pengetahuan harus berhubungan dengan penyucian jiwa, pengendalian dorongan, dan pembentukan kebiasaan moral. Karena itu, kesalehan tidak berhenti pada apa yang diketahui atau dikatakan seseorang, melainkan tercermin pada perubahan orientasi kehidupannya.[409] Perspektif ini memberikan koreksi penting terhadap kecenderungan menjadikan agama sebagai sumber simbolik bagi kekuasaan tanpa menjadikan etika agama sebagai disiplin terhadap kekuasaan.

Max Weber membantu memperluas analisis tersebut melalui konsep legitimasi. Kekuasaan tidak hanya bertahan karena kemampuan memaksa, tetapi juga karena berhasil membangun keyakinan bahwa perintahnya layak ditaati. Weber membedakan bentuk-bentuk legitimasi berdasarkan sumber keyakinan terhadap kewenangan, termasuk legitimasi tradisional, karismatik, dan legal-rasional.[410] Kerangka ini memperlihatkan bahwa kewibawaan politik selalu memiliki dimensi kepercayaan. Akan tetapi, legitimasi sosiologis tidak

identik dengan legitimasi moral. Sebuah kekuasaan dapat diakui secara sosial tanpa menjadi adil secara etis. Di sinilah diperlukan pembedaan antara *recognized authority* dan *moral authority*: yang pertama menunjuk pada penerimaan terhadap kekuasaan, sedangkan yang kedua mengandaikan kualitas tindakan yang membuat kekuasaan layak dipercaya.

Pembacaan komparatif antara etika Islam dan sosiologi Weber menghasilkan sebuah pembedaan konseptual yang penting. Weber menjelaskan bagaimana legitimasi bekerja sebagai struktur kepercayaan sosial, sedangkan etika Islam memberikan pertanyaan normatif mengenai apakah kepercayaan tersebut memang layak diberikan. Dengan demikian, kekuasaan yang memperoleh legitimasi melalui simbol agama tetap harus melewati pengujian moral yang lebih mendasar: apakah ia menjaga amanah, menegakkan keadilan, menghindari kesewenang-wenangan, dan menempatkan kepentingan publik di atas kepentingan pribadi.

Kesucian, dalam pengertian ini, bukan atribut yang dapat dipinjam oleh kekuasaan, melainkan horizon moral yang justru membatasi kekuasaan. Semakin kuat suatu kekuasaan mengklaim kedekatan dengan nilai sakral, semakin tinggi tuntutan etik yang semestinya dikenakan kepadanya. Agama tidak berfungsi sebagai pelindung kekuasaan dari kritik; sebaliknya, ketika nilai agama dijadikan dasar legitimasi, kekuasaan menjadi semakin terbuka terhadap pengujian moral.

Posisi argumentatif yang dikembangkan di sini adalah bahwa *borrowed sanctity* selalu memiliki batas. Kekuasaan dapat menggunakan simbol kesalehan, tetapi tidak dapat mengubah simbol

tersebut menjadi kebajikan substantif tanpa transformasi perilaku. Kesucian tidak diwariskan melalui kedekatan simbolik. Ia hanya bermakna apabila nilai yang diklaim benar-benar diterjemahkan menjadi keadilan, amanah, pengendalian diri, dan keberpihakan pada kemaslahatan manusia.

Legitimasi Tidak Dapat Dibangun dengan Kosmetik Ritual

Ritual keagamaan memiliki kedudukan penting dalam pembentukan kehidupan spiritual. Persoalan muncul ketika ritual dipisahkan dari fungsi transformasionalnya lalu digunakan sebagai dekorasi legitimasi. Dalam keadaan demikian, ritual tidak lagi terutama menjadi jalan pembentukan manusia, tetapi menjadi bahasa simbolik yang dipakai untuk memperindah citra kekuasaan. Perbedaan antara religiositas dan kosmetik religius terletak pada fungsi moralnya: religiositas mengubah orientasi tindakan, sedangkan kosmetik religius terutama mengubah persepsi publik terhadap pelaku kekuasaan.

Problem tersebut tidak berarti bahwa simbol keagamaan tidak penting. Simbol memiliki fungsi sosial dalam membentuk ingatan kolektif, identitas, dan orientasi bersama. Namun simbol menjadi problematis ketika hubungan antara simbol dan substansi diputus. Kekuasaan dapat menghadiri ritual, menggunakan ungkapan keagamaan, membangun kedekatan dengan lembaga keagamaan, atau menampilkan citra kesalehan. Semua itu dapat memiliki makna sosial. Akan tetapi, tidak satu pun secara otomatis membuktikan bahwa keputusan politiknya adil.

Di sinilah konsep *riya'* dalam tradisi etika Islam menyediakan instrumen kritik yang penting. Persoalan riya' bukan semata-mata

bahwa seseorang melakukan tindakan yang terlihat oleh orang lain. Persoalan utamanya adalah pergeseran orientasi tindakan: kebaikan tidak lagi terutama diarahkan kepada Allah dan nilai moralnya, melainkan kepada pengakuan manusia. Dalam struktur kekuasaan, problem tersebut menjadi lebih kompleks karena pencitraan dapat diproduksi secara sistematis melalui institusi komunikasi, media, dokumentasi, dan pengelolaan persepsi.

Charles Taylor memberikan perspektif yang membantu memahami problem tersebut dari sisi modernitas. Dalam *The Ethics of Authenticity*, Taylor membahas krisis moral yang muncul ketika autentisitas dipahami secara dangkal sebagai kebebasan untuk membangun identitas sesuai kehendak diri tanpa keterikatan pada horizon moral yang lebih luas.[411] Analisis tersebut relevan untuk membaca pencitraan religius. Ketika identitas religius menjadi proyek representasi diri, agama dapat berubah menjadi komponen *branding* personal. Seseorang tidak lagi sekadar menjalankan nilai agama, tetapi mengelola bagaimana dirinya terlihat religius.

Persoalan tersebut semakin tajam dalam masyarakat digital. Identitas politik tidak hanya dibentuk oleh tindakan yang berlangsung di ruang publik, tetapi juga oleh produksi gambar, video, narasi, dan simbol yang berulang. Di dalam ruang semacam itu, penampilan dapat memperoleh kecepatan sirkulasi yang jauh lebih besar daripada substansi tindakan. Sebuah kegiatan keagamaan dapat direkam dan didistribusikan dalam hitungan detik, sedangkan dampak kebijakan publik terhadap kelompok miskin mungkin baru dapat diketahui setelah bertahun-tahun. Ketidakseimbangan temporal ini menciptakan peluang bagi politik simbolik untuk mengalahkan evaluasi substantif.

Zygmunt Bauman, dalam refleksinya mengenai etika modern, mengingatkan bahwa kehidupan moral tidak dapat direduksi menjadi kepatuhan mekanis terhadap sistem. Tanggung jawab terhadap orang lain memiliki dimensi personal yang tidak sepenuhnya dapat diserahkan kepada prosedur.[412] Perspektif tersebut dapat dipertemukan dengan etika Islam: ritual memiliki nilai ketika ia membentuk manusia yang semakin mampu menahan ego, mengendalikan kepentingan, dan merespons penderitaan orang lain.

Dengan demikian, ukuran keberagamaan kekuasaan tidak cukup dicari pada frekuensi penampilan ritual. Ukuran yang lebih substantif terletak pada apakah ritual tersebut menghasilkan perubahan dalam cara kekuasaan memperlakukan manusia. Jika ibadah tidak memengaruhi cara mengambil keputusan, cara menggunakan anggaran, cara memperlakukan lawan politik, cara merespons kritik, dan cara melindungi kelompok rentan, maka hubungan antara ritual dan etika publik menjadi problematis.

Pembacaan ini tidak bermaksud merendahkan ritual. Justru sebaliknya, ia mengembalikan ritual kepada fungsi transformasionalnya. Ritual yang otentik seharusnya mempersempit jarak antara kesadaran spiritual dan tindakan sosial. Kekuasaan yang semakin dekat dengan simbol agama semestinya semakin sensitif terhadap ketidakadilan, bukan semakin kebal terhadap kritik.

Konstruksi yang dikembangkan dalam pembahasan ini dapat dirumuskan sebagai berikut: legitimasi religius hanya memperoleh kekuatan moral apabila simbol keagamaan berfungsi sebagai ekspresi dari integritas, bukan sebagai pengganti integritas. Kosmetik ritual dapat menghasilkan visibilitas, tetapi tidak dengan sendirinya

menghasilkan kewibawaan. Wibawa lahir ketika publik menemukan kesesuaian yang konsisten antara nilai yang diklaim dan keputusan yang dijalankan.

Dari Borrowed Legitimacy menuju Substantive Legitimacy

Legitimasi pinjaman muncul ketika kekuasaan memperoleh kewibawaan melalui asosiasi dengan sumber legitimasi yang sebenarnya berada di luar kualitas tindakan kekuasaan itu sendiri. Sumber tersebut dapat berupa agama, tradisi, keturunan, simbol nasional, figur ulama, atau institusi yang memiliki reputasi moral. Dalam situasi demikian, legitimasi bekerja secara derivatif: kekuasaan menerima sebagian kredibilitas dari sesuatu yang telah lebih dahulu dipercaya masyarakat. Persoalan mendasarnya adalah apakah kredibilitas tersebut bertahan ketika asosiasi simbolik dipisahkan dari kinerja nyata.

Weber menunjukkan bahwa legitimasi merupakan keyakinan terhadap kelayakan suatu bentuk otoritas.[413] Namun kerangka sosiologis tersebut perlu dilengkapi oleh perspektif normatif. Suatu kekuasaan mungkin memperoleh pengakuan masyarakat karena tradisi atau karisma, tetapi pengakuan itu tidak identik dengan keadilan. Bahkan legitimasi yang secara sosial kuat dapat menyembunyikan ketimpangan apabila masyarakat tidak memiliki ruang yang memadai untuk menguji tindakan penguasa.

Tradisi politik Islam klasik memberikan dimensi normatif yang lebih eksplisit. Al-Māwardī membahas pemerintahan dalam kaitannya dengan fungsi menjaga agama dan mengatur urusan dunia. Struktur politik dalam *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* tidak sekadar berbicara

mengenai siapa yang memegang kekuasaan, tetapi juga mengenai fungsi dan kewajiban yang menyertai kekuasaan tersebut.[414] Artinya, jabatan tidak dipahami sebagai sumber kemuliaan personal semata. Ia merupakan fungsi yang dibebani tanggung jawab.

Al-Ghazālī membawa dimensi etis lebih jauh dengan menempatkan keadilan sebagai kualitas penting penguasa.[415] Dalam kerangka tersebut, kekuasaan tidak memperoleh legitimasi hanya karena keberadaannya diakui. Ia harus menjalankan fungsi yang membuat keberadaannya bermakna bagi keteraturan dan kemaslahatan. Politik menjadi bermasalah ketika jabatan berubah dari amanah menjadi instrumen pemuasan ego.

Perbandingan antara al-Māwardī, al-Ghazālī, dan Weber memperlihatkan tiga lapisan persoalan. Weber menjelaskan mekanisme penerimaan terhadap otoritas; al-Māwardī menjelaskan fungsi kelembagaan kekuasaan; al-Ghazālī memperdalam kualitas moral pribadi penguasa. Ketiganya tidak identik, tetapi dapat dipertemukan dalam satu kerangka bahwa legitimasi politik memiliki dimensi sosial, institusional, dan etis.

Dalam teori keadilan kontemporer, John Rawls menggeser perhatian kepada prinsip yang dapat diterima oleh warga yang dipandang bebas dan setara.[416] Amartya Sen kemudian mengkritik kecenderungan teori keadilan yang terlalu berorientasi pada pencarian institusi ideal dan menekankan perbandingan nyata mengenai ketidakadilan yang dapat dikurangi.[417] Perbedaan ini penting bagi pembahasan kekuasaan. Legitimasi substantif tidak hanya dinilai dari desain normatif lembaga, tetapi juga dari akibat nyata tindakan kekuasaan terhadap kehidupan manusia.

Dari dialog tersebut muncul pergeseran konseptual dari *borrowed legitimacy* menuju *substantive legitimacy*. Legitimasi substantif tidak terutama bertanya, “Dari simbol mana kekuasaan memperoleh pengakuan?” melainkan, “Kualitas tindakan apa yang membuat kekuasaan layak dipercaya?” Pertanyaan kedua mengubah pusat evaluasi dari citra kepada kinerja moral.

Legitimasi substantif tidak berarti bahwa simbol dan tradisi harus ditinggalkan. Simbol tetap dapat menjadi sumber orientasi. Namun simbol harus ditempatkan sebagai ekspresi dari substansi, bukan sebagai substitusi substansi. Jika agama digunakan untuk memperkuat legitimasi, maka agama sekaligus harus menjadi sumber pembatasan diri, bukan hanya sumber pembenaran.

Proposisi yang dapat dikembangkan adalah bahwa semakin kuat suatu kekuasaan bergantung pada legitimasi pinjaman, semakin rentan legitimasi tersebut ketika terjadi kesenjangan antara simbol dan tindakan. Sebaliknya, semakin besar proporsi legitimasi yang dibangun melalui keadilan, kompetensi, amanah, keterbukaan, dan perlindungan terhadap martabat manusia, semakin sedikit ketergantungan kekuasaan pada dekorasi simbolik.

Dari Simbol menuju Substansi

Peralihan dari simbol menuju substansi tidak berarti menolak simbol agama, melainkan mengembalikan simbol kepada fungsi normatifnya. Simbol pada dasarnya merupakan bentuk yang membantu masyarakat mengingat nilai. Akan tetapi, simbol dapat kehilangan fungsi tersebut ketika ia berdiri sendiri tanpa hubungan yang dapat dikenali dengan perilaku. Dalam politik, persoalan ini

menjadi penting karena kekuasaan memiliki kemampuan luar biasa untuk memproduksi dan mengatur simbol.

Kekuasaan modern tidak bekerja hanya melalui hukum dan institusi. Ia juga bekerja melalui representasi. Siapa yang terlihat dekat dengan agama, siapa yang tampil sebagai pelindung moral, siapa yang diasosiasikan dengan ulama, dan siapa yang mampu mengendalikan narasi publik dapat memengaruhi persepsi masyarakat tentang legitimasi. Michel Foucault memperlihatkan bahwa kekuasaan tidak semata-mata berbentuk larangan atau paksaan, melainkan juga bekerja melalui produksi pengetahuan, kategori, dan cara tertentu dalam memahami realitas.[418] Karena itu, pengelolaan citra tidak dapat dipandang sebagai fenomena periferal dari kekuasaan.

Persoalan menjadi lebih tajam ketika simbol religius digunakan untuk membentuk kesan bahwa suatu kekuasaan secara otomatis memiliki kualitas moral. Di sinilah substansi harus menjadi ukuran korektif. Jika simbol menyatakan kesalehan, substansi harus dapat ditemukan dalam keadilan. Jika simbol menyatakan amanah, substansi harus terlihat dalam pengelolaan kekuasaan yang dapat dipertanggungjawabkan. Jika simbol menyatakan kasih sayang, substansi harus tercermin dalam perlindungan terhadap mereka yang rentan.

Al-Qur'an menghubungkan amanah dan keadilan secara langsung. Perintah untuk menunaikan amanah kepada yang berhak dan memutuskan perkara dengan adil muncul dalam satu rangkaian normatif (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[419] Struktur ayat tersebut penting karena amanah bukan hanya persoalan menyimpan sesuatu yang

dipercayakan, tetapi juga menyangkut cara kewenangan digunakan ketika seseorang berada pada posisi menentukan nasib orang lain.

Dari perspektif filsafat politik, Hannah Arendt membantu memperjelas pentingnya ruang publik. Politik bukan sekadar administrasi terhadap populasi, tetapi ruang tempat manusia bertindak, berbicara, dan memperlihatkan tanggung jawab bersama.[420] Kekuasaan yang sehat karena itu tidak semata-mata memproduksi kepatuhan, tetapi memungkinkan tindakan publik berlangsung dalam ruang yang mengakui pluralitas manusia.

Substansi kekuasaan dengan demikian memiliki dimensi prosedural sekaligus moral. Ia tidak cukup hanya menghasilkan program yang baik menurut klaim penguasa. Ia juga membutuhkan mekanisme yang memungkinkan warga memeriksa, mempertanyakan, dan mengoreksi kekuasaan. Dalam perspektif ini, transparansi dan akuntabilitas bukan sekadar perangkat administratif modern; keduanya dapat dibaca sebagai bentuk institusionalisasi tanggung jawab moral.

Simbol agama akan memperoleh makna yang lebih kuat ketika masyarakat dapat menemukan korespondensinya dalam struktur tindakan. Sebaliknya, semakin besar jarak antara simbol dan substansi, semakin besar pula kemungkinan agama mengalami reduksi menjadi perangkat legitimasi.

Pembahasan ini mengembangkan satu prinsip: simbol seharusnya menjadi pintu masuk menuju substansi, bukan tempat berhenti. Kekuasaan yang menjadikan agama sebagai sumber orientasi moral harus bersedia dinilai berdasarkan konsekuensi sosial dari tindakan-tindakannya. Pada titik itu, agama tidak lagi berfungsi sebagai dekorasi

kekuasaan, tetapi sebagai standar yang justru membuat kekuasaan lebih mudah dikritik.

Dari Pencitraan menuju Integritas

Pencitraan pada dirinya sendiri tidak selalu bermakna negatif. Setiap tindakan publik membutuhkan representasi agar dapat dipahami masyarakat. Persoalan muncul ketika representasi tidak lagi menjadi medium komunikasi mengenai kenyataan, tetapi menjadi pengganti kenyataan. Pada titik itu, pencitraan berubah dari komunikasi menjadi manipulasi persepsi.

Integritas bekerja dengan logika yang berlawanan. Integritas tidak terutama bertanya bagaimana seseorang terlihat, tetapi apakah terdapat kesinambungan antara nilai, keputusan, ucapan, dan tindakan. Ia merupakan kualitas yang baru dapat dikenali melalui konsistensi. Karena itu, integritas membutuhkan waktu. Citra dapat diproduksi secara cepat; integritas harus dibuktikan secara berulang.

Etika Islam memiliki sumber daya konseptual yang kuat untuk memahami persoalan tersebut. Al-Qur'an mengecam keadaan ketika ucapan tidak diikuti tindakan (Q.S. al-Ṣaff 61: 2–3).[421] Kritik ini dapat dibaca sebagai prinsip koherensi moral: nilai yang dikomunikasikan harus memiliki manifestasi dalam perilaku. Dalam kehidupan politik, prinsip tersebut berarti bahwa janji, simbol, dan narasi keagamaan harus diuji melalui kebijakan dan perlakuan konkret terhadap masyarakat.

Taylor membantu memahami integritas sebagai persoalan autentisitas yang tidak dapat dilepaskan dari horizon moral.[422] Menjadi autentik tidak berarti bebas membentuk diri sesuka hati. Autentisitas

justru membutuhkan pengakuan bahwa diri selalu berada dalam jaringan makna yang lebih besar. Bagi kekuasaan, jaringan tersebut mencakup hukum, masyarakat, sejarah, penderitaan warga, dan nilai-nilai moral yang menjadi dasar kehidupan bersama.

Kekuasaan yang berorientasi pada pencitraan cenderung memilih tindakan berdasarkan nilai komunikatifnya: apa yang mudah dipotret, apa yang mudah disebarkan, apa yang menghasilkan respons emosional. Kekuasaan yang berorientasi pada integritas memilih berdasarkan nilai substantifnya: apa yang adil, apa yang benar, apa yang dapat dipertanggungjawabkan, dan apa yang melindungi kepentingan publik sekalipun tindakan tersebut tidak menghasilkan keuntungan citra.

Perbedaan tersebut menjadi sangat penting dalam era media sosial. Zuboff menunjukkan bahwa lingkungan digital modern memungkinkan bentuk kekuasaan baru yang bekerja melalui pengumpulan data, prediksi perilaku, dan pengaruh terhadap tindakan manusia.[423] Dalam konteks demikian, pencitraan tidak lagi hanya dilakukan oleh individu; ia dapat menjadi industri yang dikelola melalui teknologi, data, algoritma, dan strategi komunikasi.

Karena itu, integritas politik di era digital harus memiliki dimensi tambahan: kesediaan untuk tidak memanipulasi persepsi publik dengan mengorbankan kebenaran. Kekuasaan yang mengklaim dirinya religius seharusnya tidak hanya menghindari kebohongan eksplisit, tetapi juga berhati-hati terhadap praktik komunikasi yang secara teknis benar tetapi secara substantif menyesatkan.

Integritas juga menuntut keberanian untuk menerima ketidaksempurnaan. Kekuasaan yang terobsesi dengan citra akan

cenderung menyembunyikan kegagalan karena kegagalan dianggap ancaman terhadap legitimasi. Kekuasaan yang berorientasi pada integritas justru dapat mengakui kesalahan, memperbaiki kebijakan, dan mempertanggungjawabkan keputusan. Dalam kerangka tersebut, pengakuan terhadap kesalahan bukan kelemahan politik, melainkan tanda bahwa kekuasaan masih tunduk pada ukuran moral yang lebih tinggi daripada dirinya sendiri.

Proposisi yang berkembang dari pembahasan ini adalah bahwa integritas merupakan bentuk legitimasi yang lebih tahan lama daripada pencitraan karena integritas tidak bergantung pada keberhasilan mengendalikan persepsi. Ia bergantung pada konsistensi tindakan. Citra membutuhkan audiens; integritas membutuhkan kebenaran.

Dari Ritual menuju Transformasi Moral

Ritual memiliki makna ketika ia mengubah manusia yang menjalankannya. Persoalan mendasar bukan terletak pada banyak atau sedikitnya ritual, melainkan pada hubungan antara ritual dan pembentukan karakter. Ketika ritual berhenti pada tindakan lahiriah tanpa mengubah orientasi batin, terdapat kemungkinan munculnya disosiasi antara kesalehan ritual dan perilaku sosial.

Al-Ghazālī menempatkan penyucian jiwa sebagai bagian penting dari proyek etika Islam. Struktur *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* memperlihatkan perhatian terhadap ilmu, ibadah, pembinaan jiwa, pengendalian keinginan, dan akhlak. Karena itu, ibadah tidak diperlakukan sebagai tindakan yang terpisah dari pembentukan manusia.[424] Orientasi semacam ini memungkinkan ritual dibaca sebagai latihan moral: ia

membentuk kemampuan menahan ego, mengatur keinginan, dan mengarahkan tindakan kepada kebaikan.

Yedi Supriadi, dalam kajiannya mengenai dzikir dan pembentukan jati diri, menempatkan praktik spiritual sebagai proses pembentukan kesadaran diri. Kajian tersebut mendeskripsikan praktik dzikir dan spiritualitas sebagai bagian dari proses pembentukan jati diri pada komunitas Majelis Dzikir Rijalullah.[425] Kontribusi pemikiran ini relevan bukan karena praktik tersebut dapat langsung dipindahkan ke wilayah politik, melainkan karena ia menegaskan bahwa spiritualitas memiliki dimensi transformasi internal.

Di sinilah hubungan antara tasawuf dan etika kekuasaan dapat dibangun secara kritis. Tasawuf tidak boleh direduksi menjadi seperangkat ritual yang menenangkan individu sementara struktur ketidakadilan tetap tidak tersentuh. Sebaliknya, penyucian jiwa harus dibaca sebagai proses pengurangan dominasi ego terhadap tindakan. Bagi pemegang kekuasaan, ego tersebut dapat mengambil bentuk yang berbeda: keinginan dipuji, ketakutan kehilangan jabatan, kebutuhan mengontrol, kecenderungan membalas kritik, atau keyakinan bahwa jabatan membuktikan keunggulan diri.

Transformasi moral karena itu tidak hanya menyentuh kehidupan privat penguasa. Ia harus memasuki cara kekuasaan dijalankan. Kesabaran, misalnya, harus tampak dalam kemampuan menerima kritik. Zuhud dapat dibaca secara normatif sebagai pembatasan keterikatan terhadap keuntungan pribadi. Wara’ dapat diterjemahkan ke dalam kehati-hatian terhadap konflik kepentingan. Tawakal tidak berarti pasif, tetapi tidak menjadikan hasil politik sebagai ukuran mutlak

harga diri. Muhasabah dapat memperoleh bentuk institusional melalui evaluasi kebijakan dan keterbukaan terhadap koreksi.

Pembacaan ini harus dijaga dari romantisasi. Tidak setiap praktik spiritual menghasilkan integritas politik secara otomatis. Transformasi batin dapat gagal apabila ia tidak diterjemahkan ke dalam struktur tindakan. Karena itu, tasawuf perlu berdialog dengan etika publik, teori institusi, dan mekanisme akuntabilitas. Jiwa yang baik membutuhkan struktur yang memungkinkan kebaikan diwujudkan; struktur yang baik juga membutuhkan manusia yang mampu menahan penyalahgunaan kekuasaan.

Sintesis tersebut menghasilkan pemahaman bahwa ritual merupakan sarana, sedangkan transformasi moral merupakan salah satu tujuan penting kehidupan spiritual. Kekuasaan yang menggunakan ritual tanpa transformasi berisiko mengalami *spiritual bypass*: persoalan moral dan politik ditutupi dengan bahasa spiritual. Kekuasaan yang menjadikan spiritualitas sebagai disiplin diri justru akan semakin sadar terhadap keterbatasan dirinya.

Posisi argumentatif pembahasan ini adalah bahwa kesalehan ritual memperoleh legitimasi publik terutama ketika menghasilkan perubahan karakter yang dapat diamati dalam penggunaan kewenangan. Ritual yang tidak mengubah relasi kekuasaan kehilangan sebagian fungsi etiknya. Sebaliknya, ritual yang membentuk kerendahan hati, amanah, pengendalian diri, dan keberpihakan kepada keadilan dapat menjadi energi moral bagi pemerintahan.

Dari Kesalehan Individual menuju Kesalehan Publik

Kesalehan individual merupakan dimensi penting kehidupan beragama, tetapi ia tidak dapat menjadi titik akhir etika ketika seseorang memegang kekuasaan publik. Peralihan dari kesalehan individual menuju kesalehan publik terjadi ketika nilai moral yang semula mengatur hubungan seseorang dengan Allah mulai mengatur cara ia memperlakukan manusia yang berada di bawah kewenangannya. Transformasi ini menuntut perluasan cakrawala tanggung jawab.

Al-Qur'an menghubungkan keadilan dengan ketakwaan secara eksplisit. Orang beriman diperintahkan untuk berlaku adil bahkan ketika berhadapan dengan pihak yang tidak disukai, karena keadilan dinyatakan lebih dekat kepada ketakwaan (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).[426] Ayat tersebut memiliki implikasi penting bagi kekuasaan: ketakwaan tidak dapat diukur hanya dari relasi vertikal seseorang dengan Tuhan apabila tindakan sosialnya menghasilkan ketidakadilan.

Kesalehan publik juga mengubah pemahaman tentang ibadah. Ibadah tetap memiliki dimensi personal dan transenden yang tidak dapat direduksi menjadi fungsi sosial. Namun dampak etis ibadah seharusnya tidak berhenti pada ruang privat. Puasa, misalnya, tidak dapat secara otomatis membuktikan keadilan sosial; tetapi disiplin spiritual yang lahir dari puasa semestinya memperkuat kemampuan seseorang mengendalikan diri dan merasakan penderitaan. Demikian pula zikir tidak dengan sendirinya membuat seseorang menjadi adil; ia menjadi bermakna secara publik ketika kesadaran spiritual tersebut memengaruhi cara seseorang menggunakan kewenangan.

Konsep kesalehan publik juga dapat dipertemukan dengan gagasan *public reason* dalam pemikiran kontemporer. Rawls menekankan perlunya alasan yang dapat diakses warga dalam masyarakat demokratis yang plural.[427] Abdullahi Ahmed An-Na'im, dari perspektif Islam, menekankan pentingnya membedakan nilai Islam dari pemaksaan negara terhadap agama dan mengembangkan alasan kewargaan yang dapat diterima dalam masyarakat yang plural.[428] Perbedaan keduanya tidak boleh dihapus. Rawls berangkat dari filsafat politik liberal, sedangkan An-Na'im berangkat dari rekonstruksi hubungan Islam, syariah, dan negara. Namun keduanya membuka ruang untuk pertanyaan yang sama: bagaimana nilai moral dapat hadir dalam kehidupan publik tanpa berubah menjadi alat pemaksaan yang menutup pluralitas.

Kesalehan publik karena itu bukanlah dominasi agama atas ruang publik. Ia adalah kapasitas untuk membawa nilai moral ke dalam tindakan publik tanpa menghilangkan martabat warga yang berbeda. Kekuasaan yang religius secara etis bukan kekuasaan yang memaksa masyarakat terlihat religius, melainkan kekuasaan yang memperlihatkan keadilan, kejujuran, dan perlindungan terhadap manusia.

Dalam kerangka tersebut, religiositas penguasa harus dibedakan dari religiositas institusi negara. Seseorang dapat memiliki keyakinan agama yang mendalam tanpa menjadikan negara sebagai alat untuk memaksakan seluruh ekspresi keyakinan tersebut. Sebaliknya, negara dapat mengakui pentingnya nilai agama tanpa mengubah agama menjadi instrumen eksklusi.

Kesalehan publik mencapai bentuk yang lebih matang ketika kekuasaan tidak lagi bertanya, “Bagaimana agar masyarakat mengakui saya sebagai orang saleh?” tetapi, “Bagaimana agar penggunaan kekuasaan saya mengurangi ketidakadilan?” Pertanyaan kedua memindahkan pusat kesalehan dari reputasi kepada tanggung jawab.

Dari sini dapat dikembangkan proposisi bahwa kesalehan publik merupakan perluasan etis dari kesalehan individual. Ia tidak menggantikan ibadah personal, tetapi menguji apakah orientasi spiritual seseorang mampu bertahan ketika berhadapan dengan kepentingan, konflik, kritik, dan distribusi sumber daya. Pada wilayah itulah kualitas moral kekuasaan menjadi nyata.

Dari Kekuasaan sebagai Hak menuju Kekuasaan sebagai Amanah

Kekuasaan dapat dipahami dalam dua orientasi yang berbeda. Orientasi pertama memandang kekuasaan sebagai hak yang diperoleh karena kemenangan, keturunan, mandat politik, kapasitas organisasi, atau prosedur konstitusional. Orientasi kedua melihat kekuasaan sebagai amanah yang selalu disertai tanggung jawab terhadap mereka yang terkena dampak keputusan. Kedua perspektif tersebut tidak selalu saling meniadakan, tetapi menghasilkan watak politik yang berbeda.

Konsep amanah mempunyai kedudukan penting dalam etika Qur’ani. Q.S. al-Nisā’ 4: 58 menghubungkan penunaian amanah dengan keadilan dalam memutuskan perkara.[429] Dalam kerangka ini, kewenangan bukan milik absolut pemegang jabatan. Ia merupakan sesuatu yang dipercayakan dan harus dikembalikan dalam bentuk pelaksanaan yang benar.

Al-Māwardī membantu menunjukkan bagaimana amanah tersebut dapat dilembagakan dalam teori pemerintahan. Jabatan memiliki fungsi tertentu dan terdapat kualifikasi yang menyertai pemegangnya.[430] Ini berarti kekuasaan tidak semata-mata dinilai dari identitas penguasa, tetapi dari kapasitasnya memenuhi fungsi yang menjadi alasan keberadaan jabatan tersebut.

Al-Ghazālī menambahkan dimensi psikologis dan spiritual. Kekuasaan berbahaya ketika ia memperbesar kecenderungan egoistik manusia. Jabatan memberikan akses terhadap kekayaan, penghormatan, dan kemampuan memengaruhi orang lain. Tanpa disiplin moral, kekuasaan dapat mengubah sarana pelayanan menjadi objek kenikmatan diri.

Hannah Arendt memberikan pembedaan penting antara kekuasaan dan kekerasan. Kekuasaan politik tidak identik dengan kapasitas memaksa. Kekuasaan berkaitan dengan kemampuan manusia untuk bertindak bersama dalam ruang politik.[431] Pembacaan ini relevan bagi konsep amanah karena memperlihatkan bahwa kekuasaan memiliki dimensi relasional. Kekuasaan yang sepenuhnya bergantung pada pemaksaan mungkin mampu mengendalikan perilaku, tetapi belum tentu memiliki kewibawaan.

Dari perspektif ini, amanah tidak dapat direduksi menjadi kesalehan personal. Ia membutuhkan institusi yang memungkinkan kekuasaan diperiksa. Akuntabilitas, transparansi, pemisahan kewenangan, kebebasan kritik, dan mekanisme koreksi dapat dipahami sebagai bentuk institusional dari prinsip amanah. Prinsip moral membutuhkan struktur agar tidak bergantung semata-mata pada karakter pribadi.

Konsekuensinya cukup penting: bahkan pemimpin yang secara personal dianggap baik tidak boleh diberi kekuasaan tanpa batas. Etika amanah justru menolak konsentrasi kekuasaan yang membuat seseorang tidak dapat dikoreksi. Semakin besar kekuasaan, semakin kuat kebutuhan terhadap mekanisme pertanggungjawaban.

An-Na'im menambahkan dimensi lain dengan mengingatkan risiko ketika otoritas agama dilekatkan secara koersif pada negara.[432] Ketika negara mengklaim dirinya sebagai representasi tunggal agama, kritik terhadap negara dapat secara keliru diperlakukan sebagai kritik terhadap agama. Dalam keadaan tersebut, sakralisasi kekuasaan menjadi ancaman bagi kebebasan moral agama itu sendiri.

Maka kekuasaan sebagai amanah mengandung paradoks produktif: kekuasaan memperoleh kewibawaan justru ketika pemegangnya mengakui bahwa kekuasaan tersebut bukan miliknya secara absolut. Ia harus dibatasi oleh hukum, etika, tanggung jawab sosial, dan martabat manusia.

Posisi argumentatif yang dikembangkan di sini adalah bahwa konsep amanah dapat menjadi jembatan antara etika spiritual dan tata kelola modern. Amanah mengubah orientasi kekuasaan dari kepemilikan menjadi pelayanan, dari privilese menjadi tanggung jawab, dan dari imunitas menjadi keterbukaan terhadap pertanggungjawaban.

Empat Pilar sebagai Ukuran Baru Wibawa Moral

Wibawa moral tidak dapat dibangun hanya melalui reputasi. Ia membutuhkan ukuran yang memungkinkan masyarakat membedakan antara kekuasaan yang benar-benar berintegritas dan kekuasaan yang hanya berhasil membangun citra. Dalam kerangka pembahasan ini,

empat pilar dapat dikembangkan sebagai perangkat konseptual: amanah, keadilan, integritas, dan transformasi moral.

Amanah menyangkut orientasi terhadap kewenangan. Kekuasaan dipahami sebagai sesuatu yang dipercayakan, bukan dimiliki secara mutlak. Keadilan menyangkut cara kewenangan digunakan terhadap manusia lain. Integritas menyangkut konsistensi antara nilai, ucapan, keputusan, dan tindakan. Transformasi moral menyangkut kapasitas internal untuk mengendalikan ego, menerima koreksi, dan terus memperbaiki diri.

Keempat pilar tersebut tidak berdiri secara terpisah. Amanah tanpa keadilan dapat berubah menjadi slogan. Keadilan tanpa integritas dapat berubah menjadi prosedur tanpa keteladanan. Integritas tanpa transformasi moral dapat menjadi konsistensi yang kaku. Transformasi moral tanpa orientasi publik dapat berhenti pada kesalehan privat.

Al-Māwardī memberikan fondasi kelembagaan bagi pembicaraan tentang kewajiban pemerintahan.[433] Al-Ghazālī memperkaya dimensi moral melalui pembinaan jiwa dan etika penguasa.[434] Rawls memperluas pertanyaan keadilan melalui prinsip yang menempatkan warga sebagai pribadi yang bebas dan setara.[435] Sen menambahkan kebutuhan untuk menilai kondisi nyata dan membandingkan ketidakadilan yang dapat dikurangi.[436] Keempat perspektif tersebut berasal dari tradisi yang berbeda, tetapi dapat ditempatkan dalam dialog tanpa menghapus perbedaan epistemologis masing-masing.

Empat pilar tersebut juga memungkinkan kritik terhadap model kepemimpinan yang terlalu berpusat pada figur. Wibawa moral tidak seharusnya bergantung pada karisma personal semata. Figur dapat

menjadi pintu masuk bagi kepercayaan, tetapi institusi harus menyediakan bukti yang memungkinkan kepercayaan tersebut diuji.

Pilar pertama, amanah, dapat diuji melalui penggunaan sumber daya dan kewenangan. Pilar kedua, keadilan, dapat diuji melalui perlakuan terhadap kelompok yang berbeda dan rentan. Pilar ketiga, integritas, dapat diuji melalui konsistensi antara pernyataan dan kebijakan. Pilar keempat, transformasi moral, dapat diuji melalui kemampuan pemegang kekuasaan mengakui kesalahan, menerima kritik, dan mengubah tindakan ketika terbukti keliru.

Keempat ukuran tersebut membentuk apa yang dapat disebut sebagai *moral accountability*. Konsep ini berbeda dari akuntabilitas administratif. Akuntabilitas administratif bertanya apakah prosedur telah dipenuhi; akuntabilitas moral bertanya apakah penggunaan kewenangan dapat dibenarkan di hadapan manusia yang terdampak dan nilai yang menjadi dasar kehidupan bersama.

Konstruksi tersebut tidak dimaksudkan sebagai formula universal yang menghapus kompleksitas politik. Ia lebih tepat dipahami sebagai kerangka evaluatif. Suatu kekuasaan dapat unggul dalam satu pilar dan lemah pada pilar lain. Karena itu, wibawa moral tidak dapat ditentukan melalui satu indikator tunggal.

Empat pilar akhirnya menggeser pertanyaan tentang wibawa. Wibawa tidak lagi terutama berarti kemampuan membuat masyarakat tunduk, melainkan kemampuan membuat masyarakat percaya karena terdapat alasan moral untuk percaya. Kekuasaan yang demikian tidak takut terhadap pengujian karena sumber kewibawaannya berada pada tindakan, bukan pada kekebalan simbolik.

Keadilan sebagai Bukti Religiositas

Religiositas kekuasaan mencapai ujian paling serius ketika ia berhadapan dengan distribusi hak, sumber daya, kesempatan, dan perlindungan. Selama agama hanya berada pada wilayah simbol, religiositas relatif mudah dipertahankan. Tetapi ketika agama diterjemahkan ke dalam keputusan yang menentukan siapa memperoleh akses, siapa dilindungi, siapa dibatasi, dan siapa menanggung beban, dimensi moralnya menjadi konkret.

Al-Qur'an memberikan posisi yang sangat kuat terhadap keadilan. Perintah berlaku adil dalam Q.S. al-Nisā' 4: 58 ditempatkan berdekatan dengan amanah.[437] Q.S. al-Mā'idah 5: 8 menegaskan bahwa kebencian terhadap suatu kelompok tidak boleh menjadi alasan untuk meninggalkan keadilan dan menghubungkan keadilan dengan ketakwaan.[438] Q.S. al-Naḥl 16: 90 bahkan menyebut keadilan bersama ihsan sebagai bagian dari perintah Allah.[439] Tiga ayat tersebut membentuk jaringan normatif yang sulit dipisahkan dari etika kekuasaan.

Tradisi politik Islam klasik memahami keadilan bukan hanya sebagai kualitas pribadi, tetapi sebagai syarat keteraturan sosial. Al-Ghazālī, sebagaimana dibaca dalam kajian mengenai *Naṣīḥat al-Mulūk*, menempatkan keadilan sebagai kualifikasi penting bagi penguasa dan menghubungkannya dengan tanggung jawab terhadap rakyat.[440] Hal ini menunjukkan bahwa religiositas penguasa tidak berhenti pada kesalehan individual.

Amartya Sen mengingatkan bahwa pembicaraan mengenai keadilan harus memperhatikan kehidupan manusia yang nyata.[441] Perspektif tersebut berguna untuk memperkaya pendekatan normatif

Islam. Keadilan bukan hanya ideal yang dikagumi, tetapi harus terlihat dalam pengurangan penderitaan, perluasan kemampuan manusia, dan perbaikan kondisi sosial.

Perbedaan antara pendekatan Rawls dan Sen juga memberikan pelajaran. Rawls menekankan prinsip yang mengatur struktur dasar masyarakat, sementara Sen lebih menekankan perbandingan terhadap keadaan yang nyata dan ketidakadilan yang dapat dikurangi.[442] Dalam konteks kekuasaan religius, kedua perspektif dapat saling melengkapi: prinsip diperlukan agar tindakan tidak menjadi oportunistik, sedangkan perhatian terhadap realitas diperlukan agar prinsip tidak berhenti pada abstraksi.

Keadilan juga menuntut perlakuan terhadap lawan. Jika kekuasaan hanya adil kepada kelompok yang mendukungnya, maka keadilan tersebut sebenarnya telah berubah menjadi loyalitas kelompok. Q.S. al-Mā'idah 5: 8 justru menguji keadilan pada saat terdapat konflik kepentingan dan emosionalitas.

Atas dasar itu, religiositas publik dapat dinilai melalui pertanyaan yang lebih konkret: apakah hukum diterapkan secara konsisten? Apakah kelompok lemah memperoleh perlindungan? Apakah sumber daya publik digunakan secara bertanggung jawab? Apakah kritik diperlakukan sebagai hak atau ancaman? Apakah lawan politik tetap diperlakukan sebagai manusia yang memiliki martabat?

Keadilan tidak menghapus kebutuhan terhadap ritual. Ia justru memperlihatkan apakah ritual telah membentuk disposisi moral yang mampu bertahan dalam situasi konflik. Kekuasaan yang benar-benar menjadikan agama sebagai sumber orientasi moral semestinya tidak melihat keadilan sebagai hambatan politik, tetapi sebagai bukti bahwa

nilai agama telah memasuki wilayah tindakan. Proposisi yang dikembangkan di sini sederhana tetapi mendasar: religiositas kekuasaan harus dapat diuji melalui kualitas keadilan yang dihasilkannya. Jika simbol agama semakin kuat tetapi ketidakadilan semakin besar, maka terdapat kesenjangan yang tidak dapat ditutup hanya dengan memperbanyak simbol.

Tasawuf sebagai Kritik terhadap Kekuasaan

Tasawuf sering dipahami terutama sebagai jalan pembinaan batin. Pemahaman tersebut benar tetapi tidak lengkap. Dalam sejarah intelektual Islam, tasawuf juga menyediakan bahasa kritik terhadap dominasi ego, keterikatan terhadap dunia, keserakahan, dan penyalahgunaan kekuasaan. Kritik tersebut tidak selalu tampil sebagai teori politik formal; ia bekerja melalui kritik terhadap struktur batin yang memungkinkan manusia menyalahgunakan kekuasaan.

Konsep *zuhd*, misalnya, tidak semestinya direduksi menjadi penolakan terhadap dunia. Dalam kerangka etika sufistik, zuhud dapat dipahami sebagai pelepasan keterikatan berlebihan terhadap dunia sehingga dunia tidak menjadi penguasa atas jiwa. Jika diterapkan secara reflektif pada kekuasaan, prinsip tersebut mengandung pertanyaan tentang seberapa jauh jabatan telah menguasai ego pemegangnya.

Al-Ghazālī memberikan perhatian besar terhadap penyakit batin seperti kesombongan, cinta kedudukan, cinta harta, dan pencarian pujian. Struktur etika tersebut relevan bagi politik karena kekuasaan menyediakan hampir semua kondisi yang dapat memperkuat penyakit tersebut. Kekuasaan menghadirkan penghormatan, akses, sumber daya, dan kemungkinan untuk memengaruhi orang lain. Tanpa latihan

batin, semua itu dapat memperbesar ego. Dalam konteks tersebut, tasawuf tidak harus mengambil bentuk gerakan politik untuk memiliki fungsi politik. Kritik terhadap ego penguasa sudah merupakan kritik terhadap sumber psikologis penyalahgunaan kekuasaan. Kekuasaan yang gagal mengendalikan ego akan cenderung menafsirkan kritik sebagai penghinaan, perbedaan sebagai pembangkangan, dan kepentingan publik sebagai perpanjangan kepentingan dirinya.

Yedi Supriadi mengaitkan praktik dzikir dengan proses pembentukan kesadaran dan jati diri.[443] Walaupun kajiannya tidak secara khusus merupakan teori etika pemerintahan, kerangka tersebut dapat memberikan bahan konseptual untuk memahami bahwa spiritualitas berhubungan dengan proses pembentukan manusia. Dari sini dapat dikembangkan pembacaan politik: pemimpin tidak cukup memiliki pengetahuan mengenai moralitas; ia membutuhkan proses internalisasi yang membuat moralitas menjadi bagian dari cara dirinya bereaksi terhadap kekuasaan.

Namun tasawuf sebagai kritik politik harus menghindari dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah mempolitisasi tasawuf sehingga pengalaman spiritual sepenuhnya subordinat terhadap agenda politik. Ekstrem kedua adalah mendepolitisasi tasawuf sehingga spiritualitas hanya menjadi urusan privat dan tidak memiliki keberanian untuk mengkritik ketidakadilan.

Jalan tengahnya adalah memahami tasawuf sebagai kritik terhadap disposisi batin yang memungkinkan kekuasaan menjadi koruptif. Kritik tersebut dapat berinteraksi dengan mekanisme hukum dan demokrasi, tetapi tidak identik dengan keduanya. Hukum membatasi tindakan dari luar; tasawuf berusaha mengubah kecenderungan dari dalam.

Foucault menyediakan dialog yang menarik di sini. Analisisnya mengenai teknologi diri menunjukkan bahwa subjek tidak hanya dibentuk oleh kekuasaan dari luar, tetapi juga melalui praktik-praktik pembentukan diri.[444] Perbedaannya dengan tasawuf sangat mendasar karena Foucault tidak berangkat dari kerangka teologis Islam. Namun secara komparatif, keduanya dapat ditempatkan dalam dialog pada satu pertanyaan: bagaimana manusia membentuk dirinya sehingga dapat mengatur perilakunya?

Tasawuf menawarkan jawaban yang berakar pada relasi manusia dengan Allah, sedangkan Foucault menganalisis praktik pembentukan diri dalam kerangka sejarah dan kekuasaan. Pertemuan tersebut tidak menghasilkan identitas teori, tetapi membuka ruang analisis lintas tradisi.

Tasawuf akhirnya dapat berfungsi sebagai kritik terhadap kekuasaan justru ketika ia menolak memuliakan pemegang kekuasaan. Seorang pemimpin yang dianggap religius tetap harus dikritik apabila tindakannya bertentangan dengan keadilan. Kesucian agama tidak boleh menjadi tameng bagi kekuasaan.

Tasawuf sebagai Etika Spiritual Kekuasaan

Jika tasawuf diposisikan sebagai kritik terhadap kekuasaan, langkah berikutnya adalah menjadikannya sumber etika spiritual bagi penggunaan kekuasaan. Perubahan ini penting karena kritik yang hanya bersifat negatif tidak cukup. Kekuasaan membutuhkan orientasi positif mengenai manusia seperti apa yang layak memegang kewenangan.

Etika spiritual kekuasaan berangkat dari pengakuan bahwa manusia yang memegang jabatan tetap merupakan makhluk yang memiliki

kecenderungan egoistik. Jabatan tidak menghapus nafsu; justru dapat memperkuatnya. Karena itu, spiritualitas politik harus dimulai dari kesadaran terhadap keterbatasan diri.

Al-Ghazālī memberikan perangkat konseptual yang kaya melalui pembahasan tentang niat, muhasabah, pengendalian nafsu, kesombongan, cinta kedudukan, dan kecintaan terhadap dunia.[445] Jika prinsip-prinsip tersebut diterapkan pada kekuasaan, seorang pemimpin perlu terus mempertanyakan motif tindakannya: apakah keputusan dibuat demi kepentingan publik atau demi mempertahankan citra, kekayaan, pengaruh, dan kekuasaan?

Tasawuf juga dapat mengembangkan etika *muraqabah*, yaitu kesadaran bahwa manusia tidak pernah sepenuhnya bebas dari pengawasan moral Tuhan. Dalam konteks kekuasaan, kesadaran tersebut dapat menjadi disiplin internal. Seorang pemimpin mungkin dapat menghindari pengawasan manusia, tetapi kesadaran spiritual mengingatkan bahwa tidak ada kekuasaan manusia yang absolut.

Yedi Supriadi dalam kajiannya mengenai spiritualitas dan pembentukan jati diri menekankan proses latihan spiritual sebagai bagian dari transformasi kesadaran.[446] Kontribusi tersebut dapat ditempatkan dalam kerangka etika kekuasaan dengan satu batas metodologis: transformasi spiritual individual tidak boleh diasumsikan otomatis menghasilkan pemerintahan yang baik. Ia merupakan fondasi potensial, bukan jaminan institusional.

Karena itu, etika spiritual harus dipertemukan dengan etika kelembagaan. Pemimpin yang rendah hati tetap membutuhkan sistem pengadaan yang transparan. Pemimpin yang saleh tetap membutuhkan lembaga pengawasan. Pemimpin yang zuhud tetap membutuhkan

aturan konflik kepentingan. Pemimpin yang rajin berzikir tetap membutuhkan mekanisme pengadilan yang independen.

Di sinilah perbedaan antara etika spiritual dan moralitas sentimental menjadi penting. Etika spiritual tidak cukup menghasilkan perasaan baik tentang diri sendiri. Ia harus menghasilkan disiplin yang memengaruhi keputusan. Jika spiritualitas hanya menghasilkan ketenangan batin tetapi tidak mengubah penggunaan kewenangan, kontribusinya terhadap etika publik menjadi terbatas.

Tasawuf juga dapat memperkenalkan prinsip *fana' al-anā* secara hati-hati sebagai kritik terhadap absolutisasi ego, bukan sebagai penghapusan tanggung jawab individual. Pemegang kekuasaan tidak harus kehilangan kepribadian atau identitasnya. Yang harus dikurangi adalah klaim ego bahwa jabatan merupakan bukti keunggulan dirinya.

Etika spiritual kekuasaan dengan demikian bukanlah upaya menjadikan negara sebagai institusi mistik. Ia adalah upaya membentuk pemegang kekuasaan agar mampu memandang kewenangan sebagai sarana pelayanan, bukan sebagai ekstensi ego. Pada titik tersebut, tasawuf memberikan kontribusi yang berbeda dari hukum dan teori politik: ia bekerja pada wilayah motivasi.

Sintesis yang dikembangkan di sini menempatkan tiga lapisan secara bersamaan: penyucian niat, pembentukan karakter, dan pembatasan institusional. Ketiganya diperlukan karena manusia yang baik tanpa institusi dapat gagal, institusi yang baik tanpa karakter dapat disalahgunakan, dan spiritualitas tanpa orientasi publik dapat menjadi privatistik.

Model Kekuasaan yang Disucikan

Kekuasaan yang disucikan tidak berarti kekuasaan yang dianggap suci secara ontologis. Kekuasaan tetap merupakan konstruksi manusia dan karena itu tetap dapat salah, dikritik, dan dibatasi. Istilah "disucikan" dalam kerangka ini harus dipahami secara etis: kekuasaan diarahkan kepada tujuan yang lebih tinggi daripada kepentingan ego penguasa.

Model tersebut dapat dibangun melalui integrasi antara amanah, keadilan, integritas, dan transformasi moral. Amanah memberi orientasi bahwa kekuasaan adalah titipan. Keadilan menentukan bagaimana titipan itu digunakan. Integritas menjaga koherensi antara nilai dan tindakan. Transformasi moral menjaga agar pemegang kewenangan terus mampu mengendalikan ego.

Model ini berbeda dari teokrasi dalam pengertian bahwa kekuasaan manusia tidak memperoleh status ilahi. Ia juga berbeda dari sekularisme yang memandang agama hanya sebagai urusan privat, karena nilai spiritual tetap dapat memberikan orientasi moral bagi pelaku politik dan masyarakat. Yang dibangun adalah kekuasaan yang berakar pada nilai tetapi tetap terbuka terhadap kritik publik.

Al-Māwardī memberikan contoh historis mengenai usaha menghubungkan kekuasaan dengan fungsi normatif pemerintahan.[447] Al-Ghazālī memperdalam persoalan tersebut melalui etika penguasa dan pembinaan jiwa.[448] An-Na'im kemudian mengingatkan bahaya ketika negara mengklaim otoritas agama secara koersif.[449] Dialog ketiganya menunjukkan bahwa kekuasaan religius membutuhkan dua keseimbangan: orientasi moral yang kuat dan pembatasan terhadap klaim absolut.

Model kekuasaan yang disucikan karena itu bukan model yang memperbanyak simbol agama di sekitar penguasa. Ia adalah model yang memperbesar kapasitas penguasa untuk dibatasi oleh nilai moral. Dalam model ini, agama berfungsi sebagai sumber kritik terhadap ego kekuasaan.

Pada level kelembagaan, model tersebut membutuhkan setidaknya lima karakter: akuntabilitas, transparansi, keadilan hukum, perlindungan terhadap kelompok rentan, dan ruang kritik. Kelima karakter tersebut bukan pengganti spiritualitas. Ia merupakan bentuk kelembagaan yang memungkinkan spiritualitas tidak berhenti sebagai niat personal.

Pada level personal, model tersebut menuntut kerendahan hati, pengendalian diri, keberanian menerima koreksi, dan kemampuan membedakan kepentingan pribadi dari kepentingan publik. Pada level simbolik, model tersebut menempatkan simbol agama sebagai pengingat tanggung jawab, bukan sebagai perisai dari pemeriksaan.

Pada level epistemologis, kekuasaan yang disucikan mengakui keterbatasan pengetahuannya. Tidak ada pemimpin yang mengetahui seluruh akibat suatu kebijakan. Karena itu, konsultasi, kritik, data, dan dialog menjadi bagian dari etika pemerintahan. Kerendahan hati epistemik merupakan bentuk spiritualitas yang sangat relevan bagi politik modern.

Model ini juga memiliki konsekuensi terhadap hubungan antara agama dan oposisi. Kritik terhadap pemerintah tidak boleh secara otomatis dibingkai sebagai kritik terhadap agama. Ketika negara dan agama terlalu dilekatkan, kritik politik mudah berubah menjadi konflik

identitas keagamaan. Pemisahan antara nilai agama dan klaim absolut pemerintah justru melindungi agama dari instrumentalisasi.

Pada akhirnya, kekuasaan yang disucikan adalah kekuasaan yang semakin sadar bahwa dirinya bukan sumber kesucian. Ia hanya dapat dikatakan "disucikan" sejauh ia tunduk pada orientasi moral yang lebih tinggi daripada kepentingannya sendiri. Kesucian berada pada nilai yang membatasi kekuasaan, bukan pada jabatan yang memegangnya.

Masa Depan Legitimasi Moral di Era Digital

Era digital mengubah struktur legitimasi. Pada masa sebelumnya, legitimasi politik banyak dibentuk oleh institusi yang relatif terbatas: negara, partai, media arus utama, lembaga keagamaan, dan organisasi sosial. Kini produksi legitimasi berlangsung melalui jaringan yang jauh lebih terfragmentasi. Individu, komunitas digital, platform, influencer, media alternatif, dan algoritma ikut membentuk persepsi tentang siapa yang dianggap kredibel.

Perubahan tersebut membawa peluang sekaligus bahaya. Di satu sisi, teknologi digital memperluas akses terhadap informasi dan memungkinkan masyarakat mendokumentasikan tindakan kekuasaan. Di sisi lain, ia memungkinkan produksi citra secara masif dan cepat. Akibatnya, jarak antara fakta dan persepsi dapat menjadi semakin besar.

Zuboff menunjukkan bahwa ekonomi digital dapat mengubah perilaku manusia menjadi objek pengumpulan data dan prediksi.[450] Dalam lingkungan tersebut, legitimasi dapat semakin diperlakukan sebagai sesuatu yang dapat dioptimalkan: pesan diuji, audiens dipetakan, emosi diukur, dan komunikasi disesuaikan dengan respons.

Jika logika ini diterapkan pada religiositas politik, kesalehan dapat berubah menjadi kategori yang dikelola secara algoritmik.

Foucault membantu menjelaskan bahwa kekuasaan modern tidak hanya bekerja melalui larangan, tetapi juga melalui produksi pengetahuan dan pengaturan perilaku.[451] Era digital memperluas kapasitas tersebut. Yang baru bukan semata-mata keberadaan propaganda, tetapi kemampuan teknologi untuk menyesuaikan pesan dengan karakter audiens secara semakin presisi.

Karena itu, legitimasi moral di era digital membutuhkan standar yang berbeda dari sekadar popularitas. Popularitas dapat dihasilkan melalui pengulangan; kewibawaan moral membutuhkan konsistensi. Viralitas mengukur kecepatan penyebaran, bukan kebenaran. Jumlah pengikut mengukur perhatian, bukan integritas. Kedekatan digital dengan tokoh agama mengukur visibilitas, bukan kesalehan.

Masa depan legitimasi moral karena itu bergantung pada kemampuan masyarakat mengembangkan literasi etis. Masyarakat perlu belajar membedakan antara bukti tindakan dan produksi citra. Kekuasaan juga harus belajar bahwa transparansi bukan hanya menyediakan informasi, tetapi menyediakan informasi yang memungkinkan publik menilai keputusan secara substantif.

Pada titik ini, konsep *public reason* dan akuntabilitas memperoleh relevansi baru. Pemerintah harus mampu menjelaskan kebijakannya dengan alasan yang dapat diuji, bukan hanya dengan simbol identitas. Dalam masyarakat plural, penggunaan bahasa agama dapat menjadi sumber motivasi bagi pemimpin, tetapi alasan kebijakan publik tetap perlu dapat dipertanggungjawabkan kepada warga yang memiliki latar belakang berbeda.

Legitimasi digital juga menuntut disiplin terhadap manipulasi. Kekuasaan yang religius secara moral tidak semestinya menggunakan teknologi untuk memproduksi kebencian, mempermalukan lawan, menyebarkan informasi menyesatkan, atau menciptakan ilusi dukungan. Praktik tersebut mungkin efektif secara politik, tetapi merusak dasar moral kewibawaan.

Masa depan legitimasi moral akhirnya akan semakin bergantung pada kemampuan kekuasaan untuk bertahan ketika citra tidak lagi dapat sepenuhnya dikendalikan. Kekuasaan yang memiliki substansi dapat menghadapi pemeriksaan karena ia memiliki rekam jejak. Kekuasaan yang hanya memiliki citra akan semakin rentan ketika arsip digital memperlihatkan kontradiksi antara ucapan dan tindakan.

Di sinilah transformasi dari *borrowed legitimacy* menuju *substantive legitimacy* memperoleh bentuk baru. Di era digital, simbol dapat diproduksi lebih murah daripada sebelumnya, tetapi konsistensi moral justru menjadi semakin mudah diuji karena tindakan meninggalkan jejak. Teknologi dapat memperbesar pencitraan, tetapi pada saat yang sama dapat memperbesar kapasitas masyarakat untuk melakukan verifikasi.

Bukan Seberapa Religius Kekuasaan Terlihat, tetapi Seberapa Adil Ia Bertindak

Seluruh pembahasan mengenai kesucian, legitimasi, simbol, pencitraan, ritual, tasawuf, amanah, dan keadilan akhirnya bertemu pada satu persoalan: bagaimana membedakan kekuasaan yang benar-benar memiliki kewibawaan moral dari kekuasaan yang hanya memiliki kemampuan memproduksi kesan moral. Pertanyaan tersebut tidak

dapat dijawab melalui intensitas simbol agama. Ia harus dijawab melalui tindakan.

Kekuasaan yang religius secara substantif tidak harus selalu tampak religius. Ia mungkin tidak banyak berbicara tentang kesalehan, tetapi kebijakannya melindungi manusia. Ia mungkin tidak terus-menerus memproduksi citra spiritual, tetapi mekanisme pemerintahannya memperlihatkan amanah. Ia mungkin tidak menggunakan bahasa moral secara berlebihan, tetapi memperlakukan lawan dengan adil. Dalam pengertian tersebut, religiositas politik justru dapat menjadi kurang spektakuler tetapi lebih bermakna.

Al-Qur'an memberikan dasar yang kuat bagi prinsip ini. Amanah harus dikembalikan kepada yang berhak dan keputusan terhadap manusia harus dilakukan dengan adil (Q.S. al-Nisā' 4: 58).[452] Keadilan harus tetap ditegakkan bahkan ketika terdapat kebencian atau konflik (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).[453] Allah memerintahkan keadilan dan ihsan (Q.S. al-Naḥl 16: 90).[454] Rangkaian tersebut memperlihatkan bahwa religiositas tidak dapat dipisahkan dari konsekuensi etis.

Jika ketiga ayat tersebut ditempatkan dalam satu kerangka, terdapat pergeseran penting dari simbol menuju tindakan. Amanah menunjukkan struktur tanggung jawab; keadilan menunjukkan cara kewenangan digunakan; ihsan memperluas moralitas dari sekadar kepatuhan terhadap aturan menuju orientasi kebaikan. Kekuasaan yang mengklaim legitimasi religius harus berhadapan dengan ketiga dimensi tersebut.

Tasawuf memperdalam pertanyaan tersebut dengan membawa perhatian kepada kondisi batin pemegang kekuasaan. Apakah ia mampu mengendalikan cinta terhadap kedudukan? Apakah ia mampu

menerima kritik? Apakah ia mampu mengakui kesalahan? Apakah ia mampu memisahkan kebutuhan pribadi dari kepentingan publik? Pertanyaan-pertanyaan tersebut mungkin tidak memiliki jawaban yang dapat diukur dengan satu angka, tetapi justru menentukan kualitas moral kepemimpinan.

Teori politik modern menambahkan bahwa kualitas moral individu tidak cukup. Institusi tetap diperlukan. Rawls mengingatkan pentingnya struktur dasar yang adil.[455] Sen menekankan pentingnya melihat ketidakadilan yang benar-benar terjadi dan membandingkan kemungkinan perbaikannya.[456] Arendt mengingatkan pentingnya ruang publik dan tindakan bersama.[457] Foucault mengajarkan perlunya mencermati teknik dan rasionalitas pemerintahan.[458] Zuboff memperingatkan transformasi kekuasaan dalam lingkungan digital.[459] Tradisi Islam, melalui al-Māwardī dan al-Ghazālī, menyediakan bahasa amanah, keadilan, pembinaan jiwa, dan etika pemerintahan.

Tidak satu pun perspektif tersebut cukup sendirian. Pendekatan spiritual dapat menjadi terlalu individual jika tidak diterjemahkan ke dalam institusi. Pendekatan institusional dapat menjadi terlalu prosedural jika tidak memiliki karakter moral. Pendekatan kritis terhadap kekuasaan dapat menjadi terlalu skeptis jika tidak menawarkan orientasi normatif. Sintesis diperlukan bukan untuk menghapus perbedaan, melainkan untuk melihat bahwa kekuasaan bekerja sekaligus pada tingkat batin, institusi, simbol, teknologi, dan tindakan.

Dari keseluruhan dialog tersebut dapat dikembangkan proposisi bahwa wibawa moral merupakan hasil dari korespondensi antara empat dimensi: orientasi batin, kualitas tindakan, integritas institusi,

dan pengalaman publik. Kekuasaan tidak menjadi bermoral hanya karena pemimpinnya saleh; ia menjadi bermoral ketika kesalehan, tindakan, institusi, dan dampak sosial bergerak dalam arah yang dapat dipertanggungjawabkan.

Konstruksi tersebut sekaligus memberikan batas terhadap istilah "kekuasaan yang disucikan". Kekuasaan tidak pernah menjadi suci dalam arti memiliki sifat ketuhanan. Yang dapat disucikan adalah orientasi penggunaan kekuasaan: dari ego menuju amanah, dari dominasi menuju pelayanan, dari pencitraan menuju integritas, dari privilese menuju tanggung jawab, dan dari kepentingan kelompok menuju keadilan.

Dalam kerangka itu, kesucian justru berfungsi sebagai kritik terhadap kekuasaan. Semakin kuat suatu kekuasaan mengklaim agama, semakin tinggi pula tuntutan agar ia dapat diperiksa berdasarkan nilai agama. Semakin besar simbol kesalehan yang ditampilkan, semakin besar tuntutan terhadap kesesuaian antara simbol dan tindakan. Agama tidak boleh digunakan untuk menurunkan standar terhadap penguasa; agama justru dapat menaikkan standar tersebut.

Maka ukuran terakhir religiositas kekuasaan bukanlah seberapa sering ia terlihat melakukan ritual, seberapa dekat ia dengan simbol agama, atau seberapa kuat ia mengklaim identitas keagamaan. Ukuran yang lebih menentukan adalah apakah manusia yang berada di bawah kewenangannya diperlakukan secara adil, apakah amanah dijaga, apakah kritik dapat hidup, apakah kelompok rentan memperoleh perlindungan, dan apakah kekuasaan bersedia mengoreksi dirinya.

Pada titik inilah *borrowed legitimacy* kehilangan daya. Kekuasaan tidak lagi membutuhkan kesucian pinjaman karena ia membangun

kewibawaan melalui tindakan yang dapat dipertanggungjawabkan. Ia tidak meminta masyarakat percaya hanya karena simbol, tetapi menyediakan alasan untuk percaya melalui rekam jejak moral.

Argumentasi ini membawa pembahasan kembali kepada titik awal dengan makna yang berbeda. Kesucian tidak dapat dipinjam karena ia bukan atribut yang dapat ditransfer. Legitimasi tidak dapat dibangun secara permanen dengan kosmetik ritual karena citra selalu membutuhkan reproduksi. Simbol tidak dapat menggantikan substansi karena simbol memperoleh maknanya dari kenyataan yang diwakilinya. Pencitraan tidak dapat menggantikan integritas karena citra bergantung pada persepsi, sedangkan integritas bergantung pada konsistensi. Ritual tidak dapat menggantikan transformasi moral karena ritual mencapai kedalaman etiknya ketika ia mengubah manusia.

Tasawuf, dalam kerangka tersebut, tidak menjadi ornamen spiritual bagi kekuasaan. Ia menjadi disiplin yang mengingatkan bahwa musuh utama kekuasaan mungkin bukan hanya oposisi di luar dirinya, tetapi ego di dalam dirinya sendiri. Politik membutuhkan hukum untuk membatasi tindakan; spiritualitas membantu membatasi dorongan batin yang menyalahgunakan hukum. Keduanya tidak identik, tetapi dapat saling memperkuat.

Karena itu, masa depan legitimasi moral tidak terletak pada peningkatan intensitas pencitraan religius. Ia terletak pada kemampuan kekuasaan membangun kepercayaan yang lahir dari keadilan. Kepercayaan semacam itu tidak dapat dipaksakan dan tidak dapat sepenuhnya dibeli. Ia terbentuk melalui pengalaman publik yang berulang: ketika warga melihat bahwa hukum berlaku, amanah dijaga,

kritik tidak dibungkam, dan martabat manusia tidak dikorbankan demi kepentingan penguasa.

Pada akhirnya, pertanyaan paling penting bukan “Seberapa religius kekuasaan terlihat?” Pertanyaan yang lebih menentukan adalah “Seberapa jauh kekuasaan mampu menerjemahkan nilai religius menjadi keadilan yang dialami manusia?” Perubahan pertanyaan tersebut sekaligus merupakan perubahan paradigma: dari legitimasi simbolik menuju legitimasi substantif, dari kesalehan sebagai citra menuju kesalehan sebagai tanggung jawab, dan dari kekuasaan sebagai pusat penghormatan menuju kekuasaan sebagai ruang pengabdian.

KETIKA KEKUASAAN TIDAK LAGI MEMBUTUHKAN STEMPEL KESUCIAN

Kesucian Tidak Dapat Dipinjam

Kekuasaan selalu memiliki kecenderungan untuk mencari legitimasi yang melampaui dirinya sendiri. Ia tidak cukup hanya tampil sebagai kemampuan mengatur, memutuskan, memerintah, atau mendistribusikan sumber daya; ia juga ingin dipandang benar. Dalam masyarakat yang memiliki horizon keagamaan kuat, kebutuhan tersebut dapat berkembang menjadi pencarian legitimasi sakral. Bahasa agama, simbol kesalehan, kedekatan dengan tokoh agama, penggunaan atribut religius, atau penguasaan atas wacana moral dapat berubah menjadi perangkat untuk memberikan kesan bahwa kekuasaan tertentu memiliki kedudukan yang lebih tinggi daripada sekadar kekuasaan politik atau sosial. Di sinilah persoalan kesucian memasuki wilayah yang problematis: ketika sesuatu yang seharusnya menjadi kualitas batin dan moral diperlakukan sebagai modal simbolik yang dapat dipinjam oleh kekuasaan.

Al-Qur'an tidak memberikan dasar bagi pemindahan kesucian dari simbol kepada pelaku secara otomatis. Bahkan ketika berbicara mengenai kemuliaan manusia, Al-Qur'an mengaitkannya dengan takwa, bukan dengan keturunan, identitas sosial, atau simbol kelompok (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13).[460] Ayat tersebut penting bukan hanya karena menyebut takwa sebagai ukuran kemuliaan, melainkan karena menempatkan ukuran itu di hadapan Allah. Artinya, kemuliaan spiritual

bukanlah objek yang dapat secara sah diklaim oleh seseorang sebagai milik publik yang harus diakui orang lain. Takwa bukan gelar administratif. Ia tidak memperoleh validitas karena seseorang mengumumkannya, mengenakannya, atau memperoleh pengakuan dari lingkungan sosial.

Persoalan menjadi lebih tajam ketika kesalehan diperlakukan sebagai sumber legitimasi kekuasaan. Seseorang dapat memiliki simbol religius tanpa memiliki integritas yang sesuai dengan simbol tersebut. Sebaliknya, seseorang yang tidak banyak menampilkan simbol keagamaan dapat menjalankan tanggung jawab moral secara lebih konsisten. Perbedaan ini menunjukkan bahwa kesucian tidak bekerja seperti atribut politik yang dapat diwariskan, dipromosikan, atau diproduksi melalui citra. Dalam kerangka etika kebajikan, kualitas moral justru memperoleh maknanya melalui praktik yang berulang dan membentuk karakter. Alasdair MacIntyre menempatkan kebajikan dalam hubungan dengan praktik, karakter, dan bentuk kehidupan yang memiliki standar internal mengenai keunggulan.[461] Dari perspektif ini, kesalehan yang tidak menjelma menjadi karakter akan kehilangan dimensi etisnya.

Al-Ghazālī memberikan titik masuk yang berbeda tetapi berdekatan. Dalam pembahasannya mengenai ilmu dan kehidupan keagamaan, ia memperingatkan bahwa pengetahuan agama dapat kehilangan fungsi pembentuk jiwa apabila berhenti menjadi sarana transformasi moral.[462] Pengetahuan, simbol, bahkan kedudukan keagamaan tidak dengan sendirinya menjadikan seseorang lebih dekat kepada kebenaran. Nilai pengetahuan justru tampak dalam bagaimana pengetahuan tersebut mengubah orientasi batin dan tindakan. Di sini

terdapat perbedaan penting antara memiliki bahasa agama dan hidup menurut tuntutan moral agama.

Masalah tersebut menjadi semakin serius dalam lingkungan kekuasaan karena kekuasaan memiliki kemampuan untuk memperkuat citra dirinya melalui institusi. Gelar dapat dilembagakan, seremoni dapat diatur, narasi dapat diproduksi, dan simbol dapat diulang sampai memperoleh kesan sebagai sesuatu yang alamiah. Kekuasaan bahkan dapat menciptakan lingkungan sosial di mana kritik terhadap dirinya dianggap sebagai kritik terhadap agama. Pada titik itulah sakralisasi kekuasaan menjadi berbahaya. Yang semula merupakan simbol untuk mengingatkan manusia kepada Tuhan berubah menjadi instrumen untuk melindungi manusia dari pertanggungjawaban.

Pembacaan semacam itu juga memperlihatkan perbedaan mendasar antara kesucian dan legitimasi. Legitimasi politik dapat diberikan oleh hukum, institusi, prosedur, atau penerimaan sosial. Kesucian memiliki horizon yang berbeda karena berkaitan dengan kualitas hubungan manusia dengan Tuhan dan dengan pembentukan akhlak. Legitimasi dapat dicabut melalui mekanisme politik; kesalehan tidak dapat dipastikan melalui mekanisme yang sama. Karena itu, tidak ada otoritas sosial yang dapat secara final menyatakan seseorang suci hanya karena ia memegang jabatan, memiliki pengikut, menguasai wacana keagamaan, atau berada dekat dengan pusat kekuasaan.

Pembacaan komparatif tersebut membawa pada proposisi yang lebih mendasar: kesucian tidak dapat dipinjam oleh kekuasaan. Kekuasaan boleh menggunakan bahasa moral, tetapi bahasa moral tidak memberikan kekuasaan kekebalan moral. Bahkan semakin besar klaim kesalehan yang digunakan untuk membenarkan kekuasaan,

semakin tinggi tuntutan konsistensi etik yang seharusnya melekat padanya. Kesalehan yang benar tidak membutuhkan kekuasaan untuk membuktikannya; sebaliknya, kekuasaanlah yang harus membuktikan bahwa ia tidak mengkhianati nilai-nilai yang diklaimnya.

Citra Tidak Dapat Menggantikan Akhlak

Citra bekerja melalui persepsi, sedangkan akhlak bekerja melalui karakter. Perbedaan tersebut tampak sederhana, tetapi secara filosofis memiliki konsekuensi yang besar. Citra dapat dibangun dalam waktu relatif singkat melalui simbol, bahasa, penampilan, pengulangan narasi, dan pengelolaan ruang publik. Akhlak tidak dapat dibentuk dengan cara yang sama. Ia menuntut latihan, pengendalian diri, konsistensi, dan kesediaan melakukan yang benar ketika tidak ada keuntungan citra yang dapat diperoleh. Karena itu, persoalan utama kehidupan keagamaan publik bukanlah apakah seseorang tampak saleh, melainkan apakah kesalehan tersebut telah menjadi struktur batin yang mengarahkan tindakan ketika kepentingan pribadi berhadapan dengan kewajiban moral.

Al-Qur’an memberikan kritik tajam terhadap pemisahan antara ritual dan kualitas moral. Sūrat al-Māʿūn menggambarkan orang yang secara lahiriah melakukan salat tetapi sekaligus lalai terhadap substansi moral yang dituntut agama; rangkaian ayat tersebut menghubungkan kelalaian spiritual dengan sikap terhadap orang miskin, riya, dan penolakan terhadap bantuan sosial (Q.S. al-Māʿūn 107: 1–7).[463] Struktur argumentasinya penting. Kritik Al-Qur’an tidak diarahkan kepada ritual sebagai ritual, melainkan kepada ritual yang tidak menghasilkan orientasi moral. Yang dipersoalkan adalah ketidaksatuan

antara ibadah dan karakter. Dalam kerangka tersebut, riya bukan sekadar persoalan niat individual. Ia juga dapat dipahami sebagai persoalan politik simbolik ketika kesalehan diproduksi untuk memperoleh pengakuan sosial. Riya mengubah tindakan moral menjadi pertunjukan tentang diri. Tindakan tidak lagi dinilai berdasarkan kebaikan yang dihasilkan, melainkan berdasarkan efek citra yang ditimbulkannya. Pada tahap tertentu, agama dapat berubah menjadi perangkat pembentukan reputasi. Simbol yang semestinya mengarahkan manusia keluar dari ego justru dipakai untuk memperbesar ego dalam bentuk yang lebih terhormat.

Charles Taylor membantu memperluas analisis tersebut melalui pembahasannya mengenai identitas moral. Dalam *Sources of the Self*, ia menunjukkan bahwa manusia memahami dirinya melalui horizon nilai yang menentukan apa yang dianggap penting, layak, atau bermakna.[464] Dari perspektif ini, persoalan citra tidak dapat direduksi menjadi manipulasi media. Citra menjadi problem moral ketika manusia mulai menjadikan pengakuan eksternal sebagai sumber utama identitasnya. Seseorang kemudian tidak lagi bertanya apakah dirinya benar, melainkan apakah dirinya tampak benar.

Perbedaan tersebut mempunyai implikasi serius bagi kepemimpinan. Pemimpin yang berorientasi pada citra akan cenderung menilai tindakan berdasarkan daya terima publik, sedangkan kepemimpinan yang berorientasi pada akhlak menilai tindakan berdasarkan benar-salah dan dampaknya terhadap amanah. Keduanya kadang menghasilkan tindakan yang tampak sama, tetapi struktur moral di belakangnya berbeda. Pemberian bantuan, misalnya, dapat merupakan ekspresi solidaritas, tetapi dapat pula menjadi strategi

membangun popularitas. Perbedaan tersebut tidak selalu dapat dilihat dari luar. Karena itu, akhlak tidak dapat sepenuhnya direduksi menjadi performa publik.

Al-Ghazālī menempatkan persoalan niat dan pembentukan jiwa pada posisi sentral dalam kehidupan spiritual.[465] Pembacaan ini penting untuk memahami mengapa citra tidak pernah cukup sebagai ukuran kesalehan. Citra berada pada wilayah yang relatif mudah diamati, sedangkan orientasi batin justru menentukan apakah tindakan lahiriah memiliki integritas. Namun, kesadaran akan keterbatasan pengamatan tidak boleh digunakan untuk membebaskan perilaku publik dari evaluasi. Justru karena batin tidak sepenuhnya dapat diketahui, maka ukuran eksternal berupa keadilan, amanah, kejujuran, dan penghormatan terhadap manusia menjadi penting sebagai indikator moral yang dapat diperiksa.

Di sinilah konstruksi etika publik membutuhkan dua lapisan sekaligus. Lapisan pertama adalah integritas batin yang tidak dapat direduksi menjadi pencitraan. Lapisan kedua adalah tindakan publik yang dapat dinilai secara objektif. Keduanya tidak boleh dipisahkan. Kesalehan batin tanpa konsekuensi sosial berisiko menjadi pengalaman individual yang steril, sementara tindakan sosial tanpa integritas batin dapat berubah menjadi performa moral.

Pembacaan tersebut menghasilkan posisi bahwa akhlak harus dipahami sebagai struktur tindakan, bukan dekorasi identitas. Citra mungkin membantu seseorang dikenali, tetapi hanya akhlak yang menentukan apakah seseorang layak dipercaya. Dalam ruang publik, ukuran kepercayaan tidak dapat diletakkan pada intensitas simbol keagamaan, melainkan pada konsistensi antara ucapan, keputusan,

perlakuan terhadap pihak yang lemah, dan kesediaan menerima koreksi. Ketika konsistensi itu hadir, citra menjadi tidak terlalu penting. Ketika konsistensi itu hilang, citra semakin banyak dibutuhkan untuk menutupi kekosongan.

Ritual Tidak Dapat Menggantikan Keadilan

Ritual memiliki tempat fundamental dalam kehidupan beragama karena ia membentuk disiplin, orientasi, ingatan, dan hubungan manusia dengan Tuhan. Namun, justru karena ritual memiliki kedudukan penting, muncul risiko ketika pelaksanaan ritual diperlakukan sebagai bukti final kesalehan. Agama kemudian direduksi menjadi kepatuhan terhadap bentuk, sementara konsekuensi moral dari kepatuhan tersebut tidak lagi diperiksa. Dalam keadaan demikian, ritual tidak mengubah manusia; ia hanya menambahkan identitas religius pada manusia yang secara moral tetap berada dalam struktur perilaku yang sama.

Al-Qur'an menolak reduksi kebajikan menjadi orientasi ritual semata. Q.S. al-Baqarah 2: 177 menguraikan kebajikan melalui rangkaian yang menyatukan iman, pemberian kepada kerabat, anak yatim, orang miskin, musafir, pemenuhan janji, salat, zakat, dan keteguhan menghadapi kesulitan.[466] Struktur ayat tersebut memperlihatkan bahwa kesalehan tidak disusun sebagai realitas yang terpisah dari kehidupan sosial. Ritual ditempatkan dalam jaringan kewajiban moral yang lebih luas.

Hal yang sama tampak secara eksplisit dalam Q.S. al-Māʿūn 107: 4–7, yang mengkritik orang yang salat tetapi lalai terhadap makna moral salatnya, bahkan melakukan riya dan menolak bantuan sederhana.[467]

Ayat tersebut tidak dapat digunakan untuk menyimpulkan bahwa ritual tidak penting. Justru sebaliknya: ia menunjukkan bahwa ritual memiliki problem ketika dipisahkan dari transformasi moral. Kritiknya bukan anti-ritual, melainkan anti-formalisme religius.

Al-Ghazālī menyediakan kerangka yang lebih dalam untuk memahami masalah ini. Kehidupan keagamaan, dalam konstruksi spiritualnya, bukan sekadar pelaksanaan tindakan lahiriah, melainkan proses penyucian jiwa dan pengaturan orientasi batin.[468] Ritual memiliki fungsi pedagogis: ia seharusnya membentuk manusia. Jika proses pembentukan tersebut tidak terjadi, maka keberhasilan formal ritual tidak cukup untuk membuktikan keberhasilan spiritual.

Dari perspektif etika modern, persoalan tersebut dapat dibaca melalui kritik Alasdair MacIntyre terhadap fragmentasi kehidupan moral. Kebajikan tidak dapat dipisahkan dari praktik kehidupan yang memiliki tujuan internal.[469] Salat, zakat, puasa, dan ibadah lainnya, dalam pembacaan ini, tidak seharusnya berdiri sebagai tindakan yang terisolasi. Ia harus terhubung dengan pembentukan karakter yang memungkinkan seseorang menjalani kehidupan secara lebih baik.

Masalah keadilan menjadi titik pengujian yang paling keras karena keadilan memaksa kesalehan keluar dari ruang privat. Seseorang dapat mengatur penampilan religiusnya, tetapi sulit mempertahankan klaim kesalehan apabila keputusan yang dibuatnya secara sistematis merugikan pihak yang tidak memiliki kekuasaan. Dalam ruang publik, keadilan menjadi semacam ujian eksternal terhadap klaim moral. Ia tidak mengungkap seluruh keadaan batin seseorang, tetapi dapat memperlihatkan apakah agama memiliki konsekuensi nyata terhadap cara seseorang memperlakukan manusia lain.

Karena itu, hubungan ritual dan keadilan sebaiknya tidak dibangun sebagai oposisi. Ritual adalah bentuk latihan spiritual; keadilan adalah konsekuensi sosial yang harus memungkinkan latihan tersebut keluar dari diri. Keduanya gagal apabila dipisahkan. Ritual tanpa keadilan mudah berubah menjadi formalisme. Keadilan tanpa kedalaman moral dapat kehilangan sumber motivasi dan ketahanan batinnya. Sintesis yang lebih memadai ialah memahami ritual sebagai pembentukan kapasitas moral dan keadilan sebagai medan aktualisasi kapasitas tersebut.

Posisi ini menghindari dua ekstrem. Pertama, ekstrem ritualisme yang mengukur kesalehan terutama dari frekuensi dan simbol ibadah. Kedua, ekstrem sekularistik yang menganggap ritual tidak memiliki relevansi terhadap moralitas sosial. Pembahasan ini justru mengembangkan proposisi bahwa ritual memperoleh signifikansi moral ketika ia menghasilkan manusia yang lebih mampu menegakkan keadilan, menahan kepentingan diri, dan memperlakukan orang lain secara bermartabat.

Kekuasaan Tidak Dapat Menghindari Pertanggungjawaban Moral

Kekuasaan mengubah skala pertanggungjawaban. Kesalahan seseorang dalam kehidupan privat mungkin berdampak terbatas pada lingkungannya, sedangkan kesalahan pemegang kekuasaan dapat memengaruhi kehidupan banyak orang. Karena itu, kekuasaan tidak dapat dipahami semata-mata sebagai hak untuk mengambil keputusan; ia merupakan peningkatan kapasitas untuk memengaruhi kehidupan manusia lain dan sekaligus peningkatan kewajiban moral untuk mempertanggungjawabkan pengaruh tersebut.

Q.S. al-Nisāʾ 4: 58 menghubungkan dua prinsip secara langsung: amanah harus disampaikan kepada yang berhak dan keputusan di antara manusia harus ditegakkan dengan adil.[470] Hubungan tersebut penting karena memperlihatkan bahwa amanah dan keadilan bukan dua tuntutan yang terpisah. Kekuasaan pertama-tama merupakan amanah, dan amanah diuji melalui keadilan. Seseorang tidak dapat mengklaim telah menjalankan amanah hanya karena menjalankan prosedur administratif. Amanah mengandung dimensi substantif: keputusan harus diarahkan kepada hak dan kebaikan yang menjadi tujuan tanggung jawab tersebut.

Ibn Khaldūn menawarkan pembacaan historis-sosiologis yang memperkaya perspektif ini. Dalam *The Muqaddimah*, ia menganalisis hubungan antara kekuasaan, solidaritas sosial, kemakmuran, dan keadilan dalam dinamika negara.[471] Kekuasaan yang kehilangan keseimbangan antara kepentingan penguasa dan kehidupan masyarakat pada akhirnya merusak basis sosial yang menopangnya sendiri. Perspektif ini penting karena memperlihatkan bahwa moralitas kekuasaan bukan hanya persoalan kesalehan pribadi penguasa. Ketidakadilan memiliki konsekuensi institusional dan sosial.

Di sinilah konsep amanah perlu diperluas dari kesalehan individual menuju etika kelembagaan. Pemegang kekuasaan dapat saja memiliki kehidupan ritual yang teratur, tetapi jika institusi yang dipimpinnya menghasilkan diskriminasi, ketakutan, korupsi, atau pembungkaman, maka kesalehan personal tidak cukup untuk menutup persoalan tersebut. Keadilan menuntut pemeriksaan terhadap akibat keputusan, bukan hanya terhadap niat yang dikemukakan. Amartya Sen membantu menggeser pembahasan keadilan dari pencarian tatanan sempurna

menuju evaluasi terhadap ketidakadilan yang nyata.[472] Perspektif tersebut memiliki relevansi besar bagi etika kekuasaan. Pertanyaan moral tidak harus dimulai dari apakah suatu sistem dapat disebut ideal, melainkan apakah kebijakan tertentu mengurangi atau memperbesar ketidakadilan yang dapat dikenali. Dengan pendekatan semacam itu, legitimasi kekuasaan tidak berhenti pada kesesuaian formal dengan hukum atau simbol moral, tetapi diuji melalui konsekuensi nyata terhadap kehidupan manusia.

Terdapat perbedaan epistemologis antara Ibn Khaldūn dan Sen. Ibn Khaldūn terutama membantu menjelaskan dinamika historis dan sosial kekuasaan, sedangkan Sen menekankan penalaran komparatif mengenai keadilan dan kehidupan manusia. Keduanya tidak identik, tetapi dapat ditempatkan dalam dialog. Kekuasaan memiliki struktur sosial yang dapat menjelaskan mengapa ketidakadilan muncul, sekaligus memiliki konsekuensi konkret yang dapat dinilai melalui dampaknya terhadap manusia. Dari titik temu itu, pertanggungjawaban moral menjadi sekaligus historis, institusional, dan manusiawi.

Konsekuensinya cukup radikal: tidak ada jabatan yang dapat menghapus kewajiban moral. Jabatan justru memperbesar kewajiban tersebut. Semakin luas kewenangan, semakin besar kemungkinan suatu keputusan menghasilkan manfaat atau kerugian. Karena itu, ukuran kedewasaan moral kekuasaan bukanlah kemampuan mempertahankan kewenangan, melainkan kemampuan membatasi diri ketika kewenangan berpotensi menghasilkan ketidakadilan.

Kekuasaan yang sehat juga membutuhkan kemungkinan koreksi. Kekuasaan yang menganggap kritik sebagai ancaman terhadap kesuciannya sebenarnya sedang memindahkan dirinya dari wilayah

amanah menuju wilayah absolutisasi diri. Di titik tersebut, kekuasaan mulai menganggap kelangsungan dirinya sebagai tujuan moral. Padahal, amanah selalu bersifat terbatas: ia diberikan untuk suatu tujuan dan dapat berakhir ketika tujuan tersebut tidak lagi dijalankan.

Ukuran Terakhir Kesalehan adalah Manfaat bagi Sesama

Kesalehan sering kali diukur melalui indikator yang mudah diamati: frekuensi ibadah, kepatuhan terhadap simbol, penguasaan bahasa keagamaan, kedekatan dengan institusi religius, atau reputasi sebagai orang saleh. Ukuran semacam itu memiliki kegunaan tertentu, tetapi tidak cukup untuk menjelaskan kualitas moral manusia. Kesalehan pada tingkat yang lebih dalam harus memiliki konsekuensi terhadap cara manusia memperlakukan kehidupan di luar dirinya. Ia harus menjawab pertanyaan yang lebih sulit: apakah kehadiran seseorang membuat kehidupan orang lain menjadi lebih terlindungi, lebih bermartabat, lebih adil, dan lebih manusiawi?

Q.S. al-Baqarah 2: 177 memberikan struktur normatif yang sangat kuat untuk persoalan tersebut. Kebajikan dikaitkan dengan pemberian harta kepada kerabat, anak yatim, orang miskin, musafir, dan pihak lain yang membutuhkan, sekaligus dengan salat, zakat, pemenuhan janji, dan kesabaran.[473] Artinya, dimensi vertikal dan horizontal tidak dipisahkan secara mutlak. Keimanan memiliki konsekuensi dalam cara seseorang menggunakan sumber daya, memperlakukan pihak rentan, dan memenuhi komitmen.

Q.S. al-Naḥl 16: 90 bahkan merumuskan perintah yang sangat padat mengenai keadilan, *iḥsān*, pemberian kepada kerabat, dan larangan terhadap perbuatan keji, kemungkaran, serta agresi.[474] Struktur ayat

tersebut memperlihatkan bahwa kehidupan moral Islam tidak hanya berbicara mengenai apa yang harus diyakini, tetapi juga tentang bagaimana manusia harus hadir di tengah kehidupan sosial. *Iḥsān* memperluas cakupan moral melampaui sekadar tidak melakukan kezaliman; ia mengarahkan manusia kepada kualitas kebaikan yang lebih tinggi.

Perspektif tersebut dapat dibandingkan dengan gagasan Alasdair MacIntyre tentang kebajikan sebagai kualitas yang memungkinkan manusia mencapai kebaikan internal dalam praktik kehidupan.[475] Kesamaan keduanya bukan berarti bahwa konsep *iḥsān* identik dengan teori kebajikan MacIntyre. Perbedaannya tetap penting. MacIntyre mengembangkan teori etika kebajikan dalam konteks kritik terhadap fragmentasi moral modern, sedangkan *iḥsān* berakar dalam struktur teologis dan spiritual Islam. Namun, dialog keduanya memungkinkan satu pertanyaan yang produktif: bagaimana kualitas moral dibuktikan dalam praktik, bukan hanya dalam deklarasi?

Amartya Sen menawarkan dimensi lain. Bagi Sen, keadilan harus diperhatikan melalui kehidupan manusia yang nyata dan kemampuan mereka menjalani kehidupan yang bernilai.[476] Perspektif tersebut membantu menghindarkan pembahasan kesalehan sosial dari abstraksi. Jika sebuah tindakan diklaim sebagai kebaikan, maka perlu ditanyakan siapa yang memperoleh manfaat, siapa yang tetap dirugikan, dan apakah tindakan tersebut memperluas atau justru mempersempit kemampuan manusia untuk hidup secara bermartabat.

Namun, ukuran manfaat tidak boleh dipahami secara utilitarian secara sederhana. Tidak setiap tindakan yang menghasilkan manfaat material otomatis bermoral. Ada manfaat yang diperoleh melalui

ketidakadilan, manipulasi, atau penghinaan terhadap martabat manusia. Karena itu, manfaat bagi sesama harus ditempatkan dalam kerangka keadilan dan martabat. Kesalehan tidak cukup menghasilkan sesuatu yang berguna; ia harus menghasilkan kebaikan dengan cara yang juga baik.

Di sinilah tasawuf substantif memiliki kontribusi penting. Tasawuf tidak semestinya dipahami sebagai pelarian dari dunia sosial, melainkan sebagai disiplin untuk mengurangi dominasi ego sehingga manusia mampu melihat kebutuhan orang lain secara lebih jernih. Jika spiritualitas hanya memperindah pengalaman batin tanpa mengubah hubungan dengan manusia lain, maka spiritualitas tersebut belum menyelesaikan persoalan ego yang menjadi salah satu objek utama latihan ruhani.

Ukuran kesalehan yang dikembangkan di sini karena itu bersifat relasional. Kesalehan tidak dinilai hanya dari seberapa intens seseorang berhubungan dengan Tuhan dalam pengalaman personal, tetapi juga dari bagaimana hubungan tersebut membentuk perilaku terhadap sesama. Ukuran ini tidak bermaksud menggantikan dimensi ibadah dengan aktivisme sosial. Yang dikembangkan adalah hubungan organik: ibadah membentuk manusia, manusia kemudian menghadirkan pembentukan itu dalam kehidupan bersama.

Kesalehan akhirnya memperoleh bentuk yang dapat dikenali bukan melalui klaim, tetapi melalui manfaat yang adil. Orang saleh bukan sekadar orang yang tampak dekat dengan agama; ia adalah manusia yang kehadirannya semakin sulit menjadi sumber kezaliman bagi orang lain. Pada tingkat ini, manfaat bukan sekadar tambahan bagi kesalehan.

Ia menjadi salah satu bukti sosial bahwa orientasi spiritual telah menghasilkan transformasi moral.

Ketika Akhlak Menjadi Bukti

Dalam kehidupan keagamaan, terdapat perbedaan antara klaim mengenai kualitas moral dan bukti mengenai kualitas moral. Klaim dapat disampaikan melalui bahasa, identitas, atau pengakuan sosial; bukti moral justru muncul melalui pola tindakan. Karena itu, akhlak tidak terutama berfungsi sebagai ornamen kesalehan, melainkan sebagai bentuk empiris dari orientasi moral seseorang. Ia membuat nilai yang bersifat abstrak hadir dalam tindakan konkret.

Konsep ini penting karena agama memiliki kecenderungan untuk bekerja melalui simbol. Simbol dibutuhkan untuk mengingatkan manusia kepada nilai yang lebih tinggi, tetapi simbol selalu memiliki kemungkinan terlepas dari nilai yang diwakilinya. Ketika itu terjadi, manusia dapat mempertahankan bentuk sambil kehilangan substansi. Akhlak menjadi mekanisme yang mengembalikan hubungan antara simbol dan substansi.

Al-Ghazālī menempatkan pembentukan jiwa sebagai persoalan sentral kehidupan spiritual.[477] Dalam perspektif tersebut, akhlak bukan sekadar aturan mengenai sopan santun, tetapi kualitas jiwa yang menghasilkan tindakan secara relatif stabil. Kemarahan, keserakahan, cinta kedudukan, dan pencarian pujian tidak cukup diatasi dengan larangan eksternal; semuanya membutuhkan transformasi orientasi batin. Karena itu, akhlak memiliki dimensi pedagogis dan spiritual sekaligus.

Konsep tersebut dapat dipertemukan secara kritis dengan MacIntyre. Kebajikan, bagi MacIntyre, tidak berdiri sebagai sifat abstrak, tetapi dibentuk dalam praktik kehidupan yang memiliki tujuan internal.[478] Dalam bahasa yang berbeda, keduanya sama-sama menolak pemahaman moralitas sebagai kumpulan slogan. Perbedaan mendasarnya terletak pada fondasi normatif: Al-Ghazālī mengembangkan etika dalam horizon teologis dan penyucian jiwa, sementara MacIntyre mengembangkan etika kebajikan melalui sejarah tradisi moral dan praktik sosial. Dialog keduanya menunjukkan bahwa karakter tidak lahir dari deklarasi, melainkan dari latihan yang berulang.

Implikasi bagi kehidupan publik sangat besar. Seorang pemimpin yang berbicara tentang kejujuran tetapi memanipulasi informasi menghadirkan kontradiksi moral. Seorang tokoh yang berbicara tentang keadilan tetapi menggunakan kewenangan untuk melindungi kelompok sendiri juga menghadirkan kontradiksi. Kontradiksi semacam itu bukan sekadar kegagalan citra; ia menunjukkan bahwa nilai belum menjadi karakter.

Q.S. al-Naḥl 16: 90 memberi kerangka normatif yang memungkinkan akhlak dibaca secara publik: keadilan, *iḥsān*, pemberian kepada kerabat, dan larangan terhadap keburukan ditempatkan sebagai perintah dan larangan yang harus hadir dalam tindakan.[479] Ayat ini tidak memberikan mekanisme politik tertentu, tetapi memberikan horizon moral untuk mengevaluasi tindakan politik maupun sosial. Karena itu, akhlak dapat menjadi bahasa evaluatif yang melampaui perbedaan kelembagaan.

Namun, menjadikan akhlak sebagai bukti tidak berarti mengklaim bahwa manusia dapat mengetahui batin orang lain secara sempurna.

Penilaian moral tetap memiliki keterbatasan. Yang dapat diperiksa adalah konsistensi tindakan, keputusan, perlakuan terhadap orang lain, penggunaan kewenangan, dan kesediaan mempertanggungjawabkan kesalahan. Kesalehan batin tidak dapat diukur sepenuhnya, tetapi konsekuensinya tidak boleh dianggap tidak dapat dinilai sama sekali.

Di sini terdapat perbedaan penting antara privasi spiritual dan kekebalan moral. Kehidupan batin seseorang memang tidak sepenuhnya menjadi objek pengawasan publik. Akan tetapi, ketika seseorang menggunakan klaim moral untuk memperoleh kewenangan publik, tindakannya menjadi terbuka bagi penilaian moral. Semakin besar kewenangan yang diklaim atas nama nilai agama, semakin besar pula kewajiban untuk memperlihatkan konsistensi etik.

Posisi yang dikembangkan di sini menempatkan akhlak sebagai jembatan antara spiritualitas dan kehidupan publik. Akhlak bukan bukti tunggal kesalehan dalam pengertian metafisik, tetapi merupakan bukti sosial yang penting bahwa nilai spiritual telah menghasilkan perubahan perilaku. Karena itu, ketika simbol agama semakin banyak tetapi akhlak semakin sedikit, persoalannya bukan sekadar kegagalan komunikasi agama. Persoalannya adalah kegagalan transformasi.

Ketika Keadilan Menjadi Bahasa Agama

Agama kehilangan sebagian daya transformasinya ketika bahasa kesalehan tidak lagi mampu berbicara mengenai ketidakadilan. Keadilan bukan tema tambahan yang ditempelkan pada agama setelah persoalan ibadah selesai dibicarakan. Dalam tradisi Qur’ani, keadilan justru merupakan salah satu bentuk paling konkret dari ketaatan moral. Karena itu, bahasa agama yang tidak mampu mengenali penindasan,

diskriminasi, penyalahgunaan kekuasaan, dan perampasan hak perlu diperiksa kembali secara kritis.

Q.S. al-Naḥl 16: 90 secara eksplisit memerintahkan keadilan dan *iḥsān*, sekaligus melarang *baghy*, yakni tindakan melampaui batas yang merusak tatanan moral.[480] Ayat ini memperlihatkan bahwa agama tidak hanya memberikan perintah positif mengenai kebaikan, tetapi juga memberikan kategori moral untuk mengenali bentuk-bentuk kerusakan. Bahasa agama dengan demikian mempunyai fungsi kritis terhadap struktur tindakan manusia.

Q.S. al-Nisāʾ 4: 58 memperdalam dimensi tersebut dengan menghubungkan amanah dan keputusan yang adil.[481] Amanah tanpa keadilan dapat berubah menjadi proseduralisme; keadilan tanpa amanah dapat kehilangan subjek yang bertanggung jawab. Keduanya mengharuskan manusia memahami kewenangan sebagai tanggung jawab yang harus diarahkan kepada hak.

Ibn Khaldūn membantu menunjukkan bahwa keadilan juga memiliki konsekuensi terhadap keberlangsungan masyarakat.[482] Dalam perspektif historisnya, kerusakan politik tidak hanya lahir dari kekurangan moral individual, tetapi dari pola hubungan kekuasaan yang mengganggu keseimbangan sosial. Ini penting bagi pembacaan agama kontemporer karena keadilan tidak boleh dibatasi pada moralitas interpersonal. Ia juga menyentuh struktur yang mengatur distribusi sumber daya, keamanan, kesempatan, dan kewenangan.

Amartya Sen menawarkan pembacaan yang berbeda tetapi relevan: keadilan harus diperhatikan melalui perbandingan keadaan nyata dan pengurangan ketidakadilan yang dapat diidentifikasi.[483] Perspektif ini mengingatkan bahwa perdebatan moral tidak boleh terperangkap

dalam konstruksi ideal yang terlalu jauh dari kehidupan manusia. Bahasa keadilan agama harus mampu berbicara mengenai manusia yang konkret mereka yang kehilangan kesempatan, mengalami kemiskinan, menghadapi diskriminasi, atau tidak memiliki kekuatan untuk mempertahankan haknya.

Fazlur Rahman memberikan kontribusi penting dalam upaya membaca kembali tradisi Islam melalui orientasi moral Al-Qur'an dan persoalan kehidupan modern.[484] Pendekatan semacam ini memungkinkan teks agama tidak berhenti pada pengulangan bentuk historis, tetapi ditafsirkan dengan memperhatikan tujuan moral yang dapat menjawab situasi baru. Hal ini tidak berarti mengubah agama mengikuti selera zaman. Justru sebaliknya, ia menuntut pembacaan yang lebih serius terhadap prinsip moral yang mendasari teks.

Dari dialog tersebut muncul persoalan mengenai siapa yang berhak menentukan bahasa agama. Jika agama hanya dipahami melalui bahasa kelompok yang memiliki kekuasaan, maka keadilan dapat kehilangan fungsi kritisnya. Bahasa agama kemudian berpotensi menjadi bahasa legitimasi. Sebaliknya, apabila keadilan menjadi bagian integral dari bahasa agama, maka agama memiliki kemampuan untuk mengkritik pemegang kekuasaan, termasuk ketika pemegang kekuasaan tersebut menggunakan simbol keagamaan.

Keadilan juga mengubah cara memahami dakwah dan kesalehan sosial. Dakwah tidak hanya menyampaikan kewajiban individual, tetapi juga membentuk kepekaan terhadap penderitaan dan ketidakadilan. Spiritualitas yang tidak mampu melihat penderitaan manusia lain berisiko menjadi spiritualitas yang terlalu berpusat pada diri. Posisi argumentatif yang dikembangkan di sini ialah bahwa keadilan harus

menjadi salah satu bahasa utama agama di ruang publik. Ini bukan berarti seluruh agama direduksi menjadi agenda politik. Yang dimaksud ialah bahwa ketika agama berbicara mengenai kehidupan bersama, ia harus memiliki kapasitas untuk membedakan amanah dari penyalahgunaan kewenangan, pelayanan dari dominasi, dan kesalehan dari pembenaran diri. Agama menjadi semakin bermakna bukan ketika ia semakin dekat dengan kekuasaan, tetapi ketika ia tetap mampu mengatakan bahwa kekuasaan harus tunduk kepada keadilan.

Ketika Kekuasaan Kembali Menjadi Amanah

Kekuasaan menjadi berbahaya ketika ia mulai memandang dirinya sebagai tujuan. Pada tahap tersebut, keberlangsungan jabatan, reputasi institusi, dan pengaruh pemimpin lebih penting daripada tujuan yang semula membenarkan keberadaan kekuasaan. Dalam perspektif etika amanah, keadaan tersebut merupakan pembalikan orientasi: sarana mengambil alih posisi tujuan. Kekuasaan yang seharusnya digunakan untuk melayani kehidupan bersama berubah menjadi mekanisme mempertahankan diri.

Al-Qur'an memberikan fondasi yang kuat melalui perintah untuk menunaikan amanah kepada yang berhak dan memutuskan perkara dengan adil (Q.S. al-Nisāʾ 4: 58).[485] Amanah dalam ayat tersebut memiliki implikasi yang lebih luas daripada sekadar menjaga barang titipan. Dalam pembacaan etis, setiap kewenangan yang diberikan kepada manusia mengandung tanggung jawab terhadap tujuan yang membuat kewenangan itu sah.

Q.S. al-Ḥajj 22: 41 menambahkan dimensi penting. Mereka yang memperoleh kekuasaan di muka bumi digambarkan melalui

kemampuan menegakkan salat, menunaikan zakat, memerintahkan yang makruf, dan mencegah yang mungkar.[486] Ayat ini tidak memberikan model institusi politik tertentu. Yang lebih penting adalah pola normatifnya: kekuasaan diuji melalui orientasinya kepada ibadah, kesejahteraan sosial, dan koreksi moral. Kekuasaan tidak diposisikan sebagai bukti kesucian pemegangnya.

Ibn Khaldūn memberikan pembanding historis yang penting. Kekuasaan tidak bertahan hanya karena klaim legitimasi; ia membutuhkan solidaritas sosial, ketertiban, dan kemampuan mempertahankan kondisi yang memungkinkan masyarakat hidup.[487] Dalam perspektif ini, penyalahgunaan kekuasaan bukan hanya kesalahan moral, tetapi juga mekanisme yang dapat mengikis basis sosial kekuasaan itu sendiri.

Carl Schmitt membantu menunjukkan sisi lain dari persoalan. Dalam *The Concept of the Political*, ia menganalisis politik melalui kategori konflik dan pembentukan identitas politik.[488] Pemikirannya tidak dapat digunakan sebagai teori etika Islam, dan bahkan sebagian konsekuensinya harus dibaca secara kritis. Namun, ia berguna untuk mengingatkan bahwa politik selalu memiliki dimensi konflik kepentingan dan penentuan batas antara kelompok. Karena itu, seruan moral tentang kekuasaan tidak boleh naif terhadap struktur konflik yang mengitarinya.

Justru di sinilah konsep amanah memperoleh kekuatan kritis. Amanah mengharuskan pemegang kekuasaan menyadari bahwa kepentingan kelompoknya bukan keseluruhan kepentingan moral. Ia menuntut kemampuan membatasi loyalitas ketika loyalitas tersebut bertentangan dengan keadilan. Kekuasaan yang hanya melayani orang-

orang yang dekat dengannya pada akhirnya bukan lagi amanah, melainkan patronase.

Sen memperluas persoalan ini melalui gagasan bahwa keadilan harus diuji dalam realisasi kehidupan, bukan hanya melalui desain institusi yang secara formal tampak benar.[489] Sebuah institusi dapat memiliki bahasa yang sangat baik tentang pelayanan publik, tetapi tetap menghasilkan ketidakadilan. Karena itu, amanah harus dibaca melalui akibat keputusan terhadap manusia konkret.

Kekuasaan kembali menjadi amanah ketika ia bersedia menerima tiga bentuk pembatasan. Pertama, pembatasan normatif: tidak semua yang dapat dilakukan secara teknis boleh dilakukan secara moral. Kedua, pembatasan institusional: kewenangan harus berada dalam mekanisme yang memungkinkan pengawasan dan koreksi. Ketiga, pembatasan spiritual: pemegang kekuasaan harus menyadari bahwa kewenangannya bersifat sementara dan tidak menentukan nilai dirinya di hadapan Tuhan. Q.S. al-Ḥasyr 59: 18 memberikan dimensi eskatologis terhadap kesadaran tersebut dengan mengajak manusia memperhatikan apa yang telah dipersiapkannya untuk masa depan dan mengingat bahwa Allah mengetahui apa yang dilakukan manusia.[490] Pertanggungjawaban moral tidak berhenti pada pengadilan sosial. Ia memiliki horizon transenden yang membuat kekuasaan tidak pernah menjadi wilayah bebas dari penilaian. Konstruksi yang dikembangkan di sini menempatkan amanah sebagai konsep penghubung antara spiritualitas dan politik. Kekuasaan tidak harus ditolak agar menjadi spiritual; ia harus ditundukkan pada tujuan moral yang membatasi penggunaannya. Pada saat itulah kekuasaan kembali menjadi sarana, bukan objek penyembahan sosial.

Tasawuf Substantif sebagai Jalan Pulang Spiritualitas Publik

Persoalan utama spiritualitas publik bukanlah kurangnya simbol agama, melainkan semakin lebarnya jarak antara bahasa kesalehan dan konsekuensi moralnya. Dalam keadaan seperti itu, tasawuf dapat memberikan koreksi penting apabila dipahami sebagai disiplin transformasi diri, bukan sebagai dekorasi identitas. Tasawuf substantif mengembalikan perhatian kepada persoalan yang sering hilang ketika agama terlalu dekat dengan citra dan kekuasaan: ego, niat, cinta kedudukan, keinginan dipuji, ketamakan, dan ketidakmampuan membatasi diri.

Al-Ghazālī merupakan salah satu sumber penting untuk memahami dimensi tersebut. Karya-karyanya menghubungkan kehidupan keagamaan dengan pengetahuan tentang jiwa, pembentukan karakter, dan penyucian orientasi batin.[491] Dalam kerangka tersebut, spiritualitas bukan pelarian dari persoalan manusia, melainkan proses membentuk manusia yang lebih mampu mengendalikan dirinya. Jika tasawuf tidak menghasilkan perubahan semacam itu, ia berisiko berubah menjadi estetika spiritual.

Kritik terhadap formalisme ritual memperoleh tempat yang kuat dalam struktur Al-Qur'an sendiri. Q.S. al-Māʿūn menunjukkan bahwa ritual yang disertai riya dan pengabaian terhadap kebutuhan sosial tidak dapat dipisahkan dari persoalan moral.[492] Q.S. al-Baqarah 2: 177 juga menghubungkan iman, ibadah, pemberian kepada kelompok rentan, pemenuhan janji, dan kesabaran.[493] Dua teks tersebut memperlihatkan bahwa spiritualitas Islam memiliki dimensi etis yang tidak dapat dihapus tanpa mengubah struktur maknanya. Tasawuf substantif karena itu tidak identik dengan penarikan diri dari dunia. Ia

justru dapat dipahami sebagai pembentukan kemampuan untuk hadir di dunia tanpa dikuasai oleh dunia. Kekuasaan menjadi berbahaya ketika ia menguasai jiwa pemegangnya; harta menjadi berbahaya ketika ia mengubah ukuran martabat manusia; popularitas menjadi berbahaya ketika ia menggantikan kebenaran sebagai sumber orientasi. Tasawuf memberi perangkat untuk membaca bahaya-bahaya tersebut dari dalam diri.

Di sini pemikiran MacIntyre mengenai pembentukan karakter dapat ditempatkan dalam dialog dengan tradisi tasawuf.[494] MacIntyre menolak pemisahan antara kebajikan dan praktik kehidupan, sedangkan tasawuf menekankan latihan jiwa dan pembentukan keadaan batin. Keduanya berbeda secara fondasional, tetapi sama-sama mengandung kritik terhadap moralitas yang hanya berupa deklarasi. Kesamaan metodologis tersebut dapat digunakan untuk memperkuat gagasan bahwa karakter moral harus dibentuk melalui praktik yang berkelanjutan.

Charles Taylor menambahkan dimensi lain dengan menunjukkan bahwa identitas manusia selalu berada dalam horizon nilai tertentu.[495] Dalam kehidupan modern, persoalan spiritualitas publik tidak hanya terletak pada apakah manusia percaya atau tidak percaya kepada agama, tetapi juga pada sumber nilai yang menentukan apa yang dianggap berharga. Tasawuf substantif dapat berfungsi sebagai kritik terhadap struktur nilai yang menjadikan status, konsumsi, popularitas, dan dominasi sebagai ukuran keberhasilan.

Fazlur Rahman membantu menghubungkan persoalan tersebut dengan kebutuhan pembacaan Islam yang mampu menjawab situasi modern tanpa kehilangan orientasi moral Al-Qur'an.[496] Spiritualitas

publik tidak dapat hidup hanya melalui reproduksi bentuk masa lalu. Ia harus mampu menerjemahkan nilai ke dalam persoalan kontemporer: ketidakadilan, korupsi, ketimpangan, penyalahgunaan kekuasaan, krisis kepercayaan, dan kerusakan hubungan sosial. Tradisi tidak kehilangan kesetiaannya ketika ia menemukan bentuk baru bagi tujuan moralnya; yang harus dihindari adalah perubahan bentuk yang sekaligus menghilangkan orientasi moral.

Pada titik ini, istilah “jalan pulang” memperoleh makna yang lebih spesifik. Yang perlu dipulihkan bukan romantisme terhadap masa lalu, melainkan hubungan antara spiritualitas, akhlak, dan tanggung jawab sosial. Jalan pulang berarti mengembalikan agama dari wilayah citra menuju karakter, dari simbol menuju makna, dari klaim menuju pelayanan, dari kekuasaan menuju amanah, dan dari ritual menuju keadilan. Tasawuf menjadi substantif ketika ia mampu mengubah cara manusia menggunakan kebebasan, kekuasaan, harta, ilmu, dan pengaruh.

Konstruksi akhir epilog ini karena itu tidak menempatkan tasawuf sebagai satu-satunya jawaban atas persoalan publik. Tasawuf tidak menggantikan hukum, institusi, mekanisme demokratis, atau sistem akuntabilitas. Ia bekerja pada lapisan yang berbeda: membentuk manusia yang menjalankan institusi dan menggunakan kewenangan. Institusi yang baik tetap membutuhkan manusia yang memiliki kemampuan membatasi diri; sebaliknya, manusia yang baik tetap membutuhkan institusi yang mencegah penyalahgunaan kekuasaan. Keduanya harus berjalan bersama.

Kesadaran spiritual juga tidak boleh dijadikan alasan untuk mengabaikan pertanggungjawaban publik. Justru sebaliknya,

kesadaran bahwa setiap tindakan akan dipertanggungjawabkan seharusnya memperkuat kesediaan menerima kritik, membuka informasi, mengakui kesalahan, dan memperbaiki kerugian yang telah ditimbulkan. Q.S. al-Ḥasyr 59: 18 mengarahkan manusia untuk melihat apa yang telah dipersiapkannya bagi masa depan dan mengingat pengetahuan Allah terhadap segala tindakan.[497] Spiritualitas yang matang menghasilkan refleksi moral, bukan rasa kebal terhadap kritik.

Di sinilah ukuran terakhir spiritualitas publik dapat dirumuskan. Ia tidak terletak pada seberapa banyak agama disebut dalam ruang kekuasaan, tetapi pada seberapa jauh nilai agama mengubah cara kekuasaan digunakan. Ia tidak terletak pada banyaknya simbol kesalehan, tetapi pada kemampuan manusia menahan ego ketika memperoleh kewenangan. Ia tidak terletak pada citra kesucian, tetapi pada kesediaan menjalankan amanah ketika tidak ada keuntungan citra yang diperoleh.

Jika epilog ini memiliki satu garis argumentatif, garis tersebut adalah pemulihan hubungan antara spiritualitas dan akhlak. Kesucian tidak dapat dipinjam. Citra tidak dapat menggantikan karakter. Ritual tidak dapat menggantikan keadilan. Kekuasaan tidak dapat menghapus pertanggungjawaban moral. Manfaat bagi sesama tidak menggantikan ibadah, tetapi memperlihatkan salah satu konsekuensi sosial dari spiritualitas yang hidup. Akhlak menjadi bukti sosial, keadilan menjadi bahasa moral agama, dan kekuasaan kembali menjadi amanah.

Tasawuf substantif, pada akhirnya, bukan terutama tentang bagaimana manusia tampak suci di hadapan manusia lain. Ia tentang bagaimana manusia menjadi semakin sulit melakukan kezaliman karena kesadarannya terhadap Tuhan, keterbatasan dirinya, dan

tanggung jawabnya kepada sesama. Dalam pengertian tersebut, spiritualitas publik tidak membutuhkan stempel kesucian dari kekuasaan. Ia justru membutuhkan keberanian moral untuk menilai kekuasaan berdasarkan nilai yang lebih tinggi daripada dirinya sendiri.

Catatan Akhir

[1] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai hubungan antara amanah, kewenangan, dan keadilan dalam pengelolaan urusan manusia.

[2] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Ayat ini digunakan untuk menegaskan bahwa ukuran kemuliaan manusia dalam horizon Qur'ani berkaitan dengan ketakwaan, bukan semata-mata identitas atau penampilan sosial.

[3] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk menganalisis hubungan antara keadaan batin, niat, penyakit hati, riya, dan pembentukan akhlak sebagai dimensi yang tidak dapat dipisahkan dari penilaian terhadap tindakan lahiriah.

[4] Al-Qur'an, Q.S. al-'Alaq 96: 6–7. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan kecenderungan manusia melampaui batas ketika merasa memiliki kecukupan, yang relevan untuk membaca dimensi antropologis kekuasaan.

[5] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam 8, no. 3 (2020). Tulisan ini digunakan untuk memperkenalkan kerangka pemikiran Supriadi mengenai praktik spiritual, pembentukan kesadaran, dan pembentukan jati diri. Identitas publikasi diverifikasi melalui Garuda.

[6] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini menjadi landasan normatif mengenai amanah dan keadilan sebagai prinsip etis penggunaan kewenangan.

[7] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk pembahasan mengenai penyakit-penyakit batin, orientasi amal, dan kebutuhan pemurnian niat dalam pembentukan kehidupan moral.

[8] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 83. Ayat ini digunakan untuk memperkuat pembacaan etis mengenai hubungan antara kedudukan di bumi, penolakan terhadap kesombongan, dan larangan melakukan kerusakan.

[9] Al-Qur'an, Q.S. al-Ṣaff 61: 2–3. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan pentingnya konsistensi antara pernyataan normatif dan tindakan sebagai dasar integritas moral.

[10] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk menjelaskan persoalan orientasi batin, riya, dan hubungan antara kualitas amal lahiriah dengan keadaan hati.

[11] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam 8, no. 3 (2020). Sumber ini digunakan untuk membaca hubungan antara praktik spiritual, pembentukan kesadaran, dan pembentukan jati diri sebagai fondasi transformasi batin.

[12] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif mengenai keadilan yang tidak boleh dikorbankan oleh kebencian atau keberpihakan emosional.

[13] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan,

Konseling, dan Psikoterapi Islam 8, no. 3 (2020). Sumber ini digunakan untuk menghubungkan praktik spiritual dengan proses kesadaran dan pembentukan jati diri.

[14] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 16. Ayat ini digunakan sebagai landasan reflektif mengenai pentingnya keterbukaan hati terhadap kebenaran dan bahaya pengerasan batin.

[15] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk menjelaskan hubungan antara penyucian jiwa, latihan batin, pengendalian diri, dan pembentukan akhlak.

[16] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam 8, no. 3 (2020). Sumber ini digunakan untuk membaca gagasan tentang praktik spiritual sebagai proses pembentukan kesadaran dan jati diri.

[17] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 9. Ayat ini digunakan sebagai landasan Qur'ani mengenai penyucian jiwa sebagai orientasi penting kehidupan manusia.

[18] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini menjadi dasar bagi pilar amanah dan keadilan dalam konstruksi etika kekuasaan.

[19] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif bahwa keadilan harus dipertahankan sekalipun berhadapan dengan pihak yang tidak disukai.

[20] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam 8, no. 3 (2020). Sumber ini digunakan sebagai salah satu pijakan kontemporer untuk menghubungkan praktik spiritual dengan transformasi kesadaran dan pembentukan jati diri; penerapannya pada etika kekuasaan merupakan sintesis konseptual pembahasan ini.

[21] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam 8, no. 3 (2020). Sumber ini digunakan untuk mendukung pembacaan mengenai hubungan praktik spiritual, kesadaran, dan pembentukan jati diri. Penerapan kerangka tersebut pada persoalan wibawa moral dan kekuasaan merupakan sintesis konseptual pembahasan ini.

[22] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. Tipologi otoritas Weber digunakan untuk membedakan kapasitas dominasi dari bentuk legitimasi yang membuat kepatuhan dipandang sah; pembahasan sekunder yang diverifikasi juga menjelaskan tiga tipe otoritas Weber: tradisional, karismatik, dan legal-rasional.

[23] Hannah Arendt, Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought (New York: Viking Press, 1961). Karya ini relevan terutama untuk memahami krisis modern atas otoritas, tradisi, tanggung jawab, dan kategori-kategori normatif dalam kehidupan politik.

[24] Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai hubungan antara amanah, kewenangan untuk memutuskan perkara, dan keadilan.

[25] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk menjelaskan bahwa identitas modern tetap berhubungan dengan sumber-sumber penilaian moral dan bahwa persoalan modernitas juga merupakan persoalan mengenai dasar-dasar orientasi moral.

[26] José Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Karya ini memberikan kerangka konseptual mengenai kembalinya agama ke ruang publik dan pentingnya membedakan sekularisasi, diferensiasi, dan privatisasi agama.

[27] Jürgen Habermas, The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1989). Karya ini relevan untuk memahami ruang publik sebagai arena pembentukan opini publik dan perkembangan persoalan legitimasi melalui komunikasi publik; perkembangan pemikiran Habermas mengenai agama dan ruang publik juga diverifikasi melalui kajian Stanford Encyclopedia of Philosophy.

[28] Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat digunakan untuk menempatkan pengabdian kepada Allah sebagai orientasi fundamental keberadaan manusia, bukan sekadar sebagai legitimasi simbolik bagi kekuasaan.

[29] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. Rujukan digunakan untuk membedakan kekuasaan sebagai dominasi dari legitimasi yang membuat dominasi memperoleh pengakuan normatif. Tipologi Weber diverifikasi melalui Stanford Encyclopedia of Philosophy.

[30] Hannah Arendt, Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought (New York: Viking Press, 1961). Karya ini digunakan untuk menganalisis krisis otoritas dan hubungan antara kekuasaan, tradisi, tanggung jawab, dan kehidupan politik bersama.

[31] Pierre Bourdieu, Language and Symbolic Power (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan dimensi simbolik kekuasaan, terutama bagaimana bahasa dan representasi memperoleh daya politik melalui struktur sosial.

[32] Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat digunakan sebagai dasar normatif untuk memahami kewenangan sebagai amanah yang harus diwujudkan melalui keadilan.

[33] José Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Digunakan untuk menjelaskan agama sebagai aktor publik yang dapat mengkritik dan membentuk kehidupan sosial-politik.

[34] Talal Asad, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Stanford, California: Stanford University Press, 2003). Sumber ini digunakan untuk menghindari pemahaman sederhana mengenai agama dan sekularitas sebagai dua wilayah yang secara alamiah terpisah.

[35] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala al-Qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf (Garnet Publishing, 2007). Sumber ini digunakan untuk menunjukkan tradisi kewibawaan moral sufi yang tidak identik dengan kekuasaan duniawi.

[36] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Intention, Sincerity and Truthfulness (Cambridge: Islamic Texts Society, 2010). Karya ini merupakan terjemahan bagian dari Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn mengenai niat, keikhlasan, dan kejujuran; relevan untuk hubungan antara kualitas batin dan otoritas moral.

[37] Robert W. Hefner, Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia (Princeton: Princeton University Press, 2000), dan Taufik Abdullah, "Islam, State and Society in Democratizing Indonesia: An Historical Reflection," Studia Islamika 18, no. 2 (2011/terbit daring 2014). Kedua sumber digunakan secara komplementer untuk memahami keragaman relasi Islam, masyarakat sipil, negara, dan demokrasi di Indonesia.

[38] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. Digunakan untuk membedakan otoritas legal-rasional dari bentuk otoritas lain dan menunjukkan bahwa legitimasi berkaitan dengan keyakinan akan keabsahan suatu bentuk dominasi.

[39] Hannah Arendt, Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought (New York: Viking Press, 1961). Digunakan untuk membahas krisis otoritas dan perbedaan antara otoritas dengan penggunaan kekerasan atau paksaan.

[40] Pierre Bourdieu, Language and Symbolic Power (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991). Digunakan untuk menjelaskan bagaimana status, bahasa, dan simbol menghasilkan kekuasaan yang diakui secara sosial.

[41] Q.S. al-Nisā' 4: 58. Digunakan untuk menghubungkan amanah dan keadilan dengan kualitas normatif kewenangan.

[42] Robert W. Hefner, Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia (Princeton: Princeton University Press, 2000). Digunakan untuk memperlihatkan pentingnya masyarakat sipil Muslim sebagai arena pembentukan norma dan legitimasi sosial-politik di Indonesia.

[43] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Intention, Sincerity and Truthfulness (Cambridge: Islamic Texts Society, 2010). Sumber ini digunakan untuk menghubungkan kualitas batin, niat, keikhlasan, dan kejujuran dengan penilaian moral terhadap tindakan.

[44] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala al-Qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf (Garnet Publishing, 2007). Sumber ini digunakan untuk memperlihatkan perhatian tradisi sufi terhadap integritas moral dalam kehidupan yang berhadapan dengan kedudukan, kekayaan, dan kekuasaan.

[45] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (New York: Doubleday, 1959). Karya ini digunakan untuk menjelaskan mekanisme presentasi diri, pengelolaan kesan, dan performativitas dalam interaksi sosial.

[46] Pierre Bourdieu, Language and Symbolic Power (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bagaimana simbol, bahasa, dan pengakuan sosial dapat menghasilkan kekuasaan simbolik.

[47] Pierre Bourdieu, Language and Symbolic Power (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991). Digunakan untuk menjelaskan hubungan antara simbol, bahasa, posisi sosial, dan pengakuan terhadap otoritas.

[48] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Intention, Sincerity and Truthfulness (Cambridge: Islamic Texts Society, 2010). Digunakan untuk membedakan moralitas batin dari penampilan lahiriah dan untuk menempatkan keikhlasan serta kejujuran sebagai unsur penting tindakan etis.

[49] Hannah Arendt, Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought (New York: Viking Press, 1961). Digunakan untuk memahami otoritas sebagai sesuatu yang berbeda dari paksaan dan kekerasan.

[50] Q.S. al-Nisā' 4: 58. Digunakan untuk menempatkan amanah dan keadilan sebagai ukuran normatif kewenangan.

[51] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (New York: Doubleday, 1959). Digunakan untuk menganalisis presentasi diri, pengelolaan kesan, dan perbedaan antara penampilan sosial dengan realitas tindakan.

[52] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Intention, Sincerity and Truthfulness (Cambridge: Islamic Texts Society, 2010). Digunakan untuk menganalisis hubungan

antara niat, keikhlasan, kejujuran, dan bahaya orientasi tindakan pada penilaian manusia.

[53] Pierre Bourdieu, Language and Symbolic Power (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991). Digunakan untuk menjelaskan bagaimana simbol dan bahasa memperoleh kekuatan melalui pengakuan sosial serta bagaimana kekuatan tersebut dapat mengalami erosi.

[54] Talal Asad, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Stanford, California: Stanford University Press, 2003). Digunakan untuk menempatkan agama sebagai formasi historis dan institusional, bukan entitas abstrak yang berdiri di luar praktik sosial.

[55] Robert W. Hefner, Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia (Princeton: Princeton University Press, 2000). Digunakan untuk menunjukkan kontribusi masyarakat sipil Muslim terhadap demokratisasi dan pluralisme di Indonesia.

[56] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (New York: Doubleday, 1959). Digunakan untuk memahami struktur presentasi diri dan pengelolaan kesan yang menjadi penting ketika batas antara ruang privat dan publik berubah.

[57] Christianna Sirindah Parr, "Does social media undermine trust? Institutional trust in civil society and governance institutions," Journal of Public Policy 45, no. 4 (2025): 737–760. Artikel ini digunakan untuk menunjukkan hubungan empiris yang kompleks antara ekspresi politik di media sosial, kepercayaan terhadap pemerintah, dan kepercayaan terhadap masyarakat sipil di Asia Tenggara.

[58] Horacio Larreguy dan Pia J. Raffler, "Accountability in Developing Democracies: The Impact of the Internet, Social Media, and Polarization," Annual Review of Political Science 28 (2025): 413–434. Artikel ini digunakan untuk memperluas analisis mengenai pengaruh internet dan media sosial terhadap mekanisme akuntabilitas politik.

[59] Shuo Chen dan Yiran Li, "Accountability from cyberspace? Scandal exposure on the Internet and official governance in China," Political Science Research and Methods (2023). Artikel ini digunakan sebagai contoh empiris mengenai kemungkinan media sosial menghasilkan tekanan akuntabilitas terhadap pejabat.

[60] Maria Monica Wihardja, Burhanuddin Muhtadi, dan Sue-Ann Lee, Disinformation and Election Propaganda: Impact on Voter Perceptions and Behaviours in Indonesia's 2024 Presidential Election (Trends in Southeast Asia, 2025/2026). Sumber ini digunakan untuk menunjukkan kompleksitas lingkungan informasi digital dalam politik Indonesia kontemporer.

[61] Jürgen Habermas, The Structural Transformation of the Public Sphere (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1989). Digunakan untuk memahami ruang publik sebagai arena komunikasi mengenai kepentingan bersama dan pembentukan opini publik.

[62] Horacio Larreguy dan Pia J. Raffler, "Accountability in Developing Democracies: The Impact of the Internet, Social Media, and Polarization," Annual Review of Political Science 28 (2025): 413–434. Digunakan untuk menunjukkan bahwa teknologi digital mengubah mekanisme akuntabilitas tetapi efeknya bergantung pada kondisi institusional dan politik.

[63] Q.S. al-Nisā' 4: 58. Digunakan untuk memberi fondasi normatif bahwa kewenangan publik berkaitan dengan amanah dan keadilan.

[64] Pierre Bourdieu, Language and Symbolic Power (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991). Digunakan untuk menjelaskan daya legitimatif simbol dan bahasa dalam hubungan sosial-politik.

[65] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (New York: Doubleday, 1959). Digunakan untuk memahami presentasi diri dan pengelolaan kesan sebagai bagian dari interaksi sosial.

[66] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Intention, Sincerity and Truthfulness (Cambridge: Islamic Texts Society, 2010). Digunakan untuk menempatkan niat, keikhlasan, dan kejujuran sebagai dimensi moral yang tidak dapat direduksi menjadi penampilan.

[67] José Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Digunakan untuk menjelaskan kapasitas agama sebagai kekuatan publik yang dapat mengkritik kekuasaan, bukan hanya melegitimasinya.

[68] Robert W. Hefner, Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia (Princeton: Princeton University Press, 2000). Digunakan untuk menunjukkan peran masyarakat sipil Muslim dalam pluralisme dan demokratisasi Indonesia.

[69] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Struktur dan cakupan karya ini diverifikasi melalui kajian Stanford Encyclopedia of Philosophy, yang menjelaskan pembagian Iḥyā' ke dalam ibadah, kebiasaan sosial, penyakit jiwa, dan kebajikan penyelamat.

[70] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala al-Qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf (Garnet Publishing, 2007). Digunakan untuk menunjukkan dimensi etis tasawuf dalam menghadapi kedudukan, kekayaan, dan kekuasaan duniawi.

[71] William James, The Varieties of Religious Experience (New York: Modern Library, 1999; karya asli terbit 1902). Digunakan sebagai perspektif psikologi-filsafat agama mengenai pengalaman religius, pertobatan, mistisisme, dan transformasi kehidupan batin.

[72] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam 8, no. 3 (2020): 235–254. Sumber ini digunakan secara terbatas untuk menunjukkan konstruksi kontemporer Yedi Supriadi mengenai hubungan praktik spiritual, pembersihan hati, kesadaran, dan pembentukan jati diri.

[73] Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Digunakan sebagai dasar normatif mengenai orientasi pengabdian manusia kepada Allah.

[74] Q.S. al-Nisā' 4: 58. Digunakan untuk menghubungkan pengabdian dengan tanggung jawab amanah dan keadilan dalam penggunaan kewenangan.

[75] Robert N. Bellah, Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2011). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara kapasitas simbolik manusia, perkembangan agama, dan pembentukan horizon kehidupan yang dianggap bernilai.

[76] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002). Karya ini digunakan untuk menjelaskan struktur semantik konsep-konsep etis Al-Qur'an serta keterhubungan antara relasi manusia dengan Tuhan dan kehidupan moral.

[77] Peter L. Berger, The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. Karya ini digunakan sebagai landasan sosiologis untuk memahami fungsi legitimatif

agama dalam pembentukan dan pemeliharaan tatanan sosial. Pembahasan akademik mengenai warisan pemikiran Berger juga menegaskan posisi penting The Sacred Canopy dalam kajian agama sebagai konstruksi historis dan sosial.

[78] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982). Karya ini digunakan untuk membaca hubungan antara tradisi intelektual Islam, perubahan historis, dan kebutuhan untuk menghubungkan pemahaman keagamaan dengan persoalan moral kontemporer.

[79] José Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Karya ini menjadi rujukan utama untuk konsep deprivatization of religion dan analisis mengenai kehadiran agama dalam ruang publik modern.

[80] Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007). Karya ini digunakan untuk memahami perubahan kondisi sosial dan epistemik keberagamaan dalam masyarakat modern-sekular serta pluralisasi pilihan keyakinan.

[81] Max Weber, pembahasan mengenai tipe-tipe dominasi dalam karya-karya sosiologi politiknya, sebagaimana dikaji dalam The Oxford Handbook of Max Weber. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi pembedaan dominasi legal, tradisional, dan karismatik serta hubungan antara dominasi dan legitimasi.

[82] Max Weber, pembahasan mengenai tipe dominasi dan transformasi otoritas karismatik dalam teori dominasi. Sumber akademik Oxford menjelaskan bahwa karisma dapat mengambil berbagai bentuk dan berhubungan dengan proses institusionalisasi serta perubahan struktur otoritas.

[83] Pierre Bourdieu, Language and Symbolic Power (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara bahasa, posisi sosial, pengakuan, dan kekuasaan simbolik.

[84] Talal Asad, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003). Karya ini digunakan untuk menganalisis agama dan sekularitas sebagai formasi historis serta untuk memahami pembentukan subjek melalui praktik dan disiplin.

[85] José Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Karya ini digunakan untuk konsep deprivatization dan analisis mengenai peran agama dalam ruang publik modern.

[86] Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007). Karya ini digunakan untuk memperluas analisis mengenai kondisi sekular modern dan perubahan horizon keberagamaan.

[87] Heidi A. Campbell dan Ruth Tsuria, ed., Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media, edisi ke-2 (London: Routledge, 2022). Karya ini digunakan untuk menjelaskan perubahan ritual, identitas, komunitas, otoritas, dan embodiment dalam lingkungan media digital.

[88] Heidi A. Campbell dan Wendi Bellar, Digital Religion: The Basics (London: Routledge, 2023). Karya ini digunakan untuk menjelaskan karakteristik agama digital, termasuk networked community, shifting authority, dan experiential authenticity.

[89] Abdullah Saeed, Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach (London: Routledge, 2006). Karya ini digunakan untuk menjelaskan pendekatan kontekstual terhadap teks Al-Qur'an, khususnya kandungan etis-hukum dan hubungan antara konteks historis dengan kebutuhan kontemporer.

[90] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982). Karya ini digunakan sebagai pembanding dalam pembahasan hubungan antara tradisi, teks, sejarah, dan kebutuhan pembaruan pemikiran Islam.

[91] Gavin N. Picken, "Islamic Bioethics: Sufi Ethics," Oxford Research Encyclopedia of Religion (Oxford University Press, 2024). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara adab, khuluq, perilaku lahiriah, dan keadaan batin dalam etika Sufi.

[92] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975). Karya ini digunakan untuk memberi konteks historis dan konseptual mengenai keluasan tradisi mistik Islam.

[93] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Karya ini digunakan untuk memperlihatkan kedalaman metafisik, epistemologis, dan spiritual dalam pemikiran Ibn al-'Arabi.

[94] Yedi Supriadi, Akhlak Tasawuf. Informasi bibliografis yang tersedia pada penerbit mengidentifikasi karya ini sebagai karya Supriadi mengenai akhlak, moral, etika, tasawuf, dan relevansinya bagi kehidupan kontemporer. Sumber digunakan secara terbatas untuk merepresentasikan konstruksi kontemporer Supriadi, bukan sebagai representasi keseluruhan tradisi tasawuf.

[95] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Karya ini digunakan untuk memahami konsepsi Ibn al-'Arabi mengenai kesempurnaan spiritual, pengetahuan, dan perubahan orientasi diri.

[96] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka." Sumber ini digunakan untuk merepresentasikan hubungan yang dikembangkan Supriadi antara praktik dzikir, latihan spiritual, tradisi al-Ghazali, dan pembentukan jati diri.

[97] Pierre Bourdieu, Language and Symbolic Power (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991). Karya ini digunakan untuk memahami bagaimana simbol dan bahasa memperoleh efektivitas melalui pengakuan sosial serta hubungan dengan struktur kekuasaan.

[98] Talal Asad, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003). Karya ini digunakan untuk menjelaskan dimensi historis dan disipliner dalam pembentukan subjek keagamaan.

[99] Gavin N. Picken, "Islamic Bioethics: Sufi Ethics," Oxford Research Encyclopedia of Religion (Oxford University Press, 2024). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara etika praktis, adab, khuluq, dan keadaan spiritual dalam tradisi Sufi.

[100] Abdullah Saeed, Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach (London: Routledge, 2006). Karya ini digunakan untuk menjelaskan pentingnya mempertimbangkan konteks historis dan dimensi etis dalam pemaknaan teks Al-Qur'an.

[101] Yedi Supriadi, Psikologi Kepribadian Islami. Informasi yang tersedia mengenai karya ini menjelaskan konstruksi tiga fase perkembangan kepribadian dan hubungan antara dimensi batin, kesadaran, dan perilaku. Karya digunakan secara terbatas sebagai representasi pemikiran kontemporer Supriadi tentang pembentukan diri.

[102] Max Weber, pembahasan mengenai dominasi, legitimasi, dan tipe-tipe otoritas. Sumber akademik mengenai konsepsi Weber digunakan untuk membedakan

pengakuan legitimasi secara sosiologis dari persoalan penggunaan dan struktur otoritas.

[103] Pierre Bourdieu, Language and Symbolic Power (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991). Karya ini digunakan untuk menjelaskan mekanisme kekuasaan simbolik dan kemungkinan konversi sumber daya simbolik menjadi pengaruh sosial.

[104] Talal Asad, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003). Karya ini digunakan untuk menjelaskan agama sebagai praktik historis yang turut membentuk subjek melalui disiplin dan konfigurasi sosial tertentu.

[105] José Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Karya ini digunakan untuk menempatkan agama sebagai aktor publik yang dapat menjalankan fungsi kritik sosial dan moral tanpa harus direduksi menjadi instrumen kekuasaan negara.

[106] Yedi Supriadi, Psikologi Kepribadian Islami dan gagasan mengenai "Psikologi Ruh Interpersonal". Sumber resmi yang tersedia menjelaskan perhatian Supriadi terhadap hubungan antara kondisi ruhani, kepribadian, relasi sosial, kesadaran moral, dan pembentukan karakter. Sumber ini digunakan sebagai salah satu kontribusi kontemporer, bukan sebagai satu-satunya fondasi teoritis.

[107] Abdullah Saeed, Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach (London: Routledge, 2006). Karya ini digunakan untuk mendukung pembacaan yang memperhatikan konteks, kompleksitas makna, dan dimensi etis dalam interpretasi Al-Qur'an.

[108] Michel Foucault, Discipline and Punish: The Birth of the Prison (New York: Vintage Books, 1977). Karya ini digunakan untuk menjelaskan pergeseran analisis kekuasaan dari sekadar tindakan represif menuju mekanisme disiplin, pengawasan, pembentukan tubuh, dan produksi subjektivitas. Data bibliografis terverifikasi melalui katalog bibliografis dan rekaman penerbitan buku tersebut. (Google Books)

[109] Paul Ricœur, Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation (New Haven: Yale University Press, 1970). Karya ini digunakan untuk membangun hubungan antara interpretasi simbol, makna laten, dan fungsi kritis hermeneutika; khususnya gagasan mengenai pembacaan yang tidak berhenti pada makna permukaan. (WorldCat)

[110] Michel Foucault, The Archaeology of Knowledge, diterjemahkan oleh A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972). Karya ini digunakan untuk menjelaskan analisis formasi diskursif dan hubungan antara apa yang dapat dikatakan, pengetahuan, serta kondisi historis yang memungkinkan suatu pernyataan memperoleh status tertentu. (Google Books)

[111] Paul Ricœur, Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976). Karya ini digunakan untuk memahami bahasa sebagai wacana dan menjelaskan bahwa proses interpretasi tidak berhenti pada makna literal, melainkan berhubungan dengan kemungkinan makna yang lebih luas. (Google Books)

[112] Hans-Georg Gadamer, Truth and Method (London: Continuum, 2004). Karya ini digunakan untuk menjelaskan karakter historis pemahaman dan keterlibatan horizon penafsir dalam proses hermeneutis. (Google Books)

[113] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, Vol. 8, No. 3 (2020). Sumber ini digunakan secara

terbatas sebagai karya primer kontemporer yang membahas hubungan praktik dzikir, spiritualitas, intuisi, dan pembentukan jati diri dalam konteks Majelis Dzikir Rijalullah. Rekam bibliografisnya terverifikasi melalui Garuda dan laman publikasi terkait. (Garuda)

[114] Rudolf Otto, The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational (London: H. Milford, Oxford University Press, 1923). Karya ini digunakan untuk kerangka fenomenologis mengenai pengalaman religius dan dimensi nonrasional dalam pengalaman tentang yang sakral. (Google Books)

[115] Paul Ricœur, Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation (New Haven: Yale University Press, 1970). Karya ini digunakan untuk mengembangkan pembacaan terhadap simbol sebagai bentuk makna yang tidak selalu transparan dan memerlukan interpretasi berlapis. (WorldCat)

[116] Michel Foucault, The Archaeology of Knowledge (New York: Pantheon Books, 1972). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan wacana sebagai praktik yang mempunyai aturan pembentukan dan konsekuensi terhadap produksi pengetahuan. (Google Books)

[117] Paul Ricœur, Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976). Sumber ini mendukung pembacaan terhadap simbol, metafora, dan wacana sebagai bentuk bahasa yang membuka kemungkinan makna melampaui arti literal. (Google Books)

[118] Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures: Selected Essays (New York: Basic Books, 1973). Karya ini digunakan untuk landasan interpretatif mengenai kebudayaan, simbol, tindakan sosial, dan pentingnya memahami praktik melalui jaringan makna yang melingkupinya. (Google Books)

[119] Robert V. Kozinets, Netnography: Redefined, edisi ke-2 (London: SAGE Publications, 2015). Sumber ini digunakan untuk landasan konseptual dan etis netnografi sebagai pendekatan terhadap budaya serta komunitas daring. (Google Books)

[120] Heidi A. Campbell, Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds (Routledge, 2013). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan timbal balik antara praktik keagamaan dan media baru serta perkembangan kajian agama digital. (Google Books)

[121] Michel de Certeau, The Practice of Everyday Life, diterjemahkan oleh Steven Rendall (Berkeley: University of California Press, 1984). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara struktur sosial dan taktik pengguna dalam menjalani kehidupan sehari-hari, termasuk kemungkinan penggunaan kreatif terhadap struktur yang tersedia. (WorldCat)

[122] Paul Ricœur, Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976). Sumber ini digunakan untuk memperkuat pembedaan antara pemahaman interpretatif dan kebutuhan akan pemeriksaan penjelasan ketika makna tidak dapat ditentukan hanya dari pemahaman awal. (Google Books)

[123] Paul Ricœur, Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976). Karya ini digunakan untuk memahami wacana, teks, distansiasi, dan kemungkinan makna yang berkembang setelah suatu ujaran terlepas dari situasi awalnya. (Google Books)

[124] Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures: Selected Essays (New York: Basic Books, 1973). Sumber ini digunakan sebagai landasan interpretatif untuk membaca simbol dan praktik sebagai bagian dari jaringan makna kebudayaan. (Google Books)

[125] Michel Foucault, Discipline and Punish: The Birth of the Prison (New York: Vintage Books, 1977). Sumber ini digunakan untuk memahami distribusi kekuasaan melalui praktik, institusi, disiplin, pengawasan, dan pembentukan subjek. (Google Books)

[126] Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures: Selected Essays (New York: Basic Books, 1973). Karya ini digunakan untuk menegaskan pentingnya interpretasi kontekstual dan deskripsi yang mampu menangkap jaringan makna yang hidup dalam tindakan sosial. (Google Books)

[127] Hans-Georg Gadamer, Truth and Method (London: Continuum, 2004). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan karakter historis pemahaman dan pentingnya kesadaran terhadap horizon interpretatif penafsir. (Google Books)

[128] Robert V. Kozinets, Netnography: Redefined, edisi ke-2 (London: SAGE Publications, 2015). Sumber ini digunakan untuk mendukung pentingnya pembacaan data digital dalam konteks sosial jaringan serta keterlibatan interpretatif yang bertanggung jawab. (Google Books)

[129] Robert V. Kozinets, Netnography: Redefined, edisi ke-2 (London: SAGE Publications, 2015). Sumber ini digunakan untuk landasan etis penelitian terhadap kehidupan sosial daring, termasuk persoalan keterlibatan peneliti, pengumpulan data, interpretasi, dan representasi. (Google Books)

[130] Hans-Georg Gadamer, Truth and Method (London: Continuum, 2004). Karya ini digunakan untuk mendukung gagasan mengenai keterbatasan horizon penafsir dan karakter dialogis pemahaman. (Google Books)

[131] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, Vol. 8, No. 3 (2020). Sumber ini digunakan sebagai karya primer kontemporer yang mendokumentasikan hubungan praktik dzikir, spiritualitas, intuisi, dan pembentukan jati diri dalam komunitas Majelis Dzikir Rijalullah. Rekam publikasinya terverifikasi melalui Garuda. (Garuda)

[132] Heidi A. Campbell, Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds (Routledge, 2013). Karya ini digunakan untuk mendukung refleksi mengenai keterjalinan praktik religius daring dan luring serta transformasi praktik keagamaan dalam lingkungan media baru. (Google Books)

[133] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Intention, Sincerity and Truthfulness, diterjemahkan Anthony F. Shaker (Cambridge: Islamic Texts Society, 2010). Karya ini merupakan terjemahan Kitāb al-Niyyah wa al-Ikhlāṣ wa al-Ṣidq dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn dan digunakan untuk menjelaskan hubungan antara bentuk amal, niat, keikhlasan, dan kebenaran batin.

[134] Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," dalam Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, ed. John G. Richardson (New York: Greenwood Press, 1986), 241–258. Sumber ini menjadi dasar konseptual untuk memahami bagaimana modal budaya, sosial, dan simbolik memperoleh nilai dan dapat dikonversikan dalam arena sosial.

[135] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'ūn 107:4–6. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk membedakan keberadaan bentuk ritual dari orientasi riyā' yang dapat merusak integritas keberagamaan.

[136] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Intention, Sincerity and Truthfulness, diterjemahkan Anthony F. Shaker (Cambridge: Islamic Texts Society, 2010). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bahwa kualitas spiritual tindakan berkaitan dengan niat, keikhlasan, dan kebenaran, bukan semata bentuk lahiriahnya.

[137] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam 8, no. 3 (2020): 231–250. Sumber ini digunakan secara proporsional sebagai sumber primer kontemporer mengenai hubungan praktik zikir, spiritualitas, dan pembentukan jati diri.

[138] Talal Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993). Karya ini digunakan untuk memperluas pemahaman agama sebagai tradisi praktik dan disiplin pembentukan subjek, bukan semata kategori keyakinan privat.

[139] Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," dalam Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, ed. John G. Richardson (New York: Greenwood Press, 1986), 241–258. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan struktur dan konversi modal, terutama ketika diterapkan secara analitis pada pengakuan simbolik dalam arena keagamaan.

[140] Zulkifli, "The Ulama in Indonesia: Between Religious Authority and Symbolic Power," MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman 37, no. 1 (2013). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara otoritas keagamaan, pengakuan, kekuatan simbolik, dan pluralisasi otoritas Islam di Indonesia.

[141] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (Edinburgh: University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre, 1956). Karya ini digunakan untuk memahami presentasi diri dan pengelolaan kesan sebagai proses sosial yang memungkinkan identitas publik dibentuk melalui penampilan dan interaksi.

[142] Jörg Stolz dan Jean-Claude Usunier, "Religions as Brands? Religion and Spirituality in Consumer Society," Journal of Management, Spirituality & Religion 16, no. 1 (2019): 6–31. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara pemasaran, branding, spiritualitas, dan keterbatasan penerapan logika merek terhadap klaim transendental.

[143] Akh Muzakki, "Islam as a Symbolic Commodity: Transmitting and Consuming Islam through Public Sermons in Indonesia," dalam Pattana Kitiarsa, ed., Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods (London: Routledge, 2007), 205–219. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bagaimana Islam dapat berfungsi sebagai komoditas simbolik melalui praktik produksi dan konsumsi pesan keagamaan.

[144] Zulkifli, "The Ulama in Indonesia: Between Religious Authority and Symbolic Power," MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman 37, no. 1 (2013). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan fragmentasi, kompetisi, dan pluralisasi otoritas keagamaan di Indonesia.

[145] Martin Slama, "A Subtle Economy of Time: Social Media and the Transformation of Indonesia's Islamic Preacher Economy," Economic Anthropology 4, no. 1 (2017): 94–106. Sumber ini digunakan untuk menganalisis perubahan hubungan pendakwah-pengikut dan konversi modal dalam ruang media sosial.

[146] Harry Febrian, "Visualizing Authority: Rise of the Religious Influencers on the Instagram," Social Media + Society 10, no. 4 (2024). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan konstruksi otoritas religius melalui citra visual dalam media sosial Indonesia.

[147] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad 8, no. 3 (2020): 231–250. Sumber ini digunakan untuk memperlihatkan keterhubungan praktik zikir dengan proses pembentukan kesadaran dan jati diri dalam konteks yang diteliti Supriadi.

[148] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (Edinburgh: University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre, 1956). Sumber ini digunakan untuk memahami dimensi performatif dan presentasional tindakan sosial.

[149] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'ūn 107:4–6. Ayat digunakan sebagai landasan normatif mengenai bahaya riyā' ketika praktik ibadah kehilangan integritas orientasi batinnya.

[150] Jörg Stolz dan Jean-Claude Usunier, "Religions as Brands? Religion and Spirituality in Consumer Society," Journal of Management, Spirituality & Religion 16, no. 1 (2019): 6–31. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan perkembangan branding dan pemasaran agama sekaligus ketegangan antara logika pemasaran dan klaim transendental.

[151] Harry Febrian, "Visualizing Authority: Rise of the Religious Influencers on the Instagram," Social Media + Society 10, no. 4 (2024). Sumber ini digunakan untuk menganalisis bagaimana otoritas religius dibentuk melalui strategi visual dalam media sosial.

[152] Ariel Heryanto, "Upgraded Piety and Pleasure: The New Middle Class and Islam in Indonesian Popular Culture," dalam Andrew N. Weintraub, ed., Islam and Popular Culture in Indonesia and Malaysia (London: Routledge, 2011), 60–82. Sumber ini digunakan untuk memahami hubungan antara kesalehan, kelas menengah, budaya populer, konsumsi, dan Islam di Indonesia.

[153] Pattana Kitiarsa, ed., Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods (London: Routledge, 2007). Karya ini menjadi rujukan konseptual untuk memahami proses komodifikasi praktik dan simbol keagamaan dalam masyarakat Asia.

[154] Akh Muzakki, "Islam as a Symbolic Commodity: Transmitting and Consuming Islam through Public Sermons in Indonesia," dalam Pattana Kitiarsa, ed., Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods (London: Routledge, 2007), 205–219. Sumber ini digunakan untuk menghubungkan komodifikasi agama dengan produksi dan konsumsi pesan Islam dalam konteks Indonesia.

[155] Ariel Heryanto, "Upgraded Piety and Pleasure: The New Middle Class and Islam in Indonesian Popular Culture," dalam Andrew N. Weintraub, ed., Islam and Popular Culture in Indonesia and Malaysia (London: Routledge, 2011), 60–82. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan kompleks antara Islam, konsumsi, budaya populer, dan identitas kelas menengah Muslim.

[156] Talal Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993). Karya ini digunakan untuk memahami keterkaitan agama, pembentukan subjek, disiplin, sejarah, dan kekuasaan.

[157] Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," dalam Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, ed. John G. Richardson (New York: Greenwood Press, 1986), 241–258. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan modal simbolik dengan pengakuan dan kekuasaan dalam arena sosial.

[158] Zulkifli, "The Ulama in Indonesia: Between Religious Authority and Symbolic Power," MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman 37, no. 1 (2013). Sumber ini digunakan untuk memahami otoritas keagamaan sebagai arena pengakuan dan kompetisi simbolik dalam masyarakat Muslim Indonesia.

[159] Anthony Giddens, Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age (Stanford, California: Stanford University Press, 1991). Karya ini digunakan untuk menjelaskan refleksivitas identitas dalam modernitas dan bagaimana individu secara terus-menerus membangun serta memelihara identitas dirinya.

[160] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Intention, Sincerity and Truthfulness, diterjemahkan Anthony F. Shaker (Cambridge: Islamic Texts Society, 2010). Sumber ini digunakan untuk menegaskan dimensi batiniah tindakan religius yang tidak dapat direduksi menjadi penampilan lahiriah.

[161] Harry Febrian, "Visualizing Authority: Rise of the Religious Influencers on the Instagram," Social Media + Society 10, no. 4 (2024). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bagaimana visualitas menjadi perangkat pembentukan dan proyeksi otoritas religius di media sosial.

[162] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Intention, Sincerity and Truthfulness, diterjemahkan Anthony F. Shaker (Cambridge: Islamic Texts Society, 2010). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara niat, keikhlasan, dan kebenaran tindakan dalam etika spiritual.

[163] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (Edinburgh: University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre, 1956). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan pengelolaan kesan dan perbedaan antara presentasi diri dalam konteks sosial yang berbeda.

[164] Martin Slama, "A Subtle Economy of Time: Social Media and the Transformation of Indonesia's Islamic Preacher Economy," Economic Anthropology 4, no. 1 (2017): 94–106. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan transformasi hubungan pendakwah-pengikut dan mekanisme modal dalam ruang media sosial.

[165] Harry Febrian, "Visualizing Authority: Rise of the Religious Influencers on the Instagram," Social Media + Society 10, no. 4 (2024). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan produksi otoritas melalui representasi visual dan strategi citra figur religius di Instagram.

[166] Anthony Giddens, Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age (Stanford, California: Stanford University Press, 1991). Sumber ini digunakan untuk memahami identitas sebagai proyek refleksif yang terus dibentuk melalui hubungan individu dan struktur modernitas.

[167] Harry Febrian, "Visualizing Authority: Rise of the Religious Influencers on the Instagram," Social Media + Society 10, no. 4 (2024). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan fungsi citra visual dalam pembentukan persepsi otoritas religius.

[168] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (Edinburgh: University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre, 1956). Sumber ini digunakan untuk memahami presentasi diri sebagai praktik sosial yang melibatkan pengelolaan kesan.

[169] Talal Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993). Sumber ini digunakan untuk menempatkan keberagamaan dalam proses praktik dan pembentukan subjek, bukan hanya representasi simbolik.

[170] Anthony Giddens, Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age (Stanford, California: Stanford University Press, 1991). Sumber ini digunakan untuk memahami identitas modern sebagai proses refleksif dan terus-menerus dibentuk.

[171] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Intention, Sincerity and Truthfulness, diterjemahkan Anthony F. Shaker (Cambridge: Islamic Texts Society, 2010). Sumber ini

digunakan untuk menghubungkan autentisitas spiritual dengan niat, keikhlasan, dan kebenaran tindakan.

[172] Jörg Stolz dan Jean-Claude Usunier, "Religions as Brands? Religion and Spirituality in Consumer Society," Journal of Management, Spirituality & Religion 16, no. 1 (2019): 6–31. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara konsumerisme, spiritualitas, pilihan religius, pemasaran, dan branding.

[173] Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," dalam Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, ed. John G. Richardson (New York: Greenwood Press, 1986), 241–258. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan mekanisme akumulasi dan konversi berbagai bentuk modal dalam arena sosial.

[174] Zulkifli, "The Ulama in Indonesia: Between Religious Authority and Symbolic Power," MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman 37, no. 1 (2013). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan otoritas keagamaan sebagai arena pengakuan dan kompetisi simbolik dalam masyarakat Indonesia.

[175] Harry Febrian, "Visualizing Authority: Rise of the Religious Influencers on the Instagram," Social Media + Society 10, no. 4 (2024). Sumber ini digunakan untuk memahami produksi kredibilitas dan otoritas melalui representasi visual figur religius di media sosial.

[176] Jörg Stolz dan Jean-Claude Usunier, "Religions as Brands? Religion and Spirituality in Consumer Society," Journal of Management, Spirituality & Religion 16, no. 1 (2019): 6–31. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan ketegangan antara praktik branding dan sifat transendental agama serta keterbatasan logika pemasaran dalam wilayah spiritual.

[177] Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," dalam Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, ed. John G. Richardson (New York: Greenwood Press, 1986), 241–258. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan akumulasi, pengakuan, dan konversi modal yang memungkinkan reputasi simbolik menghasilkan konsekuensi sosial lainnya.

[178] Harry Febrian, "Visualizing Authority: Rise of the Religious Influencers on the Instagram," Social Media + Society 10, no. 4 (2024). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bagaimana otoritas religius kontemporer dibangun melalui representasi visual dan pengelolaan citra di media sosial.

[179] Martin Slama, "A Subtle Economy of Time: Social Media and the Transformation of Indonesia's Islamic Preacher Economy," Economic Anthropology 4, no. 1 (2017): 94–106. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bagaimana media sosial mengubah hubungan pendakwah-pengikut sekaligus mekanisme pertukaran dan konversi modal dalam medan keagamaan Indonesia.

[180] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Sumber ini digunakan untuk membedakan legitimasi pragmatis, moral, dan kognitif serta menjelaskan legitimasi sebagai bentuk penilaian dan penerimaan sosial.

[181] Pierre Bourdieu dan Loïc J. D. Wacquant, An Invitation to Reflexive Sociology (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Karya ini digunakan sebagai landasan konseptual untuk memahami hubungan antara medan sosial, modal, pengakuan, dan praktik sosial.

[182] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Ayat ini digunakan untuk membedakan ukuran kemuliaan normatif dalam perspektif Al-Qur'an dari legitimasi yang hanya bersumber pada identitas atau pengakuan sosial.

[183] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (New York: Doubleday, 1959). Karya ini digunakan untuk menjelaskan dimensi presentasi diri, pengelolaan kesan, dan konstruksi penampilan sosial dalam interaksi.

[184] Pierre Bourdieu dan Loïc J. D. Wacquant, An Invitation to Reflexive Sociology (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Sumber ini menjadi dasar konseptual untuk membaca legitimasi sebagai efek pengakuan yang bekerja dalam medan sosial tertentu.

[185] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Digunakan untuk memahami legitimasi sebagai sesuatu yang dapat diperoleh, dipertahankan, dan diperbaiki melalui proses sosial dan organisasional.

[186] Pierre Bourdieu dan Loïc J. D. Wacquant, An Invitation to Reflexive Sociology (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan sifat relasional modal dan pengakuan dalam suatu medan sosial.

[187] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Sumber ini mendukung pembedaan legitimasi moral dari legitimasi pragmatis dan kognitif.

[188] Al-Qur'an, Q.S. al-Ṣaff 61: 2–3. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk membedakan klaim moral dari konsistensi tindakan, bukan sebagai bukti langsung bagi teori sosial mengenai legitimasi.

[189] Pierre Bourdieu dan Loïc J. D. Wacquant, An Invitation to Reflexive Sociology (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Digunakan untuk menjelaskan sifat relasional modal dan proses pengakuan yang memungkinkan sumber daya sosial memperoleh nilai simbolik.

[190] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Digunakan untuk menegaskan bahwa legitimasi moral berkaitan dengan penilaian normatif, bukan sekadar penerimaan pragmatis atau keterkenalan.

[191] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Ayat digunakan untuk membedakan ukuran kemuliaan normatif dari atribut sosial.

[192] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥajj 22: 37. Ayat digunakan untuk menunjukkan bahwa dimensi batiniah ketakwaan tidak dapat direduksi menjadi bentuk material atau simbolik suatu praktik.

[193] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam 8, no. 3 (2020): 235–254. Sumber ini digunakan secara terbatas untuk mendukung pembahasan mengenai pembentukan jati diri melalui praktik spiritual dan kesadaran batin.

[194] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Digunakan untuk menjelaskan proses memperoleh, mempertahankan, dan memperbaiki legitimasi serta kemungkinan kerusakan legitimasi.

[195] Pierre Bourdieu dan Loïc J. D. Wacquant, An Invitation to Reflexive Sociology (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Digunakan untuk menjelaskan ketergantungan modal simbolik pada pengakuan sosial dalam medan tertentu.

[196] R. B. H. et al., "Experience of Spiritual Dryness and Acedia Symptoms in Seventh-Day Adventists," Journal of Religion and Health 60 (2021): 1261–1280. Sumber ini digunakan secara kontekstual untuk mendukung pembahasan mengenai hubungan antara tuntutan spiritual, kekeringan spiritual, kesejahteraan, dan kelelahan emosional; konteks komunitas penelitian tidak digeneralisasi secara langsung.

[197] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (New York: Doubleday, 1959). Digunakan untuk menjelaskan hubungan antara presentasi diri, penerimaan audiens, dan gangguan terhadap definisi situasi ketika muncul informasi yang bertentangan.

[198] Al-Qur'an, Q.S. al-Munāfiqūn 63: 1–2. Digunakan secara normatif untuk membedakan deklarasi verbal dari keadaan moral yang sebenarnya; ayat tidak digunakan untuk menetapkan tuduhan terhadap aktor kontemporer.

[199] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Digunakan sebagai landasan untuk membahas legitimasi sebagai sesuatu yang dapat diperoleh, dipertahankan, dan diperbaiki.

[200] Pierre Bourdieu dan Loïc J. D. Wacquant, An Invitation to Reflexive Sociology (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Digunakan untuk memahami perubahan nilai modal simbolik sebagai konsekuensi perubahan struktur pengakuan dalam medan sosial.

[201] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Digunakan untuk membedakan ukuran ketakwaan normatif dari status dan identitas sosial.

[202] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Digunakan untuk menjelaskan legitimasi moral sebagai penilaian normatif terhadap kepatutan tindakan dan organisasi.

[203] Pierre Bourdieu dan Loïc J. D. Wacquant, An Invitation to Reflexive Sociology (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Digunakan untuk menganalisis pengakuan sebagai mekanisme yang berkaitan dengan distribusi kekuasaan simbolik.

[204] Al-Qur'an, Q.S. al-Ṣaff 61: 2–3. Digunakan sebagai prinsip normatif mengenai konsistensi antara pernyataan dan tindakan.

[205] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam 8, no. 3 (2020): 235–254. Digunakan secara terbatas untuk menghubungkan praktik spiritual dengan pembentukan kesadaran dan jati diri, bukan untuk mengklaim bahwa Supriadi mengembangkan konsep borrowed legitimacy.

[206] Pierre Bourdieu dan Loïc J. D. Wacquant, An Invitation to Reflexive Sociology (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Digunakan untuk menjelaskan hubungan antara pengakuan simbolik, kekuasaan, dan reproduksi hierarki dalam medan sosial.

[207] Mark C. Suchman, "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches," Academy of Management Review 20, no. 3 (1995): 571–610. Digunakan untuk menganalisis strategi memperoleh, mempertahankan, dan memperbaiki legitimasi serta konsekuensi ketika strategi tersebut gagal.

[208] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥajj 22: 37. Digunakan sebagai prinsip normatif bahwa dimensi ketakwaan tidak dapat direduksi menjadi bentuk lahiriah atau simbol material.

[209] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (New York: Doubleday, 1959). Digunakan untuk menjelaskan bagaimana pembawa pesan, penampilan, dan definisi situasi memengaruhi penerimaan komunikasi sosial.

[210] Pierre Bourdieu dan Loïc J. D. Wacquant, An Invitation to Reflexive Sociology (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Digunakan untuk memahami bagaimana modal simbolik dapat memberi daya legitimatif kepada posisi dan aktor dalam suatu medan sosial.

[211] Al-Qur'an, Q.S. al-Ṣaff 61: 2–3. Digunakan sebagai landasan normatif mengenai pentingnya kesesuaian antara ucapan moral dan tindakan.

[212] R. B. H. et al., "Experience of Spiritual Dryness and Acedia Symptoms in Seventh-Day Adventists," Journal of Religion and Health 60 (2021): 1261–1280. Digunakan untuk menunjukkan secara terbatas bahwa tuntutan spiritual, kekeringan spiritual, dan kelelahan emosional dapat memiliki keterkaitan dalam konteks komunitas religius tertentu.

[213] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam 8, no. 3 (2020): 235–254. Digunakan untuk mempertemukan secara kritis dimensi praktik spiritual, kesadaran, dan pembentukan jati diri dengan pembahasan mengenai legitimasi moral; konsep legitimacy reversal sendiri merupakan konstruksi analitis dalam pembahasan ini.

[214] Jack Citrin dan Laura Stoker, "Political Trust in a Cynical Age," Annual Review of Political Science 21 (2018): 49–70. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara kinerja, proses politik, persepsi publik, kepercayaan, dan legitimasi.

[215] Q.S. al-Ṣaff 61: 2. Ayat ini menjadi landasan tekstual bagi pembahasan mengenai ketegangan antara deklarasi normatif dan praktik aktual.

[216] Danbee Lee, "Managing Bureaucratic Reputation in the Face of Crises: An Experimental Examination of the Effect of Strategic Communication," Public Administration Review 82, no. 6 (2022): 1124–1137. Sumber ini mendukung analisis mengenai pengaruh strategi komunikasi krisis terhadap penilaian reputasi organisasi publik.

[217] Q.S. al-Isrā' 17: 36. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai tanggung jawab epistemik dalam menerima dan menyampaikan informasi.

[218] Diana Ingenhoff, Alexander Buhmann, Candace L. White, Tianduo Zhang, dan Spiro Kiousis, "Reputation Spillover: Corporate Crises' Effects on Country Reputation," Journal of Communication Management 22, no. 1 (2018): 96–112. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan mekanisme hubungan kategorikal dan asosiasional dalam penularan kerusakan reputasi.

[219] Amélie Boutinot, Shahzad Ansari, Mustapha Belkhouja, dan Vincent Mangematin, "Reputational Spillovers: Evidence from French Architecture," Research Policy 13, no. 4 (2015). Sumber ini digunakan untuk memperkuat pemahaman bahwa berbagai jenis reputasi dapat saling memengaruhi dari waktu ke waktu.

[220] Gilad Maor, "The Reputational Dividends of Collaborating with a Highly Reputable Agency: The Case of Interagency Collaboration between the U.S. FDA and Its Domestic Partner Agencies," Public Administration Review (2023). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan risiko reputational spillover dalam hubungan kolaboratif antarlembaga.

[221] Q.S. al-Ḥujurāt 49: 6. Ayat ini menjadi landasan normatif bagi prinsip verifikasi informasi sebelum atribusi sosial dan moral dilakukan.

[222] Peixin Hua, Yanan Wu, dan Rongting Niu, "No Organization Is an Island: How Crisis History, Temporal Distance, and Response Strategy Influence Organizational Reputation in Spillover Crises," Journal of Contingencies and Crisis Management (2026). Sumber ini digunakan untuk memperkuat pembahasan mengenai strategi diferensiasi dalam menghadapi krisis yang berasal dari organisasi lain.

[223] Pim Trommelen, "Tired of Politics? On Political Experience and Oligarchic Fatigue," Perspectives on Politics (2026), 1–15. Artikel ini digunakan untuk memperkaya konseptualisasi kelelahan politik sebagai pengalaman yang berkaitan dengan hambatan terhadap partisipasi politik yang bermakna.

[224] Daniel S. Lane dan kolega, "Worn Out & Tuned Out: Does Politics Fatigue on Social Media Foster Participatory Inequality Among Americans?" Sumber ini digunakan untuk menghubungkan kelelahan politik di media sosial dengan kemungkinan perubahan pola partisipasi.

[225] Jack Citrin dan Laura Stoker, "Political Trust in a Cynical Age," Annual Review of Political Science 21 (2018): 49–70. Sumber ini digunakan untuk membedakan kepercayaan, sinisme, disaffection, kinerja politik, dan legitimasi.

[226] Q.S. al-Ḥujurāt 49: 6. Ayat ini digunakan untuk membedakan sikap kritis yang berbasis verifikasi dari prasangka yang terbentuk tanpa pemeriksaan informasi.

[227] Margaret Levi dan Laura Stoker, "Political Trust and Trustworthiness," Annual Review of Political Science 3 (2000): 475–507. Artikel ini digunakan untuk membangun hubungan konseptual antara kepercayaan warga dan penilaian terhadap kelayakan aktor untuk dipercaya.

[228] Q.S. al-Ṣaff 61: 2–3. Ayat ini menjadi landasan tekstual bagi pembahasan mengenai kesenjangan antara komitmen verbal dan tindakan.

[229] Sahid HM, "Konsep Pendidikan Etika Sufistik-Filosofis Al-Ghazâlî," Ulumuna 15, no. 1 (2011): 29–52. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara etika, tazkiyat al-nafs, taqarrub, dan pembinaan spiritual dalam pemikiran al-Ghazālī.

[230] Q.S. al-Raʻd 13: 28. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual mengenai hubungan zikir, iman, dan ketenteraman hati, bukan sebagai klaim bahwa seluruh problem psikologis otomatis diselesaikan oleh aktivitas ritual.

[231] Danbee Lee, "Managing Bureaucratic Reputation in the Face of Crises: An Experimental Examination of the Effect of Strategic Communication," Public Administration Review 82, no. 6 (2022): 1124–1137. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara reputasi sebelumnya, karakter krisis, komunikasi, dan perubahan penilaian publik terhadap organisasi.

[232] Jack Citrin dan Laura Stoker, "Political Trust in a Cynical Age," Annual Review of Political Science 21 (2018): 49–70. Sumber ini digunakan untuk menghubungkan kepercayaan politik dengan kinerja, proses, polarisasi, sinisme, dan legitimasi serta untuk menegaskan bahwa pemulihan kepercayaan tidak berlangsung secara cepat atau sederhana.

[233] Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bagi konstruksi mengenai keadilan, iḥsān, dan larangan perilaku yang merusak tatanan moral kehidupan bersama.

[234] Muhammad Abul Quasem, The Ethics of Al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam (Quasem, 1975). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara etika al-Ghazālī, pembentukan karakter, disiplin jiwa, dan kehidupan spiritual.

[235] Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai orientasi fundamental penghambaan manusia kepada Allah. Teks ayat dan rujukan surah diverifikasi melalui sumber Al-Qur'an yang dapat diakses secara akademik.

[236] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-Akhlāq (al-Qāhirah: Maṭba'at Wālidāt 'Abbās Bāshā al-Awwal, 1905). Karya ini merupakan sumber primer klasik yang digunakan untuk menjelaskan pembentukan karakter, kebajikan, dan penyempurnaan moral manusia.

[237] Frank Griffel, "al-Ghazālī," Stanford Encyclopedia of Philosophy, bagian mengenai etika Ihyā' 'Ulūm al-Dīn. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi struktur etika al-Ghazālī, perhatian terhadap pembentukan karakter, dan disiplin jiwa.

[238] Muhammad Abul Quasem, The Ethics of Al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam (Quasem, 1975). Sumber ini digunakan untuk memperkuat pembahasan mengenai etika, jiwa, kebajikan, pengendalian dorongan, dan orientasi spiritual dalam pemikiran al-Ghazālī.

[239] William C. Chittick, The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi (Albany: State University of New York Press, 1983). Karya ini digunakan untuk menjelaskan dimensi teori dan praktik spiritual Rūmī, khususnya mengenai disiplin jalan spiritual, transformasi diri, cinta, dan hubungan manusia dengan Tuhan.

[240] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1978). Karya ini digunakan untuk mendukung pembahasan mengenai adab, tatanan nilai, dan pentingnya penempatan manusia serta pengetahuan secara tepat dalam pandangan Islam.

[241] Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bahwa keadilan tidak boleh ditanggalkan bahkan ketika manusia menghadapi pihak yang dibenci atau ditentangnya.

[242] Frank Griffel, "al-Ghazālī," Stanford Encyclopedia of Philosophy, bagian mengenai etika Ihyā' 'Ulūm al-Dīn. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bahwa al-Ghazālī menghubungkan tindakan baik dengan pembentukan karakter dan disiplin jiwa, sehingga bentuk lahiriah tidak dipisahkan dari transformasi moral.

[243] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982). Karya ini digunakan untuk mendukung pembahasan mengenai hubungan antara prinsip moral umum Al-Qur'an dan penerapannya dalam konteks historis yang berubah.

[244] Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam, Volume 1: The Classical Age of Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1974). Karya ini digunakan untuk menempatkan kehidupan spiritual dan keagamaan Islam dalam hubungan dengan perkembangan sosial, politik, dan peradaban Islam.

[245] Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif langsung mengenai amanah dan keadilan dalam pengambilan keputusan. Teks dan rujukan ayat diverifikasi melalui sumber Al-Qur'an.

[246] Abū Dāwūd, Sunan Abī Dāwūd, hadis 2928. Riwayat ini digunakan untuk memperkuat konsep tanggung jawab kepemimpinan melalui gambaran setiap orang sebagai rā'in, dengan penguasa memiliki tanggung jawab terhadap rakyatnya. Sumber yang diperiksa juga mencatat penilaian autentisitas hadis sebagai sahih dalam edisi yang tersedia.

[247] Ibn Khaldūn, The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. Franz Rosenthal, ed. 2 (Princeton: Princeton University Press, 1967). Karya ini digunakan sebagai sumber pemikiran sosial-historis mengenai solidaritas kelompok, kekuasaan, pemerintahan, dan dinamika peradaban.

[248] Nurcholish Madjid, Islam: Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992). Karya ini digunakan untuk menghubungkan nilai keimanan dengan persoalan kemanusiaan, tata nilai, dan kehidupan peradaban.

[249] Frank Griffel, "al-Ghazālī," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan konsep disiplin jiwa, pembentukan kebajikan, dan pengendalian kecenderungan manusia dalam etika al-Ghazālī.

[250] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1978). Karya ini digunakan untuk mengembangkan pembahasan mengenai adab, tatanan nilai, dan penempatan sesuatu secara tepat.

[251] Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini menjadi dasar normatif bagi tuntutan keadilan yang tidak boleh dikalahkan oleh kebencian atau kepentingan kelompok.

[252] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-Akhlāq (al-Qāhirah: Maṭba'at Wālidāt 'Abbās Bāshā al-Awwal, 1905). Sumber primer ini digunakan untuk pembahasan mengenai kebajikan, struktur jiwa, keseimbangan moral, dan pembentukan karakter.

[253] Frank Griffel, "al-Ghazālī," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan pembentukan karakter melalui latihan jiwa, pembiasaan tindakan, dan pengendalian kecenderungan manusia dalam etika al-Ghazālī.

[254] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-Akhlāq (al-Qāhirah: Maṭba'at Wālidāt 'Abbās Bāshā al-Awwal, 1905). Sumber primer ini digunakan untuk menjelaskan pembentukan karakter dan kebajikan sebagai bagian dari penyempurnaan manusia.

[255] William C. Chittick, The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi (Albany: State University of New York Press, 1983). Karya ini digunakan untuk menghubungkan disiplin spiritual, transformasi diri, cinta, dan perjalanan manusia menuju Tuhan dalam pemikiran Rūmī.

[256] Yedi Supriadi, "Psikologi Guru Islami," materi yang dipublikasikan pada situs resmi Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan secara terbatas untuk memverifikasi gagasan mengenai penyatuan dimensi lahir-batin, transformasi spiritual, pembentukan kesadaran, dan kaitannya dengan perilaku.

[257] Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai keterkaitan antara keadilan, ihsān, dan larangan terhadap berbagai bentuk keburukan sosial.

[258] Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif hubungan antara ketakwaan dan kewajiban berlaku adil, termasuk terhadap pihak yang tidak disukai.

[259] Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan untuk menegaskan keterkaitan amanah dengan kewajiban menetapkan keputusan secara adil.

[260] Mohd Nasir Omar, "Islamic Social Ethics: An Analysis of Miskawayh's Thought," European Journal of Multidisciplinary Studies 1, no. 1 (2016). Artikel ini digunakan untuk memperkuat pembacaan bahwa etika Ibn Miskawayh mencakup hubungan antara kebajikan individual, kehidupan sosial, persahabatan, dan keteraturan moral.

[261] Muhammad Abul Quasem, The Ethics of Al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam (Quasem, 1975). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara

pembentukan karakter, penyucian jiwa, tindakan moral, dan orientasi akhirat dalam etika al-Ghazālī.

[262] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982). Karya ini digunakan untuk mendukung pembacaan prinsip moral Islam dalam hubungan dengan konteks sejarah dan kebutuhan penerapan nilai dalam kehidupan yang berubah.

[263] Yedi Supriadi, "Psikologi Guru Islami," materi yang dipublikasikan pada situs resmi Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan secara terbatas untuk mendukung hubungan antara transformasi spiritual, pembentukan karakter, dan perilaku.

[264] Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif untuk menghubungkan keadilan (‘adl) dengan ihsān serta larangan terhadap keburukan dan agresi sosial.

[265] Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, hadis no. 1. Sumber ini digunakan untuk menegaskan prinsip dasar bahwa penilaian amal berkaitan dengan niat pelakunya.

[266] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Intention, Sincerity and Truthfulness, terjemahan Anthony F. Shaker (Cambridge: Islamic Texts Society, 2014). Karya ini merupakan terjemahan Kitāb al-Niyyah wa al-Ikhlāṣ wa al-Ṣidq dalam Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn dan digunakan untuk menjelaskan persoalan pemeriksaan niat, ikhlas, dan kemungkinan manusia tertipu oleh motifnya sendiri.

[267] Al-Qur’an, Q.S. al-Nisā’ 4: 58. Ayat ini menjadi landasan normatif hubungan antara amanah dan keadilan dalam penggunaan kewenangan.

[268] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, Vol. 8, No. 3, 2020. Sumber ini digunakan secara terbatas untuk mendukung pembahasan mengenai pembentukan kesadaran dan karakter melalui praktik spiritual.

[269] Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, hadis no. 1. Sumber digunakan untuk prinsip hubungan antara niat dan nilai amal.

[270] Max Weber, "Politics as a Vocation," dalam Max Weber: Selections in Translation, ed. W. G. Runciman, terj. E. Matthews (Cambridge: Cambridge University Press, 1978). Sumber ini digunakan untuk membandingkan etika keyakinan dan etika tanggung jawab dalam politik.

[271] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Intention, Sincerity and Truthfulness, terj. Anthony F. Shaker (Cambridge: Islamic Texts Society, 2014). Sumber digunakan untuk menjelaskan hubungan ikhlas dengan pemurnian tujuan tindakan.

[272] Hans Henrik Bruun, "Politics and Ethics, and the Ethic of Politics," dalam The Oxford Handbook of Max Weber (Oxford: Oxford University Press, 2019). Sumber digunakan untuk memperjelas hubungan antara etika politik, konflik nilai, dan tanggung jawab dalam pemikiran Weber.

[273] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, Vol. 8, No. 3, 2020. Sumber digunakan untuk mendukung dimensi pembentukan kesadaran dan karakter spiritual.

[274] Max Weber, "Politics as a Vocation," dalam Max Weber: Selections in Translation, ed. W. G. Runciman, terj. E. Matthews (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

Sumber digunakan untuk membahas hubungan antara kekuasaan, passion, tanggung jawab, dan penilaian dalam politik.

[275] Max Weber, "Politics as a Vocation," dalam Max Weber: Selections in Translation, ed. W. G. Runciman, terj. E. Matthews (Cambridge: Cambridge University Press, 1978). Sumber digunakan untuk konsep etika tanggung jawab dan kewajiban memperhitungkan konsekuensi tindakan politik.

[276] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 18. Ayat digunakan sebagai landasan normatif bagi prinsip refleksi terhadap tindakan dan pertanggungjawaban masa depan.

[277] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat digunakan sebagai landasan normatif mengenai perintah keadilan dan larangan kezaliman.

[278] Seyfi Say, "Gazzâlî'nin Nasîhatü'l-Mülûk'unda Saltanat Teorisi / The Theory of Kingship in the Nasīhat ul-Mulūk of Ghāzalī," Marmara University Journal of Turkology, Vol. 1, No. 2, 2015. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan bahwa Nasīhat al-Mulūk menggabungkan dimensi fikih, filsafat politik, dan etika sufistik serta menempatkan keadilan sebagai kualifikasi penting penguasa.

[279] John Rawls, A Theory of Justice, edisi revisi (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999). Sumber digunakan untuk konsep keadilan sebagai prinsip bagi struktur dasar masyarakat.

[280] Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). Sumber digunakan untuk memperluas pembahasan keadilan melalui pendekatan komparatif terhadap ketidakadilan nyata.

[281] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat digunakan untuk menghubungkan amanah dengan keadilan dalam keputusan publik.

[282] Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, Tafsīr al-Ṭabarī pada Q.S. al-Nisā' 4: 58. Tafsir digunakan karena al-Ṭabarī memuat pembacaan yang mengaitkan amanah ayat dengan pihak yang memegang otoritas dan kewajiban menunaikan hak.

[283] John Rawls, A Theory of Justice, edisi revisi (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999). Digunakan untuk konsep struktur dasar sebagai objek keadilan.

[284] Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). Digunakan untuk perspektif komparatif mengenai keadaan yang lebih atau kurang adil.

[285] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat digunakan untuk menegaskan bahwa keadilan merupakan tuntutan takwa bahkan terhadap pihak yang dibenci.

[286] John Rawls, A Theory of Justice, edisi revisi (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999). Digunakan untuk membandingkan gagasan kesetaraan moral warga.

[287] Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). Digunakan untuk menegaskan pentingnya menilai keadilan berdasarkan kondisi dan realisasi aktual.

[288] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat digunakan sebagai dasar normatif hubungan antara keadilan dan takwa.

[289] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Intention, Sincerity and Truthfulness, terj. Anthony F. Shaker (Cambridge: Islamic Texts Society, 2014). Digunakan untuk menjelaskan keterkaitan dimensi batin dan kualitas moral tindakan.

[290] John Rawls, A Theory of Justice, edisi revisi (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999). Digunakan sebagai perspektif komparatif mengenai keadilan institusional dan legitimasi politik.

[291] "Justice," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi 19 Januari 2026. Sumber digunakan untuk pembedaan konseptual antara keadilan prosedural dan substantif serta implikasinya dalam filsafat politik.

[292] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Digunakan sebagai landasan normatif mengenai keharusan menetapkan keputusan secara adil.

[293] Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). Digunakan untuk menekankan evaluasi terhadap realisasi dan ketidakadilan aktual.

[294] Seyfi Say, "Gazzâlî'nin Nasîhatü'l-Mülûk'unda Saltanat Teorisi / The Theory of Kingship in the Nasīhat ul-Mulūk of Ghāzalī," Marmara University Journal of Turkology, Vol. 1, No. 2, 2015. Digunakan untuk menjelaskan kedudukan keadilan dalam etika pemerintahan al-Ghazālī.

[295] John Rawls, A Theory of Justice, edisi revisi (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999). Digunakan untuk memperjelas hubungan antara keadilan, kesetaraan moral, dan legitimasi institusional.

[296] OECD, OECD Public Integrity Handbook (Paris: OECD Publishing, 2020). Sumber digunakan untuk konsep integritas publik, komitmen kepemimpinan, pengelolaan konflik kepentingan, dan pendekatan kelembagaan anti-korupsi.

[297] Transparency International, "What is Corruption?" Sumber digunakan untuk definisi korupsi sebagai penyalahgunaan kekuasaan yang dipercayakan untuk keuntungan pribadi.

[298] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, Vol. 8, No. 3, 2020. Sumber digunakan untuk menunjukkan posisi wara' dalam konstruksi praktik spiritual yang dikaji oleh Yedi Supriadi.

[299] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Digunakan untuk kerangka etika spiritual mengenai pengendalian diri, zuhud, dan kehati-hatian moral.

[300] OECD, OECD Public Integrity Handbook (Paris: OECD Publishing, 2020). Digunakan untuk membandingkan wara' sebagai pengendalian diri dengan sistem integritas kelembagaan.

[301] Transparency International, "What is Corruption?" Digunakan untuk mendefinisikan korupsi sebagai penyalahgunaan kekuasaan yang dipercayakan demi keuntungan pribadi.

[302] Ssekamanya Siraje Abdallah, Mastura Badzis, dan Khamsiah Ismail, "Allāh Wants You to Be Rich: Foundations of Muslim Career Development in al-Ghazālī's Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn," Al-Shajarah Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization, 2018. Sumber digunakan untuk memperjelas bahwa penekanan al-Ghazālī pada zuhud tidak identik dengan penolakan terhadap kepemilikan material, tetapi berhubungan dengan keterlepasan batin.

[303] OECD, OECD Public Integrity Handbook (Paris: OECD Publishing, 2020). Digunakan untuk menegaskan bahwa anti-korupsi membutuhkan sistem integritas yang bersifat kelembagaan dan lintas sektor.

[304] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Intention, Sincerity and Truthfulness, terj. Anthony F. Shaker (Cambridge: Islamic Texts Society, 2014). Digunakan untuk kerangka pembinaan batin dan pemurnian motif.

[305] Transparency International, "What is Corruption?" Digunakan untuk memperjelas bentuk dasar penyalahgunaan kekuasaan demi keuntungan pribadi.

[306] OECD, OECD Public Integrity Handbook (Paris: OECD Publishing, 2020). Digunakan untuk pembahasan konflik kepentingan dan kebutuhan akan mekanisme integritas kelembagaan.

[307] Transparency International, "What is Corruption?" Digunakan untuk mengidentifikasi penyalahgunaan sumber daya publik, jabatan, dan kontrak sebagai bentuk penyalahgunaan kekuasaan.

[308] Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, Tafsīr al-Ṭabarī pada Q.S. al-Nisā' 4: 58. Digunakan untuk menjelaskan hubungan amanah dengan kewajiban pemegang otoritas menunaikan hak masyarakat.

[309] OECD, OECD Public Integrity Handbook (Paris: OECD Publishing, 2020). Digunakan untuk menjelaskan kebutuhan sistem integritas, pengelolaan risiko, dan pengawasan kelembagaan.

[310] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat digunakan sebagai landasan hubungan antara amanah, kewenangan, dan keadilan.

[311] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, Vol. 8, No. 3, 2020. Digunakan untuk mendukung pembahasan mengenai pembentukan kesadaran dan karakter spiritual.

[312] OECD, OECD Public Integrity Handbook (Paris: OECD Publishing, 2020). Digunakan untuk memperluas konsep integritas dari kualitas individual menuju sistem kelembagaan dan budaya organisasi.

[313] Al-Qur'an, Q.S. al-Balad 90: 12–16. Ayat digunakan sebagai landasan normatif mengenai tindakan moral yang diarahkan kepada pembebasan dan pemenuhan kebutuhan kelompok yang berada dalam kondisi rentan.

[314] Aristotle, Nicomachean Ethics. Digunakan untuk menjelaskan tradisi klasik mengenai keadilan distributif dan persoalan dasar distribusi manfaat serta beban dalam kehidupan bersama.

[315] Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009). Digunakan untuk memperluas konsep keberpihakan dari bantuan material menuju perhatian terhadap kemampuan nyata manusia.

[316] Al-Qur'an, Q.S. al-Balad 90: 12–16. Digunakan untuk mendukung hubungan antara kesalehan dan tindakan konkret terhadap kelompok rentan.

[317] Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009). Digunakan untuk menempatkan keberpihakan pada dimensi peningkatan kemampuan nyata manusia.

[318] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Digunakan untuk menegaskan bahwa keberpihakan sosial tetap berada dalam batas prinsip keadilan.

[319] Al-Qur'an, Q.S. al-Balad 90: 12–16. Digunakan untuk mendukung hubungan antara spiritualitas, pembebasan, dan perhatian terhadap kelompok yang berada dalam kondisi sulit.

[320] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Digunakan sebagai sumber primer mengenai keterhubungan pembinaan spiritual dengan etika kehidupan sosial.

[321] Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009). Digunakan untuk memperjelas perbedaan antara bantuan material dan perluasan kemampuan manusia.

[322] Al-Qur'an, Q.S. al-Balad 90: 12–16. Digunakan untuk menghubungkan orientasi moral dengan tindakan nyata terhadap penderitaan manusia.

[323] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Digunakan untuk menegaskan bahwa rahmah harus ditempatkan dalam kerangka keadilan.

[324] Aristotle, Politics. Digunakan untuk memberikan pembanding filosofis mengenai tujuan normatif kehidupan politik dan kepentingan komunitas.

[325] Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009). Digunakan untuk menghubungkan orientasi moral dengan kondisi nyata dan kemampuan manusia.

[326] Aristotle, Nicomachean Ethics. Digunakan sebagai sumber filosofis klasik mengenai keadilan distributif dan persoalan proporsi dalam distribusi.

[327] Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009). Digunakan untuk menganalisis keadilan melalui kondisi nyata, kebebasan substantif, dan kemampuan manusia.

[328] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Digunakan sebagai landasan normatif mengenai amanah dan keadilan dalam pelaksanaan kewenangan.

[329] Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009). Digunakan untuk menganalisis keadilan melalui kondisi nyata, kebebasan substantif, dan kemampuan manusia.

[330] Al-Qur'an, Q.S. al-Balad 90: 12–16. Digunakan sebagai landasan normatif mengenai tindakan sosial yang diarahkan kepada pembebasan dan pemenuhan kebutuhan manusia yang rentan.

[331] Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009). Digunakan untuk memperjelas orientasi pelayanan pada peningkatan kemampuan nyata manusia.

[332] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Digunakan untuk memberikan batas keadilan terhadap keberpihakan sosial agar tidak berubah menjadi diskriminasi atau favoritisme.

[333] Quranic Arabic Corpus, "Verse 91:9–10," The Quranic Arabic Corpus. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi nomor ayat dan teks Arab yang menjadi landasan konseptual pembahasan mengenai tazkiyat al-nafs.

[334] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-Akhlāq, edisi al-Qāhirah, Maṭbaʿat Wālidat ʿAbbās Bāshā al-Awwal, 1905. Edisi digital yang dikatalogkan oleh American University in Cairo digunakan untuk menempatkan pembahasan karakter dalam tradisi etika Islam klasik.

[335] Quranic Arabic Corpus, "Verse 4:58," The Quranic Arabic Corpus. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi ayat mengenai amanah dan keadilan yang menjadi landasan normatif hubungan antara spiritualitas dan tanggung jawab kekuasaan.

[336] Eric B. Dent, M. Eileen Higgins, dan Deborah M. Wharff, "Spirituality and Leadership: An Empirical Review of Definitions, Distinctions, and Embedded Assumptions," The Leadership Quarterly 16, no. 5 (2005), 625–653. Artikel ini digunakan untuk menunjukkan bahwa studi mengenai spiritualitas dan kepemimpinan memiliki persoalan definisional dan batas konseptual yang perlu diperhatikan.

[337] David Dubois, "How to Increase Leaders' Moral Authority," INSEAD Knowledge, 2015. Sumber ini digunakan untuk mendukung pembahasan mengenai hubungan kompleks antara kekuasaan, fokus pada diri, pengendalian diri, dan pengambilan perspektif dalam perilaku pemimpin.

[338] Quranic Arabic Corpus, "Verse 5:8," The Quranic Arabic Corpus. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi ayat mengenai keadilan dan hubungan keadilan dengan ketakwaan.

[339] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-Akhlāq, edisi al-Qāhirah, Maṭbaʿat Wālidat ʿAbbās Bāshā al-Awwal, 1905. Sumber primer ini digunakan untuk menempatkan hubungan antara keadaan jiwa, pembentukan karakter, dan tindakan dalam tradisi etika Islam.

[340] Quranic Arabic Corpus, "Verse 4:58," The Quranic Arabic Corpus. Sumber ini digunakan sebagai dasar tekstual hubungan antara amanah, kewenangan mengadili, dan keadilan.

[341] Al-Farabi, gagasan mengenai al-Madīnah al-Fāḍilah dan tujuan kehidupan politik. Pembahasan sekunder yang diverifikasi digunakan untuk menunjukkan hubungan antara kebajikan, pemerintahan, dan kesejahteraan manusia dalam filsafat politik al-Farabi.

[342] Cécile Rozuel dan Nada Kakabadse, "Ethics, Spirituality and Self: Managerial Perspective and Leadership Implications," Business Ethics: A European Review 19, no. 4 (2010), 423–436. Artikel ini digunakan untuk memperkuat analisis mengenai hubungan antara spiritualitas, integritas diri, dan praktik kepemimpinan etis.

[343] Pierre Bourdieu, pembahasan mengenai modal simbolik, pengakuan, dan kekuasaan simbolik sebagaimana dianalisis dalam literatur Oxford mengenai praktik pemerintahan polisentris. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bahwa legitimasi dapat dibentuk melalui proses pengakuan terhadap modal simbolik dalam suatu ruang sosial.

[344] "Political Legitimacy," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi 2023. Sumber ini digunakan untuk membedakan dimensi deskriptif dan normatif legitimasi serta hubungannya dengan otoritas politik.

[345] Max Weber, Economy and Society, bagian mengenai tiga tipe murni otoritas yang legitim. Teks Weber yang terverifikasi memuat pembedaan antara legitimasi rasional, tradisional, dan karismatik.

[346] "Max Weber," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk memperjelas karakter ideal-tipikal otoritas Weber dan perbedaan antara legitimasi tradisional, karismatik, dan legal-rasional.

[347] "Political Legitimacy," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi 2023. Sumber ini digunakan untuk membedakan legitimasi, otoritas, dan hak untuk memerintah dalam teori politik.

[348] Quranic Arabic Corpus, "Verse 5:8," The Quranic Arabic Corpus. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi landasan normatif mengenai keadilan yang tidak boleh dikalahkan oleh kebencian atau kepentingan kelompok.

[349] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-Akhlāq, edisi al-Qāhirah, 1905. Sumber primer ini digunakan untuk menjelaskan karakter sebagai keadaan jiwa yang berkaitan dengan pembentukan tindakan dan kebiasaan moral.

[350] Pierre Bourdieu, pembahasan mengenai pengakuan, modal simbolik, dan kekuasaan simbolik sebagaimana dipaparkan dalam kajian Oxford tentang Bourdieu dan pemerintahan. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan mekanisme sosial pengakuan yang memungkinkan modal tertentu memperoleh daya legitimasi.

[351] Quranic Arabic Corpus, "Verse 5:8," The Quranic Arabic Corpus. Sumber ini digunakan untuk mendukung indikator keadilan yang tetap berlaku ketika terdapat konflik emosional atau kelompok.

[352] David Dubois, "How to Increase Leaders' Moral Authority," INSEAD Knowledge, 2015. Sumber ini digunakan sebagai literatur internasional untuk memperjelas

hubungan antara kekuasaan, perspektif terhadap orang lain, dan kemungkinan pembentukan kewibawaan moral.

[353] Quranic Arabic Corpus, "Verse 4:58," The Quranic Arabic Corpus. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi hubungan tekstual antara amanah dan keadilan dalam pengambilan keputusan.

[354] Quranic Arabic Corpus, "Verse 5:8," The Quranic Arabic Corpus. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi prinsip keadilan yang tidak boleh dikalahkan oleh kebencian dan hubungannya dengan ketakwaan.

[355] Quranic Arabic Corpus, "Verse 12:55," The Quranic Arabic Corpus. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi ayat mengenai penjagaan amanah dan pengetahuan dalam pengelolaan perbendaharaan.

[356] Quranic Arabic Corpus, "Verse 28:26," The Quranic Arabic Corpus. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi pasangan kualitas al-qawiyy dan al-amīn sebagai dasar analisis hubungan kompetensi dan kepercayaan.

[357] Cécile Rozuel dan Nada Kakabadse, "Ethics, Spirituality and Self: Managerial Perspective and Leadership Implications," Business Ethics: A European Review 19, no. 4 (2010), 423–436. Artikel ini digunakan untuk mendukung dimensi diri dan integritas sebagai penghubung antara spiritualitas dan perilaku kepemimpinan etis.

[358] Quranic Arabic Corpus, "Verse 5:8," The Quranic Arabic Corpus. Sumber ini digunakan sebagai dasar normatif bagi dimensi keadilan dalam model.

[359] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-Akhlāq, edisi al-Qāhirah, 1905. Sumber primer ini digunakan untuk mendukung gagasan bahwa karakter berkaitan dengan keadaan jiwa dan pembentukan kebiasaan moral.

[360] "Political Legitimacy," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi 2023. Sumber ini digunakan untuk memperjelas perbedaan antara legitimasi politik, otoritas, pembenaran normatif, dan kewajiban untuk menaati otoritas.

[361] Eric B. Dent, M. Eileen Higgins, dan Deborah M. Wharff, "Spirituality and Leadership: An Empirical Review of Definitions, Distinctions, and Embedded Assumptions," The Leadership Quarterly 16, no. 5 (2005), 625–653. Artikel ini digunakan untuk menegaskan perlunya kehati-hatian konseptual karena definisi spiritualitas dan hubungannya dengan kepemimpinan tidak sepenuhnya seragam dalam literatur.

[362] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-Akhlāq, edisi al-Qāhirah, Maṭbaʿat Wālidat ʿAbbās Bāshā al-Awwal, 1905. Sumber primer ini menjadi landasan bagi hubungan konseptual antara jiwa, karakter, pembiasaan moral, dan tindakan.

[363] Quranic Arabic Corpus, "Verse 91:9–10" dan "Verse 4:58," The Quranic Arabic Corpus. Kedua sumber tekstual tersebut digunakan untuk memverifikasi dasar Qur'ani mengenai tazkiyah, amanah, dan keadilan yang menjadi fondasi normatif model.

[364] Max Weber, Economy and Society, bagian mengenai tiga tipe murni otoritas yang legitim. Sumber primer ini digunakan sebagai titik pembanding bagi konstruksi legitimasi substantif, khususnya melalui pembedaan legitimasi tradisional, karismatik, dan legal-rasional.

[365] Pierre Bourdieu, pembahasan mengenai modal simbolik, pengakuan, dan kekuasaan simbolik sebagaimana dianalisis dalam kajian Oxford tentang Bourdieu. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan mekanisme sosial yang memungkinkan atribut simbolik memperoleh daya legitimasi melalui pengakuan.

[366] Eric B. Dent, M. Eileen Higgins, dan Deborah M. Wharff, "Spirituality and Leadership: An Empirical Review of Definitions, Distinctions, and Embedded

Assumptions," The Leadership Quarterly 16, no. 5 (2005), 625–653; Cécile Rozuel dan Nada Kakabadse, "Ethics, Spirituality and Self: Managerial Perspective and Leadership Implications," Business Ethics: A European Review 19, no. 4 (2010), 423–436. Kedua sumber digunakan secara komplementer untuk menempatkan konstruksi tasawuf substantif dalam dialog dengan literatur internasional mengenai spiritualitas, diri, integritas, dan kepemimpinan etis.

[367] The Quranic Arabic Corpus, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi nomor surah, nomor ayat, dan kandungan tekstual ayat mengenai tujuan penciptaan jin dan manusia untuk beribadah kepada Allah.

[368] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, Kitāb Tahdhīb al-akhlāq li-Ibn Miskawayh (al-Qāhirah: Maṭba'at al-Ma'ārif, 1909). Karya primer ini digunakan untuk landasan pembahasan mengenai etika kebajikan, pembentukan jiwa, dan hubungan antara keutamaan moral dengan kehidupan manusia.

[369] OECD, OECD Public Integrity Handbook. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan pendekatan institusional terhadap integritas publik, termasuk pentingnya kerangka sistemik, pencegahan risiko, standar perilaku, dan budaya integritas dalam pemerintahan.

[370] OECD, OECD Public Integrity Handbook. Sumber ini digunakan untuk mendukung analisis mengenai perlunya menginstitusionalisasikan integritas melalui standar, pengelolaan risiko, komitmen kelembagaan, dan budaya organisasi.

[371] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, Kitāb Tahdhīb al-akhlāq li-Ibn Miskawayh (al-Qāhirah: Maṭba'at al-Ma'ārif, 1909). Karya ini digunakan sebagai sumber primer bagi analisis mengenai hubungan pembentukan jiwa, kebajikan, dan keadilan dalam etika Islam klasik.

[372] Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 30 Tahun 2014 tentang Administrasi Pemerintahan. Sumber resmi ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara administrasi pemerintahan, asas pemerintahan yang baik, pencegahan korupsi, dan peningkatan kualitas pelayanan publik.

[373] The Quranic Arabic Corpus, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi ayat yang menjadi dasar normatif mengenai orientasi pengabdian manusia kepada Allah.

[374] Komisi Pemberantasan Korupsi, Modul Integritas untuk Umum (2016). Sumber resmi KPK digunakan untuk menjelaskan integritas sebagai keselarasan antara pikiran, perasaan, ucapan, dan tindakan serta kaitannya dengan perilaku antikorupsi.

[375] The Quranic Arabic Corpus, Q.S. al-Nisā' 4: 135. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi ayat tentang kewajiban menegakkan keadilan bahkan terhadap diri sendiri, orang tua, dan kerabat.

[376] Stanford Encyclopedia of Philosophy, "John Rawls." Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan keadilan, legitimasi politik, kesetaraan warga, dan public reason dalam pemikiran Rawls.

[377] Amartya Sen, Development as Freedom (Oxford: Oxford University Press, 1999). Karya ini digunakan untuk memperluas analisis keadilan melalui konsep kebebasan substantif, kemampuan, dan kemiskinan sebagai capability deprivation.

[378] Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 30 Tahun 2014 tentang Administrasi Pemerintahan. Sumber resmi ini digunakan untuk menjelaskan kerangka hukum administrasi pemerintahan dan prinsip pemerintahan yang baik dalam penggunaan kewenangan publik.

[379] The Quranic Arabic Corpus, Q.S. al-Nisā' 4: 135. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi ayat tentang kewajiban menegakkan keadilan bahkan terhadap diri sendiri, orang tua, dan kerabat.

[380] OECD, OECD Public Integrity Handbook. Sumber ini digunakan untuk mendukung pembahasan tentang pencegahan korupsi melalui pendekatan berbasis risiko, integritas, dan pengelolaan konflik kepentingan dalam pemerintahan.

[381] Komisi Pemberantasan Korupsi, Modul Integritas untuk Umum (2016). Sumber ini digunakan untuk mengaitkan pendidikan integritas dengan nilai kejujuran, tanggung jawab, disiplin, kesederhanaan, keberanian, kepedulian, dan keadilan.

[382] The Quranic Arabic Corpus, Q.S. al-Nisā' 4: 75. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi ayat yang menyebut laki-laki, perempuan, dan anak-anak yang berada dalam keadaan tertindas sebagai kelompok yang menjadi perhatian moral dalam ayat tersebut.

[383] Amartya Sen, Development as Freedom (Oxford: Oxford University Press, 1999). Karya ini digunakan untuk menganalisis kemiskinan dan ketidakberdayaan melalui pendekatan kemampuan serta hubungan antara pembangunan, kebebasan substantif, dan agensi manusia.

[384] Amartya Sen, Development as Freedom (Oxford: Oxford University Press, 1999). Karya ini digunakan untuk menganalisis kemiskinan dan ketidakberdayaan melalui pendekatan kemampuan serta hubungan antara pembangunan, kebebasan substantif, dan agensi manusia.

[385] Kementerian Agama Republik Indonesia, Al-Qur'an dan Terjemahannya, khususnya Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai keterkaitan antara penunaian amanah dan keadilan dalam pengambilan keputusan publik. (Qur'an Kemenag)

[386] Republik Indonesia, Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2003 tentang Keuangan Negara, Pasal 3 ayat (1). Ketentuan ini digunakan untuk menunjukkan bahwa pengelolaan keuangan negara secara hukum telah mensyaratkan efisiensi, efektivitas, transparansi, tanggung jawab, keadilan, dan kepatutan. (JDIH Kementerian Keuangan)

[387] Muhammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, hadis tentang kullukum rā'in wa kullukum mas'ūlun 'an ra'iyyatihi, antara lain tercantum sebagai Ṣaḥīḥ al-Bukhārī 7138. Sumber ini digunakan untuk mendukung konsepsi bahwa kepemimpinan merupakan tanggung jawab pemeliharaan dan pertanggungjawaban, bukan semata-mata kewenangan. (Sunnah Day)

[388] OECD, Anti-Corruption and Integrity Outlook 2024, bagian "Transparency of public information." Sumber ini digunakan untuk memperkuat argumentasi bahwa keterbukaan informasi publik berhubungan dengan integritas, pengawasan, akuntabilitas, dan kepercayaan terhadap institusi. (OECD)

[389] OECD, Open Government in Indonesia (OECD Publishing, 2016). Karya ini digunakan untuk menempatkan transparansi anggaran, keterlibatan warga, integritas, dan pemerintahan terbuka dalam konteks reformasi tata kelola Indonesia. (OECD)

[390] Kementerian Agama Republik Indonesia, Al-Qur'an dan Terjemahannya, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bagi hubungan antara keadilan, iḥsān, dan tanggung jawab moral dalam tindakan sosial. (Barakah Bounty)

[391] OECD, Digital Government Outlook 2026, bagian mengenai desain pelayanan publik yang berpusat pada manusia. Sumber ini digunakan untuk mempertemukan

konsep pelayanan sosial dengan perkembangan tata kelola yang menekankan kebutuhan, aksesibilitas, keterlibatan pengguna, dan pengalaman warga. (OECD)

[392] Kementerian Agama Republik Indonesia, Al-Qur'an dan Terjemahannya, Q.S. al-Isrā' 17: 36. Ayat ini digunakan untuk membangun dimensi epistemik dan pertanggungjawaban moral dalam pengelolaan informasi dan pengambilan keputusan. (LP3M UM Sumatera Barat)

[393] OECD, Anti-Corruption and Integrity Outlook 2024, bagian "Transparency of public information." Sumber ini digunakan untuk mendukung argumentasi bahwa akses terhadap informasi publik memperkuat pengawasan, integritas, akuntabilitas, dan kepercayaan. (OECD)

[394] Craig Matasick, Carlotta Alfonsi, dan Alessandro Bellantoni, "Governance responses to disinformation: How open government principles can inform policy options," OECD Working Papers on Public Governance, No. 39 (OECD Publishing, 2020). Karya ini digunakan untuk menganalisis hubungan antara transparansi, integritas, komunikasi publik, ekosistem informasi digital, dan disinformasi. (OECD)

[395] Muhammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, hadis tentang kullukum rā'in wa kullukum mas'ūlun 'an ra'iyyatihi, antara lain Ṣaḥīḥ al-Bukhārī 7138. Sumber ini digunakan untuk mendukung gagasan bahwa tanggung jawab kepemimpinan memiliki dimensi pertanggungjawaban yang melekat pada amanah. (Sunnah Day)

[396] OECD, Open Government in Indonesia (OECD Publishing, 2016). Sumber ini digunakan untuk menempatkan akuntabilitas, integritas, transparansi, keterlibatan warga, dan reformasi tata kelola sebagai unsur yang saling berhubungan dalam pemerintahan terbuka. (OECD)

[397] OECD, Digital Government Outlook 2026, bagian mengenai pembangunan kepercayaan dalam penggunaan AI pemerintahan. Sumber ini digunakan untuk memperluas konsep akuntabilitas ke ranah digital melalui kebutuhan akan pengawasan, keterlacakan, transparansi proses, dan kontrol manusia. (OECD)

[398] OECD, Transforming Public Governance for Digital Democracy: Building Trust and Reinforcing Democracy. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan bahwa digitalisasi memiliki potensi memperkuat transparansi, akuntabilitas, dan integritas sekaligus membawa risiko baru bagi demokrasi dan hak warga. (OECD)

[399] Kementerian Agama Republik Indonesia, Al-Qur'an dan Terjemahannya, Q.S. al-Isrā' 17: 36. Ayat ini digunakan sebagai dasar etis mengenai kewajiban bertindak berdasarkan pengetahuan dan mempertanggungjawabkan penggunaan informasi. (LP3M UM Sumatera Barat)

[400] OECD, Digital Government Outlook 2026, bagian mengenai kepercayaan terhadap AI dalam pemerintahan. Sumber ini digunakan untuk mendukung pembahasan mengenai akuntabilitas algoritmik, transparansi, evaluasi dampak, keterlacakan, dan pengawasan manusia. (OECD)

[401] OECD, Transforming Public Governance for Digital Democracy: Building Trust and Reinforcing Democracy. Sumber ini digunakan untuk menganalisis hubungan ganda antara digitalisasi, transparansi, partisipasi, serta risiko terhadap ekosistem informasi dan demokrasi. (OECD)

[402] Heidi A. Campbell dan Wendi Bellar, Digital Religion: The Basics (Routledge, 2023). Karya ini digunakan untuk menjelaskan bahwa agama dan media digital saling membentuk dalam praktik, identitas, komunitas, otoritas, dan ekspresi keagamaan. (DR HEIDI A CAMPBELL)

[403] L. C. Mathras dan lain-lain, "Faith-filled brands: The interplay of religious branding and brand engagement in the self-concept," Journal of Retailing and Consumer Services 44 (2018): 305–314. Artikel ini digunakan untuk memperlihatkan bagaimana identitas keagamaan dapat berinteraksi dengan praktik branding dan konstruksi diri dalam konsumsi. (ScienceDirect)

[404] Eva F. Nisa, "Muslims Enacting Identity: Gender Through Digital Media," dalam The Oxford Handbook of Digital Religion (Oxford University Press, 2022), 289–305. Karya ini digunakan untuk menganalisis hubungan antara media digital, presentasi identitas Muslim, otoritas keagamaan, dan struktur kekuasaan. (OUP Academic)

[405] Kementerian Agama Republik Indonesia, Al-Qur'an dan Terjemahannya, Q.S. al-Isrā' 17: 36. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif bagi kewajiban kehati-hatian epistemik dalam memproduksi dan menyebarkan informasi. (LP3M UM Sumatera Barat)

[406] OECD, OECD Survey on Drivers of Trust in Public Institutions 2024 Results, bagian mengenai kepercayaan dan integritas informasi. Sumber ini digunakan untuk membedakan komunikasi publik yang berorientasi pada kepentingan publik dari komunikasi yang tidak akurat, bias, atau merusak kepercayaan institusional. (OECD)

[407] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Ayat ini digunakan untuk menegaskan bahwa ukuran kemuliaan manusia dalam horizon Qur'ani tidak didasarkan pada status sosial, keturunan, atau simbol identitas, melainkan pada ketakwaan.

[408] Al-Qur'an, Q.S. al-Ṣaff 61: 2–3. Ayat ini menjadi landasan tekstual bagi kritik terhadap ketidaksesuaian antara klaim moral dan tindakan nyata.

[409] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, khususnya pembahasan mengenai pengetahuan, pembinaan jiwa, dan transformasi akhlak. Edisi-edisi akademik dan terjemahan modern dari karya ini menunjukkan keluasan struktur etika al-Ghazālī dan keterkaitan antara ilmu, batin, dan tindakan.

[410] Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (New York: Scribner, 1958). Karya ini digunakan terutama untuk kerangka sosiologis mengenai legitimasi, otoritas, rasionalisasi, dan hubungan antara keyakinan normatif dengan tindakan sosial.

[411] Charles Taylor, The Ethics of Authenticity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991). Taylor digunakan untuk menganalisis persoalan autentisitas, identitas moral, dan bahaya penyempitan kehidupan moral menjadi ekspresi diri semata.

[412] Zygmunt Bauman, Postmodern Ethics (Oxford: Blackwell, 1993). Karya ini relevan untuk membedakan tanggung jawab moral personal dari sekadar kepatuhan terhadap sistem atau prosedur sosial.

[413] Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (New York: Scribner, 1958). Digunakan sebagai kerangka sosiologis mengenai legitimasi, otoritas, dan sumber keyakinan terhadap kewenangan.

[414] Abū al-Ḥasan al-Māwardī, The Ordinances of Government: Al-Aḥkām al-Sulṭāniyya w'al-Wilāyāt al-Dīniyya, trans. Wafaa Hassan Wahba (Reading: Garnet Publishing, 2000). Karya ini digunakan untuk menjelaskan kekuasaan sebagai fungsi pemerintahan yang dibebani kewajiban normatif.

[415] Seyfi Say, "Gazzâlî'nin Nasîhatü'l-Mülûk'unda Saltanat Teorisi / The Theory of Kingship in the Nasīhat ul-Mulūk of Ghāzalī," Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi 1, no. 2 (2015). Artikel ini digunakan untuk memperjelas perhatian al-Ghazālī terhadap perilaku penguasa dan posisi keadilan dalam teori kepemimpinannya.

[416] John Rawls, A Theory of Justice: Revised Edition (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999). Digunakan untuk memperkenalkan konsepsi keadilan sebagai fairness dan prinsip kesetaraan warga.

[417] Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). Digunakan untuk mengembangkan evaluasi keadilan berdasarkan perbandingan nyata terhadap keadaan yang lebih atau kurang adil.

[418] Michel Foucault, The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979, ed. Michel Senellart, trans. Graham Burchell (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008). Karya ini relevan untuk memahami pemerintahan sebagai praktik yang bekerja melalui rasionalitas, pengetahuan, dan teknik pengelolaan perilaku. Penjelasan konseptual mengenai governmentality juga diringkas oleh Stanford Encyclopedia of Philosophy.

[419] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini menjadi landasan normatif untuk menghubungkan amanah dengan keadilan dalam penggunaan kewenangan.

[420] Hannah Arendt, The Human Condition, edisi kedua (Chicago: University of Chicago Press, 2018). Karya ini digunakan untuk memahami tindakan, ruang publik, pluralitas, dan persoalan kekuasaan dalam kehidupan politik.

[421] Al-Qur'an, Q.S. al-Ṣaff 61: 2–3. Ayat ini digunakan untuk menegaskan prinsip korespondensi antara perkataan dan tindakan.

[422] Charles Taylor, The Ethics of Authenticity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991). Karya ini relevan untuk membedakan autentisitas moral dari kebebasan ekspresif yang tidak memiliki horizon nilai.

[423] Shoshana Zuboff, The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power (New York: PublicAffairs, 2019). Karya ini digunakan untuk membaca transformasi relasi kekuasaan dalam lingkungan digital yang semakin berbasis data, prediksi, dan modifikasi perilaku.

[424] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Struktur karya dan seri terjemahan akademik Fons Vitae memperlihatkan cakupan pembahasan al-Ghazālī mengenai ilmu, ibadah, pembinaan jiwa, dan akhlak sebagai rangkaian pembentukan manusia.

[425] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam 8, no. 3 (2020): 235–254. Sumber ini digunakan untuk memperkenalkan pemikiran Supriadi mengenai praktik spiritual sebagai proses pembentukan jati diri. Informasi bibliografis diverifikasi melalui Garuda dan basis data publikasi.

[426] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini menjadi landasan normatif bahwa keadilan tidak boleh bergantung pada kedekatan atau permusuhan sosial dan justru dikaitkan dengan ketakwaan.

[427] John Rawls, Political Liberalism, edisi diperluas (New York: Columbia University Press, 2005). Digunakan untuk membahas hubungan antara nilai moral, pluralitas warga, dan alasan yang dapat dipertanggungjawabkan secara publik.

[428] Abdullahi Ahmed An-Na'im, Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). Karya ini digunakan untuk mengembangkan persoalan hubungan Islam, negara, kewargaan, dan penggunaan alasan publik dalam masyarakat plural.

[429] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini menjadi dasar konseptual hubungan antara amanah dan keadilan dalam pelaksanaan kewenangan.

[430] Abū al-Ḥasan al-Māwardī, The Ordinances of Government: Al-Aḥkām al-Sulṭāniyya w'al-Wilāyāt al-Dīniyya, trans. Wafaa Hassan Wahba (Reading: Garnet Publishing, 2000). Digunakan untuk menjelaskan jabatan pemerintahan sebagai fungsi yang memiliki kualifikasi dan tanggung jawab normatif.

[431] Hannah Arendt, The Human Condition, edisi kedua (Chicago: University of Chicago Press, 2018). Digunakan untuk membedakan kekuasaan dari sekadar kemampuan memaksa dan menempatkan tindakan politik dalam relasi antar-manusia.

[432] Abdullahi Ahmed An-Na'im, Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). Digunakan untuk mengkritisi penggunaan koersif otoritas agama oleh negara dan untuk mempertimbangkan hubungan antara agama, kewargaan, dan kekuasaan.

[433] Abū al-Ḥasan al-Māwardī, The Ordinances of Government, trans. Wafaa Hassan Wahba (Reading: Garnet Publishing, 2000). Digunakan sebagai sumber primer tradisi politik Islam mengenai fungsi dan kewajiban pemerintahan.

[434] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Digunakan untuk dimensi pembentukan karakter, pengendalian diri, dan etika sebagai fondasi tindakan manusia.

[435] John Rawls, A Theory of Justice: Revised Edition (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999). Digunakan untuk dimensi keadilan sebagai fairness dan kesetaraan moral warga.

[436] Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). Digunakan untuk mengembangkan evaluasi keadilan berdasarkan realisasi dan pengurangan ketidakadilan konkret.

[437] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini menjadi dasar hubungan antara amanah dan keadilan dalam penggunaan kewenangan.

[438] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini digunakan untuk menegaskan bahwa keadilan harus berlaku bahkan ketika terdapat permusuhan dan bahwa keadilan dikaitkan dengan ketakwaan.

[439] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini memberikan landasan normatif mengenai keadilan dan ihsan sebagai nilai etis fundamental.

[440] Seyfi Say, "Gazzâlî'nin Nasîhatü'l-Mülûk'unda Saltanat Teorisi / The Theory of Kingship in the Nasīhat ul-Mulūk of Ghāzalī," Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi 1, no. 2 (2015). Artikel ini digunakan untuk menjelaskan posisi keadilan dalam pemikiran politik-etis al-Ghazālī.

[441] Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). Digunakan untuk memperluas konsepsi keadilan dari ideal abstrak menuju evaluasi kondisi kehidupan yang aktual.

[442] John Rawls, A Theory of Justice: Revised Edition (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), dan Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). Kedua karya digunakan secara komparatif untuk membedakan pendekatan institusional terhadap keadilan dan pendekatan komparatif terhadap ketidakadilan nyata.

[443] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam 8, no. 3 (2020): 235–254. Sumber ini digunakan untuk memperkenalkan dimensi pembentukan kesadaran dan jati diri melalui praktik spiritual dalam pemikiran Supriadi.

[444] Michel Foucault, Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault, ed. Luther H. Martin, Huck Gutman, dan Patrick H. Hutton (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988). Karya ini digunakan secara komparatif untuk memperluas pembahasan mengenai pembentukan diri melalui praktik etis.

[445] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, khususnya pembahasan mengenai niat, pembinaan jiwa, penyakit batin, dan pengendalian diri. Sumber ini digunakan untuk membangun dimensi spiritual-personal dari etika kekuasaan.

[446] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam 8, no. 3 (2020): 235–254. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan perhatian Supriadi terhadap proses latihan spiritual dan pembentukan kesadaran diri.

[447] Abū al-Ḥasan al-Māwardī, The Ordinances of Government, trans. Wafaa Hassan Wahba (Reading: Garnet Publishing, 2000). Digunakan untuk fondasi normatif kelembagaan dalam tradisi politik Islam.

[448] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn dan pembahasan mengenai etika penguasa dalam tradisi Naṣīḥat al-Mulūk. Untuk aspek politik Naṣīḥat al-Mulūk, kajian Seyfi Say digunakan sebagai sumber sekunder yang dapat diverifikasi.

[449] Abdullahi Ahmed An-Na'im, Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). Digunakan untuk menegaskan perlunya membedakan nilai Islam dari klaim koersif negara atas otoritas agama.

[450] Shoshana Zuboff, The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power (New York: PublicAffairs, 2019). Karya ini digunakan untuk menganalisis perubahan hubungan kekuasaan, data, prediksi perilaku, dan teknologi digital.

[451] Michel Foucault, The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979 (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008). Digunakan untuk kerangka mengenai governmentality, rasionalitas pemerintahan, dan hubungan kekuasaan dengan produksi pengetahuan.

[452] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini menjadi dasar utama hubungan antara amanah dan keadilan dalam penggunaan kewenangan.

[453] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini digunakan untuk menegaskan bahwa keadilan harus tetap dijalankan ketika terdapat konflik atau kebencian dan dikaitkan dengan ketakwaan.

[454] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini menjadi landasan bagi hubungan antara keadilan, ihsan, dan etika kehidupan sosial.

[455] John Rawls, A Theory of Justice: Revised Edition (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999). Digunakan untuk memperkuat dimensi institusional dari keadilan.

[456] Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). Digunakan untuk menekankan evaluasi terhadap ketidakadilan yang nyata dan kemungkinan perbaikannya.

[457] Hannah Arendt, The Human Condition, edisi kedua (Chicago: University of Chicago Press, 2018). Digunakan untuk memperluas pembahasan mengenai tindakan, ruang publik, pluralitas, dan kehidupan politik.

[458] Michel Foucault, The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979 (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008). Digunakan untuk menganalisis rasionalitas dan teknik pemerintahan serta hubungan antara kekuasaan, pengetahuan, dan perilaku.

[459] Shoshana Zuboff, The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power (New York: PublicAffairs, 2019). Digunakan untuk membaca transformasi struktur kekuasaan dan pembentukan perilaku dalam lingkungan digital.

[460] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Ayat ini menjadi dasar normatif bahwa kemuliaan manusia di hadapan Allah dikaitkan dengan takwa, bukan identitas sosial atau atribut simbolik.

[461] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara kebajikan, karakter, praktik, dan kehidupan moral; edisi ketiga dan penerbitannya dapat diverifikasi melalui University of Notre Dame Press.

[462] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Book of Knowledge: Being a Translation with Notes of the Kitāb al-ʿIlm of al-Ghazālī's Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn, trans. Nabih Amin Faris (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1962). Sumber ini digunakan untuk membaca hubungan antara ilmu agama dan pembentukan kehidupan keagamaan secara moral, bukan sekadar penguasaan pengetahuan.

[463] Al-Qur'an, Q.S. al-Māʿūn 107: 1–7. Rangkaian ayat ini digunakan untuk menunjukkan keterkaitan antara kritik terhadap pengingkaran moral, pengabaian terhadap kelompok rentan, kelalaian dalam salat, riya, dan penolakan terhadap bantuan sosial.

[464] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk memperluas pembahasan mengenai pembentukan identitas moral dan horizon nilai yang memungkinkan manusia memahami dirinya.

[465] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1996. Sumber primer ini digunakan dalam konteks pembahasan spiritualitas, pembentukan jiwa, dan hubungan antara kehidupan batin dengan tindakan keagamaan. Data edisi dan penerbitan tersebut dapat diverifikasi dalam katalog bibliografis yang tersedia.

[466] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 177. Ayat ini digunakan sebagai dasar tekstual untuk menunjukkan bahwa birr mengintegrasikan iman, ibadah, tanggung jawab sosial, pemenuhan janji, dan keteguhan moral.

[467] Al-Qur'an, Q.S. al-Māʿūn 107: 4–7. Ayat ini mendukung analisis mengenai ketegangan antara ritual yang bersifat lahiriah dan kegagalan moral yang tampak dalam riya serta penolakan terhadap bantuan sosial.

[468] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Book of Knowledge, trans. Nabih Amin Faris (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1962). Karya ini digunakan untuk menempatkan ilmu dan kehidupan keagamaan dalam proses pembentukan manusia, bukan sekadar penguasaan bentuk-bentuk pengetahuan.

[469] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007). Karya ini digunakan untuk memperkuat analisis bahwa kebajikan harus dipahami dalam kaitannya dengan praktik dan pembentukan karakter, bukan sebagai kualitas yang berdiri di luar kehidupan konkret.

[470] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisāʾ 4: 58. Ayat ini menjadi dasar utama untuk menghubungkan amanah dengan kewajiban menegakkan keadilan dalam pengambilan keputusan terhadap manusia.

[471] Ibn Khaldūn, The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. Franz Rosenthal, 2nd ed., 3 vols. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967). Sumber ini digunakan untuk memperluas analisis mengenai hubungan antara kekuasaan, kehidupan sosial, keadilan, dan dinamika historis negara. Data bibliografis edisi tersebut dapat diverifikasi melalui katalog perpustakaan akademik.

[472] Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). Karya ini digunakan untuk memperkuat pendekatan komparatif terhadap keadilan, khususnya perhatian terhadap ketidakadilan aktual dan konsekuensi nyata dari pengaturan sosial.

[473] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 177. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan integrasi iman, ritual, kepedulian sosial, pemenuhan janji, dan keteguhan moral dalam konsep birr.

[474] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif mengenai keterkaitan ʿadl, iḥsān, kepedulian sosial, serta larangan terhadap kemungkaran dan agresi.

[475] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007). Sumber ini digunakan untuk dialog komparatif mengenai kebajikan sebagai kualitas yang memperoleh makna melalui praktik dan pembentukan karakter.

[476] Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). Karya ini digunakan untuk memperluas konsep manfaat ke dalam evaluasi mengenai kehidupan manusia, kebebasan, kemampuan, dan ketidakadilan yang nyata.

[477] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1996. Sumber primer ini digunakan untuk memahami kehidupan spiritual sebagai proses pembentukan jiwa dan karakter, bukan sekadar pelaksanaan tindakan lahiriah.

[478] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007). Sumber ini memperkuat pembacaan bahwa kebajikan harus dipahami melalui praktik dan pembentukan karakter yang berkelanjutan.

[479] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini menjadi dasar normatif bagi pembacaan akhlak melalui keadilan, iḥsān, kepedulian sosial, dan larangan terhadap keburukan.

[480] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini digunakan untuk membangun hubungan antara keadilan, iḥsān, dan larangan terhadap tindakan melampaui batas.

[481] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisāʾ 4: 58. Ayat ini digunakan untuk menghubungkan amanah dengan kewajiban mengambil keputusan secara adil.

[482] Ibn Khaldūn, The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. Franz Rosenthal, 2nd ed., 3 vols. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967). Karya ini digunakan untuk menempatkan persoalan keadilan dalam dinamika sosial dan politik, bukan hanya dalam moralitas individual.

[483] Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). Karya ini digunakan untuk memperkaya konsep keadilan melalui perhatian terhadap ketidakadilan aktual, kehidupan manusia, dan penilaian komparatif.

[484] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982). Karya ini digunakan untuk memperkuat

pembahasan mengenai pembacaan tradisi Islam yang mempertimbangkan tujuan moral Al-Qur'an dalam menghadapi persoalan modern.

[485] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisāʾ 4: 58. Ayat ini menjadi dasar konseptual mengenai amanah dan keadilan sebagai dua tuntutan yang melekat pada kewenangan.

[486] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥajj 22: 41. Ayat ini digunakan untuk membaca kekuasaan melalui orientasi kepada ibadah, kesejahteraan sosial, dan tanggung jawab moral, bukan sebagai legitimasi kesucian pemegang kekuasaan.

[487] Ibn Khaldūn, The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. Franz Rosenthal, 2nd ed., 3 vols. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan dimensi sosial-historis keberlangsungan kekuasaan dan konsekuensi kerusakan politik terhadap masyarakat.

[488] Carl Schmitt, The Concept of the Political, expanded ed., trans. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 2007). Sumber ini digunakan secara komparatif untuk memahami dimensi konflik dan diferensiasi politik, bukan sebagai legitimasi normatif terhadap kekuasaan.

[489] Amartya Sen, The Idea of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). Sumber ini digunakan untuk menekankan evaluasi terhadap realisasi dan ketidakadilan aktual, bukan hanya kesempurnaan formal institusi.

[490] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 18. Ayat ini digunakan untuk memberikan dimensi pertanggungjawaban eskatologis terhadap seluruh tindakan manusia.

[491] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1996. Sumber primer ini digunakan untuk membangun pemahaman mengenai spiritualitas sebagai proses penyucian dan pembentukan jiwa serta karakter.

[492] Al-Qur'an, Q.S. al-Māʿūn 107: 1–7. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa ritual keagamaan tidak dapat dipisahkan dari kepedulian sosial dan kritik terhadap riya.

[493] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 177. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan integrasi antara iman, ibadah, tanggung jawab sosial, pemenuhan janji, dan keteguhan moral.

[494] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007). Karya ini digunakan untuk memperbandingkan pembentukan karakter dan kebajikan melalui praktik dengan disiplin spiritual dalam tradisi tasawuf.

[495] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk menganalisis hubungan identitas, horizon nilai, dan pembentukan orientasi moral manusia modern.

[496] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982). Karya ini digunakan untuk mendukung pembacaan mengenai perlunya menghubungkan tradisi Islam dengan persoalan moral dan sosial modern melalui orientasi yang serius terhadap tujuan moral Al-Qur'an.

[497] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 18. Ayat ini digunakan sebagai dasar refleksi mengenai kesadaran evaluatif terhadap tindakan dan pertanggungjawaban manusia di hadapan Allah.

DAFTAR PUSTAKA

Abdallah, S. S., Badzis, M., & Ismail, K. (2018). Allah wants you to be rich: Foundations of Muslim career development in al-Ghazālī's *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, 131–155. https://doi.org/10.31436/shajarah.v0i0.567

Abdullah, T. (2014). Islam, state and society in democratizing Indonesia: An historical reflection. *Studia Islamika, 18*(2). https://doi.org/10.15408/sdi.v18i2.432

Abu Dawud. (n.d.). *Sunan Abi Dawud* (Hadith 2928).

Al-Attas, S. M. N. (1978). *Islam and secularism*. Muslim Youth Movement of Malaysia.

Al-Bukhari, M. I. (n.d.). *Sahih al-Bukhari*.

Al-Ghazali, A. H. (1996). *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Ghazali, A. H. (2010). *Al-Ghazali on intention, sincerity and truthfulness* (A. F. Shaker, Trans.). Islamic Texts Society.

Al-Māwardī, A. ibn M. (2000). *The ordinances of government: Al-Aḥkām al-sulṭāniyya w'al-wilāyāt al-dīniyya* (W. H. Wahba, Trans.). Garnet Publishing.

Al-Qushayrī, A. ibn H. (2007). *Al-Qushayri's epistle on Sufism: Al-Risala al-Qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf* (A. D. Knysh, Trans.). Garnet Publishing.

An-Naʿim, A. A. (2009). *Islam and the secular state: Negotiating the future of Shariʿa*. Harvard University Press.

Arendt, H. (1961). *Between past and future: Six exercises in political thought*. Viking Press.

Arendt, H. (2018). *The human condition* (2nd ed., enlarged; M. Canovan, Intro.; D. Allen, Foreword). University of Chicago Press.

Aristotle. (1998). *Politics* (C. D. C. Reeve, Trans.). Hackett Publishing Company.

Aristotle. (1999). *Nicomachean ethics* (T. Irwin, Trans.). Hackett Publishing Company.

Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.

Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press.

Bauman, Z. (1993). *Postmodern ethics*. Blackwell.

Bellah, R. N. (2011). *Religion in human evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Belknap Press of Harvard University Press.

Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Doubleday.

Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. G. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education*. Greenwood Press.

Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Harvard University Press.

Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. D. (1992). *An invitation to reflexive sociology*. University of Chicago Press.

Boutinot, A., Ansari, S., Belkhouja, M., & Mangematin, V. (2015). Reputational spillovers: Evidence from French architecture. *Research Policy, 13*(4). https://doi.org/10.1177/1476127015597581

Bruun, H. H. (2019). Politics and ethics, and the ethic of politics. In E. Hanke, L. A. Scaff, & S. Whimster (Eds.), *The Oxford handbook of Max Weber*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190679545.013.17

Büssing, A., Starck, L., & van Treeck, K. (2021). Experience of spiritual dryness and acedia symptoms in Seventh-Day Adventists. *Journal of Religion and Health, 60*(2). https://doi.org/10.1007/s10943-020-01092-7

Campbell, H. A., & Bellar, W. (2023). *Digital religion: The basics*. Routledge.

Campbell, H. A., & Tsuria, R. (Eds.). (2022). *Digital religion: Understanding religious practice in digital media* (2nd ed.). Routledge.

Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.

Certeau, M. de. (1984). *The practice of everyday life* (S. Rendall, Trans.). University of California Press.

Chen, S., & Li, Y. (2023). Accountability from cyberspace? Scandal exposure on the Internet and official governance in China. *Political Science Research and Methods*. https://doi.org/10.1017/psrm.2023.33

Chittick, W. C. (1983). *The Sufi path of love: The spiritual teachings of Rumi*. State University of New York Press.

Chittick, W. C. (1989). *The Sufi path of knowledge: Ibn al-ʿArabi's metaphysics of imagination*. State University of New York Press.

Citrin, J., & Stoker, L. (2018). Political trust in a cynical age. *Annual Review of Political Science, 21*, 49–70. https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-050316-092550

Dent, E. B., Higgins, M. E., & Wharff, D. M. (2005). Spirituality and leadership: An empirical review of definitions, distinctions, and embedded assumptions. *The Leadership Quarterly, 16*(5), 625–653. https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2005.07.002

Dubois, D. (2015). How to increase leaders' moral authority. *INSEAD Knowledge*.

Febrian, H. (2024). Visualizing authority: Rise of the religious influencers on the Instagram. *Social Media + Society, 10*(4). https://doi.org/10.1177/20563051241286850

Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Pantheon Books.

Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison*. Vintage Books.

Foucault, M. (1988). *Technologies of the self: A seminar with Michel Foucault* (L. H. Martin, H. Gutman, & P. H. Hutton, Eds.). University of Massachusetts Press.

Foucault, M. (2008). *The birth of biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979* (M. Senellart, Ed.; G. Burchell, Trans.). Palgrave Macmillan.

Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and method*. Continuum.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. Basic Books.

Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford University Press.

Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Doubleday.

Griffel, F. (2007/2026). Al-Ghazālī. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Habermas, J. (1989). *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society* (T. Burger, Trans.). MIT Press.

Hefner, R. W. (2000). *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*. Princeton University Press.

Hefner, R. W. (2000). *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*. Princeton University Press.

Heryanto, A. (2011). Upgraded piety and pleasure: The new middle class and Islam in Indonesian popular culture. In A. N. Weintraub (Ed.), *Islam and popular culture in Indonesia*

and Malaysia (pp. 60–82). Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203829004

Hodgson, M. G. S. (1974). *The venture of Islam: Conscience and history in a world civilization. Vol. 1: The classical age of Islam*. University of Chicago Press.

Hua, P., Wu, Y., & Niu, R. (2026). No organization is an island: How crisis history, temporal distance, and response strategy influence organizational reputation in spillover crises. *Journal of Contingencies and Crisis Management*. https://doi.org/10.1111/1468-5973.70149

Ibn Khaldūn. (1967). *The Muqaddimah: An introduction to history* (F. Rosenthal, Trans.; 2nd ed.). Princeton University Press.

Ibn Miskawayh, A. ibn M. (1909). *Kitāb Tahdhīb al-akhlāq li-Ibn Miskawayh*. Maṭbaʿat al-Maʿārif.

Ibn Miskawayh. (1905). *Tahdhīb al-akhlāq*. Maṭbaʿat Wālidat ʿAbbās Bāshā al-Awwal.

Ingenhoff, D., Buhmann, A., White, C. L., Zhang, T., & Kiousis, S. (2018). Reputation spillover: Corporate crises' effects on country reputation. *Journal of Communication Management, 22*(1), 96–112. https://doi.org/10.1108/JCOM-08-2017-0081

Izutsu, T. (2002). *Ethico-religious concepts in the Qur'an*. McGill-Queen's University Press.

James, W. (1999). *The varieties of religious experience*. Modern Library. (Original work published 1902)

Kementerian Agama Republik Indonesia. (2019). *Al-Qur'an dan terjemahannya: Edisi penyempurnaan 2019*. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Badan Litbang dan Diklat.

Kim, S. H. (2022). Max Weber. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Fall 2022 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Kitiarsa, P. (Ed.). (2007). *Religious commodifications in Asia: Marketing gods*. Routledge.

Komisi Pemberantasan Korupsi. (2016). *Modul integritas untuk umum*.

Kozinets, R. V. (2015). *Netnography: Redefined* (2nd ed.). SAGE Publications.

Lane, D. S., et al. (2024). Worn out & tuned out: Does politics fatigue on social media foster participatory inequality among Americans? *Mass Communication and Society, 28*(3), 387–412. https://doi.org/10.1080/15205436.2023.2289650

Larreguy, H., & Raffler, P. J. (2025). Accountability in developing democracies: The impact of the internet, social media, and polarization. *Annual Review of Political Science, 28*, 413–434. https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-033123-015559

Lee, D. (2022). Managing bureaucratic reputation in the face of crises: An experimental examination of the effect of strategic communication. *Public Administration Review, 82*(6), 1124–1137. https://doi.org/10.1111/puar.13520

Levi, M., & Stoker, L. (2000). Political trust and trustworthiness. *Annual Review of Political Science, 3*, 475–507. https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.3.1.475

Liu, R. L., & Minton, E. A. (2018). Faith-filled brands: The interplay of religious branding and brand engagement in the self-concept. *Journal of Retailing and Consumer Services, 44*, 305–314. https://doi.org/10.1016/j.jretconser.2018.07.022

MacIntyre, A. (2007). *After virtue: A study in moral theory* (3rd ed.). University of Notre Dame Press.

Madjid, N. (1992). *Islam: Doktrin dan peradaban: Sebuah telaah kritis tentang masalah keimanan, kemanusiaan, dan kemodernan*. Yayasan Wakaf Paramadina.

Maor, M., Sulitzeanu-Kenan, R., & Balmas, M. (2023). The reputational dividends of collaborating with a highly reputable agency: The case of interagency collaboration between the U.S. FDA and its domestic partner agencies. *Public Administration Review, 83*(3), 639–653. https://doi.org/10.1111/puar.13597

Matasick, C., Alfonsi, C., & Bellantoni, A. (2020). *Governance responses to disinformation: How open government principles can inform policy options*. OECD Publishing. https://doi.org/10.1787/d6237c85-en

Miller, D. (2026). Justice. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2026 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Muzakki, A. (2007). Islam as a symbolic commodity: Transmitting and consuming Islam through public sermons in Indonesia. In P. Kitiarsa (Ed.), *Religious commodifications in Asia: Marketing gods*. Routledge.

Nisa, E. F. (2022). Muslims enacting identity: Gender through digital media. In *The Oxford handbook of digital religion*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780197549803.013.33

Omar, M. N. (2016). Islamic social ethics: An analysis of Miskawayh's thought. *European Journal of Multidisciplinary Studies, 1*(1).

Organisation for Economic Co-operation and Development. (2016). *Open government in Indonesia*. OECD Publishing.

Organisation for Economic Co-operation and Development. (2020). *OECD public integrity handbook*. OECD Publishing.

Organisation for Economic Co-operation and Development. (2024a). *Anti-corruption and integrity outlook 2024*. OECD Publishing.

Organisation for Economic Co-operation and Development. (2024b). *OECD survey on drivers of trust in public institutions 2024 results*. OECD Publishing.

Organisation for Economic Co-operation and Development. (2026a). *Digital government outlook 2026*. OECD Publishing.

Organisation for Economic Co-operation and Development. (2026b). *Transforming public governance for digital democracy:*

Building trust and reinforcing democracy. OECD Publishing.

Otto, R. (1923). *The idea of the holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational* (J. W. Harvey, Trans.). Oxford University Press.

Parr, C. S. (2025). Does social media undermine trust? Institutional trust in civil society and governance institutions. *Journal of Public Policy, 45*(4), 737–760.

Peter, F. (2023). Political legitimacy. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Winter 2023 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Picken, G. N. (2024). Islamic bioethics: Sufi ethics. In *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.1266

Quasem, M. A. (1975). *The ethics of al-Ghazali: A composite ethics in Islam*. Caravan Books.

Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. University of Chicago Press.

Rawls, J. (1999). *A theory of justice: Revised edition*. Harvard University Press.

Rawls, J. (2005). *Political liberalism* (Expanded ed.). Columbia University Press.

Rawls, J. (2025). John Rawls. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. https://plato.stanford.edu/entries/rawls/

Republik Indonesia. (2003). *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 17 Tahun 2003 tentang Keuangan Negara*.

Ricœur, P. (1970). *Freud and philosophy: An essay on interpretation*. Yale University Press.

Ricœur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Texas Christian University Press.

Ricœur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Texas Christian University Press.

Rozuel, C., & Kakabadse, N. (2010). Ethics, spirituality and self: Managerial perspective and leadership implications. *Business Ethics: A European Review, 19*(4), 423–436. https://doi.org/10.1111/j.1467-8608.2010.01603.x

Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*. Routledge.

Sahid, H. M. (2011). Konsep pendidikan etika sufistik-filosofis al-Ghazâlî. *Ulumuna, 15*(1), 29–52. https://doi.org/10.20414/ujis.v15i1.208

Say, S. (2015). Gazzâlî'nin Nasîhatü'l-Mülûk'unda saltanat teorisi / The theory of kingship in the Nasīhat ul-Mulūk of Ghāzalī. *Marmara University Journal of Turkology, 1*(2). https://doi.org/10.16985/MTAD.2015216469

Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. University of North Carolina Press.

Schmitt, C. (2007). *The concept of the political* (G. Schwab, Trans.; Expanded ed.). University of Chicago Press.

Sen, A. (1999). *Development as freedom*. Oxford University Press.

Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Harvard University Press.

Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Harvard University Press.

Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Harvard University Press.

Slama, M. (2017). A subtle economy of time: Social media and the transformation of Indonesia's Islamic preacher economy. *Economic Anthropology, 4*(1), 94–106.

Stolz, J., & Usunier, J.-C. (2019). Religions as brands? Religion and spirituality in consumer society. *Journal of Management, Spirituality & Religion, 16*(1), 6–31. https://doi.org/10.1080/14766086.2018.1445008

Suchman, M. C. (1995). Managing legitimacy: Strategic and institutional approaches. *Academy of Management Review, 20*(3), 571–610.

Supriadi, Y. (2020). Dzikir, spiritualitas dan intuisi: Studi tentang pembentukan jati diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka. *Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, 8*(3), 235–254. https://doi.org/10.15575/irsyad.v8i3.2000

Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.

Taylor, C. (1991). *The ethics of authenticity*. Harvard University Press.

Taylor, C. (2007). *A secular age*. Belknap Press of Harvard University Press.

The Quranic Arabic Corpus. (n.d.). *The Quranic Arabic Corpus*. University of Leeds. https://corpus.quran.com/

Transparency International. (n.d.). *What is corruption?* https://www.transparency.org/en/what-is-corruption

Trommelen, P. (2026). Tired of politics? On political experience and oligarchic fatigue. *Perspectives on Politics*. https://doi.org/10.1017/S1537592726104794

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 30 Tahun 2014 tentang Administrasi Pemerintahan. (2014). Pemerintah Republik Indonesia.

Weber, M. (1958). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. Scribner.

Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology*. University of California Press.

Weber, M. (1978). Politics as a vocation. In W. G. Runciman (Ed.), *Max Weber: Selections in translation* (E. Matthews, Trans.). Cambridge University Press.

Wihardja, M. M., Muhtadi, B., & Lee, S.-A. (2025). *Disinformation and election propaganda: Impact on voter perceptions and behaviours in Indonesia's 2024 presidential election*. ISEAS–Yusof Ishak Institute. https://doi.org/10.1355/9789815306682

Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs.

Zulkifli. (2013). The ulama in Indonesia: Between religious authority and symbolic power. *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman, 37*(1). https://doi.org/10.30821/miqot.v37i1.79

Biografi Penulis



Syekh Dr. Yedi Supriadi, M. Pd (Syekh Gozzali Al-Wahhab) beliau seorang Mursyid (Guru Pembimbing Spiritual) dan Pakar Tasawuf (Psikoterapi Islam) yang lebih akrab disapa AA Syekh (lahir di Sukabumi, 11 November 1972) adalah Pendiri dari Pondok Pesantren Rijalullah berbasis Psikoterapi Islam dan pembimbing Majelis Dzikir Rijalullah (Tarekat Rijalullah) Buniwangi, Majalengka.

Perjalanan pendidikan formal seorang tokoh pendidikan dan keagamaan dimulai pada tahun 1985, di SDN Panjalin Sumber Jaya, Majalengka. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar, ia melanjutkan ke SMPN Sumber Jaya, Majalengka pada tahun 1988. Pada tahun 1991, perjalanan pendidikannya membawanya ke SMAN I Sukabumi, Setelah lulus SMA, ia memilih untuk melanjutkan pendidikan ke Akademi Maritim Cirebon pada tahun 1997. Pada tahun 2014, ia meraih gelar Sarjana Pendidikan Agama Islam (S1) dari STAI PUI Majalengka, pada tahun 2017, ia melanjutkan pendidikannya di IAIN Syekh Nurjati Cirebon dengan meraih gelar Magister Psikologi Pendidikan Islam (S2). Puncak dari perjalanan pendidikannya tercapai pada tahun 2020, ketika ia berhasil meraih gelar Doktor (S3) dalam bidang Religious Studies dari UIN Sunan Gunung Jati Bandung.

Perjalanan suluk terus beliau lalui sampai sekarang. Setelah menjalani metode dzikir dengan metode Thareqat Qadiriyah Naqsabandhiyyah dari tahun 1995 sampai pada tahun 2010, pimpinan Majelis Dzikir Rijalullah menyatakan mulai menerapkan metode baru hasil temuannya dari perjalanannya selama kurang lebih 25 tahun yaitu dengan memadukan berbagai pendapat dan pemikiran dari para ulama tasawuf dan ulama ahli hikmah ulama tasawuf diantaranya : Abah Anom, Suryalaya, dan K. H Ahmad Mufasir, Banten. Ahli hikmah Mama Sholihin, Indramayu. Yang kesemuanya mendorong lahirnya Tarekat Rijalullah dengan metode intuisi, spiritualitas, tasawuf/tarekat, dan pembentukan jati diri.

Dalam intuisi, ia memiliki kemampuan untuk memahami perasaan dan situasi lebih dalam, membantu orang untuk mengenal diri mereka sendiri dan mengembangkan potensi yang ada.

Keahlian dalam spiritualitas memungkinkan ia membimbing orang untuk lebih dekat dengan Tuhan dan menemukan kedamaian batin. Ia juga berpengalaman dalam mengajarkan tasawuf dan tarekat, yang mengajarkan kedekatan dengan Tuhan melalui dzikir dan kontemplasi.
Selain itu, ia ahli dalam pembentukan jati diri, membantu individu, terutama generasi muda, untuk memahami siapa mereka sebenarnya, nilai yang harus dipegang, dan cara menghadapi tantangan hidup dengan keyakinan yang kuat.

Perjalanan dimulai pada tahun 1995, ketika ia memulai karirnya sebagai pengajar di Aliyah (MA) Mamba'ul Huda dan Madrasah Tsanawiyah (MTS) Syafi'iyah di Cisambeng, Kecamatan Palasah, Majalengka. Selama dua tahun mengajar. Pada tahun 2000, ia melangkah lebih jauh dengan mendirikan Yayasan Syeikh Gozzali Al-Wahhab di Desa Buniwangi, Kecamatan Palasah. Langkah ini diikuti dengan pendirian Majelis Dzikir Rijalullah di Majalengka pada tahun 2001. Pada periode 2008 hingga 2010, ia dipercaya untuk menyampaikan ceramah di Cirebon TV dan Masjid Attaqwa Kota Cirebon. Tahun 2014 hingga 2016, ia berperan sebagai Penyuluh Agama Non PNS di KUA Kecamatan Palasah, Majalengka. Pada tahun 2016, membuka Kursus Intuisi Pascasarjana di Syekh Nurjati Cirebon dan menjadi Konselor di Program Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon hingga 2018. Sejak 2018, menjabat sebagai Dosen Tetap di STAI PUI Majalengka. Sebagai narasumber di seminar mengenai Tasawuf Modern dan Penanganan Ex-ISIS di UIN Sunan Gunung Jati Bandung pada 2018. Pada tahun 2020, berperan dalam workshop di UIN Sunan Gunung Jati Bandung, membahas pembentukan karakter dan jati diri mahasiswa di Jurusan Religion Studies. Di tahun 2024, mengemban tugas sebagai Dosen Luar Biasa di Fakultas Dakwah dan Komunikasi Islam, Universitas islam Negeri Cirebon.

Daftar Karya Buku
https://yedisupriadi.com/

TASAWUF SUBSTANTIF

Di tengah kebisingan simbol-simbol kesalehan yang dipertontonkan, kita menyaksikan sebuah ironi besar: semakin megah ritual kekuasaan dibungkus agama, semakin hampa kepercayaan publik yang tersisa.

Kekuasaan modern mengalami krisis yang tidak lagi bersifat administratif, melainkan spiritual. Ia menderita defisit kesucian. Upaya menutup defisit itu dengan meminjam otoritas moral, mengutip legitimasi ulama, dan memoles citra dengan kosmetik ritual yang penulis sebut sebagai Jebakan Borrowed Legitimacy terbukti rapuh. Legitimasi pinjaman selalu berbalik arah, mengalami *reversal*, dan melahirkan kelelahan spiritual kolektif.

Monograf ini menawarkan jalan keluar paradigmatik. Tasawuf Substantif bukan tentang tasbih dan sorban kekuasaan. Ia adalah sebuah model etika spiritual yang menggeser orientasi religiositas dari glorifikasi simbolik menuju penyucian substansi.

Empat pilarnya menjadi instrumen ukur baru bagi wibawa moral kepemimpinan:

1. Tashih An-Niyyah — Penyucian niat bernegara.
2. Al-'Adalah — Keadilan struktural sebagai ibadah sosial.
3. Al-Wara' — Anti-korupsi sebagai zuhud kekuasaan.
4. Keberpihakan Mustadh'afin — sebagai maqasid tertinggi tasawuf dalam politik.

Buku ini menegaskan: wibawa kekuasaan tidak pernah lahir dari seberapa religius ia terlihat, melainkan dari seberapa adil ia bertindak.

Sucikan niat, tegakkan keadilan,
Jauhi kuasa dan keserakahan,
Bela yang lemah dalam pengabdian,
Itulah tasawuf dalam kekuasaan.

Syekh Dr. Yedi Supriadi
Pakar Pada Bidang Intuisi, Spiritual Dan Tasawuf
Penggagas Model Tasawuf Substantif