

PARAMETER “HIDUP YANG BAIK”: TEGANGAN ANTARA HAM, AGAMA, DAN SAINS

I. Bambang Sugiharto | Faculty of Philosophy
Parahyangan Catholic University
Bandung, Indonesia

Abstract:

In terms of the parameter of ‘Good Life’, the Declaration of Human Rights as well as the ideals of religions and science have in fact been criticized respectively, and considered flawed. While the Declaration of Human Rights is universal in character – hence they can become a point of convergence among different religions – it is also susceptible to political manipulation, and subject to criticism from particular religious perspectives as well as from scientific outlook. As with science itself, its perspective is considered too narrow and mundane, when viewed from religious perspectives, that is, science deliberately leaves out the mysterious transcendental dimension inherent in human life. On the other hand, religion has also been under severe criticisms these days, due to its contradictory tendencies. At this juncture, atheist scientists come up with a point of view which they claim to be more neutral and objective as far as it concerns the ideal of ‘good life’. At least this is what Sam Harris believes it to be, in his idea of “moral landscape”.

Keywords:

good life • human rights • fact • value • fiction • contradiction • moral landscape

Pengantar

Dalam era yang biasa disebut ‘*post-secular*’ ini, agama bangkit kembali menjadi faktor penentu peradaban. Kebangkitan itu dimungkinkan, antara lain, oleh berkembangnya kesadaran akan Hak Asasi Manusia (HAM). Akan tetapi, masalahnya saat ini, kebangkitan agama-agama tidak selalu merupakan rahmat, sebab kini hubungan-hubungan global justru senantiasa dibayangi oleh konflik agama beserta aneka kekerasan yang menyertainya. Dalam situasi seperti itu posisi HAM menjadi ambivalen dan pelik. Di masa lalu, agama membantu melahirkan HAM, namun setelah agama-agama tertekan oleh modernitas dan rezim-rezim ideologis, posisi menjadi terbalik: HAM membantu bangkitnya kembali agama-agama. Saat ini, dalam situasi yang dibayangi konflik agama, di satu pihak HAM menjadi parameter untuk mengevaluasi praksis agama-agama; di pihak lain, sebaliknya, agama-agama menuntut agar HAM sendiri dievaluasi kembali berdasarkan tradisi agama yang berbeda-beda. Akibatnya, kini konsep dan parameter tentang ‘hidup yang baik’ kembali menjadi persoalan yang terbuka. ‘Hidup yang baik’ di sini digunakan sebagai padanan longgar atas konsep-konsep klasik seperti *eudaimonia*, *human flourishing*, *happiness*, *the good life*, atau *common good*.

Sementara itu, praksis agama-agama yang negatif – berbagai kekerasan, korupsi, skandal seksual, hingga terrorisme – telah memicu munculnya banyak kritik mendasar terhadap agama, terutama dari para ilmuwan ateis. Kenyataan-kenyataan itu akhirnya mendorong para ilmuwan untuk mengajukan sains sebagai parameter lain untuk ideal ‘hidup yang baik’; sains sebagai patokan etika. Konsekuensi dari hal ini adalah diperlukan cara berpikir baru, terutama menyangkut hubungan antara ‘fakta’ dan ‘nilai’, ‘sains’ dan ‘etika’. Tulisan ini bermaksud membahas kompleksitas persoalan etis menyangkut ideal ‘hidup yang baik’ itu, dalam tegangan antara perspektif HAM, agama, dan sains.

HAM dan Akar Religiusnya

HAM bukanlah fenomena yang sepenuhnya modern dan sekular. Kendati sebagai rumusan formal ia muncul di Abad ke-20, inspirasi dasar HAM terdapat pada kepercayaan dan praktik religius kuno, seperti pada konsep ‘perjanjian’ (dengan Tuhan) dan *mitzvot* (perintah Tuhan dalam Taurat) dalam tradisi Yahudi, teks-teks Qur’anic tentang damai dan

kemaslahatan bersama, konsep Katolik tentang *ius* dan *libertas*, juga ideal kaum Protestan tentang kebebasan dan hukum, dan sebagainya.

Gagasan awal tentang kebebasan beragama, misalnya, sudah muncul di antara Abad ke-3 dan ke-5. Tertullianus, umpamanya, berpendapat bahwa adalah hak setiap orang untuk menyembah apa yang diyakininya, dan itu merupakan hukum alam sekaligus manusiawi. Agama, katanya, pada kodratnya tidak memaksa. Bagi Agustinus, orang tidak bisa percaya kecuali jika memang menghendaknya (*credere non potest homo nisi volens*). Saat itu bahkan sudah ada penolakan terhadap hukuman berlebihan atas penistaan agama.¹

Di Abad Pertengahan, kendati Gereja cenderung tidak toleran terhadap kaum heretik (*bid'ah*), hukum kanoniknya sebagian didasarkan pada konsep hak individu dan korporasi, menyangkut tentang immunitas; tentang apa yang bisa dikecualikan; hak-hak khusus; kebebasan untuk beribadah, untuk berbicara, untuk mendapatkan pendidikan, bahkan untuk bepergian; yang terkemudian kita nikmati hingga hari ini.²

Pada Abad ke-16, Martin Luther, John Calvin, Thomas Cranmer dan lain-lain mencanangkan pembebasan individu dan jabatan-jabatan politis dari kontrol dan privilese Gereja, dan dengan itu meletakkan fondasi bagi konstitusi modern tentang perbedaan keyakinan. Semua orang setara di hadapan Tuhan, karena itu juga setara di depan kekuasaan politik negara. Teologi Protestan memberi keseimbangan unik antara kebebasan dan tanggung jawab, individu dan komunitas, politik dan pluralisme. Pada gilirannya, ini kemudian menjelma menjadi masyarakat demokratis modern.³

Di Abad ke-20, melalui Konsili Vatikan II (1962-1965), Gereja Katolik lebih eksplisit mendorong kesadaran atas HAM dan demokrasi. Diyakini bahwa setiap orang diciptakan Tuhan dengan martabat luhur, kecerdasan, dan kehendak bebas; karena itu, pada kodratnya manusia berhak untuk hidup dan mendapatkan kehidupan yang layak; berhak menjalankan nilai kultural, moral, dan religius masing-masing; juga berhak mendapatkan peluang sosial, politik, dan ekonomi. Segala bentuk diskriminasi ditolak. Bentuk pemerintahan demokratis dijunjung.⁴ Sikap ini telah menginspirasi berbagai gerakan demokratisasi pada 1970an, seperti di Brazil, Chili, Polandia, Hungaria, Ukraina, dan Filipina.

Dalam tradisi Yahudi, melalui perintah Tuhan lewat 'Perjanjian', dasar kebebasan adalah kehendak Tuhan agar manusia secara bebas mencari dan mengabdikan-Nya. 'Perjanjian' Tuhan berlaku bagi setiap orang. Hanya dalam menggunakan kebebasannya manusia dapat mengalami kehadiran Tuhan. Semua kebebasan lain bersandar pada kebebasan ini, sebab dalam mencari Tuhan, manusia harus menciptakan masyarakat, bekerja bersama yang lain, membangun damai, dan menjamin keadilan.⁵

Dalam tradisi Islam, wacana tentang kebebasan, hak individu, dan politik, tidak selalu sejajar dengan wacana yang berkembang dalam modernitas dunia Barat. Ketaatan terhadap kemutlakan kedaulatan Tuhan, orientasi pada akhirat, dan kewaspadaan atas segala bentuk pemberhalaan, kadang-kadang melahirkan sikap ambigu atas proses-proses modernitas dengan otonomi kemanusiaannya. Dalam periode Madinah, nabi Muhammad melahirkan konstitusi yang oleh kaum intelektual muslim diyakini sebagai 'konstitusi demokratis pertama di dunia'; konstitusi yang memberi perlindungan, keamanan, kebebasan dan hak-hak, sebatas tertentu, bagi warga-warga nonmuslim, dalam suasana kehidupan islami yang damai; semacam '*Pax Islamica*', katakanlah.⁶ Dalam Islam diyakini bahwa agama tidak boleh dipaksakan. Meskipun demikian, hak penuh bagi individu tanpa membedakan agama hingga kini masih kontroversial. Di satu pihak, pengikut agama lain diakui bebas untuk masuk Islam, di pihak lain, kaum muslim sendiri dalam kenyataan tidak sedemikian bebas untuk berpindah ke agama lain; sekurang-kurangnya, mereka bisa mendapat tekanan sosial bila hal itu terjadi. Bahkan, di negara-negara modern yang mayoritasnya muslim, kecenderungan untuk menjadikan Islam sebagai agama utama negara masih cukup kuat. Dalam konteks ini, kesetaraan hak individu secara penuh tampaknya masih problematis.

Pendeknya, HAM akhirnya hadir sebagai model dan parameter tentang 'hidup yang baik' yang diterima secara universal, karena dalam prosesnya antara lain memang terbentuk dari tradisi berbagai agama, selain dari dinamika politik modern sendiri.

Kebangkitan Agama dan HAM

Bila di masa lalu agama-agama merupakan faktor yang telah membantu melahirkan HAM, kini dari sisi tertentu kesadaran atas HAM-lah antara lain yang telah membantu kebangkitan agama-agama. Kesadaran

HAM membuka aspek-aspek problematis dalam pola kehidupan modern sendiri. Kebangkitan agama adalah reaksi atau kritik atas krisis-krisis akibat pola kehidupan modern itu. Di antaranya, ia memperlihatkan bahwa perspektif modern yang melahirkan model 'hidup yang baik' dengan cara mereduksi realitas ke dalam kerangka-kerangka rasional, ilmiah, ekonomis, teknologis dan birokratis semata-mata hanya berakhir pada pemandulan hidup batin. Kebangkitan agama memperlihatkan bahwa kehidupan spiritual adalah sesuatu yang intrinsik sifatnya dan tidak bisa diabaikan.⁷

Kebangkitan agama juga memperlihatkan bahwa sistem negara sekuler modern dengan demokrasi, ekonomi, dan kinerja teknologisnya dalam kenyataan tidak sungguh-sungguh berhasil memberikan rasa identitas yang otentik. Ernst Gellner menunjukkan bahwa di era post-kolonial, negara-negara berkembang menghadapi dilema: apakah harus meniru pola Barat untuk mencapai kesetaraan kekuasaan, atau tetap setia pada tradisi kulturalnya sendiri, dengan konsekuensi kondisi kehidupan materialnya tetap lemah. Pada awalnya negara-negara berkembang memburu pola Barat untuk mengejar ketinggalannya, namun setelah beberapa dekade umumnya terbukti tidak sungguh-sungguh sukses: politik jatuh menjadi otoritarian, korupsi merajalela, primordialisme melahirkan bahaya disintegrasi (Turki, India, negara-negara di Afrika pada 1980an, dan Indonesia hingga kini).⁸ Situasi semacam ini membawa kebutuhan akan rasa identitas yang lebih otentik, sekaligus melahirkan kecurigaan berlebihan atas segala bentuk model 'hidup baik' yang asing. Celakanya, pada level praksis, 'asing' lantas dikacaukan dengan segala 'yang berbeda'. Inilah yang seringkali menyebabkan ancaman perpecahan internal menjadi tajam. Di sisi lain 'asing' juga biasa diidentikkan dengan 'konspirasi internasional' (konspirasi Amerika, Tiongkok, Arab, Illuminati, Zionisme, Freemasonry, Komunisme, dan sebagainya), yang lantas menimbulkan kecurigaan berlebihan, bahkan permusuhan agresif-ofensif terhadap sesuatu yang sebenarnya tidak sangat jelas.

Dalam situasi penuh disilusi dan paranoia ini bahkan HAM sendiri sebagai model 'hidup yang baik' modern mendapat kritik tajam pula. Dari sisi filosofis, beberapa filsuf bahkan menganggap bahwa HAM adalah eksperimen yang tidak lagi efektif, 'fiksi' yang segala cacatnya telah terbongkar, instrumen neo-kolonisasi yang digunakan dunia Barat untuk mencekikkan ke dunia luar nilai-nilai yang dianutnya sendiri; bahkan

dianggap sebagai siasat untuk melahirkan konflik kultural, instabilitas sosial, dan peperangan religius, agar dunia tetap tergantung kepada Barat.⁹ Marry Ann Glendon dengan sinis mengatakan, “rights talk is the wrong talk for meaningful debate about deep questions of justice, peace, and common good”.¹⁰

Dari sisi teologis, arahnya agak berbeda. Kritik-kritik teologis justru cenderung memperkuat HAM dengan menambahkan dasar-dasar religius ke dalamnya. Bagi mereka, tanpa agama, HAM akan terlampaui dikuasai idealisme libertarian Barat. Bagi agama-agama besar, agama adalah bagian yang intrinsik di dalam segala faset kehidupan. Tanpa agama, negara akan memegang kekuasaan penentu yang terlalu besar dan tidak proporsional. Tanpa agama, hak menjadi abstrak dan mudah menjadi tanpa batas. Melalui agama, hak-hak akan diimbangi oleh kewajiban, dan bersifat lebih spesifik-konkret.¹¹

Kritik atas Kebangkitan Agama

Pengakuan atas dimensi religius dalam HAM ataupun pengakuan HAM oleh dunia agama, adalah satu hal. Namun, penerapan HAM dalam praksis agama-agama adalah hal yang lain sama sekali. Persoalan mutakhirnya persis terletak pada tendensi kontradiktif antara HAM dan agama. Ketika HAM mencanangkan kesetaraan dan mengajarkan kebebasan, dunia agama justru menekankan hierarki dan otoritas. Ketika HAM merayakan diversitas, toleransi, dan pluralisme, agama menuntut kemurnian ortodoksi, eksklusivitas, dan keseragaman. Manakala HAM mengajarkan kebebasan berbicara dan mengungkapkan pendapat, beberapa agama menyarankan penyerahan diri total, menahan diri, atau diam. Ketika HAM dianut sedemikian hingga menjadi kiblat nilai universal – bahkan sempat disebut ‘*new world religion*’, ‘*civic faith*’, atau ‘*new global moral language*’ – agama sebagai institusi raksasa dan berbakat monopolistik serta ekspansif, dengan sendirinya tersaingi; mungkin bahkan terancam. Dengan begitu HAM tampak bagai sebuah ‘rezim’, yang seolah-olah perlu diwaspadai oleh agama.¹² Di sisi lain, sulit disangkal pula bahwa di balik idealisme agama yang menekankan perdamaian, belaskasih, kejujuran, keadilan dan persaudaraan, kenyataan hari-hari ini justru memperlihatkan kebalikannya: agama-agama menunjukkan tendensi kuat ke arah radikalisme (*bigotry*), egoisme kelompok, megalomania, korupsi, chauvinisme, dan berbagai

kekerasan mengerikan, yang secara diametrikal bertentangan dengan HAM, dan karenanya justru menjadikan HAM semakin menarik dan lebih penting.

Lebih mendasar lagi – terlepas dari hubungannya dengan HAM – yang lebih problematis barangkali adalah kontradiksi internal dalam kehidupan beragama itu sendiri. *Pertama*, kebangkitan agama versus skeptisisme atas agama. Dari sisi tertentu, agama sebagai institusi memang bangkit, sekurang-kurangnya sebagai kategori identitas besar pasca berakhirnya perang ideologi. Ketika konflik ideologi antara komunisme versus liberalisme berakhir, konon peta konflik kini lebih tepat dipahami dari sisi peradaban: konflik antarperadaban. Dan akar peradaban-peradaban besar adalah agama-agama besar. Maka, konflik antarperadaban kini perlu dibaca sebagai konflik antaragama, kata Samuel Huntington.¹³ Huntington telah banyak dikritik dalam banyak rinciannya, akan tetapi tidak bisa disangkal kiranya bahwa ‘agama’ sebagai institusi dan akar kultural kini memang tampil sebagai kategori pokok, terutama sejak terorisme atas nama agama tampil sebagai momok besar bangsa manusia di akhir Abad ke-20.

Di sisi lain, dalam kenyataannya kebangkitan agama tampil lebih dalam sosok politik-identitas yang agresif dan konsumerisme simbol yang naif daripada kebangkitan spiritualitas yang sehat. Yang terjadi sering kali adalah semacam fenomena neo-tribalisme atau egosentrisme kelompok yang patologis dan totaliter. Lebih buruk lagi, di negara-negara tempat agama sebagai institusi bangkit, kenyataannya agama terlampaui sering digunakan sebagai alat legitimasi paling aman dan ‘suci’ bagi segala bentuk manipulasi, korupsi, kolusi, diskriminasi, skandal seksual, sampai pembunuhan masif. Alih-alih membawa berkah bagi seluruh manusia, agama dalam bentuk praksis macam ini justru menjadi benteng egoisme rendah dan serakah. Tendensi pemutlakan-diri dan manipulatif ini adalah ancaman paling serius bagi kemanusiaan saat ini (lebih daripada ancaman nuklir atau senjata paling canggih apapun).

Di sisi lain lagi, dalam situasi ketika orang sedang kurang percaya pada segala bentuk ‘*grand-narrative*’, agama justru tampil sebagai salah satu ‘*grand-narrative*’ yang tersisa dan paling keras kepala. Kadang-kadang ia bahkan diyakini oleh para pemeluknya sebagai ‘jalan ketiga’ (antara Sosialisme dan Liberalisme; antara tradisionalisme dan modernisme,

dan lain-lain.) atau semacam ‘terapi’ bagi krisis-krisis modern. Namun, antusiasme berlebihan atas kebangkitan agama macam itu pada saat yang sama ditandingi oleh tendensi skeptis, bahkan sinis, di kalangan kaum intelektual dan kaum muda yang kritis terhadap agama. Konon data statistik pun menunjukkan bahwa ateisme kini semakin naik di negara-negara maju. Seolah-olah ketika kesejahteraan hidup semakin terjamin dan kecerdasan manusia semakin tinggi, agama tidak diperlukan lagi. Masalah lain juga, dulu pada awalnya pesona agama-agama besar terletak pada paham universalitasnya, yang menjebol ikatan-ikatan primordial dengan melihat manusia sebagai bermartabat sama di hadapan Tuhan, Sang Pencipta. Kini, justru ketika manusia sedang bergerak ke arah kepedulian bersama universal sebagai satu spesies, agama malah menjadi penghalang paling serius ke arah sana. Ini memang ironis.

Kedua, euforia spiritual versus pengutamaan dunia fisik-material. Kebangkitan spiritual rupanya memang ada. Sekurang-kurangnya ini berupa meriapnya tawaran aneka bentuk meditasi dan terapi spiritual atas masalah-masalah emosional, yang semakin kuat menggejala dalam kehidupan urban. Hal itu juga tampak dalam dunia manajemen dan entrepreneurship hari ini yang semakin menyadari pentingnya motivasi dan ‘worldview’ religio-filosofis sebagai akar etos kerja. Yang terakhir ini juga merupakan penyebab munculnya begitu banyak ‘motivator’ akhir-akhir ini. Namun, semua itu ditandingi sama kuatnya dengan pengutamaan atas tubuh, tampilan fisik, dan pesona memburu kekayaan material. Tegangan ini menjelaskan pula mengapa pimpinan-pimpinan spiritual kini banyak terperosok dalam aneka kasus, seperti korupsi, skandal seksual, keserakahan material, perilaku konyol di media, dan aneka bentuk kemunafikan. Jadi, di satu pihak pemimpin religius makin diharapkan sebagai sandaran, pemecahan persoalan, ataupun penentu kiblat spiritual; di pihak lain mereka ini sering kali justru merupakan sumber persoalan utama.

Ketiga, tradisi-tradisi religius besar versus jalur-jalur alternatif. Memang tradisi-tradisi religius besar kini dari sisi tertentu muncul kembali. Di Rusia dan sekelilingnya, Gereja Ortodoks ataupun Islam tampil karena ideologi yang sempat menekannya – komunisme – bubar. Barangkali itu semacam luapan dari lapisan bawah sadar kolektif yang lama tertekan,

bercampur dengan kebutuhan akan pegangan dan nostalgia. Kristianitas agak lain. Kini ia muncul dan berkembang bukan di medan utama awalnya – Eropa – melainkan di Korea, Hongkong, Taiwan, Singapura atau Filipina dan Amerika. Hinduisme, terutama Budhisme, kendati secara kuantitatif mungkin tidak tampak spektakuler, secara kualitatif nampaknya paling menawan bagi manusia-manusia modern sekuler. Islam sebagian besar kini tampil melalui gelombang imigran yang menyebar ke segala penjuru dunia, khususnya Eropa, dan menarik perhatian utama karena fenomena terorisme dan letupan-letupan revolusi yang menjalar di Timur Tengah (*Arab Spring*), yang sebenarnya justru memperlihatkan krisis dalam dunia internnya sendiri. Dalam medan spiritual, kebangkitan tradisi-tradisi religius besar ini dalam kenyataan ditandingi oleh meriapnya faham-faham spiritualitas baru, yang mengambil inspirasi baik dari segala agama, dari perkembangan sains mutakhir, pengalaman spiritual pribadi, maupun dari tradisi-tradisi kepercayaan etnik lokal yang awalnya terabaikan. Faham-faham baru yang biasa dikategorikan secara grosiran sebagai ‘*New Age*’ ini dalam kenyataan sering kali lebih menarik karena lebih mampu menjawab persoalan-persoalan yang muncul dari kehidupan batin sesuai dengan kerangka rasionalitas dan pengalaman manusia kontemporer – ini dengan mengesampingkan berbagai sekte yang menipu dan menyesatkan, yang juga banyak. Masalahnya, setiap agama sangat mencanangkan penggunaan akal dan meyakini bahwa tak ada pertentangan antara iman dan akal. Dahulu agama-agama bahkan memberi kontribusi signifikan bagi munculnya ilmu pengetahuan modern. Namun, kini kenyataannya lain, sebab agama-agama cenderung menjadi over-sensitif dan over-defensif terhadap eksplorasi rasional yang wajar sekalipun. Di mana-mana kini muncul tendensi konservatif keras tanpa kompromi, demi ‘kemurnian’ ajaran. Kalau perlu, apapun boleh dikorbankan. Banyaknya fakta kontradiktif dan inkonsisten dalam praksis beragama juga menunjukkan, bahwa umumnya pemikiran kritis jauh dari penghayatan agama-agama. Itu sebabnya para *scientist* yang ateis suka sekali menganggap agama sebagai sisa-sisa keprimitifan, kebodohan, mentalitas kekanak-kanakan, atau bahkan gejala sakit jiwa kolektif (Freud, Marx, Nietzsche, Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennet, dan sebagainya.)

Keempat, tendensi heterodoksi dan pengutamaan atas pengalaman, versus menguatnya tendensi konservatif-dogmatis, bahkan legalistik,

pada agama-agama besar. Ini adalah era ketika individu kian kritis dan cerdas, berkat informasi yang berlimpah, sehingga bentuk-bentuk doktrin konvensional cenderung dikritisi, ditelanjangi, aspek-aspek fiktifnya dibongkar, kemudian secara keseluruhan ditafsir ulang secara pribadi. Akibatnya, pandangan mengenai sistem-sistem kepercayaan pada diri setiap orang semakin beragam, bahkan di kalangan pengikut agama yang sama sekalipun. Apa arti menjadi pemeluk kristiani, misalnya, maknanya bisa berbeda-beda, ada banyak versi. Di dunia katolik sendiri, menjadi katolik ala Hans Küng, tentu berbeda dari katolik versi Paus Fransiskus, Raimundo Panikkar, Gustavo Gutiérrez atau Anthony de Mello. Demikian pula, isi 'worldview' di kepala orang kini sudah menjadi hibrida alias berisikan aneka campuran pandangan dari berbagai tradisi, berkat interaksi antaragama yang tak terbandung, dan percaturan informasi yang tak berujung. Oleh karenanya, walaupun kini ada kebangkitan spiritual, kecenderungan di kalangan generasi platinum atau generasi 'Net' saat ini tampaknya terfokus bukan pada doktrin atau dogma, melainkan 'pengalaman eksistensial'. Sementara itu, agama-agama institusional sering kali tampak panik dan bereaksi keras terhadap gelagat heterodoksi dan kecenderungan '*experience oriented*' ini dengan sikap konservatif: kembali ke doktrin, mengeraskan identitas, dan 'memurnikan' diri dari segala 'kesesatan'. Kadang-kadang bahkan dengan agresif pula: menghancurkan semua pihak yang sesat itu. Sementara itu, berhadapan dengan tuntutan untuk mendalami medan pengalaman, institusi-institusi agama sering tampak naif, kurang canggih, bahkan canggung. Dunia pengalaman manusiawi memang pelik, rumit dan kompleks, bisa tumpang tindih dan penuh dengan paradoks. Agama, yang berfokus pada doktrin atau pun sistem hukum, kerap terlalu steril dan hitam-putih (baik-buruk, dosa-suci, surga-neraka, hukuman-ganjaran, dan seterusnya) untuk dapat memasuki ambiguitas dunia pengalaman eksistensial manusia hari ini. Tengoklah bermacam fatwa resmi, tetapi juga berbagai novel atau sinetron religius di negeri ini, yang umumnya stereotipikal, dangkal, dan naif.

Posisi buruk (*predicament*) yang melanda agama-agama itu pada gilirannya menjadi landasan bagi para ilmuwan ateis untuk menyingkirkan agama sama sekali dan menggantikannya dengan model 'hidup yang baik' versi sains. Para ilmuwan seperti Richard Dawkins, Steven Weinberg, Daniel Dennett, Christopher Hitchens, terutama Sam Harris, adalah pihak-pihak

yang tanpa ampun dan tak henti-hentinya menghantam agama. Buku-buku mereka menjadi *best sellers*, bahkan beberapa mendapat *award*. Bagi mereka, alih-alih mempertajam kepekaan etis, agama justru cenderung mengacaukan persepsi etis orang tentang konsep ‘baik’ dan ‘buruk’: orang merasa bermoral justru ketika menaklukkan atau membunuh; merasa suci justru ketika bunuh diri; merasa setia justru dengan mendiskriminasi; Gereja melarang kondom justru di wilayah yang dilanda Aids (Amerika latin); di Afrika orang membersihkan anak-anak dari ‘setan’ dengan membuat mata mereka buta; di Kenya dan Papua New Guinea orang yang diduga ‘penyihir’ dibakar hidup-hidup, dan sebagainya. Terutama pada level populis, agama menjadi salah satu penghalang terbesar untuk bernalar secara rasional, kendati secara ideal penggunaan nalar selalu diwajibkan.¹⁴ Riset Gregory Paul menunjukkan bahwa masyarakat agamis berkorelasi dengan tingginya tingkat ketidakamanan (*insecurity*).¹⁵ Sementara itu, di negara-negara yang paling ateistis seperti Denmark, Swedia, Norwegia, atau Belanda, tingkat ‘hidup yang baik’ atau *‘well-being’*-nya justru tinggi: level harapan hidup, tingkat literasi, GDP, kesejahteraan anak, kesetaraan ekonomi, jaminan kesehatan, perlindungan lingkungan, santunan bagi kaum dhuafa, tinggi; sedangkan tingkat kriminalitas, korupsi, kematian anak, rendah.¹⁶ Dari sudut sebaliknya, ada pula tendensi bahwa semakin tinggi tingkat demokrasi, stabilitas, dan kesejahteraan (*well-being*) suatu masyarakat, semakin tinggi pula kecenderungannya ke arah ateisme dan sekularisme.

Dari hal-hal seperti itu, Sam Harris menyatakan bahwa etika atau moralitas tidak memerlukan agama sebagai dasarnya, Tuhan sebagai sumbernya, ataupun konsep tentang ‘roh’ sebagai agen utamanya. Setiap agama mengklaim diri sebagai berlandaskan ‘wahyu’ tertentu, tapi isi wahyu dan kitab suci ternyata berbeda-beda dan bisa saling bertentangan; ada pula yang justru melegitimasi praktik-praktik kekerasan yang tidak manusiawi (perbudakan, misogini, patriarki, mutilasi, bakar diri, bakar janda, penyunatan, dan seterusnya). Ini membuat ‘wahyu’ sama sekali tidak meyakinkan sebagai ‘kebenaran’. Intuisi moral manusia adalah perkembangan kompleks proses evolusi yang panjang, bukan anugerah dari sosok yang disebut ‘Tuhan’ atau sejenisnya. ‘Jiwa’ atau ‘roh’ – dalam arti inti otonom nonfisik – juga tidak (perlu) ada. Kesadaran, mental-set, atau

mind kita hanyalah produk dari kinerja otak. Bila otak rusak, kemampuan-kemampuan mental pun rusak (tidak lagi bisa bernalar, merasakan cinta, mengingat, dan sebagainya).¹⁷ Bagi Sam Harris, untuk kelangsungan kehidupan etik spesies manusia, yang diperlukan adalah gambaran tentang ‘hidup yang baik’ versi sains saja, yang disebutnya “*Moral Landscape*”.

“Moral Landscape”

Sam Harris,¹⁸ dalam karyanya *The Moral Landscape*, mengawali penalarannya dengan mengkritik cara berpikir dualistik modern. Dalam kerangka berpikir dualistik itu, sains dan etika (moralitas) adalah dua ranah yang berbeda: sains bicara tentang fakta, *the way the world is*, etika bicara tentang nilai, *how we ought to behave*. Bagi David Hume misalnya, dari ‘is’ tidak bisa ditarik ke ‘ought’, dari fakta tidak bisa ditarik ke nilai. Bagi G. E. Moore meletakkan kebenaran etis di dunia natural adalah ‘*naturalistic fallacy*’; dan ‘kebaikan’ (etis) pun tidak sama dengan ‘properti’ dari pengalaman manusia (properti seperti kegembiraan, kebahagiaan, kebugaran, dan lain-lain masih harus dipertanyakan apakah itu memang ‘baik’). Lebih jauh lagi, dalam sains orang menggunakan ukuran ‘benar-salah’, tetapi dalam etika lebih tepat bicara tentang ‘baik-buruk’, yang konon erat terkait pada kehendak Tuhan atau pada keunikan tradisi kultural yang berbeda-beda.

Sam Harris tidak setuju dengan itu semua. Baginya, pemisahan fakta dan nilai adalah ilusi belaka terutama karena (1) apa pun yang dapat diketahui tentang ‘hidup sejahtera’ haruslah berkaitan dengan fakta yang ada di dunia, tetapi juga fakta ihwal kinerja otak dalam interaksinya dengan dunia; (2) pengetahuan ilmiah yang ‘objektif’ tentang ‘fakta’ pun dalam kenyataannya selalu dibangun berlandaskan prinsip-prinsip tertentu yang dianggap ber‘nilai’, seperti konsistensi logis, dukungan bukti, simplisitas teori, dan sebagainya; (3) dalam kinerja otak ternyata kepercayaan terhadap fakta maupun terhadap nilai bersumber dari proses neural yang satu dan sama, proses penilaian tentang benar atau salah.¹⁹

Baginya, nilai (makna, norma, tujuan hidup) adalah persoalan ideal tentang ‘hidup yang sejahtera’, *well-being*, dan itu bisa didasarkan pada fakta, bisa dipelajari oleh sains – khususnya *neuroscience* – bersifat universal, melampaui tradisi budaya atau agama apapun. Seperti halnya fakta tentang penyakit bersifat universal – kanker adalah kanker, kolera adalah kolera

– norma etis pun demikian: bela rasa adalah bela rasa (*compassion*), tidak ada bela rasa versi Hindu, Islam, atau Katolik; parameter tentang ‘hidup sejahtera’ pun sama saja, universal, dan karenanya kita bisa bicara ‘benar-salah’ secara objektif juga, seperti halnya ada pemahaman yang benar dan salah tentang penyakit malaria, misalnya.

Pengertian ‘*well-being*’ menurutnya berkembang, seperti halnya konsep tentang ‘sehat’ berubah bersama pengetahuan dan pengalaman kita yang semakin kompleks, tetapi itu tidak berarti bahwa pengertian tentangnya menjadi sangat relatif. Kesukaan orang pada makanan bisa sangat berbeda dan kadang-kadang sulit dipahami, tetapi tetap bisa diselidiki apa makanan yang sehat dan apa yang beracun. Konsep ‘hidup sejahtera’ bisa berbeda-beda dan spesifik pada berbagai komunitas, tetapi orang bisa menetapkan ukuran-ukuran objektifnya, sekurang-kurangnya sebagai kondisi minimal, seperti persentase angka kematian ibu dan anak, rentang masa hidup yang bisa dicapai, tingkat keamanan, dan sebagainya. Bahkan, walaupun praktik-praktik seperti kanibalisme, ritual perkosaan masal, bunuh diri demi surga, dan sebagainya dijunjung tinggi dalam kultur tertentu, studi ilmiah akan bisa memperlihatkan bahwa pada perspektif lebih dalam dan lebih luas, praktik semacam itu secara objektif-faktual bertentangan dengan ideal hidup yang sejahtera; misalnya, bila praktik itu dibiarkan akan membawa penghancuran-diri kebudayaan-kebudayaan atau spesies manusia itu sendiri. Dari sisi ini, masyarakat yang mempraktikkan hal-hal itu hanyalah “tidak mampu menghendaki apa yang seharusnya mereka kehendaki”;²⁰ jadi, bisa ditolong, dididik, dan diperbaiki.

Jadi, berdasarkan evaluasi atas fakta-fakta secara ilmiah, sains dapat menyingkapkan, misalnya, tentang komitmen-komitmen etik mana yang layak diinginkan, mana yang bertendensi *self-destructive*, dan apa yang mungkin dilakukan untuk mempromosikan ataupun mencegahnya. Dengan kata lain, sains bisa melukiskan “*Moral Landscape*” ibarat lanskap bukit-bukit: titik mana saja yang bisa dianggap sebagai puncak-puncak nilai etis tertinggi, mana titik-titik nilai yang terendah. Konfigurasi lanskap ini, beserta titik puncak dan lembah terdasarnya, tentu akan berubah-ubah bersama dengan temuan-temuan baru sains dan teknologi, bersama perubahan situasi sosio-kultural, dan sebagainya yang menyebabkan pengetahuan dan wawasan kita pun semakin mendalam dan luas.²¹ Misalnya, dahulu kita tidak pernah menduga akan terjadi gejala pemanasan

global, ancaman nuklir, terorisme, ataupun kloning. Dengan persoalan-persoalan baru itu, kita dipaksa merumuskan ulang utopia dan distopia, ideal tertinggi dan terendah, dalam hidup kita. Dan sains akan sangat berperan menentukan di sana.

Penutup

Ideal-ideal 'hidup baik' versi HAM, agama, maupun sains mengandung persoalannya masing-masing. Di satu pihak versi HAM dan sains terasa lebih universal, dan dapat menjadi titik temu bagi aneka perbedaan agama, yang versi idealnya kerap terlampaui partikular dan tidak terjematani. Di pihak lain, HAM sering kali teramat rentan bagi manipulasi politis, dan masih perlu dielaborasi kembali dari sisi tuntutan-tuntutan agama maupun tuntutan kritik dunia ilmiah. Sementara itu, sains sendiri cenderung masih terlampaui sempit cakupannya (paling jauh ialah meneliti masa lalu manusia beserta interaksi horizontalnya) dan masih terlalu dangkal perspektifnya (paling dalam hanyalah sejauh proses kinerja neurofisiologis). Ada dimensi transendental (roh, Tuhan) yang dengan sengaja diabaikan di kalangan para ilmuwan ateis, padahal dimensi transendental itu real, natural, dan merupakan 'kunci' untuk memahami lebih dalam lagi ideal 'hidup yang baik' itu.

References:

- Edelby, Neophytos, and Teodoro Ignacio Jiménez Urresti (eds.). *Religious Freedom*. New York: Paulist Press, 1966.
- Esposito, John L., and Michael Watson (eds). *Religion and Global Order*. Cardiff: University of Wales Press, 2000.
- Gellner, Ernest. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge, 1992.
- Glendon, Marray Ann. *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*. New York : Free Press, 1991.
- Harris, Sam. *The Moral Landscape*. New York: Free Press, 2010.
- Helmholz, R. H. *The Spirit of Classical Canon Law*. Athens, GA.: University of Georgia Press, 1996.
- Little, David. "Religion and Human Rights." *Journal of Religious Ethics* 27,

no. 1 (1999).

Paul, Gregory. "The Chronic Dependence of Popular Religiosity upon Dysfunctional Psychosociological Conditions." *Evolutionary Psychology* 7, no. 3 (2009).

Stackhouse, Max L., and Diane Burdette Obenchain (eds.). *Christ and the Dominions of Civilization*. Harrisburg, PA.: Trinity Press International, 2002.

Stackhouse, Max L., and Don S. Browning (eds.). *The Spirit and Modern Authorities*. Harrisburg, PA.: Trinity Press International, 2001.

Traer, Robert. *Faith in Human Rights*. Washington DC.: Ethics and Public Policy Center, 1991.

Witte, John, Jr., and Frank S Alexander (eds.). *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*. The Hague: M.Nijhoff Publishers, 1996.

Endnotes:

- 1 Lih. Joseph Lecler, "Religious Freedom: An Historical Survey," dalam Neophytos Edelby, et. al. (eds.), *Religious Freedom* (New York: Paulist Press, 1966) 3-20.
- 2 R. H. Helmholz, *The Spirit of Classical Canon Law* (Athens, GA: University of Georgia Press, 1996).
- 3 Lih. John Witte, Jr., "The Spirit of the Laws, The Laws of Spirit," dalam Max L. Stackhouse, et. al. (eds.) *The Spirit and Modern Authorities* (Harrisburg, PA.: Trinity Press International, 2001)100-101.
- 4 Lih. Paul VI, *Dignitatis Humanae* tentang kebebasan beragama (1965).
- 5 A. Gilbert, "Religious Freedom in Jewish Tradition and Experience," dalam Neophytos Edelby, *Religious Freedom, op. cit.*, 24.
- 6 Terobosan baru dari konstitusi ini adalah bahwa stratifikasi sosial tidak lagi berdasarkan garis hubungan darah ataupun kekerabatan, melainkan berdasarkan agama dan ketaatan kepada Nabi. Pada puncak strata sosial adalah Nabi sendiri, diikuti para sahabat (*ashab*), kemudian para imigran (*muhajirun*), para pelayan Madinah (*ansar*), lalu di bawahnya adalah para warga yang wajib membayar pajak. Lihat Lamin Saneh, "Muhammad in Muslim Tradition and Practice", dalam Max L. Stackhouse, et. al. (eds.), *Christ and the Dominions of Civilization* (Harrisburg, PA.: Trinity Press International, 2002) 301.
- 7 Lihat Scott Thomas, "Religious Resurgence, Postmodernism, and World Politics," dalam John Esposito et. al. (eds), *Religion and Global Order* (Cardiff: University of Wales Press, 2000) 38-65.
- 8 Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London: Routledge, 1992).
- 9 Lih. berbagai analisis kritis atas pandangan Alasdair MacIntyre, Richard Rorty, J.

- F. Lyotard, dan lain-lain, dalam Max L. Stackhouse & Stephen Healey, "Religion and Human Rights: A Theological Apologetic" dalam John Witte, Jr. et. al. (eds.) *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives* (The Hague: M. Nijhoff Publishers, 1996) 485-516. Juga David Little, "Religion and Human Rights," *Journal of Religious Ethics* 27, no. 1 (1999) 151-77.
- 10 Marry Ann Glendon, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse* (New York: Free Press, 1991).
 - 11 Bagi individu yang religius, hak untuk beragama akan membawa ke hak untuk berkumpul, bicara, memuja, mendidik, bepergian, dan sebagainya. Untuk korporasi religius, itu membawa ke hak untuk memiliki properti khusus, pendidikan khas, otonomi manajerial tertentu, dan sebagainya. Lih. Witte Jr., "The Spirit of the Laws, the Laws of the Spirit," dalam Max L. Stackhouse, et. al. (eds.) *The Spirit and Modern Authorities* (Harrisburg, PA.: Trinity Press International, 2001).
 - 12 Bdk. Robert Traer, *Faith in Human Rights* (Washington DC.: Ethics and Public Policy Center, 1991) 10-11.
 - 13 Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).
 - 14 Sam Harris, *The Moral Landscape* (New York: Free Press, 2010) 129, 146, 175.
 - 15 Gregory Paul, "The Chronic Dependence of Popular Religiosity upon Dysfunctional Psychosociological Conditions," *Evolutionary Psychology* 7, no. 3 (2009) 398-441.
 - 16 Sam Harris, *The Moral Landscape*, *op. cit.*, 146-147.
 - 17 *Ibid.*, 159-160.
 - 18 Sam Harris adalah ilmuwan neuroscience yang berlatar belakang filsafat (lulusan Stanford University dan UCLA), penulis bestseller *The End of Faith* (mendapatkan PEN Award), juga *The Moral Landscape*, yang menjadi acuan utama tulisan ini.
 - 19 Sam Harris, *The Moral Landscape*, *op. cit.*, 14.
 - 20 *Ibid.*, 21.
 - 21 *Ibid.*, 12.