

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 2, Nomor 1, Juli-Desember 2009

Diterbitkan oleh Nurcholish Madjid Society (NCMS)

Sekretariat: Nurcholish Madjid Society

Graha STR, Lt. 4, Jl. Ampera Raya No. 11, Kemang

Jakarta Selatan 12550

E-mail: titik.temu@yahoo.com

Pemimpin Redaksi

Kautsar Azhari Noer

Sekretaris Redaksi

Fachrurozi • Sunaryo

Redaktur Pelaksana

Muhamad Wahyuni Nafis • Abdul Hakim

Dewan Redaksi

Abdul Hakim • Budhy Munawar-Rachman •
Fachrurozi • Kautsar Azhari Noer • Moh. Monib •

Muhamad Wahyuni Nafis • Sunaryo •

Yudi Latif • Zainun Kamal

Pewajah Sampul

Taqi Kanara

Pewajah Isi

Moh. Syu'bi

Titik-Temu terbit setiap enam bulan. Redaksi menerima tulisan ilmiah dari kalangan mana pun dan berhak menyunting, memperbaiki dan menyempurnakan naskah tulisan yang diterima. Naskah tulisan berkisar antara 15-25 halaman kuarto dengan ketikan spasi ganda dan dikirim via e-mail.

Dicetak oleh PT. Metro Pos
Isi di luar tanggung jawab percetakan

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 2, Nomor 1, Juli-Desember 2009

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi	1
Daftar Surat al-Qur'an	3-4
Cuplikan dari Wirid Ibn 'Arabi	5-9
Kebenaran di Dalam Diri Kita	10
Pengantar	11-16

SAJIAN KHUSUS

Menata Kembali Kehidupan Bermasyarakat dan Bernegara Menuju Peradaban Baru Indonesia <i>Nurcholish Madjid</i>	18-29
Menuju Peradaban Baru Indonesia: Mempertegas Kontribusi Islam dan Budaya Lokal dalam Menata Kembali Kehidupan Berbangsa dan Bernegara <i>Nur A. Fadhil Lubis</i>	30-47
Memperkokuh Relasi Sosial Menuju Indonesia Baru <i>Nurman Said</i>	48-62

ARTIKEL

Islam, Indonesia, dan Demokrasi <i>Yudi Latif</i>	64-87
--	-------

DAFTAR ISI

Multikulturalisme: Wawasan Alternatif Mengelola Kemajemukan Bangsa <i>Asman Aziz</i>	88-116
Esoterisme dan Kesatuan Agama-agama <i>Media Zainul Bahri</i>	117-144
Mempersoalkan “Sufisme Urban”: Sebuah Catatan Sederhana <i>Kautsar Azhari Noer</i>	145-160
Meditasi Kesadaran dan Kebaikan-Cinta <i>Dammarakkhita</i>	161-171

RESENSI BUKU

Islam Indonesia: Negosiasi Tanpa Henti <i>Sunaryo</i>	174-178
Muslimah Feminis: Sebuah Pernyataan Identitas Perempuan <i>Neneng Nurjanah</i>	179-183

MAKLUMAT

Susunan Pengurus Nurcholish Madjid Society	186-187
Pindah Alamat	188
Ucapan Terima Kasih	189
Pembetulan	190
Berlangganan <i>Titik-Temu</i>	191

PEDOMAN TRANSLITERASI

ء	ط	th	Vokal Pendek
ب	ظ	zh	اَ
ت	ع	‘	اَ - a
ث	غ	gh	اُ - u
ج	ف	f	اِ - i
ح	ق	q	اِ - i
خ	ك	k	Vokal Panjang
د	ل	l	اَ - ā
ذ	م	m	اُ - ū
ر	ن	n	اِ - ī
ز	ه	h	Diftong
س	و	w	اَ - aw
ش	ة	ah; at (bentuk-sambung)	اِ - ay
ص	ال	al- (kata sandang)	اِ - iyy (ī pada akhir kata)
ض			اُ - uww (ū pada akhir kata)

DAFTAR SURAT AL-QUR'ĀN

- | | |
|-----------------|-----------------|
| 1. Al-Fātiḥah | 27. Al-Naml |
| 2. Al-Baqarah | 28. Al-Qashash |
| 3. Ālu 'Imrān | 29. Al-'Ankabūt |
| 4. Al-Nisā' | 30. Al-Rūm |
| 5. Al-Mā'idah | 31. Luqmān |
| 6. Al-An'ām | 32. Al-Sajdah |
| 7. Al-A'rāf | 33. Al-Aḥzāb |
| 8. Al-Anfāl | 34. Saba' |
| 9. Al-Tawbah | 35. Fāthir |
| 10. Yūnus | 36. Yāsīn |
| 11. Hūd | 37. Al-Shāffāt |
| 12. Yūsuf | 38. Shād |
| 13. Al-Ra'd | 39. Al-Zumar |
| 14. Ibrāhīm | 40. Al-Mu'min |
| 15. Al-Ḥijr | 41. Fushshilat |
| 16. Al-Nahl | 42. Al-Syūrā |
| 17. Al-Isrā' | 43. Al-Zukhruf |
| 18. Al-Kahf | 44. Al-Dukhān |
| 19. Maryam | 45. Al-Jātsiyah |
| 20. Thāhā | 46. Al-Aḥqāf |
| 21. Al-Anbiyā' | 47. Muḥammad |
| 22. Al-Ḥajj | 48. Al-Fath |
| 23. Al-Mu'minūn | 49. Al-Ḥujurāt |
| 24. Al-Nūr | 50. Qāf |
| 25. Al-Furqān | 51. Al-Dzāriyāt |
| 26. Al-Syu'arā' | 52. Al-Thūr |

DAFTAR SURAT AL-QUR'ĀN

- | | |
|--------------------|------------------|
| 53. Al-Najm | 84. Al-Insyiqāq |
| 54. Al-Qamar | 85. Al-Burūj |
| 55. Al-Raḥmān | 86. Al-Thāriq |
| 56. Al-Wāqī'ah | 87. Al-A'lā |
| 57. Al-Ḥadīd | 88. Al-Ghāsyiyah |
| 58. Al-Mujādilah | 89. Al-Fajr |
| 59. Al-Ḥasyr | 90. Al-Balad |
| 60. Al-Mumtaḥanah | 91. Al-Syams |
| 61. Al-Shaff | 92. Al-Layl |
| 62. Al-Jumu'ah | 93. Al-Dluḥā |
| 63. Al-Munāfiqūn | 94. Al-Syarḥ |
| 64. Al-Taghābun | 95. Al-Tin |
| 65. Al-Thalāq | 96. Al-'Alaq |
| 66. Al-Taḥrīm | 97. Al-Qadr |
| 67. Al-Mulk | 98. Al-Bayyinah |
| 68. Al-Qalam | 99. Al-Zalzalah |
| 69. Al-Ḥāqqah | 100. Al-Ādiyāt |
| 70. Al-Ma'ārij | 101. Al-Qāri'ah |
| 71. Nūḥ | 102. Al-Takātsur |
| 72. Al-Jinn | 103. Al-'Ashr |
| 73. Al-Muzzammil | 104. Al-Humazah |
| 74. Al-Muddatstsir | 105. Al-Fil |
| 75. Al-Qiyāmah | 106. Quraysy |
| 76. Al-Insān | 107. Al-Mā'ūn |
| 77. Al-Mursalāt | 108. Al-Kawtsar |
| 78. Al-Naba' | 109. Al-Kāfirūn |
| 79. Al-Nāzi'āt | 110. Al-Nashr |
| 80. 'Abasa | 111. Al-Lahab |
| 81. Al-Takwīr | 112. Al-Ikhlāsh |
| 82. Al-Infithār | 113. Al-Falaq |
| 83. Al-Muthaffifin | 114. Al-Nās |

CUPLIKAN DARI WIRID IBN 'ARABI¹

Wahai Yang Dia adalah “Dia”² Yang Mutlak,
sedangkan daku adalah “Dia” yang terikat!
Wahai Yang tidak ada Dia selain Dia!³

Wahai Tuhanku, urusan Dikaulah menaklukkan musuh-musuh
dan menumpas penindas-penindas.
Aku mohon Dikau mengulurkan pertolongan
dari Keperkasaan Nama-Nama-Mu Yang Menaklukkan,
pertolongan yang melindungiku
dari setiap yang menginginkan daku malang,

¹Cuplikan ini diambil dari “Wirid Malam Ahad” (*Wird Laylat al-Ahad*), yang merupakan bagian dari “Wirid Tujuh Malam Tujuh Hari” (*Awrād al-Layālī al-Sab‘ah wa al-Ayyām al-Sab‘ah*) Ibn ‘Arabi, dalam Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Wird* (Oxford: Muhyiddin Ibn ‘Arabi Sociey, 1979), h. 4-6. Terjemahan Indonesia ini, yang dikerjakan oleh Kautsar Azhari Noer, banyak merujuk pada terjemahan Pablo Beneito dan Stephen Hirstenstein atas *Wird* itu, dalam Ibn ‘Arabi, *The Seven Days of the Heart: Awrād al-Uṣbū‘ (Wird), Prayers for Nights and Days of the Week*, terj. Pablo Beneito dan Stephen Hirstenstein (Oxford: Anqa Publishing, 2000). Karya ini selanjutnya disingkat *SDH*.

²Ungkapan “Dia” (*al-huwa*) di sini menunjukkan “Ke-Dia-an” (*huwīyyah*) yang memelihara “Diri-Nya” sebagai yang Gaib (Tidak Terlihat) dan memelihara ciptaan atau kejadian (*kawn*). Manusia Sempurna (*al-insān al-kāmil*), yang mencerminkan Tuhan secara sempurna, terpelihara secara serentak sebagai “Dia” dan “bukan-Dia.” (*SDH*, h. 34)

³Ungkapan “tidak ada Dia selain Dia” (*lā huwa illā huwa*) adalah cermin bagi ungkapan “tidak ada tuhan selain Allah” (*lā ilāha illā Llāh*). (*SDH*, h. 34)

sehingga aku dengan demikian bisa menahan cakar-cakar para tiran⁴
 dan memotong akar orang-orang zalim,⁵
 dan jadikan daku diriku yang memiliki kekuasaan
 yang menyucikan daku dari segala akhlak yang bernoda;
 tunjuki aku kepada-Mu, wahai Penunjuk kepada-Mu,
 tempat kembali segala sesuatu.
 Engkau Maha Meliputi segala sesuatu.⁶
 Dia adalah Yang Berkuasa atas hamba-hamba-Nya,
 dan Dia adalah Yang Maha Lembut, Yang Maha Mengetahui.⁷

Wahai Tuhanku, Engkau adalah Yang Menjaga segala jiwa,
 dan Maha Pemelihara setiap makna dan tangkapan indrawi.⁸

⁴Ungkapan “menahan cakar-cakar” (*akuffa bi-hi akuffa*) tampaknya menyninggung ayat “Karena itu, jika mereka tidak membiarkanmu dan tidak menawarkan perdamaian kepadamu, dan tidak ‘menahan tangan mereka’ (*yakuffū aydiya-hum*), tangkaplah mereka dan bunuhlah mereka di manapun kamu menemui mereka; untuk melawan mereka itulah Kami memberimu kekuasaan yang nyata.” (Q 4: 91) (*SDH*, h. 34) Ungkapan “menahan cakar-cakar” mungkin pula merujuk pada ayat “Mudah-mudahan Allah ‘menahan kekuatan’ (*yakuffa ba’sa*) orang-orang yang kafir (mengingkari kebenaran); Allah lebih besar kekuatan-Nya dan lebih keras siksaan-Nya.” (Q 4: 84)

⁵Ungkapan “memotong akar orang-orang yang zalim” tampaknya merujuk pada ayat “Maka dipotonglah akar kaum yang berbuat zalim. Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam.” (Q 6: 45) (*SDH*, h. 34)

⁶Ungkapan “Engkau Maha Meliputi segala sesuatu” tampaknya merujuk pada ayat “Ingatlah, sesungguhnya Dia Maha Meliputi segala sesuatu.” (Q 41: 54) (*SDH*, h. 35) Ungkapan ini tampaknya juga merujuk pada ayat “dan Allah Maha Meliputi segala sesuatu.” (Q 4: 126)

⁷Bagian ini tampaknya merujuk pada ayat “Dia adalah Yang Berkuasa atas hamba-hamba-Nya, dan Dia adalah Maha Bijaksana, Yang Maha Mengetahui” (Q 6: 18), dan “Dia tidak bisa ditangkap oleh penglihatan, sedangkan Dia menangkap penglihatan, dan Dia adalah Yang Maha Lembut, Yang Maha Mengetahui.” (Q 6: 103) (*SDH*, h. 35)

⁸Ungkapan “Engkau adalah Yang Menjaga segala jiwa” tampaknya merujuk pada ayat “Apakah Dia Yang Menjaga setiap jiwa sesuai dengan apa yang dilakukannya? Namun, mereka menjadikan sekutu-sekutu bagi Allah.” (Q 13: 33) Adapun ungkapan “Maha Pemelihara setiap makna dan tangkapan indrawi” tampaknya diilhami oleh ayat “Allah, tidak ada tuhan selain Dia,

Engkau memiliki Kekuasaan, maka Engkau menaklukkan;
 dan Engkau memiliki Ilmu, maka Engkau mentakdirkan.
 Maka milik Engkaulah Kekuasaan dan Penaklukan,
 di tangan Engkaulah Penciptaan dan Perintah.⁹
 Engkau bersama segala sesuatu sedekat-dekatnya,¹⁰
 dan Engkau adalah Tuannya;
 dengan meliputinya Engkau adalah Pengaturnya dan Petunjuknya.

Wahai Tuhanku, sungguh, aku mohon Dikau pertolongan
 dari Nama-Nama-Mu Yang Menaklukkan,

Yang Maha Hidup, Maha Pemelihara, tidak mengantuk dan tidak tidur.” (Q 2: 255). Menarik untuk memperhatikan dua kata yang digunakan oleh Ibn 'Arabi: “Yang Menjaga” (*al-qā'im*) dan “Maha Pemelihara” (*al-qayyūm*). Dua kata ini memiliki akar yang sama, yaitu *q-w-m*, yang berarti ada, bangkit, dan berdiri, tetapi juga berarti menguasai, mengepalai, mengawasi, mengawasi, menjaga, memelihara, dan tetap melakukan. Dua Nama Tuhan ini, “Yang Menjaga” (*al-qā'im*) dan “Maha Pemelihara” (*al-qayyūm*), menunjukkan bahwa Dia tidak pernah lalai, lupa, tidur, istirahat, atau “pensiun,” dari mencipta, mengatur, menjaga, dan memelihara segala sesuatu. Tidak sesuatu pun lepas dari penjagaan, pemeliharaan, dan pengawasan-Nya. Bandingkan dengan *SDH*, h. 35.

⁹Ungkapan “Penciptaan dan Perintah” (*al-khalq wa al-amr*) berarti “dunia benda material” dan “dunia roh.” Perhatikan ayat “Sesungguhnya Tuhanmu adalah Allah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam hari (periode), dan kemudian Dia bersemayam di atas Arasy, yang menutup siang dengan malam dengan mengikutinya dengan cepat, dan matahari, bulan, dan bintang-bintang dengan tunduk pada Perintah-Nya. Sesungguhnya milik Dialah Penciptaan dan Perintah. Berberkahlah Allah, Tuhan semesta alam.” (Q 7: 54) Ketika mendiskusikan ayat ini Ibn 'Arabi mengatakan, “Allah mengkhushuskannya [dunia penciptaan dan susunan, *‘ālam al-khalq wa al-amr*] dengan Nama Tuan (*al-Isim al-Rabb*) tanpa yang lain. Dunia ciptaan dan susunan (*‘ālam al-khalq wa al-tarkīb*) memerlukan [adanya] kejahatan (*syarr*) karena esensinya, sedangkan dunia perintah (*‘ālam al-amr*) adalah kebaikan (*khayr*) yang tidak mengandung kejahatan.” (Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 9 volume [volume 9 khusus untuk indeks], ed. Ahmad Syams al-Din [Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006], 4: 306) (*SDH*, h. 35)

¹⁰Ungkapan “Engkau bersama segala sesuatu” tampaknya merujuk secara implisit pada ayat “Dia bersama kamu di mana pun kamu berada.” (Q 57: 4) (*SDH*, h. 35)

yang dengannya Engkau menguatkan daya-daya kalbu dan jiwa, sehingga tidak ada pemilik kalbu yang menjumpaiku tanpa berbalik ke belakang dengan tunduk.¹¹

Aku mohon Dikau, wahai Tuhanku, lidah yang fasih, perkataan yang benar, pemahaman yang tepat, relung kesadaran terdalam¹² yang unggul, kalbu yang benar-benar menerima,¹³ akal yang memahami, pikiran yang bersinar, kerinduan yang tak pernah mereda, ketokan yang terus-menerus [pada pintu-Mu], dan hasrat yang membakar.

¹¹Ungkapan “berbalik ke belakang” (*inqalaba ‘alā ‘aqibay-hi*) tampaknya merujuk pada ayat “Kami tidak menjadikan kiblat yang dahulu kamu menghadap kepadanya kecuali agar Kami mengetahui siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik ke belakang.” (Q 2: 143) Kata yang digunakan di sini untuk “berbalik” (*inqalaba*) berasal dari akar yang sama dengan kata “kalbu” (*qalb*). (SDH, h. 35)

¹²Kata “kesadaran terdalam,” makna dari kata *sirr*, yang secara harfiah berarti “rahasia,” menunjukkan daya terpeka dan tertajam kalbu, dasar fundamental kesadaran “di atas” atau di luar keseluruhan penyifatan (*the fundamental ground of awareness which is “above” or beyond all qualification*) (SDH, h. 36). Ketika berbicara tentang sujud sebagai simbol kerendahan hati dan ketundukan, misalnya, Ibn ‘Arabi mengatakan, “Maka badan sujud ke tanah yang merupakan asalnya, roh sujud ke Roh Universal (*al-rūh al-kull*) yang darinya ia keluar, dan kesadaran terdalam (*sirr*) sujud bagi Tuhannya (*li-Rabbi-hi*) yang dengan cara itu ia mencapai martabatnya.” (Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 3: 152).

¹³Ungkapan “kalbu yang benar-benar menerima” (*qalban qābilan*) bisa ditemukan dalam *Tarjumān al-Asywāq* Ibn ‘Arabi: “Kalbukū telah [benar-benar] menerima setiap bentuk...” (*The Tarjumān al-Ashwāq: A Collection of Mystical Odes by Muhyiddin Ibn ‘Arabi*, terj. Reynold A. Nicholson [London: Theosophical Publishing House Ltd., 1911, dicetak ulang 1978], h. 19) (SDH, h. 36)

Berilah daku tangan yang kuasa,¹⁴ kekuatan penakluk, jiwa yang tenang,¹⁵
 dan anggota tubuh yang luwes untuk mematuhi-Mu.
 Sucikan daku untuk datang kepada-Mu,
 dan anugerahi daku keakraban dengan-Mu. ❖

¹⁴Ungkapan “tangan yang kuasa” (*yadan qādiratan*) membuat hubungan tangan itu dengan Nama Tuhan *al-Qādir* (“Yang Maha Kuasa”), yang dijelaskan pada bagian berikut: “Ketika tangan hamba menjadi Tangan *al-Haqq*, maka itulah yang kuasa yang diminta dari penanaman [manusia dengan Nama Tuhan “Yang Maha Kuasa,” *al-Qādir*]. ‘Sesungguhnya orang-orang yang berjanji setia kepadamu [Muhammad], pada hakikatnya, berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka.’ [Q 48: 10] Allah berkata pula [melalui hadis qudsi]: ‘Dan ketika Aku mencintainya [hamba], Aku menjadi pendengannya yang dengan dan di dalamnya ia mendengar, dan tangannya yang dengannya ia mengambil... Nama ini [*al-Qādir*] tidak memerlukan aksi untuk terjadi; namun, ia [Nama ini] meminta kondisi kuasa [total] ketika diperlukan, tanpa rintangan yang mungkin apapun.” (Ibn ‘Arabi, *Kasyf al-Ma‘nā*, diedit dan diterjemahkan ke dalam bahasa Spanyol oleh Pablo Beneito dengan judul *El secreto de los nombres de Dios* [Murcia, 1996], h. 69-73) (*SDH*, h. 36) Ketika menyebut Nama *al-Qādir*, Ibn ‘Arabi dalam doa lain memohon: “Wahai Yang Maha Kuasa” (*Yā Qādir*), ciptakanlah untukku kekuasaan saleh (*qudratan shālihah*) untuk memperoleh ketaatan-ketaatan dan kekuasaan yang menghalangi (*qudratan māni‘atan*) dari melakukan pelanggaran-pelanggaran.” (Ibn ‘Arabi, *al-Nūr al-Asnā bi-Munājātī’Llāh bi-Asmā’i-hi al-Husnā* [Kairo: Maktabat wa Mathba‘at Muhammad ‘Ali Shubayh wa Awladu-hu, 1978/1398], h. 9)

¹⁵Ungkapan “jiwa yang tenang” (*nafsan muthma‘innatan*) merujuk pada ayat “Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu, dengan rida dan dan diridai-Nya.” (Q 89: 27-28) (*SDH*, h. 36)

KEBENARAN DI DALAM DIRI KITA¹

Ada sebidang kebun yang indah, penuh pepohonan dan buah
Tanaman anggur dan tumbuh-tumbuhan hijau. Seorang Sufi di sana
Duduk dengan mata terpejam, kepalanya tertunduk di atas lutut,
Tenggelam jauh di dalam tafakur spiritual.

Seseorang bertanya, “Mengapa tidak kau lihat
Tanda-tanda Allah, Yang Maha Penyayang, yang terlihat
Di sekelilingmu, yang menyuruh kita merenung?”
“Tanda-tanda itu,” jawab Sufi itu, “aku lihat di dalam [diriku];
Di luar tidak lain dari simbol Tanda-Tanda itu.”

Apa seluruh keindahan di dunia ini? Bayang-bayang,
Bagai dahan-dahan bergoyang yang terpantul dalam air sungai,
Dari Kebun abadi yang berdiam
Tak pernah layu di dalam kalbu para Insan Kamil

Jalaluddin Rumi

¹Diterjemahkan dari *Mathnawi* IV, 1358, seperti tercantum dalam *A Rumi Anthology*, Bagian “Rumi: Poet and Mystic,” terj. Reynold A. Nicholson (Oxford: Oneworld, 2000), h. 47.

PENGANTAR

Kita sebagai bangsa Indonesia telah memperoleh kemerdekaan politik secara formal dari penjajahan selama 64 tahun. Kemerdekaan politik itu adalah pintu gerbang untuk mencapai harkat dan martabat mulia dan tinggi di tengah bangsa-bangsa lain di dunia. Kemerdekaan politik itu memberikan harapan besar untuk memperoleh kemerdekaan dalam berbagai bidang kehidupan agar menjadi sebuah bangsa yang mampu membangun dirinya sendiri. Kemerdekaan politik itu adalah jembatan emas untuk mencapai kedudukan kita sebagai bangsa yang mampu “berdiri di atas kaki sendiri” (“Berdikari”). Namun, harapan itu belum pernah tercapai karena ketidakberdayaan kita melepaskan diri dari ketergantungan dalam berbagai bidang kehidupan, terutama ekonomi dan teknologi, kepada negara-negara maju, dan karena kelalaian dan keterlenaan kita dengan “kenyamanan” ketergantungan itu.

Kita sangat prihatin melihat tingkat ketergantungan kita yang sangat tinggi pada barang-barang impor yang sebenarnya bisa kita produksi sendiri. Banyak potensi ekonomi yang sebenarnya mampu kita kelola sendiri diserahkan kepada asing. Negeri kita dengan jumlah penduduk yang besar, sekarang ini 230 juta jiwa lebih, jumlah terbesar setelah China, India, dan Amerika Serikat, dan kekayaan alam yang melimpah, menjadi incaran negara-negara asing yang maju untuk menjadi pasar bagi produk dan jasa mereka.

Simaklah komentar Siswono Yudo Husodo, Ketua Yayasan Pendidikan Universitas Pancasila, tentang keadaan ketergantungan bangsa kita yang sangat memprihatinkan. Ia mengatakan,

Kita telah menjadi bangsa yang kurang percaya diri dengan tingkat ketergantungan yang amat tinggi, menjauh dari cita-cita membangun bangsa mandiri yang mengelola berbagai potensi ekonomi yang ada pada dirinya untuk sebesar-besar kemakmuran rakyat. Kecenderungan dominan asing dalam berbagai kegiatan ekonomi kian nyata dan porsi nasional kian menurun.

Sedikitnya ada 23 bank umum nasional yang dimiliki asing dengan penguasaan di atas 44,5 persen dari total saham yang agresif menggarap pasar hingga ke pedesaan dan menyebabkan menyusutnya pangsa pasar Bank Perkreditan Rakyat (BPR) di sektor mikro, kecil, dan menengah atau MKM (*Kompas*, 19/8/2009). Dengan margin imbal hasil lebih besar dari segmen korporasi, bisnis MKM amat menggiurkan dan menjadi akuisisi bank lokal oleh investor asing. Banyak BPR gulung tikar.

Ini adalah potret kian terpinggirkannya pelaku usaha nasional sejak pemerintah dipaksa berbagai kekuatan internasional untuk meningkatkan liberalisasi, privatisasi, dan deregulasi (*Kompas*, 24/8/2009).

Pangsa pasar domestik, menurut data yang disampaikan Bapak Siswono, sudah dibanjiri impor, mulai dari daging sapi (30 persen kebutuhan nasional), susu (90 persen), garam (60 persen), kedelai (70 persen), bawang putih hingga gula tebu (40 persen), dan buah-buahan. Sebenarnya, produk-produk itu dapat kita hasilkan sendiri dan menghemat devisa. Pedagang pasar tradisional di kota-kota besar sudah merasakan hebatnya dampak kehadiran *hypermarket* milik asing.

Sebagai negara yang telah berpengalaman lebih dari 100 tahun dalam bidang eksploitasi migas (minyak bumi dan gas alam), dari 120 KPS (kontraktor *profit sharing*), 90 persen adalah milik asing. Dari total produksi nasional sekitar 1 juta barel/hari, yang dihasilkan Pertamina, bersama Medco, sebuah perusahaan swasta nasional, hanya 75.000 barel/hari. Mayoritas produksi nasional

dihasilkan oleh asing, yang terbesar di antaranya adalah Chevron, dengan produksi 450.000 barel/hari. Makin lama, ladang minyak dan gas nasional kita dikuasai oleh perusahaan-persusahaan asing karena aturan untuk menggarap berbagai proyek eksplorasi minyak dan gas di Tanah Air harus melalui tender internasional.

Mayoritas pertambangan perak, nikel, batu bara, dan lain-lain juga dikelola oleh asing, bahkan tembaga dan emas, 100 persen dikuasai oleh asing (Freeport dan Newmont). Dari perkebunan kelapa sawit yang ada di Tanah Air, 30 persen dimiliki oleh asing. Sektor telekomunikasi yang amat menguntungkan juga sudah jatuh ke tangan asing. Tragisnya, saat kita ingin memilikinya kembali, pihak asing menawarkannya dengan harga berlipat ganda (*Kompas*, 24/8/2009).

Kekhawatiran akan penguasaan pengelolaan laut dan kekayaan di dalamnya oleh asing, seperti dirasakan Bapak Siswono, juga harus mendapat perhatian. Sekarang ini ruang perairan kita praktis dikuasai asing. Sekitar 96,6 persen muatan angkutan laut dari Indonesia ke luar negeri diambil kapal-kapal asing dan 46,6 persen muatan laut dalam negeri dikuasai oleh kapal-kapal asing (*Media Indonesia*, 6/12/2007).

Mahalnya harga obat di Indonesia adalah akibat mayoritas bahan baku obat, sekitar 95 persen, mengandalkan impor dari negara-negara lain (*Kompas.com*, 1/7/2009). Mayoritas pengelolaan produksi obat di Indonesia dikuasai oleh asing.

Alat telekomunikasi, seperti HP (hand phone) yang digunakan sekitar 120 juta orang Indonesia diproduksi oleh asing. Indonesia belum mampu menghasilkan salah satu alat yang paling gemar digunakan oleh orang saat ini. Indonesia juga belum mampu menghasilkan produk otomotif nasional seperti halnya Malaysia membuat mobil bermerek Proton. Jangankan menghasilkan mobil, Indonesia pun belum mampu membuat motor.

Ini adalah gambaran betapa tingginya ketergantungan bangsa kita pada asing dalam berbagai bidang kehidupan. Bangsa kita lebih merupakan bangsa konsumen, bukan bangsa produsen. Keadaan yang sangat memprihatinkan ini telah membuat bangsa kita jauh

dari cita-cita kemerdekaan untuk menjadi bangsa “berdiri di atas kaki sendiri,” bangsa mandiri. Seperti dikatakan oleh Bapak Siswono, “Kita telah menjadi bangsa yang kurang percaya diri dengan tingkat ketergantungan yang amat tinggi, menjauh dari cita-cita membangun bangsa mandiri yang mengelola berbagai potensi ekonomi yang ada pada dirinya untuk sebesar-besar kemakmuran rakyat.”

Melihat kenyataan ini kita tidak boleh berdiam diri, apalagi merasa nyaman sebagai pihak konsumen yang dimanjakan oleh berbagai produk melimpah yang dihasilkan oleh pihak asing. Kita harus bangkit untuk membangunkan kesadaran kita bahwa kita pasti mampu menjadi bangsa mandiri untuk menaikkan harkat dan martabat bangsa kita di tengah bangsa-bangsa lain. Kita memiliki potensi sumber alam yang melimpah, baik di darat maupun di laut. Kekayaan alam yang melimpah, tentu saja, tidak menjadi jaminan bagi kita untuk menguasai pengelolaan kekayaan alam itu. Kita butuh keahlian untuk mengolahnya. Kita butuh ilmu dan teknologi untuk mengolahnya. Karena itu, kita harus merebut penguasaan ilmu dan teknologi. Kita butuh manusia yang menguasai ilmu dan teknologi itu. Jalan utama adalah meningkatkan mutu pendidikan. Kita butuh sumber daya manusia yang menguasai ilmu dan teknologi yang berwawasan lingkungan hidup.

Kekayaan alam dan sumber daya manusia tidak memadai bila tidak disertai oleh kebijakan pemerintah yang berkuasa ke arah upaya serius untuk mengatasi dan menghilangkan ketergantungan bangsa kita pada asing dalam berbagai bidang kehidupan. Semua upaya ini berpangkal pada kesadaran kita bahwa kita pasti mempunyai kemampuan dalam diri kita sendiri untuk mengatasi masalah yang kita hadapi ini. Potensi kemampuan itu ada dalam diri kita, termasuk diri setiap pakar dan diri setiap orang pemerintah yang membuat kebijakan. Kesadaran yang harus dibangun dan potensi kemampuan itu adalah dari dalam diri kita. Kita harus mengubah pandangan bahwa segala sesuatu di luar diri kita mengubah diri kita dengan pandangan bahwa diri kita, yang tidak lain adalah manifestasi Nama-Nama Ilahi, mengubah dan menciptakan segala sesuatu.

Bangsa Jepang yang di negeri mereka sendiri tidak mempunyai kekayaan sumber alam seperti yang dimiliki bangsa Indonesia mampu menjadi bangsa yang maju dan disegani oleh dunia karena mereka mampu membangun kesadaran dan potensi kemampuan yang ada dalam diri mereka sendiri. Bila kita ingin mengubah sesuatu di luar diri kita, maka pertama kali kita harus mengubah apa yang ada dalam diri kita. Al-Qur'an telah mengingatkan kita dengan mengatakan, "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah apa yang ada dalam diri mereka." (Q 13: 11) Jadi yang pertama kali harus diubah adalah "apa yang ada dalam diri kita," bukan mengandalkan apa yang ada di luar diri kita. Perubahan apa yang ada di luar diri kita mengikuti perubahan apa yang ada dalam diri kita.

Patut kita renungkan apa yang dikatakan oleh guru kita Nur-cholish Madjid dalam tulisanya "Menata Kembali Kehidupan Bermasyarakat dan Bernegara Menuju Peradaban Baru Indonesia," seperti dimuat dalam *Titik-Temu* edisi ini sebagai berikut:

Perkembangan negara dan masyarakat kita menuntut pembangunan sumber daya manusia yang jauh lebih luas jangkauan wawasannya dan lebih tinggi tingkat kecakapannya daripada yang sampai saat ini telah terwujud. Pembinaan dan pengembangan sumber daya manusia adalah investasi kemanusiaan (*human investment*) yang dipandang sebagai tugas utama universitas. Perkembangan sejarah dunia modern menunjukkan bahwa kejayaan suatu bangsa tidaklah terletak dalam berapa besar angka jumlah warganya, juga bukan dalam berapa banyak kekayaan alam yang terpendam dalam bumi wilayahnya sendiri. Kejayaan suatu bangsa lebih ditentukan oleh hasil kerja nyata para warganya dalam mengolah dan memanfaatkan kekayaan alam yang ada di seluruh muka bumi ini, bahkan di angkasa luar sebagaimana telah mulai dirintis, dan oleh tingkat mutu yang dapat diwujudkan dalam hasil kerja nyata itu. Dengan kata lain, kejayaan suatu bangsa tidak ditentukan oleh segi-segi kuantitatif bangsa itu, baik berkenaan dengan kekayaan alam

maupun jumlah warganya. Kejayaan suatu bangsa ditentukan oleh kualitas sumber daya bangsa itu. Dari sudut pandang inilah dapat dimengerti mengapa bangsa kita masih jauh tertinggal oleh bangsa-bangsa lain, termasuk oleh bangsa-bangsa tetangga terdekat.

“Kejayaan suatu bangsa ditentukan oleh kualitas sumber daya bangsa itu” mengandung arti bahwa keberhasilan, kemenangan, kehebatan, kemapanan hidup, dan kemandirian suatu bangsa ditentukan oleh sumber daya manusia bangsa itu, yang kualitas dan kemampuan mereka berasal dari dalam diri mereka sendiri.

Karena itu, kita sebagai bangsa Indonesia tidak perlu mencari kambing hitam pada pihak asing untuk membela diri dan menghilangkan kesalahan kita dalam menghadapi persoalan bangsa kita yang semakin rumit. Lebih baik kita melakukan kritik-diri dan memperbaikinya agar menjadi jauh lebih baik. Kekuatan ekonomi asing akan selalu menguasai kita bila kita lemah. Tetapi bila kita kuat dan mandiri, dengan sendirinya kita memiliki ketahanan untuk melepaskan diri dari cengkeraman kekuatan asing dan kita akan menjadi bangsa bermartabat yang disegani dan terhormat.

Titik-Temu edisi ini menampilkan “Sajian Khusus” yang memuat tulisan Nurcholish Majid yang berjudul “Menata Kembali Kehidupan Bermasyarakat dan Bernegara Menuju Peradaban Baru Indonesia.” Dua tulisan tanggapan terhadap tulisan ini adalah: pertama, “Menuju Peradaban Baru Indonesia: Mempertegas Kontribusi Islam dan Budaya Lokal dalam Menata Kembali Kehidupan Berbangsa dan Bernegara” oleh Nur A Fadhil Lubis; dan kedua, “Memperkokuh Relasi Sosial Menuju Indonesia Baru” oleh Nurman Said.

Tulisan-tulisan lain di luar “Sajian Khusus” dalam jurnal ini, termasuk yang membicarakan pemikiran Islam dan spiritualitas, menarik juga untuk dibaca.

Selamat membaca. ❖

Pemimpin Redaksi

Sajian Khusus



MENATA KEMBALI KEHIDUPAN BERMASYARAKAT DAN BERNEGARA MENUJU PERADABAN BARU INDONESIA

Nurcholish Madjid

Perkembangan negara dan masyarakat kita menuntut pembangunan sumber daya manusia yang jauh lebih luas jangkauan wawasannya dan lebih tinggi tingkat kecakapannya daripada yang sampai saat ini telah terwujud. Pembinaan dan pengembangan sumber daya manusia adalah investasi kemanusiaan (*human investment*) yang dipandang sebagai tugas utama universitas. Perkembangan sejarah dunia modern menunjukkan bahwa kejayaan suatu bangsa tidaklah terletak dalam berapa besar angka jumlah warganya, juga bukan dalam berapa banyak kekayaan alam yang terpendam dalam bumi wilayahnya sendiri. Kejayaan suatu bangsa lebih ditentukan oleh hasil kerja nyata para warganya dalam mengolah dan memanfaatkan kekayaan alam yang ada di seluruh muka bumi ini, bahkan di angkasa luar sebagaimana telah mulai dirintis, dan oleh tingkat mutu yang dapat diwujudkan dalam hasil kerja nyata itu. Dengan kata lain, kejayaan suatu bangsa tidak ditentukan oleh segi-segi kuantitatif bangsa itu, baik berkenaan dengan kekayaan alam maupun jumlah warganya. Kejayaan suatu bangsa ditentukan oleh kualitas sumber daya bangsa itu. Dari sudut pandang inilah dapat dimengerti mengapa bangsa kita masih jauh tertinggal oleh bangsa-bangsa lain, termasuk oleh bangsa-bangsa tetangga terdekat.

Jika kita bicara tentang investasi kemanusiaan, maka wujud nyata dari investasi itu ialah pendidikan, yang berpuncak pada pendidikan di perguruan tinggi. Oleh karena itu, di zaman modern ini, perguruan tinggi dengan kegiatan pendidikan dan penelitiannya merupakan pusat kreativitas budaya bangsa dan barisan terdepan pengembangan budaya itu ke arah kemajuan-kemajuan baru. Sekalipun tidak secara keseluruhannya sama dengan perguruan-perguruan tinggi di negara lain, perguruan-perguruan tinggi kita telah menunjukkan kemampuan yang sepadan dalam memainkan peran mendorong kreativitas budaya nasional dan memacu kemajuan bangsa. Pikiran-pikiran terbaik bangsa senantiasa timbul dari kalangan universitas, dan terobosan-terobosan kemajuan bangsa juga diperankan oleh kalangan universitas. Hal itu terbukti dengan nyata sekali oleh keberhasilan gerakan reformasi yang kini mulai kita rasakan manfaat dan maslahatnya. Gerakan reformasi itu sepenuhnya dimulai dari kalangan universitas, khususnya kalangan mahasiswa dengan jiwa kepeloporannya dan orientasi masa depannya.

Logika Reformasi

Bertitik tolak dari keberhasilan gerakan reformasi itu, sudah sepatutnya kita semua, tanpa kecuali, ikut melibatkan diri dalam usaha bersama mencari jalan memperbaiki keadaan secara menyeluruh. Logika gerakan reformasi ialah kritik terhadap bentuk keadaan yang sedang berlaku, dan usaha mendapatkan bentuk keadaan yang lebih baik. Karena logika itu, maka suatu reformasi tidak mungkin dimulai dari titik nol atau titik ketiadaan, betapapun radikal dan fundamentalnya perbaikan yang diusahakan. Justru keberhasilan gerakan reformasi harus dipandang sebagai kelanjutan wajar dan alamiah dari tingkat kemajuan masyarakat dan dinamika perkembangannya. Maka pandangan yang hendak mempertahankan *status quo* dengan sendirinya akan tampil sebagai penghalang reformasi, sebab pandangan itu merupakan suatu ben-

tuk pengingkaran terhadap logika perkembangan masyarakat yang terus maju dan meningkat.

Hakikat bangsa, negara dan masyarakat kita adalah hasil akumulasi pengalaman pembinaan dan pengembangan sejak masa-masa lalu yang jauh. Unsur-unsur asasi format kenegaraan kita mula-mula diletakkan oleh para pendiri negara. Dari hasil usaha mereka itulah kita sekarang mewarisi nilai-nilai asasi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Nilai-nilai asasi itu, sebagaimana wajarnya, tercantum sebagai dasar-dasar negara dalam Mukadimah konstitusi kita, yang perangkat nilai itu lazim disebut Pancasila, dan konstitusi itupun dikenal sebagai UUD 45. Itulah nilai-nilai pijakan kita bersama dalam usaha membina dan mengembangkan kehidupan bermasyarakat dan bernegara, dalam suatu struktur politik yang kita pilih dan tetapkan dalam konstitusi, dengan kemungkinan pengembangan dan perbaikan terus-menerus.

Prinsip Kemanusiaan Universal

Suatu hal yang patut kita terima dengan penuh syukur kepada Tuhan ialah kesepakatan bahwa Pancasila adalah sebuah ideologi terbuka. Lepas dari kenyataan rumusan dan pengkalimatan formalnya sebagaimana terpatery dalam Mukadimah UUD, masing-masing nilai yang lima itu menciptakan suatu pandangan sosial-politik yang potensial sama dan selaras antara semua anggota masyarakat, mengikuti *common sense* masing-masing pribadi. Pandangan sosial-politik yang dihasilkannya itu semuanya absah belaka, sepanjang tidak secara kategoris melawan atau menghalangi jiwa dan semangat titik temu kebaikan bersama antara semua golongan, tanpa diskriminasi atau pembedaan satu dari yang lain secara tidak benar. Justru paham kemanusiaan universal menghendaki agar kita percaya kepada potensi kebaikan setiap pribadi. Paham kemanusiaan universal juga menghendaki agar kita percaya kepada kebaikan bersama yang dihasilkan oleh dinamika wacana umum dan bebas, dengan mempertaruhkannya kepada bimbingan nurani

kemanusiaan universal itu. Karena itu, pikiran-pikiran regimental yang menghendaki penyeragaman pandangan masyarakat melalui kegiatan indoktrinasi artifisial adalah suatu gejala yang timbul hanya dari tiadanya kepercayaan kepada kebaikan kemanusiaan, dan kepada dinamika pertumbuhan dan perkembangannya ke arah yang lebih baik, dalam suasana kebebasan yang wajar.

Dalam kenyataan sosiologis-historis, feodalisme dan paternalisme adalah pangkal pikiran-pikiran regimental, demikian juga pandangan yang negatif-pesimis kepada kemanusiaan. Karena itu penafsiran dan penjabaran nilai-nilai asas kenegaraan dan kemasyarakatan dalam Mukadimah UUD itu harus dibiarkan terbuka terhadap dinamika perkembangan masyarakat. Maka tidak dapat dibenarkan adanya penafsiran dan penjabaran dalam rumusan-rumusan yang dibuat “sekali dan untuk selamanya” oleh perorangan atau kelompok dengan klaim kewenangan atau otoritas eksklusif. Otoritarianisme dalam pikiran akan dengan sendirinya berkorelasi kuat dengan otoritarianisme dalam kehidupan sosial-politik dan penyelenggaraan kekuasaan. Dalam pengalaman kenegaraan semua bangsa, termasuk bangsa kita, otoritarianisme itu terbukti merupakan sumber utama malapetaka nasional. Di samping itu, suatu nilai asasi yang dijabarkan secara otoriter “sekali dan untuk selamanya” akan menjelma menjadi sebuah ideologi tertutup. Dan ideologi tertutup, karena logika internalnya sendiri yang tertutup, akan dengan sendirinya terancam untuk menjadi ketinggalan zaman, tidak relevan dengan kenyataan-kenyataan hidup yang secara dinamis terus berkembang secara terbuka.

Kebebasan Nurani dan Kebebasan Beragama

Untuk prinsip bimbingan hidup (*guiding principle*), yang diperlukan oleh sebuah masyarakat bebas dan merdeka ialah kesetiaan pada kesucian nurani. Karena suara nurani selamanya bersifat individual, maka kesetiaan pada nurani melibatkan perlindungan pada kebebasan nurani (*freedom of conscience*). Dalam urutannya, kebe-

basan nurani mengambil bentuk nyata dalam kebebasan beragama, karena dengan ajaran agama, melalui keimanan dan ketakwaan kepada Tuhan Yang Maha Esa, kesucian nurani dikukuhkan.

Agama menanamkan keimanan dan ketakwaan dalam dada, yang merupakan milik pribadi orang bersangkutan yang paling mendalam dan berharga, karena berkaitan dengan kesadarannya akan makna dan tujuan hidupnya. Keimanan dan ketakwaan yang ada dalam dada itu merupakan wewenang suci Tuhan untuk mengetahui, mengukur dan menilainya, dan sama sekali di luar wewenang sesama manusia. Semua pandangan prinsipil itu diisyaratkan dalam nilai pertama Mukadimah UUD, yang secara amat tepat oleh Bung Hatta disebut sebagai prinsip yang menyinari nilai-nilai yang lain dalam Mukadimah itu.

Oleh karena itu, pengusikan dan pengingkaran hak individu dan sosial manusia karena pandangan keagamaan (karena mengatakan, “Pangeran kami ialah Tuhan Yang Maha Esa”), adalah pelanggaran terhadap prinsip kebebasan nurani. Sebaliknya, demi kebebasan nurani itu maka masyarakat dan negara berkewajiban menjaga keutuhan semua pranata keagamaan seperti biara, gereja, sinagog dan masjid, karena pranata atau institusi keagamaan adalah sarana dan tempat ditanamkannya keimanan kepada Tuhan. (Untuk dasar pandangan-pandangan ini, lihat Q 22: 40).

Kesucian Manusia dan Prinsip Musyawarah

Dengan latar belakang adanya memori kolektif tentang berbagai bentuk pertentangan sosial dan kultural masa lampau, keperluan pada pengembangan sikap dan pandangan kemanusiaan yang positif optimis itu menjadi salah satu urgensi nasional. Masyarakat yang bahagia dengan kebebasan dan kemerdekaannya ialah masyarakat yang didukung oleh adanya jalinan hubungan cinta-kasih antara sesama manusia, dalam semangat cinta-kasih Ilahi yang suci (*rahmah, agapé*) yang merupakan kelanjutan dari cinta kearifan kemanusiaan horizontal (*mawaddah, philos*) dan cinta tingkat permulaan atas dasar

pertimbangan-pertimbangan bentuk lahiriah (*mahabbah, eros*). Dalam semangat cinta-kasih Ilahi itu terlahir sikap penghargaan yang tulus dan pandangan penuh harapan kepada sesama manusia. Karena fitrah dari Sang Khalik, setiap jiwa manusia adalah makhluk kesucian, kebaikan dan kebenaran, sebelum terbukti sebaliknya. Penyimpangan dari fitrah harus dipandang sebagai faktor pengaruh negatif dari luar dirinya, yang sempat merusak fitrah itu akibat kelemahan kemakhlukannya.

Karena faktor fitrah itu, maka setiap orang harus dijamin haknya untuk menyatakan pendapat. Tapi karena unsur kelemahan kemakhlukannya itu, maka setiap orang dituntut untuk cukup rendah hati agar dapat melihat kemungkinan dirinya salah, dan untuk bersedia mendengarkan dan memperhatikan pendapat orang lain. Interaksi positif dalam semangat optimisme kemanusiaan antara hak diri pribadi untuk menyatakan pendapat dan kerendahan hati untuk mendengarkan pendapat orang lain itu melahirkan ajaran dasar musyawarah, suatu bentuk interaksi sosial yang mengandung makna “saling memberi isyarat” tentang yang baik dan benar untuk semua.

Oleh karena itu, prinsip musyawarah tidak akan berjalan produktif tanpa adanya kebebasan menyatakan pendapat, yang dalam tatanan modern kehidupan bermasyarakat dan bernegara dilembagakan antara lain dalam kebebasan akademik dan kebebasan pers. Tapi prinsip musyawarah itu juga akan rusak oleh sikap-sikap absolutistik dan keinginan mendominasi wacana karena tidak adanya perasaan cukup rendah hati untuk melihat kemungkinan orang lain berada di pihak yang lebih baik atau lebih benar. Musyawarah yang benar, yaitu musyawarah yang terjadi atas dasar kebebasan dan tanggung jawab kemanusiaan, adalah dasar tatanan masyarakat dan negara demokratis. Maka demokrasi, sebagaimana dikehendaki oleh logika musyawarah itu sendiri, senantiasa menuntut dari masing-masing pihak yang bersangkutan untuk bersedia dengan tulus bertemu dalam titik kesamaan kebaikan bagi semua, dalam semangat memberi dan mengambil yang dijiwai oleh pandangan kemanusiaan yang optimis dan positif. Oleh karena itu pula, demokrasi dengan

musyawarah yang benar sebagai landasannya itu tidak akan terwujud tanpa pandangan persamaan manusia atau egalitarianisme yang kuat, dan akan kandas oleh adanya stratifikasi sosial yang kaku dan *a priori* dalam sistem-sistem paternalistik dan feodalistik.

Pelaksanaan Kebebasan-kebebasan Asasi

Kebebasan asasi untuk menyatakan pendapat dengan sendirinya berakibat pada adanya dua kebebasan asasi yang lain, yaitu kebebasan berkumpul dan kebebasan berserikat. Keinginan untuk berkumpul dengan sesama (*le desire d'être ensemble*) adalah naluri manusia sebagai makhluk sosial. Keinginan berkumpul juga merupakan keinginan untuk menyatakan pendapat secara bersama dan mewujudkan maksud pendapat itu dalam kegiatan bersama. Justru keinginan berkumpul dalam suatu tatanan sosial yang mengakui dan mendukung kebebasan berpendapat adalah prasarana penyatuan pendapat pribadi-pribadi melalui proses memberi dan mengambil secara positif. Maka keinginan berkumpul dapat dipandang sebagai bentuk pertama lembaga permusyawaratan.

Keinginan mewujudkan pandangan bersama itu dalam kerangka kegiatan tersusun atau terorganisasi menuntut adanya kebebasan asasi untuk berserikat. Masyarakat manusia terdiri dari pribadi-pribadi dengan minat dan perhatian yang beraneka ragam. Keanekaragaman akan menjadi pangkal adanya interaksi sosial yang subur dan produktif, selama mendapat penyaluran yang wajar dan dibimbing oleh komitmen para pribadi anggota masyarakat pada nilai-nilai luhur kemanusiaan. Sebaliknya, keseragaman artifisial melalui penggiringan dan mobilisasi masyarakat dalam sistem monolitik tidak saja memangkas potensi-potensi kreatif dalam masyarakat, tapi juga menghasilkan perasaan tersumbat yang sewaktu-waktu dapat meledak menjadi kekuatan destruktif.

Sekalipun pembentukan suatu serikat dapat dibuat untuk menampung aspirasi dan kegiatan di luar masalah politik seperti masalah keagamaan, budaya, seni, ekonomi, dan seterusnya, seri-

kat politik selamanya merupakan bentuk penting kebebasan asasi ketiga itu. Dengan serikat politik yang bebas, dan yang dibentuk karena panggilan tanggung jawab yang tulus dan murni terhadap masyarakat dan negara, suatu unsur penting lain dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara yang sehat akan terwujud, yaitu unsur pengawasan dan pengimbangan. Komitmen individual masing-masing orang pada nilai-nilai luhur, yang merupakan prakondisi pertama masyarakat yang sehat, menuntut realisasi konkritnya berupa komitmen dan perilaku sosial dalam hidup bersama. Pada urutannya, demi mencegah terjadinya penyimpangan, baik sadar atau tidak sadar, komitmen dan perilaku sosial itu harus terbuka kepada pengawasan oleh sesama anggota masyarakat. Disebabkan oleh kelemahan pribadi manusia yang membuatnya secara potensial menjadi tawanan dikte situasi, posisi dan lingkungannya, pengawasan sosial yang bebas adalah satu-satunya yang tersisa untuk menjaga jangan sampai masyarakat luas menjadi korban. Semua pihak harus menerima dengan rela ketentuan-ketentuan yang diperlukan untuk membuat suatu pengawasan sosial menjadi benar-benar efektif. Bentuk ketentuan-ketentuan itu ialah aturan-aturan dan hukum-hukum yang harus dihormati dan ditaati oleh semua anggota masyarakat.

Komitmen pada Nilai-nilai Luhur

Komitmen pribadi pada nilai-nilai hidup yang luhur akan tidak bermakna apa-apa jika yang bersangkutan tidak mewujudkannya secara nyata dalam tindakan hidup pribadi sehari-hari. Oleh karena itu, komitmen pribadi pada nilai-nilai luhur dapat disederhanakan sebagai ketaatan pribadi itu pada aturan-aturan dan hukum-hukum yang dinyatakan berlaku untuk setiap orang. Tidak ada suatu bagian dari aturan dan hukum yang terlalu kecil untuk ditaati, dan tidak ada seorang pun yang cukup besar untuk dibenarkan melanggar aturan dan hukum itu, atau untuk mengklaim dispensasi dari ketentuan yang berlaku. Semua anggota masyarakat harus tunduk dan

patuh pada aturan dan hukum dengan sikap yang teguh, konsekuen, berdisiplin, dan penuh kesabaran dan ketabahan. Sekali suatu ketentuan aturan atau hukum ditawarkan untuk dilanggar, maka prinsip *rule of law* sudah dirusak, betapapun kecilnya ketentuan aturan dan hukum yang dilanggar itu, biarpun, misalnya, “sekadar” ketentuan harus berhenti pada lampu merah di jalan.

Diferensiasi Kekuasaan

Tegaknya hukum dan peraturan sebagai salah satu tujuan pengawasan dan pengimbangan yang berjalan secara efektif itu dalam penyelenggaraan kenegaraan modern mengharuskan adanya diferensiasi antara berbagai lembaga kenegaraan menurut kekhususan bidangnya, terutama kekhususan bidang eksekutif, legislatif dan yudikatif. Tugas utama sistem pemerintahan dan yang menjadi tolok ukur keberhasilan dan kegagalannya ialah kemampuan memelihara ketertiban, atau mengatur dan menyelesaikan pertentangan yang terjadi dalam masyarakat. Tetapi ketertiban itu sendiri memerlukan parameter-parameter, berupa peraturan-peraturan dan ketentuan-ketentuan hukum. Maka dalam menjalankan tugasnya menegakkan ketertiban, pemerintahan secara keseluruhan berkewajiban memperhatikan agar parameter-parameter itu dipegang teguh dan dilaksanakan dengan taat.

Oleh karena kekuasaan itu sendiri, khususnya kekuasaan eksekutif, memiliki fasilitas dan prasarana untuk melanggar ketentuan dengan dampak yang amat luas terhadap kehidupan masyarakat (*“power tends to corrupt”*), maka sistem pengawasan dan pengimbangan harus terlebih dahulu, dan terutama, diciptakan antara ketiga unsur kekuasaan itu sendiri, yaitu unsur-unsur eksekutif, yudikatif dan legislatif. Pengawasan dan pengimbangan yang efektif akan terwujud jika masing-masing dari ketiga unsur kekuasaan itu independen satu dari yang lain dan berkebebasan melaksanakan pengawasan dan pengimbangan satu sama lain.

Secara khusus, berkenaan dengan usaha penegakan hukum dan peraturan, sistem peradilan yang independen dan berfungsi secara penuh merupakan jaminan kelembagaan yang paling kuat bagi tegaknya hukum dan peraturan itu. Sebaliknya, sistem peradilan yang tidak dapat lepas dari pengaruh pemerintahan eksekutif, juga pengaruh luar manapun, adalah salah satu jaminan paling pasti untuk runtuhnya ketentuan hukum dan peraturan.

Dalam hubungan interaktif antara ketiga unsur kekuasaan itu, badan legislatif dituntut untuk benar-benar memenuhi fungsinya sebagai perwujudan kedaulatan rakyat. Badan legislatif yang berfungsi penuh karena absah melalui pemilihan umum yang bebas, terbuka dan demokratis merupakan faktor pengimbang dan pengawas terhadap keseluruhan proses dan struktur politik yang terjadi sebagai realisasi kedaulatan rakyat.

Kedaulatan Rakyat dan Ekonomi Rakyat

Pada hakikatnya, kedaulatan rakyat adalah inti dari partisipasi umum rakyat dalam kehidupan bernegara. Adanya kesempatan melakukan partisipasi umum secara efektif adalah wujud sebenarnya dari kebebasan dan kemerdekaan. Oleh karena itu, seluruh cita-cita kemasyarakatan dan kenegaraan sebagaimana dinyatakan dalam nilai-nilai kesepakatan luhur dalam Mukadimah UUD 45 akan sirna tak bermakna tanpa adanya partisipasi umum rakyat. Bahkan kedaulatan negara dalam hubungannya dengan negara-negara lain pun adalah kelanjutan kedaulatan rakyat itu. Hal ini terbukti dengan nyata sekali dalam saat-saat kritis negara menghadapi ancaman. Pemerintahan manapun pada gilirannya harus bersandar kepada rakyat untuk menanggulangi ancaman terhadap negara, dan dalam keadaan yang sulit itu akan tampil dengan nyata siapa sebenarnya kalangan anggota masyarakat luas yang benar-benar berkepentingan akan keselamatan bangsa dan negara.

Karena itu kedaulatan politik tidak mempunyai nilai yang bermakna tanpa kedaulatan di bidang-bidang lain, khususnya di

bidang ekonomi. Sesungguhnya, kedaulatan ekonomi inilah yang diharapkan lahir dari adanya keadilan sosial, yang merupakan tujuan sebenarnya kita bernegara. Sebab dengan adanya keadilan sosial akan tumbuh rasa ikut-punya dan rasa ikut-serta oleh semua. Pelajaran paling pahit dari pengalaman kita bernegara masa-masa terakhir ini muncul karena diabaikannya nilai keadilan sosial dan dibiarkannya praktek-praktek kezaliman sosial berjalan dengan bebas dan merajalela. Kesalahan dalam politik ekonomi dan pembangunan selama dua atau tiga dasawarsa terakhir ini, sekalipun tidak dapat diramalkan dengan pasti sebelumnya, telah berujung dengan hancurnya kedaulatan rakyat dan negara berhadapan dengan tekanan dunia luar. Sekalipun kerugian akibat kesalahan tersebut menimpa dunia luar yang bersangkutan itu sendiri juga, namun yang paling parah ialah kerugian yang menimpa rakyat, pendiri, pembentuk dan pemilik negara yang sebenarnya.

Pada titik ini ide reformasi yang dipelopori mahasiswa dan kalangan perguruan tinggi membentuk lingkaran penuh dan sempurna. Reformasi itu bertitik tolak dari komitmen masing-masing pribadi pada nilai kehidupan yang luhur, dan berakhir dengan komitmen kita semua pada usaha mewujudkan keadilan sosial, dengan ketegasan memperhatikan kepentingan hidup rakyat secara nyata. Demi itu semua, pembangunan ekonomi harus diubah dari pola dan orientasi yang terlalu lebar membuka kerawanan terhadap kedaulatan rakyat, menjadi pola dan orientasi ekonomi rakyat patriotik. Kita harus mulai dengan sungguh-sungguh memperhatikan segenap potensi nasional kita, baik dalam artian sumber daya manusia maupun dalam artian sumber daya alam. Kita harus menjadikan potensi-potensi nyata itu sebagai modal dan pangkal pembangunan ekonomi rakyat patriotik. Pembangunan ekonomi nasional harus diubah arah sedemikian rupa sehingga lebih berpijak pada kenyataan-kenyataan nasional kita yang sebenarnya, dan tidak mengembara mengikuti gelembung fantasi, khayal dan iming-iming kemewahan dunia luar, yang ternyata telah berakhir dengan ancaman terhadap kedaulatan kita.

Ketangguhan ekonomi rakyat itu akan terwujud apabila kita mampu secara mandiri mengolah kekayaan alam kita, dengan tingkat kreativitas setinggi-tingginya. Kemandirian ekonomi nasional diwujudkan dengan handalan ekonomi pertanian rakyat yang maju dan modern, dan dengan basis industri rakyat. Dalam sistem ekonomi global — suatu hal yang tidak mungkin dihindarkan — hanya dengan ketangguhan ekonomi nasional itu kita akan mampu bersaing secara sehat, dengan hasil akhir kemenangan untuk semua, tanpa merugikan pihak manapun juga. Dan dengan ketangguhan ekonomi nasional itu pula kita akan lebih terlindung dari unsur destruktif keserakahan para petualang ekonomi internasional.

Oleh karena itu, persoalan mutu sumber daya manusia menjadi taruhan utama. Dan di sinilah letak penting dan strategisnya *human investment* dan upaya meningkatkan kualitas sumber daya manusia. Investasi itu adalah tugas kewajiban utama dunia pendidikan, dengan puncaknya dalam kegiatan pendidikan dan penelitian ilmiah perguruan tinggi. Semangat untuk ikut melakukan investasi itulah sesungguhnya yang harus ditanamkan dalam hati setiap pemimpin, tokoh masyarakat dan kita semua sehingga cita-cita menuju terbinanya peradaban baru Indonesia, dalam masyarakat yang adil, terbuka dan demokratis, insya Allah bisa terlaksana.

Wa'Llāh a'lam bi'l-shawāb. ❖

MENUJU PERADABAN BARU INDONESIA

MEMPERTEGAS KONTRIBUSI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL

DALAM MENATA KEMBALI KEHIDUPAN

BERBANGSA DAN BERNEGARA

Nur A Fadhil Lubis

Keislaman, Keindonesian dan Kemedrenan adalah tiga kata kunci untuk memahami spektrum pemikiran Nurcholish Madjid (selanjutnya disebut Cak Nur). Kemampuannya merajut ketiga kata kunci tersebut ke dalam satu bangunan konseptual yang utuh merupakan salah satu kelebihan yang dimilikinya. Seolah-olah, ketika berbicara tentang Islam, dalam satu tarikan nafas, Cak Nur juga bicara tentang Indonesia dan kemedrenan.

Rajutan ketiga konsep tersebut sangat jelas terlihat dalam beberapa bukunya. Sebut saja misalnya, *Islam, Kemedernan, dan Keindonesiaan* (1987). Selanjutnya karya yang menjadi magnum opusnya, *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Tela'ah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan* (1992), juga memuat cukup luas dan dalam ketiga isu tersebut. Karya berikutnya yang penting untuk dipertimbangkan adalah *Tradisi Islam: Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan Indonesia* (1997). Karya lain adalah *Kaki Langit Peradaban Islam* (1997) dan *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (1995).

Untuk semakin menegaskan pemikiran Cak Nur di atas, bukti lain dapat dilihat pada sebuah buku yang telah terbit dan dipersembahkan buat Cak Nur dalam rangka “Refleksi atas Pemikiran Cak

Nur” yang berjudul *Menembus Tradisi: Menuju Masa Depan Yang Membebaskan*,¹ dengan cukup terang memilah ketiga isu di atas. Bagian pertama berbicara tentang “Pandangan Keislaman Cak Nur.” Isu-Isu yang dibahas pada abab ini adalah: Islam, inklusivisme dan kosmopolitanisme; membincang relasi gender dalam Islam; kritik atas nalar fundamentalisme Islam; dan alam sebagai pendakian spiritualitas. Bagian kedua berbicara tentang “Pandangan Keindonesiaan Cak Nur.” Adapun yang dibahas pada bagian ini adalah: Islam di Indonesia dan transformasi budaya; Nurcholish Madjid dan perdebatan Islam Indonesia; dan lain-lain. Bagian terakhir adalah “Pandangan Kemodernan Cak Nur”. Adapun yang dikaji pada bagian ini adalah: kekaisaran Nurcholish Madjid: dinasti-dinasti pluralisme Islam kontemporer; refleksi atas pemikiran HAM Cak Nur, postmodernisme, toleransi multikultural, dan solidaritas ekologis.

Kendati buku tersebut tidak dimaksudkan untuk merangkum seluruh pemikiran Cak Nur dalam tiga isu di atas, namun setidaknya buku ini dapat dijadikan bukti tentang ruang lingkup pikiran Cak Nur yang berjaln berkelindan, antara keislaman, keindonesiaan dan kemoderenan.

Lepas dari itu, pertanyaan yang menarik untuk diajukan adalah: Bagaimana Cak Nur membangun jalinan konseptual di antara ketiga kata kunci tersebut? Pertanyaan ini muncul karena pada saat banyak pemikir mengalami hambatan konseptual dan psikologis ketika menghubungkan Islam, Indonesia dan Modernitas, Cak Nur seolah tidak memiliki hambatan sama sekali. Sebabnya adalah ketika Cak Nur berbicara tentang Islam, ternyata yang dimaksudkannya adalah Islam sebagai kumpulan nilai-nilai universal, seperti keadilan, egalitarianisme, penghormatan terhadap hak-hak asasi manusia,

¹Buku ini merupakan kumpulan makalah Simposium Pemikiran Cak Nur dalam rangka Dies Natalis Universitas Paramadina 17-19 Maret 2005 di Jakarta. Tampil sebagai pembicara adalah Yudi Latif, Siti Musdah Mulia, Abdul Hadi W.M., M.M. Billah, Ahmad Gaus, M. Syafi'i Anwar, Budhy Munawar-Rachman, Ulil Abshar Abdalla, dan lain-lain. Adapun editor buku tersebut adalah Abdul Halim.

toleransi, kebebasan berpikir, penghargaan terhadap prestasi bukan prestise dan sebagainya. Ketika berbicara tentang Indonesia, Cak Nur tidak hanya bicara Indonesia dalam tataran geografis atau etnik yang sangat beragam, tetapi lebih jauh dari itu, Cak Nur berbicara pada tataran filosofis bagaimana sejatinya sebuah bangsa. Tidaklah mengherankan jika Cak Nur cukup fasih berbicara tentang apa yang dipikirkan para Bapak bangsa tentang negara bangsa.² Sedangkan kemodernan bagi Cak Nur adalah sebuah keniscayaan yang tidak bisa dihindarkan. Bahkan sejak awal, Islam adalah agama yang sangat terbuka menerima kemodernan tersebut. Tidak sedikit pun hambatan Islam untuk menerima modernitas secara kritis. Masalahnya adalah bagaimana Islam bisa memberi warna terhadap kemodernan tersebut.

Dengan kerangka berpikir seperti inilah, tulisan Cak Nur yang berjudul “Menata Kembali Kehidupan Bermasyarakat dan Bernegara Menuju Peradaban Baru Indonesia” layak untuk diapresiasi. Tulisan ini dimaksudkan untuk memberi catatan tambahan terhadap artikel tersebut. Menurut saya, tulisan Cak Nur yang telah di muat di dalam buku *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi* (1999) sarat dengan muatan filosofis. Artikel ini ingin mengelaborasi sedikit lebih luas tentang “bahan baku” peradaban baru Indonesia tersebut. Hemat saya bahan baku tersebut adalah nilai-nilai universal Islam sebagai sesuatu yang terus menerus diperjuangkan Cak Nur. Berikutnya adalah *local genius* atau kearifan lokal bangsa. Tanpa keduanya, bagi saya peradaban baru Indonesia tidak akan pernah memiliki sandaran yang kokoh. Dengan kata lain, peradaban sebuah bangsa yang tidak dibangun di atas nilai-nilai universal dan kearifan lokal masyarakat, tidak akan abadi.

Tawaran di atas menjadi penting karena memang di dalam tulisan tersebut, Cak Nur sesungguhnya tidak terlalu banyak bicara tentang Islam. Demikian juga dengan *local genius* yang belum banyak – untuk mengatakan tidak ada sama sekali – disinggung

²Karya Cak Nur yang cukup baik tentang hal ini adalah *Indonesia Kita* (Jakarta: Gramedia, 2003).

oleh Cak Nur. Sampai di sini para pembaca tulisan Cak Nur memahami pikirannya yang sangat luas tersebut tidak bisa berhenti pada satu atau dua artikel. Mau tidak mau, Cak Nur harus dibaca secara utuh lewat karya-karyanya yang berserakan di dalam berbagai buku, jurnal dan makalah-makalah, baik yang telah dipublikasikan ataupun yang belum.

Agar kita memiliki pemahaman yang sama, saya merasa perlu untuk menjernihkan beberapa kata kunci yang berkaitan dengan tema di atas seperti Islam, *dīn* dan *syari'ah*. Bagaimanapun juga, pembicaraan dengan menggunakan perspektif Islam, termasuk ketika membicarakan berbagai aspek kehidupan – hukum, politik, ekonomi, sosial, budaya dan lain-lain – apalagi dalam tataran perbandingan dan perbincangan lintas sistem, membutuhkan kejernihan konsep dan ketepatan terminologi serta kecanggihan alat ukur. Sering dalam pembahasan, seseorang mengklaim suatu hal sebagai ketentuan dalam agama (*dīn*) Islam, tetapi setelah ditelusuri lebih dalam, ternyata Islam yang dimaksudkannya hanya salah satu pendapat dari berbagai pendapat yang terdapat dalam literatur tafsir. Oleh karena itu, ada baiknya untuk menjernihkan pemakaian dan definisi istilah-istilah tersebut.

I

Kata “*islām*” dalam Al-Qur’an, sumber pertama dan utama ajaran Islam, paling signifikan dikaitkan penggunaannya dan maknanya dengan term “*dīn*.” *Islām* itu sendiri bermakna tunduk dan pasrah. Dari kata *islām* terbentuk pula kata *salām* dan *salāmah*, yang berarti damai dan selamat. Sedangkan kata *dīn* sebagaimana yang terdapat dalam tradisi keilmuan Islam, dipahami sebagai inti-sari petunjuk Yang Maha Kuasa kepada umat manusia melalui para pesuruh Tuhan. Dalam pengertian ini *dīn*, yang sering diterjemahkan sebagai *agama* (Indonesia) dan *religion* (Inggris), merupakan dasar-dasar petunjuk Yang Maha Kuasa yang disampaikan oleh para rasul-Nya.

Di samping itu sebagian rasul membawa *syarī'ah*. Kata *syarī'ah* dan pecahannya tercantum 5 kali dalam al-Qur'an. Sebagai contoh, di dalam al-Qur'an (45:18), kata *syarī'ah*, yang awalnya berarti jalan, terutama yang memiliki sumber air, kemudian dipergunakan di kalangan umat Islam dengan arti seluruh panduan Ilahi (*khitābu'LLāh*) kepada umat manusia untuk kebahagiaan mereka di dunia dan keselamatan mereka di akhirat. Panduan Tuhan ada yang diturunkan secara langsung dalam bentuk wahyu, yakni al-Qur'an, dan ada yang melalui tauladan utusan-Nya, yaitu al-Sunnah atau Hadis.

Sedangkan kata *fiqh*, yang berarti pemahaman yang mendalam (*fahm daqīq*) yang lebih banyak frekuensi pemakaiannya dalam al-Qur'an, adalah perintah Tuhan kepada sebagian warga dalam setiap komunitas untuk memahami dan mendalami *dīn* tentu dengan jalan dan prosedur yang benar (*syarī'ah*) (Q 9: 122). Mereka inilah yang berfungsi untuk mengarahkan, memberitahu, dan mendidik kaumnya untuk hidup sesuai dengan nilai-nilai yang ditanamkan oleh Yang Maha Bijaksana.

Memang pada awal perkembangan peradaban Islam, istilah ini mencakup seluruh proses dan produk pemahaman manusia tentang segala hal yang berkenaan dengan agama (*ulūm al-dīn*), malah persoalan adat-istiadat juga termasuk di dalamnya. Abu Hanifah, tokoh tertua dari empat mazhab utama Sunni, mendefinisikan fikih (*fiqh*) sebagai *ma'rifat al-nafs mā lahā wa mā 'alayhā* (pengetahuan seseorang tentang hak dan kewajibannya).

Dalam perkembangan selanjutnya, fikih yang memiliki jangkauan makna yang sangat luas, seluas aspek kehidupan yang dapat disentuh oleh agama, mengalami penyempitan makna. Fikih didefinisikan sebagai hukum-hukum syar'iyah peraktis (*al-ahkām al-syar'iyah al-'amaliyyah*) yang diperoleh dari dalil-dalil yang terperinci.³ Bahkan lebih jauh dari itu, fikih malah diidentikkan dengan norma hukum yang mencakup hukum yang lima (*al-ahkām al-khamsah*), wajib, sunat, mubah, makruh, dan haram. Tidaklah mengherankan jika

³Abd al-Wahhab al-Khahlaf, *Ilm Ushūl al-Fiqh* (Kuwait: al-Dar al-Kuwaitiyah: 1968/1388), h. 11.

muncul kesan di kalangan sebagian umat Islam, jika disebut fikih, pastilah berhubungan dengan halal-haram, fardu atau sunat.

Dalam konteks Islam universal, memahami fikih dalam makna asalnya tetap penting. Fikih adalah proses pemahaman terhadap teks, baik itu al-Qur'an maupun hadis. Dalam sejarah Islam yang panjang, kita menemukan hasil pemahaman itu sebagai khazanah pemikiran Islam klasik yang cukup kaya, misalnya, dalam bidang falsafah, tasawuf, tafsir, hadis, fikih, ushul fikih, dan sebagainya. Produk-produk pemikiran masa lalu itulah yang akhirnya membentuk ajaran, aliran dan mazhab dalam Islam.

Kendatipun di muka telah disebutkan bahwa fikih adalah pemahaman terhadap teks, namun dalam peraktiknya ajaran Islam juga dibentuk oleh lingkungan sosial budaya masyarakat tertentu. Seorang fakih tidak saja dituntut untuk mampu memahami teks tetapi juga harus memahami realitas kehidupan masyarakat. Dengan kata lain, khazanah pemikiran Islam juga terbentuk dari proses dialektika antara sang pemikir dengan lingkungan budayanya.

Tidak terbantahkan bahwa ajaran-ajaran Islam tidaklah tumbuh dan berkembang dalam ruang-waktu yang vakum. Islam hadir ke tanah Arab yang padanya telah ada sekelompok masyarakat yang hidup dengan budayanya sendiri. Tidaklah mengherankan jika di dalam al-Qur'an keberadaan bangsa Arab menjadi pertimbangan tersendiri bagi al-Qur'an. Banyak ayat yang menyebut bangsa Arab dalam berbagai konteks.⁴ Ini menunjukkan, al-Qur'an tidak saja turun sebagai respons terhadap sebuah realitas di masyarakat tetapi juga menunjukkan bahwa kitab yang mulia itu tidak turun dalam ruang yang hampa kultural.

Bahkan al-Qur'an sendiri mengakui bahwa Muhammad adalah salah seorang dari utusan Allah dan sebelumnya telah begitu banyak rasul-rasul yang lain. Nabi Muhammad *saw* menegaskan betapa dekatnya risalah yang dibawanya dengan apa yang telah dikembang-

⁴Ketika al-Qur'an berbicara tentang Arab, setidaknya menunjukkan dua hal: pertama, mengacu pada perilaku (seperti pada Q 9: 98); dan kedua, mengacu pada bahasa (seperti pada Q 12: 2; 16: 103; dan 41: 44).

kan oleh rasul-rasul sebelumnya, terutama Nabi Ibrahim. Dalam rumusan teori hukum (*ushūl al-fiqh*), *syar‘ man qablanā* (syariat-syariat sebelum kita) merupakan salah satu sumber hukum yang resmi diakui hampir dalam semua mazhab.

Sampai di sini, apa yang dituliskan Cak Nur penting untuk diperhatikan:

Kembali kepada masalah pemikiran, tradisi pemikiran Islam... adalah keseluruhan buah pikiran yang masa pertumbuhan dan perkembangannya telah berjalan lebih dari 14 abad. Jika kita gunakan tolok ukur dari jalur argumen yang dipaparkan, maka tradisi Islam di bidang pemikiran dengan sendirinya adalah suatu budaya Islam, yang merupakan hasil dialog antara keuniversalan Islam dan kepartikularan tuntutan ruang dan waktu melalui para pemeluknya – seperti terefleksi dalam seluruh bidang keilmuan... Dari perspektif itu harus diakui adanya daya cipta luar biasa kaum Muslim masa klasik dalam menjawab tantangan zamannya berdasarkan agama.⁵

Agama Islam tumbuh dan berkembang dalam masyarakat Mekkah dan Madinah kemudian menyebar ke daerah sekitar, yang telah memiliki sistem pemerintahan dan tata hukum betapapun sederhananya. Adat-istiadat, aturan dan pranata hukum yang telah berlaku sejak dahulu memang banyak yang ditolak dan ditentang oleh Islam, namun banyak yang diteruskan dan dilestarikan, dan sebagian lain diterima dengan berbagai perombakan.

Ketika Islam muncul dan berkembang di jazirah Arab, ada dua kekuatan imperial yang telah saling bersaing, yaitu Kekaisaran Romawi yang menguasai wilayah utara, termasuk Syria, dengan salah satu kota pentingnya Damaskus, yang kemudian menjadi pusat dinasti kekhalifahan Umayyah, dan Kemaharajaan Persia yang

⁵Nurcholish Madjid dan Budhy Munawar-Rachman, “Pendahuluan,” dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), h. 2.

menguasai wilayah selatan, termasuk Iraq, yang nantinya menjadi pusat pemerintahan kekhalifahan dinasti ‘Abbasiyah.

Pengaruh dari kedua peradaban besar ini dalam derajat dan dampak yang beragam memang terjadi dan sesuatu yang alamiah. Banyak kajian sejarah yang telah mengungkap hal ini. Namun bukan berarti bahwa Islam kehilangan jati-dirinya dalam proses “*legal borrowing*” (peminjaman hukum) dan interaksi hukum (*legal interaction*) ini. Semua entitas dan pranata hukum yang diserap telah melalui proses “Islamisasi” yang kemudian dikembangkan hingga terkadang sering menghasilkan berbagai hal baru yang inovatif.

Demikianlah Islam pada abad ke-7 telah menjadi kampiun peradaban yang diperhitungkan semua bangsa. Max I Dimont yang sering dikutip Cak Nur melukiskan kehebatan Islam pada masa lalu yang membuat mata orang Yahudi terbelalak. Sebagaimana dikutip Cak Nur, Max I Dimont mengatakan:

Ketika kaum Yahudi menghadapi masyarakat terbuka dunia Islam, mereka adalah bangsa yang telah berumur 2.500 tahun. Tidak ada yang lebih terasa asing bagi kaum Yahudi daripada peradaban Islam yang fantastis ini, yang tumbuh dari debu padang pasir abad ketujuh. Tetapi juga tidak ada yang dapat lebih mirip. Meskipun mewakili suatu peradaban baru, satu agama baru, dan suatu lingkungan sosial baru yang dibangun di atas dasar-dasar ekonomi baru, Islam mirip dengan “prinsip kebahagiaan intelektual” yang dikemas dan disajikan kepada kaum Yahudi seribu tahun sebelumnya ketika Alexander Agung membuka pintu-pintu masyarakat Hellenis kepada mereka. Sekarang masyarakat Islam membuka pintu masjid-masjidnya, sekolah-sekolahnya dan kamar-kamar tidurnya, (berturut-turut) untuk konversi, pendidikan dan asimilasi.⁶

Sebagaimana Islam untuk pertama kalinya hadir di tanah Arab, berinteraksi dengan sebuah masyarakat yang telah memiliki budaya

⁶Madjid dan Munawar-Rachman, “Pendahuluan,” h. 8.

tersendiri, demikian pula halnya dengan Islam yang datang ke Indonesia. Jauh sebelum Islam menjelma menjadi sebuah agama yang akhirnya menjadi agama mayoritas, di Indonesia telah tumbuh dan berkembang sebuah masyarakat yang sangat beragama, dengan corak budaya tersendiri yang mengagumkan banyak orang. Tidak itu saja, masyarakat Indonesia kala itu juga sudah mengenal kepercayaan tertentu yang bagi mereka merupakan pusat orientasi kehidupan. Kepercayaan itu telah menjelma menjadi pusat spiritual mereka.

Tradisi Hindu-Buddha dari India tengah ke Nusantara memperkenalkan nilai-nilai filosofi kehidupan, pemikiran spekulatif, serta budaya estetis yang bercita rasa tinggi. Kedua tradisi dari India ini dapat dikatakan sebagai peletak dasar peradaban Nusantara dan selanjutnya disusul oleh kedatangan Islam dari Timur Tengah yang memperkenalkan tradisi etik moral dan legal dalam kehidupan sosial. Tidak hanya agama, kedatangan penyebar Islam ini juga telah membangun sendi-sendi dasar kehidupan perdagangan internasional khususnya di daerah-daerah pesisir dari Aceh hingga Maluku. Terakhir, tradisi Kristen yang datang bersama gelombang kolonialisme Eropa juga ikut memperkaya peradaban Nusantara, khususnya dalam bidang sistem organisasi keagamaan, pendidikan, birokrasi dan sistem pemerintahan.⁷

Khusus berkaitan dengan Islam, sebagaimana disebut di muka, Islam masuk ke Indonesia lewat pesisir. Sejak awal kedatangannya, Islam telah diterima oleh masyarakat pantai yang umumnya dihuni oleh masyarakat Melayu. Masyarakat tepi pantai atau masyarakat pesisir telah dikenal sebagai masyarakat yang terbuka. Tidak itu saja, bahasa Melayu sebagai mana disebut banyak ahli bahasa, merupakan bahasa yang tidak mengenal kasta. Bahasa Melayu sangat menekankan kesetaraan. Implikasinya adalah masyarakat Melayu dikenal mudah berinteraksi dengan masyarakat luar, termasuk

⁷Lukman Hakim, "Kritik dan Apresiasi terhadap Peradaban Islam Nusantara," dalam Abd Hakim dan Yudi Latif, penyunting, *Bayang-Bayang Fanatisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta: Pusat Studi Islam dan Kenegaran (PSIK) Universitas Paramadina, 2007), h.115-116.

pedagang-pedagang yang berasal dari tanah Arab yang umumnya beragama Islam. Tidaklah mengherankan jika Islam mudah diterima menjadi agama baru bagi masyarakat Melayu Nusantara.

Kendatipun bangunan ajaran Islam saat ini tidak dapat melepaskan diri dari pengaruh budaya di mana ajaran normatif Islam didaratkan, namun tetap saja bisa dibedakan. Mana yang benar-benar bersumber dari teks suci dan mana pula ajaran yang telah dipengaruhi tradisi dan budaya lokal. Kita harus memiliki kemampuan untuk membedakan ajaran dasar dan ajaran bukan dasar. Bisa memilih dan memilah mana yang merupakan Islam normatif dan mana pula Islam historis. Kendatipun dalam tingkat tertentu, terasa sulit untuk memisahkannya, namun tetap dapat dibedakan.

Berkaitan dengan hal ini, Cak Nur pernah mengatakan sebagaimana yang dikutip oleh Abdul Hadi WM di dalam salah satu artikelnya sebagai berikut:

Agama dan kebudayaan tidak terpisah, namun berbeda. Agama bersifat sejagad (universal) dan mutlak, kebudayaan bersifat partikular dan nisbi. Landasan agama ialah wahyu ilahi, landasan kebudayaan ialah pemikiran manusia. Selain itu kebudayaan juga harus dibedakan dari peradaban. Kebudayaan adalah struktur batin dari kehidupan manusia. Sedangkan peradaban adalah jelmaan dan perluasannya dalam kehidupan praktis, meliputi kegiatan politik, ekonomi, hukum dan lain sebagainya.⁸

Untuk lebih memperjelas antara ajaran normatif Islam dan ajaran yang dipengaruhi budaya dapat dilihat pada contoh pemakaian sarung di Indonesia. Menurut Cak Nur, sarung dapat dijadikan contoh di mana aspek normatif Islam bertaut dengan aspek sosiologis Islam Indonesia. Menurutnya, sarung merupakan contoh nyata. Tidak universalitas dalam pakaian sarung, namun ia secara

⁸Abdul Hadi W.M., "Islam di Indonesia dan Transformasi Budaya," dalam *Menembus Batas Tradisi: Menuju Masa Depan yang Membebaskan* (Jakarta: Kompas, 2006) h. 95.

kultural lokal telah menjadi lambang keislaman. Sarung tidak saja mengandung nilai intrinsik Islam yang universal yaitu kewajiban menutup aurat, tetapi ia juga mengandung nilai instrumental yang lokal, yaitu wujud materialnya sebagai pakaian itu sendiri. Di tempat lain, nilai Islam universal menutup aurat itu dilakukan dengan cara yang berbeda: gamis (*qamīsh*) di Arabia, *sirwāl* (seruwal) di India, dan *pantalon* (celana) di negeri-negeri Barat atau tempat lain yang sedikit banyaknya terbaratkan.⁹

Lewat contoh di atas, jelas bahwa ajaran dasar atau pesan Islam normatif adalah menutup aurat, sedangkan Islam historis terletak pada sarung. Sarung merupakan budaya asli Indonesia. Disebabkan Islam historis itu sangat terkait dengan budaya masyarakat tertentu, maka tidak ada penafsiran tunggal bahwa media atau satu-satunya sarana menutup aurat adalah lewat sarung. Selain sarung kita bisa menggunakan media yang lain sepanjang pesan Islam normatif terpenuhi. Lebih dari itu, keberadaan sarung sedikit banyaknya turut memberikan corak Islam Indonesia. Bahkan tidak berlebihan jika sarung menjadi ciri khas Islam Indonesia.

Masalah muncul ketika kita tidak lagi mampu membedakan antara keduanya. Islam normatif bercampur dengan Islam historis. Seperti apa yang sering disebut Cak Nur, yang duniawi telah dianggap ukhrawi dan karena dipahami tidak berubah. Akibatnya umat Islam akan mengalami kejumudan dalam pemikiran. Umat Islam dibelenggu dengan tradisinmya sendiri. Meminjam istilahnya Cak Nur, pada saat inilah umat Islam kehilangan *psychological striking force* (daya tonjok psikologis). Sampai di sini gagasan Cak Nur pada tahun 1970 tentang sekularisasi menjadi bisa dipahami. Melalui artikelnya yang berjudul “Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat,” Cak Nur menuliskan:

⁹Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Tela'ah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan* (Jakarta: Paramadina, 1992), h. 546.

Sekularisasi tidaklah dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme, sebab *secularism is the name for an ideology, a new closed world view which function very much like a new religion*. Dalam hal ini, yang dimaksud ialah setiap bentuk *liberating development*. Proses pembebasan ini diperlukan karena umat Islam, akibat perjalanan sejarahnya sendiri, tidak sanggup lagi membedakan nilai-nilai yang disangkanya Islami itu, mana yang transendental dan mana yang temporal. Malahan, hirarki nilai itu sendiri sering terbalik, transendental semuanya, bernilai ukhrawi, tanpa kecuai. Sekalipun mungkin mereka tidak mengucapkannya secara lisan, malahan memungkirinya, namun sikap itu tercermin dalam tindakan-tindakan mereka sehari-hari. Akibat hal itu, sudah maklum cukup parah: Islam menjadi senilai dengan tradisi dan menjadi Islamis sederajat dengan menjadi tradisional.¹⁰

Uraian yang cukup panjang di atas ingin menegaskan bahwa ajaran Islam harus dilihat pada dua sisi. Ajaran yang berupa nilai-nilai universal dan ajaran Islam yang dipengaruhi oleh budaya lokal. Nilai-nilai universal Islam sama sekali tidak terkait dengan masa dan tempat. Jika ada adagium yang cukup terkenal, *al-islām shālih li-kulli zamān wa makān*, kata “Islam” dalam ungkapan tersebut maknanya adalah nilai-nilai universal Islam seperti keadilan, kebebasan, toleransi, tanggungjawab dan sebagainya. Sedangkan ajaran Islam yang dibentuk oleh budaya lokal, tentu sangat terikat dengan masa dan waktu. Contoh yang disebut di muka menunjukkan, sarung hanya cocok untuk masyarakat Islam Indonesia dan Malaysia dan tidak cocok buat masyarakat Islam di Turki dan Marokko. Dan yang lebih penting dari itu adalah kesadaran bahwa sarung bukan satu-satunya alat atau sarana menutup aurat. Sarung tidak lebih satu dari sekian sarana yang dapat digunakan sebagai penutup aurat.

¹⁰Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1992), h. 207.

Penekanan nilai-nilai universal Islam ini sangat penting karena harapan kita yang cukup besar kepada ajaran tersebut sebagai pilar peradaban baru Indonesia. Jika kita berbicara sejauh mana ajaran Islam ikut berkontribusi dalam membangun peradaban baru Indonesia, jawabnya adalah pada nilai-nilai universal Islam itu sendiri. Kendatipun disebut Islam, pada kata “nilai universal”, tidak berarti bahwa nilai itu hanya dan untuk umat Islam saja. Tetapi universalisme nilai tersebut akan diterima oleh kelompok agama manapun.

Bagaimana proses nilai universal Islam tersebut membentuk peradaban baru? Saya ingin menyebut satu contoh saja berkaitan dengan nilai kebebasan yang juga banyak disebut Cak Nur dalam berbagai karyanya. Saya setuju dengan Dawam Rahardjo yang mengatakan bahwa kunci perkembangan peradaban adalah liberalisasi pemikiran atau menegakkan kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama yang disertai toleransi yang mengikis fanatisme buta yang mengandung kekerasan dan otoritarianisme.¹¹ Jelas bahwa kebebasan berpikir adalah syarat mutlak untuk membangun sebuah peradaban. Tanpanya maka tidak akan ada yang disebut dengan peradaban.

Cak Nur menuliskan bahwa kebebasan asasi untuk menyatakan pendapat dengan sendirinya berakibat pada adanya dua kebebasan asasi yang lain, yaitu kebebasan berkumpul dan kebebasan berserikat. Keinginan untuk berkumpul dengan sesama (*le desire d'être ensemble*) adalah naluri manusia sebagai makhluk sosial. Keinginan berkumpul juga merupakan keinginan untuk menyatakan pendapat secara bersama dan mewujudkan maksud pendapat itu dalam kegiatan bersama. Justru keinginan berkumpul dalam suatu tatanan sosial yang mengakui dan mendukung kebebasan berpendapat adalah prasarana penyatuan pendapat pribadi-pribadi melalui proses memberi dan mengambil secara positif. Maka keinginan

¹¹M. Dawam Rahardjo, “Kata Pengantar: Peradaban Islam: Antara Krisis dan Kebangkitan,” dalam *Bayang-Bayang*, h. 17.

berkumpul dapat dipandang sebagai bentuk pertama lembaga permusyawaratan.

Sampai di sini kita bisa mengatakan, jika budaya saling menghargai dan menghormati setiap pemikiran, terlepas sebesar apapun potensi untuk berbeda, sebagai wujudnya kita akan memiliki sebuah lembaga permusyawaratan yang dinamis, sehat dan progresif. Tidak itu saja, kita akan memiliki lembaga permusyawaratan yang kuat, karena setiap orang dijamin hak asasinya. Inilah yang dimaksud kebudayaan yang melahirkan peradaban. Dalam sejarah peradaban Islam kita menemukan sebuah lembaga yang disebut dengan *ahl al-hall wa al-'aqd*. Lembaga ini sangat kuat karena setiap orang diberikan kebebasan untuk mengekspresikan pemikirannya secara bertanggungjawab.

Demikian juga halnya dengan nilai universal Islam lain seperti keadilan. Sejatinya, peradaban Islam lewat ekonomi syari'ah – isu yang tidak banyak mendapat perhatian dari Cak Nur – harus terbangun dengan sangat kokoh dan menjadi cikal bakal terbentuknya kedaulatan ekonomi di negara ini. Sebagaimana yang disebut Cak Nur, sesungguhnya kedaulatan ekonomi diharapkan lahir dari adanya keadilan sosial, yang merupakan tujuan kita bernegara. Dengan adanya keadilan sosial akan tumbuh rasa ikut-punya dan rasa ikut-serta oleh semua. Pelajaran yang paling pahit namun berharga dari bangsa ini adalah kehancuran ekonomi yang kita rasakan karena absennya keadilan sosial.

Sampai di sini, di antara sistem ekonomi yang ada di muka bumi ini, sistem ekonomi syari'ah sebenarnya memiliki potensi yang lebih besar untuk mewujudkan keadilan sosial, karena keadilan itu sendiri sesungguhnya inheren dalam bangunan ekonomi syari'ah. Persoalannya adalah apakah keadilan itu sendiri telah mewujudkan menjadi budaya korporat kita. Apakah setiap orang telah diberi kesempatan yang sama untuk mengakses modal dalam rangka meningkatkan daya ekonominya. Apakah setiap orang telah diperlakukan berdasarkan kondisi objektifnya?

Seharusnya pembumian nilai keadilan dalam aktivitas ekonomi kita, baik dalam bentuk kelembagaan maupun dalam bentuk per-

aktik atau aktivitas sehari-hari, akan melahirkan tidak saja perilaku kolektif yang merupakan cermin keadilan itu sendiri tetapi juga disimbolisasikan dengan keberadaan lembaga keuangan syaria'ah, baik bank maupun non-bank, menjadi lembaga yang sangat kuat dan kokoh. Pada gilirannya, lembaga ekonomi Islam dapat menjadi contoh bagaimana keadilan ditegakkan dalam kehidupan ekonomi bangsa. Harus diakui ekonomi Islam sampai hari ini belum sepenuhnya mampu memberikan kontribusinya pada penegakan keadilan sosial dalam makna yang lebih luas. Jangan-jangan, keadilan itu sendiri belum dirasakan oleh umat ini ketika berinteraksi dengan sistem ekonomi syaria'ah.

II

Dalam salah satu tulisannya yang berjudul "Masalah Kontinuitas Budaya dalam Pembangunan Bangsa" ada ungkapan yang menarik dari Cak Nur:

Tetapi, sesungguhnya kita harus menyadari bahwa kita sebagai bangsa Indonesia adalah bangsa baru. Unsur-unsur bangsa Indonesia dengan budayanya masing-masing, seperti Melayu, Sunda dan Jawa adalah "bangsa-bangsa" dan budaya-budaya yang cukup tua dan mapan, tetapi tidaklah demikian halnya dengan Indonesia. Keindonesiaan adalah gejala mutakhir di Asia Tenggara ini, yang memperoleh eksistensinya terutama karena adanya proses-proses menuju kemerdekaan yang terjadi di Hindia Belanda dan berakhir dengan berdirinya Republik Indonesia.¹²

Budaya nasional yang kerap disebut-sebut dalam berbagai pidato pejabat sebenarnya tidak pernah ada secara faktual kecuali

¹²Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam: Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 193-194.

yang dimaksud dengan kata “budaya nasional” itu sebagai kumpulan budaya-budaya yang tersebar dari Sabang sampai Merauke. Jika itu yang dimaksud, maka tidak salah jika kita menyebutnya sebagai budaya nasional. Konsekuensinya adalah pemeliharaan dan pelestarian budaya lokal, karena ia menopang “budaya nasional,” bahkan menopang Indonesia sebagai sebuah negara yang berbudaya dan berperadaban, menjadi sebuah kescayaan.

Persoalan yang cukup serius ketika berbicara tentang budaya dan kaitannya dengan masa depan bangsa adalah kesinambungan dan keterputusan. Keduanya sama penting. Menjaga kesinambungan sebuah tradisi yang baik yang menjelma menjadi kearifan local sangat penting karena memiliki kaitan dengan identitas bangsa. Meminjam istilahnya Cak Nur, menjaga kontinuitas budaya penting karena memiliki keterkaitan dengan keabsahan dan keotentikan sebuah bangsa. Memutus budaya yang tidak positif atau tidak mendukung terhadap kemajuan juga menjadi keharusan pula. Oleh sebab itu, *atavisme* (sikap mengagung-agungkan masa lalu dan dipandang sebagai sesuatu yang baik secara keseluruhan) harus dibuang karena menghambat etos kerja.

Dalam bahasa ushul al-fikih, dikenal dua bentuk adat atau ‘urf: *shahih* dan *fāsīd*. Uruf yang benar (*urf shahih*) dapat dijadikan sebagai dalil – kendati tidak mandiri – untuk menetapkan sebuah hukum. Sebaliknya, *urf fāsīd*, karena kemudaratan yang dikandungnya, menjadi tertolak. Mengapa *urf shahih* dijadikan sebagai salah satu dalil di dalam ijihad, karena Islam sendiri tidak ingin memutus mata rantai budaya sepanjang sejalan dengan *maqāshid al-syarī‘ah* (tujuan-tujuan syariat).

Menjaga kontinuitas budaya lokal semakin penting dilakukan mengingat Indonesia adalah negara kepulauan dengan beribu-ribu suku dan ragam bahasa. Tidak mungkin untuk membuat budaya Indonesia menjadi satu dan seragam. Cara yang paling mungkin adalah memberi ruang kepada setiap budaya asli dan lokal itu berkembang sedemikian rupa.

Cak Nur kerap mencontohkan dua negara ketika berbicara keterkaitan budaya dengan pembangunan: Jepang dan Turki. Jika Jepang

sampai hari ini berhasil menjadi bangsa yang paling maju di Asia bahkan telah mampu melampaui Barat-Eropa dalam banyak bidang, karena kemampuan bangsa Jepang menjaga kontinuitas budayanya. Tidak seperti Turki yang langsung menukar huruf Arab menjadi huruf Latin, Jepang malah mempertahankan huruf kanji. Akibatnya, generasi Jepang tetap memiliki kemampuan untuk mengakses karya sastra bangsanya secara khusus dan peradaban bangsanya pada umumnya. Berbeda halnya dengan Turki, yang sejak masa kepemimpinan Kemal At-Taturk, berubah dan bercita-cita menjadi bangsa berbudaya Eropa. Bagi Turki, untuk menjadi modern sama artinya dengan menjadi Barat. Beberapa kebijakan At-Taturk merubah segalanya. Akibatnya harus dibayar mahal. Anak-anak Turki tidak lagi mengenal budaya bangsanya. Walaupun mereka memiliki warisan masa lalu yang cukup kaya bahkan dapat ditarik ke era kejayaan Yunani, namun semuanya tidak bisa dimanfaatkan. Inilah yang disebut dengan keterputusan budaya. Turki menjadi kehilangan identitas.

Orang Indonesia harus memiliki kemampuan untuk memilih dan memilah budaya dan kearifan-kearifan lokalnya, yang selanjutnya digunakan untuk kemajuan bangsa. Jadi kekayaan budaya lokal itu tidak sekedar dipelihara yang kesannya hanya sebatas kegiatan ritual adat belaka. Sebagaimana bangsa Jepang yang mampu menyaring kemodernan dengan budayanya sendiri, sehingga mereka tidak merasa memiliki persoalan dengan modernitas bahkan mereka merasa modernitas bagian dari diri mereka sendiri, Indonesia seharusnya demikian. Menerima modernitas secara bulat-bulat sama buruknya dengan menolak modernitas sepenuhnya tanpa ada dialog sebelumnya. Jalan keluar adalah bagaimana memanfaatkan nilai universal Islam dan budaya lokal (kearifan lokal) untuk menyaringnya, sehingga yang lahir adalah sebuah produk budaya modern yang bersih dari sisi negatifnya.

Islam sesungguhnya memiliki pengalaman yang cukup baik ketika mampu membersihkan peradaban Yunani dari keburukan yang ada padanya untuk selanjutnya dimanfaatkan oleh umat Islam. Hal ini berbeda dengan Yahudi yang harus menunggu sampai satu millennium untuk dapat mengambil manfaat dari peradaban

Yunani. Akhirnya Yahudi dapat menerima peradaban Yunani yang dahulunya mereka sangat khawatir akan “polusi” dan “bahaya” peradaban asing itu. Max I Dimont menjawabnya – sebagaimana dikutip Cak Nur – bahwa “bahaya” peradaban asing dari Yunani itu telah dijinakkan oleh orang Islam dan dibuat seperti “virus yang mati.” Virus itu masih mampu berfungsi, namun sudah tidak lagi mampu memproduksi racun ataupun penyakit.¹³

Pengalaman Islam menjinakkan racun peradaban asing seharusnya membuat kita tidak perlu khawatir terhadap perkembangan modern. Banyak hal yang bermanfaat dari peradaban Barat yang dapat kita pinjam dan gunakan untuk kepentingan bangsa. Yang perlu mendapat perhatian serius adalah bagaimana memfungsikan nilai universal Islam dan budaya local sebagai alat saring sehingga virus peradaban asing tidak mengotori peradaban baru Indonesia.

Persoalan terakhir adalah apakah kita sudah memiliki kemampuan untuk menerjemahkan pesan universal Islam dan menggunakannya untuk melakukan penyaringan terhadap virus peradaban asing, atau seberapa besar kemampuan yang ada pada kita untuk memilah dan menjaga budaya dan kearifan local kita – yang selanjutnya dimanfaatkan untuk memperteguh identitas kita sebagai bangsa. Saya setuju dengan Cak Nur bahwa semua ini bisa kita lakukan sepanjang kita memiliki sumber daya manusia yang tangguh. Ini semua berkaitan dengan pendidikan. Tidak ada pilihan lain bagi kita untuk kembali menggelorakan semangat baru kecuali bersungguh dalam melakukan *human investment*. Sampai di sini, perhatian semua pihak terhadap pendidikan menjadi tidak dapat ditawar-tawar lagi.

Bi’Llāh al-tawfiq wa al-hidāyah. ❖

Nur A Fadhil Lubis adalah Rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sumatera Utara, Medan, untuk periode 2009 – 2011, dan Guru Besar pada IAIN yang sama.

¹³Madjid dan Munawar-Rachman, “Pendahuluan,” h. 8.

MEMPERKUKUH RELASI SOSIAL MENUJU INDONESIA BARU

Nurman Said

Pendahuluan

Membangun “Indonesia Baru” yang mandiri dan bermartabat memerlukan fondasi teologis yang kuat. Fondasi teologis itu haruslah berakar serta tumbuh di atas kebhinekaan dalam bingkai kesatuan Keindonesiaan. Teologi inklusif yang digaungkan oleh Nurcholish Madjid (Cak Nur) sebagai fondasi kehidupan bermasyarakat dan bernegara tampaknya masih perlu diperjuangkan secara sungguh-sungguh dan sistematis oleh seluruh komponen bangsa Indonesia yang memiliki komitmen untuk mewujudkan kejayaan masyarakat dan negeri ini pada masa yang akan datang. Ide yang sangat penting ini tidak mudah diperkenalkan kepada masyarakat, khususnya kalangan awam, lantaran memerlukan kemampuan intelektual untuk memahaminya di samping keterbukaan dan kerendahan hati untuk menerima perbedaan. Kecenderungan sejumlah individu maupun kelompok dalam masyarakat memandang diri atau kelompok sendiri lebih tinggi atau lebih baik dibanding individu atau kelompok lain masih merupakan fenomena yang umum dalam kehidupan sehari-hari. Tidak mengherankan jika wajah relasi sosial dalam masyarakat masih menunjukkan hubungan asimetris. Buktinya, tidak sulit menemukan orang-orang yang bangga memelihara dan memper-tontonkan sikap dan tindakan diskriminatif, intoleran, dan per-

ampasan hak-hak orang lain hanya untuk memenuhi naluri purba berwajah asusila maupun asosial dalam berinteraksi dengan orang lain. Sikap dan perilaku semacam ini tidak hanya bertentangan dengan misi utama agama, khususnya Islam, melainkan juga tidak dapat diterima oleh akal sehat.

Keragaman atau kemajemukan dalam kehidupan bermasyarakat harus diterima sebagai keniscayaan sejarah yang menyertai perjalanan hidup manusia sebagai bagian tidak terpisahkan dari komunitas tempat ia berada. Keharusan ini membawa implikasi pada lahirnya perbedaan-perbedaan di samping juga persamaan-persamaan antara satu individu dan individu lain, demikian juga antara satu kelompok dan kelompok lain. Tidak dapat dibayangkan seperti apa dan bagaimana satu masyarakat dapat menjalani kehidupan sosialnya tanpa perbedaan. Justru dengan perbedaan, manusia sebagai makhluk Tuhan dapat menjalani kehidupannya secara alamiah sesuai dengan fitrahnya. Dalam perbedaan manusia bisa belajar untuk menyadari kekurangan dan kelebihanannya di antara sesamanya manusia bahkan dengan makhluk-makhluk Tuhan lain. Tuhan, di sisi lain, sebagai Sang Pencipta satu-satunya, adalah unik. Dia tidak berbilang. Keesaan Tuhan mengindikasikan kesempurnaan-Nya. Jika terdapat pandangan yang menganggap bahwa Tuhan lebih dari satu, maka hal itu berarti hanya satu Tuhan tidaklah cukup, sehingga diperlukan kehadiran Tuhan yang lain. Dengan kata lain, Tuhan yang satu itu tidak sempurna atau memiliki kekurangan yang harus ditutupi oleh keberadaan Tuhan yang lain itu. Jika ada Tuhan yang tidak sempurna, maka pastilah bukan Tuhan, sebab Tuhan yang sesungguhnya mestilah sempurna. Karena itu mestilah hanya ada satu Tuhan. Karena itu, Tuhan tidak menjadi obyek hukum keragaman. Setiap bentuk pemahaman yang mengarah kepada keterbilangan Tuhan pastilah mengundang pertanyaan teologis yang krusial sebab tidak dapat dengan mudah dipahami oleh rasio. Sebaliknya, segala bentuk pemikiran serta upaya yang bertujuan untuk menggiring masyarakat ke dalam satu bentuk penyeragaman yang bersifat monolitik sudah pasti merupakan satu tindakan yang tidak saja bertentangan dengan

ciri kemakhlukan, tetapi juga bertentangan dengan hukum sosial dan akal sehat.¹

Sejarah kehidupan manusia selalu diwarnai oleh perbedaan-perbedaan dan juga persamaan-persamaan antara satu individu dan individu yang lain, dan antara satu kelompok dan kelompok yang lain dalam masyarakat. Perbedaan itu timbul sebagai konsekuensi sosio-historis yang menunjukkan bahwa kehidupan manusia senantiasa terkait erat dengan kondisi ruang dan waktu di mana serta kapan dia hidup.

Kesadaran Sosial

Kedudukan manusia sebagai makhluk individu dan sekaligus sebagai makhluk sosial menyebabkan ia selalu dalam keadaan memilih antara pemihakan terhadap kepentingan individu dan pemihakan kepada kepentingan bersama secara kolektif. Pertarungan antara dua kutub kecenderungan yang berbeda inilah yang melahirkan paham individualisme (*egoisme*) di satu sisi dan kolektivisme (*sosialisme*) di sisi lain. Pemihakan kepada kepentingan diri sendiri merupakan konsekuensi dari naluri bawaan sejak lahir yang oleh Sigmund Freud (1856-1939) disebut sebagai *id*. Dorongan ini cenderung membuat seseorang untuk memenuhi kebutuhannya tanpa mepedulikan kepentingan orang lain. Dorongan ini bertentangan secara diametral dengan norma-norma sosial yang membatasi dan menghalangi keinginan *id*. Untung saja ketegangan psikologis yang terjadi akibat pertentangan kecenderungan antara *id* dan *super ego* ditengahi oleh *ego* yang menghasilkan kompromi sebagai jalan tengah mengatasi konflik psikis tersebut.²

¹Lihat Nurcholish Madjid, "Menata Kembali Kehidupan Bermasyarakat dan Bernegara Menuju Indonesia Baru," h. 3.

²Lihat Andrew B. Crider et al., *Psychology* (Glenview, Illinois: Scott Foresman and Company, 1983), h. 388-389.

Sebagai makhluk sosial, manusia tidak bisa hidup sendirian. Kehadirannya di bumi sejak awal kehidupannya telah melibatkan orang lain. Selama menjalani kehidupannya mulai masa pre-natal, bayi, balita, anak-anak, remaja, pemuda, dewasa, manula, hingga meninggalnya pun masih membutuhkan orang lain. Tidak ada satu manusia pun yang tidak membutuhkan orang lain, sehebat apapun manusia itu. Justru semakin tinggi kedudukan seseorang semakin tinggi pula kebutuhannya terhadap orang lain. Di sisi lain, semakin lemah posisi seseorang semakin tinggi pula ketergantungan kepada orang lain. Jelasnya, setiap orang dalam keadaan bagaimanapun pasti membutuhkan orang lain.

Kesadaran tentang kebutuhan terhadap orang lain merupakan bukti kuat bahwa sesungguhnya manusia yang kini terdiri atas berbagai bangsa dengan keragaman suku, budaya, agama, dan semacamnya pada dasarnya merupakan satu kesatuan kemanusiaan. Artinya, perbedaan identitas etnis, budaya, ideologi, afiliasi politik dan agama atau kepercayaan adalah implikasi historis dari respons manusia terhadap dinamika sosial yang hidup dan berkembang di sekitarnya. Semua bentuk identifikasi ini berbeda-beda dari satu masa ke masa lain, dan berbeda-beda pula dari satu tempat ke tempat lain. Namun, di bumi manapun, atau dalam masa kapanpun manusia itu hidup tetap saja merupakan manusia yang memiliki kesamaan substantif dengan manusia lain, di mana setiap orang perlu dihargai hak-haknya, memiliki kelebihan di samping kekurangan, dan oleh karenanya selalu membutuhkan orang lain. Dari perspektif inilah setiap manusia harus bisa menyadari pentingnya membangun kesadaran kolektif antarsesama manusia.

Secara genealogis, manusia dapat diibaratkan sebatang pohon yang tumbuh dari satu benih. Dari benih ini tumbuh sebatang pohon. Dari batang tumbuh cabang, dan dari cabang tumbuh ranting, dan dari ranting tumbuh dahan. Dari dahan keluarlah daun dalam jumlah yang banyak. Manusia dalam jumlahnya yang banyak terdiri atas berbagai organisasi atau perkumpulan serta afiliasi baik yang bersifat formal maupun tidak formal, mulai dari bentuknya yang sangat sederhana seperti kelompok bermain atau

sekadar wadah untuk mencurahkan isi hati hingga yang berbentuk negara. Keinginan setiap orang untuk berkumpul atau berserikat merupakan kebutuhan asasi yang tidak dapat dihalangi. Dalam konteks ini setiap individu memiliki kebebasan untuk merefleksikan eksistensinya dalam satu tatanan sosial tertentu sesuai dengan pilihannya secara bebas sebagai implikasi kemerdekaannya sebagai satu pribadi.³

Pertemuan sejumlah individu dalam satu organisasi sosial tidak hanya mempertemukan kesamaan pandangan dan kepentingan. Apabila individu yang berkumpul itu masing-masing memiliki pandangan dan kepentingan yang sama, maka bisa dipastikan akan terjadi hubungan yang harmonis antarindividu dalam organisasi tersebut. Namun jika pandangan dan kepentingan yang diperjuangkan itu berbeda, maka hal itu bisa memunculkan persoalan yang dapat berakibat pada ketegangan sosial bahkan konflik antara para pendukung kepentingan-kepentingan yang berbeda itu. Untuk menghindari hal seperti ini diperlukan adanya kesadaran dari masing-masing pihak terutama pemimpin atau tokoh dari masing-masing organisasi atau lembaga kemasyarakatan yang ada untuk membangun satu sistem yang mengikat masing-masing pihak agar bisa terhindar dari perselisihan yang dapat berujung pada konflik yang tidak diinginkan. Dalam kaitan ini diperlukan kesadaran serta komitmen yang tinggi terhadap nilai-nilai luhur kemanusiaan seperti keadilan, persaudaraan, dan persamaan di depan hukum. Komitmen terhadap nilai-nilai luhur kemanusiaan ini mensyaratkan ketaatan sepenuhnya terhadap hukum dan aturan-aturan yang sengaja dibuat untuk memastikan tegaknya nilai-nilai luhur kemanusiaan dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Implementasi komitmen individu terhadap nilai-nilai luhur kemanusiaan ditegaskan oleh Cak Nur sebagai ketaatan dalam mematuhi peraturan-peraturan serta ketentuan-ketentuan hukum yang bertujuan untuk menegakkan ketertaturan dan ketertiban dalam masyarakat. Bagi Cak Nur, ketaatan terhadap peraturan-peraturan serta ketentuan-ketentuan

³Lihat Madjid, "Menata Kembali," h. 6.

hukum haruslah didasarkan atas kesadaran untuk memelihara dan mengembangkan kesucian (fitrah) manusia sebagai ciptaan Tuhan yang paling mulia.⁴

Pada dasarnya pengakuan terhadap pluralitas kehidupan manusia, belumlah cukup jika tidak disertai dengan sikap tulus untuk menerima kemajemukan sebagai salah satu anugerah Tuhan yang sangat bernilai bagi manusia sehingga harus dipandang sebagai hal yang mengandung hikmah. Artinya, perbedaan, sesungguhnya, mengandung arti positif karena akan memperkaya peradaban umat manusia melalui interaksi dinamis, baik antara satu individu dan individu lain maupun antara satu komunitas dan komunitas lain. Sejalan dengan hal ini, Harold Coward mengatakan bahwa keterbukaan terhadap tradisi-tradisi lain dapat memperkuat dan memperkaya tradisi atau budaya sendiri; sebaliknya, menyerang atau merendahkan tradisi atau budaya lain dapat mengakibatkan kemandekan intern dan konflik antara pengusung tradisi atau budaya yang berbeda.⁵ Dilihat dari perspektif ini, pluralitas merupakan kenyataan yang dapat mendorong proses pengayaan budaya bangsa sehingga melahirkan kebudayaan Indonesia yang merupakan hasil interaksi dinamis antara para pendukung budaya yang beraneka ragam dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Sangat disayangkan jika di negara yang terbentuk dari kebhinekaan suku, budaya dan agama masih terdapat orang-orang yang menunjukkan sikap dan perilaku yang mencerminkan pemahaman yang sempit dan dangkal terhadap pluralitas kehidupan masyarakat. Meskipun istilah “pluralitas” sudah menjadi wacana umum di seluruh lapisan masyarakat, namun tidak sedikit jumlah orang yang memahami pluralitas secara keliru sehingga tidak dapat merespons pluralitas secara tepat. Maka tidak jarang dijumpai orang-orang yang secara sengaja atau tidak sengaja melakukan tindakan

⁴Lihat Madjid, “Menata Kembali,” h. 5.

⁵Harold Coward, *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama*, terj. (Yogyakarta: Kanisius, 1989), h. 173-174.

yang secara tegas bertentangan dengan semangat penghargaan terhadap pluralitas kehidupan masyarakat.

Pluralitas tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat kita adalah majemuk, beraneka ragam, terdiri atas berbagai suku dan agama sebagai penggambaran yang semata-mata mengesankan kemajemukan. Pluralitas juga tidak bisa hanya dipahami sebagai keadaan yang berguna untuk menyingkirkan semangat fanatisme. Lebih penting dari itu, pluralitas haruslah dimaknai sebagai pertalian sejati kebhinekaan dalam ikatan-ikatan yang dibina secara bijaksana. Sama pentingnya juga, pluralitas diperlukan untuk membangun kemaslahatan umat manusia melalui mekanisme pencerahan untuk mendorong kesadaran akan keterbatasan diri berhadapan dengan berbagai tuntutan kebutuhan hidup yang harus diatasi secara bersama-sama.

Keharusan untuk membina kesadaran sosial merupakan konsekuensi logis dari hukum realitas sebagai berikut:

- *Ciri kesemestaan.* Alam memiliki sifat keragaman. Alam ini sendiri tersusun atas berbagai komponen yang dapat dijelaskan secara numerik. Artinya, alam ini merupakan manifestasi dari keragaman unsur-unsur atau benda-benda yang demikian banyak. Meskipun demikian, masing-masing unsur tersebut berjalan sesuai dengan keadaannya dan saling mendukung satu sama lain sehingga menimbulkan hubungan yang harmonis.
- *Keniscayaan sejarah.* Kehidupan manusia berkembang secara dinamis sesuai dengan kemajuan peradabannya. Dinamika kehidupan manusia tersebut sangat terkait dengan ruang dan waktu di mana serta kapan ia hidup. Akibatnya, terjadi perbedaan manifestasi kebudayaan manusia antara satu komunitas dan komunitas lain sebagaimana yang dapat disaksikan sepanjang sejarah kehidupan manusia.
- *Sumber inspirasi.* Sebagai makhluk berpikir, manusia senantiasa berada dalam proses belajar untuk mencapai kematangan kepribadian. Jagat raya yang demikian beragam merupakan obyek belajar yang sangat penting. Dengan belajar, manusia

bisa mengetahui apa-apa yang sebelumnya tidak diketahuinya. Namun seberapa tinggi pengetahuan seseorang, pengetahuan itu masih juga terbatas sehingga masih banyak hal yang tidak diketahuinya. Karena itu, keragaman isi alam semesta memberi kesempatan bagi manusia untuk menyadari akan keterbatasannya.

- *Saling bergantung.* Ketidaktepatan atau keterbatasan alam mengharuskan ketergantungan kepada yang lain. Puncak ketergantungan berujung pada ketergantungan terhadap Wujud Tak Terbatas, yakni Tuhan. Sebagai bagian dari alam, manusia tidak bisa hidup sendiri. Setiap individu memerlukan orang lain untuk mengatasi keterbatasannya. Dalam konteks kehidupan yang lebih luas satu masyarakat tidak bisa menjalani kehidupannya secara baik tanpa menjalin hubungan dengan masyarakat lain.

Dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara, kemajemukan suku bangsa, budaya dan agama merupakan sesuatu yang dapat dipandang sebagai kekayaan yang tidak ternilai harganya. Kemajemukan etnis dan kultur penduduk bumi Nusantara menunjukkan keragaman komunitas suku bangsa yang hidup menurut pandangan hidup, adat istiadat, seni, tradisi, kepercayaan, bahasa dan unsur-unsur budaya lain yang berbeda antara yang satu dan yang lain.

Pada masa penjajahan, penduduk Nusantara dipersatukan sebagai satu kesatuan wilayah jajahan yang dikenal dengan sebutan Indonesia atau Hindia Belanda yang dihuni oleh sejumlah komunitas etnis dan kultur lokal yang merasakan nasib sebagai orang-orang yang terjajah. Kesamaan nasib sebagai orang-orang tertindas mendorong lahirnya kesadaran politik untuk bersatu mengerahkan segala daya untuk melawan penjajah. Hasilnya, muncullah sejumlah pergerakan kebangsaan seperti Budi Utomo, Syarikat Islam, Muhammadiyah, Nahdatul Ulama, Persatuan Islam dan lain-lain pada awal abad ke-20 yang tujuan utamanya adalah menggugah kesadaran nasional sebagai masyarakat tertindas untuk bangkit berusaha mengembangkan segenap potensi yang

dimiliki guna memperbaiki nasib yang demikian terpuruk oleh penjajahan.

Bangkitnya kesadaran politik di kalangan pemuda-pemuda Indonesia mencapai momentum yang sangat penting dengan terlaksananya Kerapatan (Kongres) Pemuda-Pemuda Indonesia pada tanggal 28 Oktober 1928 yang melahirkan Sumpah Pemuda dengan ikrar: *bertanah air satu, berbangsa satu, dan berbahasa satu, yaitu INDONESIA*.

Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) sebagai satu bangunan masyarakat yang memiliki kedaulatan sendiri bertumpu di atas pluralitas etnis dan budaya yang demikian beragam. Kekuatan yang menyatupadukan seluruh masyarakat Nusantara dengan berbagai corak etnis dan ragam budaya yang berbeda-beda menjadi satu bangsa adalah keinginan yang luhur atas dasar dan tujuan bersama yang tersurat dan tersirat di dalam Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. Semboyan *Bhinneka Tunggal Ika* merupakan abstraksi yang tepat untuk menggambarkan keragaman etnis dan budaya masyarakat Indonesia yang dipertautkan oleh kesamaan cita-cita luhur sehingga menyatu di dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Konflik Sosial

Salah satu sebab ketertinggalan bangsa Indonesia dari bangsa-bangsa lain adalah ketidakmampuan bangsa ini memanfaatkan kekayaan geografis dan demografis yang luar biasa. Kekayaan geografis berupa daratan, lautan di samping kekayaan demografis berupa suku, agama atau kepercayaan dan budaya sungguh-sungguh merupakan anugerah Tuhan yang tidak ternilai. Namun semua kekayaan ini belum mampu menjadikan bangsa Indonesia sebagai bangsa yang besar, maju dan bermartabat sebagai bangsa yang mandiri. Sangat tepat apa yang dinyatakan oleh Nurcholish Madjid bahwa kejayaan suatu bangsa bukanlah disebabkan oleh segi-segi kuantitatif bangsa itu, baik berupa sumber daya alam maupun

jumlah penduduknya, melainkan ditentukan oleh segi-segi kualitas sumber daya manusia yang dimilikinya.⁶ Salah satu kelemahan sangat krusial bangsa Indonesia adalah ketidakmampuan masyarakat Indonesia untuk merespons secara bijaksana keragaman etnis, budaya dan agama yang tumbuh di Indonesia. Ketidakmampuan inilah yang menjadi pemicu terjadinya berbagai konflik dengan berbagai akibat yang ditimbulkannya.

Sesungguhnya kehidupan manusia tidak dapat dipisahkan dengan konflik. Selama seseorang masih hidup ia pasti selalu terlibat dalam konflik, baik yang terjadi dalam dirinya sendiri sebagai konflik internal, maupun yang terjadi karena pertentangan dengan pihak-pihak di luar dirinya yang bisa disebut sebagai konflik eksternal. Dalam satu kelompok sosial, konflik dapat terjadi di dalam kelompok sebagai konflik internal, misalnya yang terjadi antara sesama anggota kelompok tertentu karena adanya perbedaan kepentingan antara masing-masing individu atau antara beberapa individu dan beberapa individu lain. Konflik internal dalam satu kelompok ini biasanya melahirkan fragmentasi atau friksi dalam kelompok tersebut. Adapun konflik eksternal suatu kelompok, umumnya, mengambil bentuk persaingan atau pertentangan dengan kelompok lain karena adanya persaingan atau kompetisi dalam memperebutkan akses terhadap sesuatu yang terkait dengan eksistensi masing-masing kelompok yang terlibat di dalam konflik tersebut.

Konflik, sesungguhnya, tidak selalu berdampak negatif. Tidak jarang konflik justru berimplikasi positif. Konflik yang berdampak negatif adalah segala bentuk persaingan atau pertentangan antara pihak-pihak yang terlibat dalam konflik dengan tujuan saling menjatuhkan atau saling mengalahkan sehingga masing-masing pihak tidak segan-segan melakukan tindakan yang bertentangan dengan akal sehat dan kaidah-kaidah moral yang berlaku secara umum. Adapun konflik yang bersifat positif, umumnya, lahir sebagai konsekuensi dinamika kehidupan manusia yang menghendaki adanya peningkatan. Di sini, konflik justru diperlukan untuk membantu

⁶Madjid, "Menata Kembali," h. 1.

masyarakat membangun kesadaran tentang pentingnya persatuan dalam menjalani kehidupan sosial.⁷ Berhubung manusia, baik sebagai individu maupun sebagai bagian tidak terpisahkan dari satu kelompok, senantiasa mendambakan kemajuan dalam kehidupannya, maka ia tidak dapat menghindari terjadinya konflik, baik yang bersifat internal maupun yang bersifat eksternal, baik yang bersifat positif maupun yang bersifat negatif.

Keberadaan manusia sebagai makhluk yang terdiri atas unsur fisik dan psikis, atau dari jasad dan ruh yang masing-masing memiliki sifat serta kecenderungan yang berbeda menyebabkan manusia selalu dalam keadaan konflik. Dimensi fisik manusia cenderung melahirkan dorongan dalam dirinya yang mengarah kepada pemenuhan kebutuhan material seperti makan, minum, pakaian dan simbol-simbol kemewahan material lain. Dominasi dorongan atau kecenderungan terhadap pemenuhan kebutuhan material ini mengakibatkan terjadinya ketimpangan dalam kehidupan seseorang akibat tidak atau kurang terpenuhinya kebutuhan mental spiritual. Sebaliknya, dominasi dorongan atau kecenderungan yang mengarah kepada pemuasan kebutuhan spiritual menyebabkan kepincangan dalam kehidupan seseorang lantaran pengabaian terhadap pemenuhan kebutuhan material. Konflik yang lahir sebagai manifestasi dari pertentangan antara kebutuhan material dan kebutuhan spiritual tidak hanya berimplikasi pada kehidupan pribadi seseorang, tetapi juga memiliki implikasi yang luas ke dalam kehidupan sosial.

Mengukuhkan Integrasi Sosial

Sebagai makhluk sosial di samping sebagai makhluk individu, manusia tidak bisa hidup sendiri. Sehebat apapun seseorang pastilah tidak mampu memenuhi kebutuhannya sendiri. Ia selalu membutuhkan orang lain. Justru makin tinggi kedudukan atau

⁷Lihat Lewis A Coser, *The Function of Social Conflict* (New York: The Free Press, 1956), h. 151.

status sosial seseorang, ia semakin membutuhkan orang lain. Kebutuhan terhadap orang lain mengharuskan seseorang untuk berusaha memposisikan diri secara tepat agar ia bisa diterima secara baik dalam suatu lingkungan sosial. Kemampuan memposisikan diri secara tepat dalam suatu lingkungan sosial yang terdiri atas berbagai kelompok sosial berlatar belakang etnis dan budaya yang bermacam-macam merupakan hal yang sangat penting dalam membangun satu tatanan kehidupan sosial yang bebas dari konflik yang dapat membawa kepada kekacauan sosial (*social instability*). Salah satu upaya yang terbukti efektif dalam memperkuat integrasi sosial adalah kesadaran untuk mengembangkan dialog secara intensif di kalangan anggota masyarakat, baik antara satu individu dan individu lain, maupun antara satu kelompok dan kelompok lain dalam suatu masyarakat. Dialog merupakan tawaran yang sangat baik dalam proses penciptaan masyarakat yang bebas dari prasangka-prasangka sosial yang sering menjadi penyebab lahirnya sejumlah penyakit sosial, seperti kecemburuan sosial, diskriminasi sosial, dan semacamnya.

Ada dua bentuk dialog yang dapat dilakukan untuk mendorong terbinanya integrasi sosial secara baik di dalam masyarakat. Bentuk pertama adalah *dialog verbal* melalui forum-forum resmi dan tidak resmi yang mempertemukan berbagai kelompok masyarakat yang berlatar belakang etnis, budaya dan agama yang berbeda. Dialog seperti ini sangat perlu dilakukan terutama sekali untuk menciptakan pemahaman yang lebih baik terhadap kelompok atau individu yang berasal dari latar belakang yang berbeda. Pemahaman terhadap orang lain merupakan syarat untuk melahirkan saling pengertian yang pada gilirannya dapat mendorong semangat toleransi yang berwujud penghargaan terhadap perbedaan yang dikenal dengan istilah toleransi. Bentuk kedua adalah *dialog aksi* melalui kegiatan-kegiatan yang diorganisir secara sistematis dengan melibatkan berbagai unsur yang berasal dari latar belakang etnis, budaya dan agama yang berbeda dengan tujuan untuk mengatasi problema-problema kemasyarakatan sebagai musuh bersama (*common enemy*) umat beragama. Kegiatan semacam ini terbukti efektif dalam men-

dorong solidaritas sosial yang sering diabaikan lantaran menguatnya semangat mementingkan diri atau kelompok sendiri.

Aktivitas dialog yang melibatkan berbagai unsur masyarakat yang berlatar belakang sosial yang berbeda dapat dilakukan dengan mudah berdasarkan kenyataan sebagai berikut:

- *Kesamaan hakikat kemanusiaan.* Meskipun manusia yang satu berbeda dengan manusia lain, namun pada hakikatnya memiliki kesadaran kemanusiaan yang sama. Kesamaan ini berdasar atas kenyataan bahwa manusia yang kini demikian banyak dan telah terkelompokkan ke dalam berbagai pengelompokan sosial yang demikian beragam, sesungguhnya berasal dari satu sumber yang sama. Kesamaan asal-usul inilah yang mempertalikan manusia yang satu dengan manusia lain dalam semangat persaudaraan kemanusiaan.
- *Ketergantungan antarsesama manusia.* Setiap individu memiliki kelebihan dan kekurangan sekaligus. Kesadaran tentang kelebihan dan kekurangan menjadikan manusia selalu dalam keadaan siap untuk memberi dan siap untuk menerima. Keterbatasan kemampuan manusia dalam mengatasi persoalan yang dihadapinya mengharuskannya untuk bersikap rendah hati dan bersedia menerima uluran tangan dari pihak lain. Sebaliknya, kelebihan yang dimiliki oleh seseorang memberikan kesempatan kepada yang bersangkutan untuk berbagi dengan siapa saja yang membutuhkannya. Kenyataan ini menjadi alasan penting bagi manusia untuk berdialog dengan sesama manusia untuk mengatasi persoalan yang dihadapi secara bersama-sama.
- *Kesamaan kepentingan.* Sebagai penghuni bumi yang sama, manusia mencari sumber-sumber kehidupan dari sumber yang sama pula, maka manusia harus berusaha untuk menjaga serta memelihara sumber daya alam sehingga mampu mendukung kehidupan manusia secara bersama-sama dari satu generasi ke generasi lain. Bersamaan dengan ini manusia harus menjadikan segala bentuk tindakan yang mengarah kepada pengrusakan kehidupan manusia serta sumber-sumber penghidupan manusia

sebagai musuh bersama yang harus diatasi secara bersama-sama pula.

Kemampuan melaksanakan dialog secara baik hanya dapat terwujud jika didasarkan atas kesadaran tentang kesamaan derajat sebagai warga masyarakat. Kesamaan derajat ini meniscayakan kesamaan hak dan kewajiban di dalam kehidupan bermasyarakat. Karena itu maka segala bentuk diskriminasi dalam masyarakat bertentangan dengan nilai-nilai dasar kemanusiaan sebagai makhluk Tuhan yang sangat mulia.

Penutup

Perjalanan sejarah kehidupan berbangsa dan bernegara telah memberikan pelajaran yang sangat berharga bagi pembentukan kesadaran terhadap kemajemukan sebagai keniscayaan dalam kehidupan masyarakat Indonesia pada umumnya. Keberhasilan mengenyampingkan fanatisme etnik guna mengusung kesadaran tentang kebangkitan nasional pada awal abad ke-20 merupakan embrio yang sangat penting bagi lahirnya kesadaran untuk menyatukan langkah segenap penduduk Nusantara untuk hidup dalam satu ikatan kesamaan tanah air, bangsa dan bahasa Indonesia. Kesadaran serta tekad yang demikian kukuh inilah yang menjadi modal tidak ternilai bagi bangsa Indonesia untuk berjuang bahu-membahu merebut kemerdekaan dari bangsa penjajah. Hasilnya adalah Proklamasi Kemerdekaan Republik Indonesia pada tanggal 17 Agustus 1945. Kini setelah 64 tahun usia kemerdekaan RI, segenap warga Indonesia semakin dituntut untuk memperteguh kesadaran tentang kemajemukan bangsa sebagai modal dasar untuk membentuk masyarakat Indonesia yang *Bhinneka Tunggal Ika*. Berangkat dari pemikiran ini, maka setiap individu dan kelompok dalam masyarakat, khususnya kalangan terpelajar, dituntut untuk berperan aktif memberikan kontribusi sesuai dengan kompetensi yang dimilikinya guna mendorong upaya untuk mewujudkan tatanan kehidupan bermasyarakat dan bernegara yang tumbuh dari

kesadaran menerima dan menghargai perbedaan sebagai kekayaan budaya menuju Indonesia baru yang mandiri dan bermartabat.

Ikhtiar untuk membangun dan memperkuat kesadaran tentang keniscayaan pluralitas kehidupan bermasyarakat dan bernegara mensyaratkan pentingnya pendidikan kewargaan (*civic education*) yang dilaksanakan secara sistematis di seluruh lembaga pendidikan, baik yang dikelola oleh pemerintah maupun yang dikelola oleh pihak swasta. Keharusan normatif ini tidak bisa dipandang separuh hati sebagai mana yang terjadi selama ini. Bagi para penganut agama, hal ini seharusnya dilihat sebagai bagian dari pengamalan ajaran agama, sehingga, jika tidak dilaksanakan, ia merupakan pengabaian terhadap perintah agama itu sendiri. Bagi pemimpin masyarakat, baik formal maupun informal, hal ini harus dipandang sebagai amanat yang harus ditunaikan sebagai bentuk pembimbingan dan pengayoman terhadap masyarakat yang dipimpinnya. Bagi kalangan pemikir, hal ini harus dilihat sebagai tugas akademik yang bertujuan untuk membangkitkan kesadaran masyarakat tentang realitas sosial yang harus dipahami secara proporsional sebagai prasyarat untuk menerima realitas etnis, budaya, dan agama yang tumbuh dan berkembang di Indonesia sebagai anugerah Tuhan yang harus dipelihara dan dimanfaatkan untuk kemaslahatan bersama umat manusia. ❖

Nurman Said adalah dosen Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri (UIN) Alaudin, Makassar.

Artikel



ISLAM, INDONESIA, DAN DEMOKRASI

Yudi Latif

Di ujung pengembaraannya sebagai pemikir Muslim, Nurcholish Madjid justru memungkasi persembahan karyanya dengan risalah tentang kebangsaan-kenegaraan, *Indonesia Kita*.¹ Tidaklah berarti bahwa idealisasi kesemestaan umat ditinggalkan. Tetapi pergulatannya dengan ayat-ayat kesejarahan memberinya pemahaman betapa konsepsi keumatan itu tidaklah kebal terhadap hukum sejarah: pada suatu orde formasi sejarah tertentu, negara-bangsa (*nation-state*) tampil sebagai bentuk pelebagaan kekuasaan yang paling dominan di dunia. Ketidakrelaan sekelompok orang untuk menerimanya tidaklah dengan mudah bisa berpindah ke bentuk pelebagaan kekuasaan yang lain (semisal kekhalifahan) semauanya sendiri karena hal itu merupakan resultan dari jalinan relasi-relasi kuasa dan perekonomian pada tingkat global di mana setiap noktah di planet bumi merupakan bagian dari arus besar hukum sejarah.

Jika masanya tiba, formasi sejarah negara-bangsa mungkin saja mencapai kematangannya dan meniscayakan hadirnya bentuk pelebagaan kekuasaan yang lain tetapi tak perlu terlampau dihiraukan. Apapun bentuk pelebagaan yang ada, tak peduli imperium ataupun negara, bakti manusia pertama-tama harus diarahkan pada lingkungan geo-politik terdekat. Di mana bumi di pijak di sana langit dijunjung. Seperti kata Edmund Burke, “dedikasi terhadap

¹Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita* (Jakarta: Universitas Paramadina, 2003).

unit kekuasaan terkecil dan terdekat merupakan prioritas utama dari prinsip moralitas publik dan pengabdian kepada kemanusiaan.”

Mencitai Indonesia sebagai negara-bangsa menghadirkan adonan rasa bangga dan kecut. Ditilik dari sudut *kebangsaan*, “Indonesia,” dalam pandangan Cak Nur, “adalah bangsa yang sukses.” Bayangkan, ada suatu bangsa yang mampu mempertautkan solidaritas kultural yang merangkum tidak kurang dari 250 kelompok etnis dan bahasa, yang tersebar di sekitar 17.500 pulau di sepanjang 81.000 kilometer garis pantai, dengan kemampuan menghadirkan suatu *lingua franca* bersama yang mampu mengatasi isolasi pergaulan antarsuku. Terima kasih pada sejarah terutama atas konsekuensi ikutan dari penjajahan Jepang yang telah memberi kesempatan dalam pembentukan bangsa ini untuk bertransformasi dari cetakan *adelsnation* (kebangsaan kaum ningrat) — warisan kerajaan — menuju formasi *volksnation* (kebangsaan kerakyatan). Inilah yang membuat kebanyakan rakyat negeri ini, betapapun terus-menerus dikhianati dan dikorbankan para pemimpinnnya, tetap saja mencitai bangsanya. Patut disyukuri pula adanya kejembaran ummat Islam. Kerelaan (pendukung) budaya mayoritas untuk tidak menerjemahkan diri menjadi budaya politik dominan, seperti kesediaan untuk menerima pelucutan Piagam Jakarta, memberi berkah tersembunyi bagi bangsa ini. Teori-teori terkini tentang kewargaan multikultural, seperti dari Will Kymnlicka, mengajurkan pencegahan fusi dari budaya mayoritas ke dalam budaya politik dominan sebagai prasyarat bagi multikulturalisme yang kuat. Inilah yang membuat Indonesia memiliki budaya toleransi yang kuat.

Meski begitu, ditilik dari sudut *kenegaraan*, Indonesia bisa dikatakan sebagai negara yang belum berhasil. Menjadi negara setidaknya harus memiliki kedaulatan ke dalam dan ke luar. Kedaulatan ke dalam ditunjukkan oleh kemampuan negara untuk memelihara hukum dan ketertiban. Sedangkan kedaulatan ke luar ditandai oleh kemampuan untuk melindungi kepentingan bangsa dalam pergaulan antarbangsa dalam posisi terhormat. Nyatanya, kedua hal itu tak terpenuhi oleh negara ini. Negara tanpa kedaulatan adalah negara yang lemah. Negara seperti ini cenderung bersosok tambun: berpretensi

untuk mengatur hal-hal tetek-bengek bahkan urusan busana warga negara, namun tak memiliki otoritas yang efektif untuk mengatur hal-hal esensial yang menentukan hajat hidup orang banyak. Padahal, demokrasi memang bersifat anathema terhadap rezim otoriter, namun tak mungkin bisa tegak tanpa otoritas. Oleh karena itu, demokrasi mengandaikan adanya semangat kewargaan yang inklusif dalam menegakkan *good governance*. Demokrasi, dalam pandangan Cak Nur, merupakan suatu proses belajar menumbuhkan budaya demokrasi, juga mengandaikan adanya upaya berkesinambungan untuk memperbaiki tata kelola negara (*governance*). Islam dalam pandangannya bersifat kompatibel dengan demokrasi dan diharapkan bisa memberi kerangka nilai yang positif bagi penumbuhan solidaritas nasional dan kewargaan yang inklusif. Islam beserta agama-agama lain juga diharapkan bisa menjadi sandaran penguatan nilai-nilai etis bagi perbaikan tata kelola negara.

Tulisan berikut akan menyoroti persoalan demokrasi dalam konteks keislaman dan keindonesian, dengan memperlihatkan ideal-ideal dan realitasnya dalam sejarah Indonesia.

Islam dan Demokrasi

Secara historis, Islam di Indonesia dianggap dibangun di atas landasan kedamaian dan toleransi. Meskipun doktrin dan mazhad radikal selalu ada, pengaruhnya relatif terbatas dan dilunakkan oleh dinamika kekuatan sentripetal dan sentrifugal wacana internal Islam. Sepanjang sejarah dan dalam beragam bentuknya, pasang surut pemikiran Islam di negeri ini relatif telah membentuk elemen radikal yang cukup moderat, yang secara pragmatis mengakui keberadaan sistem pluralistik yang menjadi dasar berdirinya negara Indonesia. “Modus serangan Indonesia (khususnya orang Jawa),” menurut Clifford Geertz,² “... adalah sikap adaptif, menyerap, pragmatis,

²Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Marocco and Indonesia* (New Haven: Yale University, 1971) , h. 16.

bertahap, agak kompromistis, setengah menyetujui, dan cenderung menghindar. Islamisme yang dihasilkan pun tidak berpretensi untuk memurnikan, melainkan untuk keutuhan.”

Keragaman internal dalam Islam menyulitkan terbentuknya representasi Islam yang monolitik serta memberikan mekanisme bawaan bagi moderasi Islam. Dengan kondisi seperti itu terbuka lebar kemungkinan untuk mentransendensikan perbedaan-perbedaan religio-kultural, memperlunak perbedaan-perbedaan itu, dan menjadikannya berada pada batas toleransi tatanan yang beradab.

Diskursus tentang Islam dan demokrasi telah berakar panjang dalam sejarah Indonesia. Setidaknya sejak tahun 1920-an, bersamaan dengan arus masuk dan pertarungan ragam ideologis dalam ruang publik inteligensia baru Indonesia, upaya untuk mengaitkan perjuangan Islam dan demokrasi mulai bersemi. Tjokroaminoto bersama para sejawat modernisnya di SI/PSII — sebagai orang-orang berpendidikan modern yang terbuka terhadap pemikiran politik Barat kontemporer — percaya bahwa demokrasi dan prinsip-prinsip demokrasi harus menjadi dasar bagi perjuangan Islam. “Jika kita, kaum Muslim, benar-benar memahami dan secara sungguh-sungguh melaksanakan ajaran-ajaran Islam, ” katanya, “kita pastilah akan menjadi para demokrat dan sosialis sejati.”³ Juga dikatakan bahwa dalam Tafsir Program-Asas Partai Sjarikat Islam Indonesia (yang dirumuskan pada tahun 1931): “Dalam negara Indonesia merdeka, yang menjadi tujuan perjuangan PSII, pemerintahannya haruslah berwatak demokratis sebagaimana yang ditegaskan dalam Qur’an.” (Q 42: 38)

Jejak-jejak kepercayaan terhadap demokrasi sebagai dasar perjuangan Islam tidaklah surut bersama kemunculan generasi inteligensia Muslim selanjutnya. Bahkan Mohammad Natsir, yang sering dinisbatkan sebagai intelektual Islamis yang memperjuangkan negara Islam, tak pernah mendikotomikan Islam dan demokrasi.

³H.O.S. Tjokroaminoto, *Tafsir Program Azas dan Program Tandhim Partai Sjarikat Islam Indonesia* (Jakarta: Badan Pekeraja Partai Sjarikat Islam Indonesia, 1952), h. 155.

Dalam kapasitasnya sebagai Perdana Menteri (1950-1951), Natsir menentang keras pemberontakan Darul Islam. Dia percaya bahwa konsep negara Islam tidak bisa dicapai melalui kekuatan bersenjata, melainkan harus diperjuangkan melalui tata politik yang demokratis. “Sejauh berkait dengan (pilihan) kaum Muslim, demokrasilah yang diutamakan karena Islam hanya bisa berkembang dalam sistem yang demokratis.”⁴

Klaim-klaim keislaman atas politik Indonesia justru dihidupkan ketika partai-partai Islam mengalami tekanan dan posisi tokoh-tokoh politik Islam terancam karena persaingan. Ide pendirian “negara Islam” dan pemberlakuan “Piagam Jakarta” dihidupkan kembali oleh partai dan tokoh-tokoh Islamis selama dan setelah kampanye Pemilu 1955. Dalam upaya memobilisasi dukungan Muslim di akar rumput dan raihan-raihan kedudukan politik, politik identitas direproduksi dengan menghidupkan kembali kenangan kolektif tentang peminggiran Islam (politik) di masa lalu. Dalam situasi ketika *political fairness* ditegakkan, obsesi untuk menegakkan politik identitas biasanya melemah, dan partai-partai Islam lebih bersedia mentransendensikan perbedaan yang tak terhindarkan demi menekankan rasionalitas dan keadaban publik.

Memang terdapat pertanyaan yang bisa diajukan, apakah Islam bisa disekularisasikan untuk bisa memenuhi keperluan *inclusive citizenship* sebagai basis demokrasi? Jawaban terhadap pertanyaan ini diformulasikan secara baik oleh Dieter Senghaas: “dogmatically no, historically yes.”⁵ Dalam kenyataannya, kebanyakan masyarakat Muslim telah melewati proses sekularisasi secara gradual dan intens, yang secara dogmatis tak diperkenankan. Dengan mengatakan bahwa telah terjadi proses sekularisasi di Dunia Muslim tidaklah persis seperti apa yang dijumpai di banyak negara-negara Barat. Sekularisme di kebanyakan negeri-negeri Muslim, khususnya di

⁴Dikutip oleh George McT. Kahin, “In Memoriam: Mohammad Natsir (1907-1993),” *Indonesia* 56 (1993): 161.

⁵Dieter Senghaas, *The Clash within Civilizations: Coming to Terms with Cultural Conflicts* (New York: Routledge, 1998).

Indonesia, tidaklah berarti inkonsisten dengan apresiasi terhadap Islam sebagai warisan budaya, dan bahkan boleh jadi menempatkan budaya ini sebagai komponen yang diperlukan bagi pembentukan identitas politik nasional.⁶ Rezim-rezim pemerintahan Indonesia telah mendukung sekaligus mengontrol pengajaran dan institusi keagamaan pada tingkat yang luas. Setiap pemerintah telah juga memainkan peranan signifikan dalam proses pembaruan Islam. Apa yang menyipati semuanya ini sebagai ekspresi sekular lebih karena subordinasi Islam terhadap ide dan kepentingan kebangsaan.

Lebih jauh lagi, Islam (terutama Islam Sunni) tidak memiliki unit otoritas keagamaan *per se* yang memiliki kewenangan memutuskan bentuk Islam resmi yang sebenarnya. Oleh karena, doktrin pemisahan agama dan negara dengan batas yang tegas tidak bisa diterapkan untuk konteks Islam. Namun tidak adanya otoritas (tunggal) keagamaan dalam Islam mengandung konsekuensi bahwa agama tak bisa memonopoli ranah publik. Sebaliknya, agama atau representasi hukum syariat senantiasa dipaksa bersaing untuk mempengaruhi ruang publik. Teokrasi sejati mengandaikan adanya satu sudut pandang yang benar dalam teologi dan hukum Islam. Akan halnya dalam bentangan panjang sejarah Islam, nyaris tak pernah ada suara tunggal yang merepresentasikan syariat dan norma agama.

Di masa silam, otonomi dan pluralitas institusi keagamaan ini menjadikan jenis negara teokratis sulit dicapai. Namun kini, kekuasaan negara yang begitu luas dan dominan di banyak negeri Muslim menjadikan teologi dan hukum Islam terkooptasi dan terkontrol oleh negara. Maka muncullah negara ala teokratis semi-sal Saudi Arabia, yang merupakan suatu anomali dalam sejarah Islam.⁷ Dengan demikian, harus dibedakan antara negara yang melindungi agama dan agama yang merepresentasikan agama. Agama dan politik tidak harus dipisahkan sejauh negara bersifat

⁶William E. Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology," *International Journal for Middle Eastern Studies* 19 (1987): 310.

⁷Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Indonesia dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi, 2006), h. 32- 35.

netral dan sanggup melindungi ekspresi tiap-tiap pemeluk agama. Inggris, misalnya, memiliki beberapa undang-undang dan doktrin hukum berdasarkan hukuman hakim dan adat kebiasaan (*common law*) yang mewajibkan negara melindungi iman Kristen dari fitnah keji. Israel mempunyai ragam ordonansi yang melindungi praktik dan pengamalan ajaran Ortodoks Yahudi. Italia memiliki memiliki sistem yang kompleks berupa konsesi dan proteksi yang diberikan kepada Gereja Katolik.⁸ Yang harus dihindari adalah kemungkinan negara merepresentasikan ekspresi tunggal keagamaan, terlebih jika berlangsung dalam konteks negara-bangsa yang plural.

Alih-alih dipisahkan, krisis politik sebagai manifestasi dari kebangkrutan moralitas dan spiritualitas ruang publik menghendaki dipulihkannya kembali hubungan (etika) agama dan politik. Ketika agama tersudut dari ruang publik ke ruang privat, yang muncul adalah ekspresi spiritualitas personal yang terputus dari kehidupan publik. Sebaliknya, politik sekular memandang rendah nilai-nilai agama dan mengabaikan signifikansi kesalehan spiritual. Yang muncul adalah spiritualitas tanpa pertanggungjawaban sosial dan politik tanpa jiwa.

Tentu harus dihindari keterlibatan agama di ruang publik yang mengarah pada politisasi agama yang membuat kelompok tertentu merasa berhak untuk mengklain Tuhan selalu di pihaknya — yang mengarah pada kecenderungan triumfalisme (*triumphalism*), merasa benar sendiri, serta hubungan eksternal yang berbahaya. Tuhan tidak pernah partisan, yang memihak ke “kiri” atau ke “kanan.” Maka, ketika masing-masing partai mencoba melakukan politisasi terhadap Tuhan untuk kepentingan agenda politiknya sendiri, maka terjadi korupsi spiritual yang menyimpang. Kontribusi terbaik agama terhadap kehidupan publik bukanlah dengan membiarkan politik terfragmentasi atas dasar ideologi keagamaan yang membuat kasih ketuhanan lenyap. Tetapi baik partai maupun bangsa harus memungkinkan suara profetik keagamaan terdengar. Keimanan harus dibiarkan bebas menantang ideologi “kiri” dan “kanan” dengan

⁸El Fadl, *Selamatkan*, h. 36.

cara menambatkan keduanya pada landasan moralitas. Meminjam ungkapan Jim Wallis,

Politik ketuhanan (*God's politics*) oleh karenanya tidak pernah partisan atau ideologis. Akan tetapi menantang apa saja menyangkut dunia politik kita. Politik ketuhanan mengingatkan kita tentang orang-orang yang kerap kali terabaikan dalam politik — orang-orang miskin dan terlantar yang tercampakkan. Politik ketuhanan menantang kepentingan-kepentingan nasional, etnis, ekonomi dan budaya yang sempit, dan memberi keinsyafan akan dunia yang lebih luas dan kreativitas ragam manusia ciptaan Tuhan... Politik ketuhanan juga menantang segala bentuk moralitas yang selektif, yang menimbulkan standar ganda dalam kemanusiaan.⁹

Alhasil, Islam dan agama-agama lain bisa memberi kontribusi besar bagi penciptaan budaya demokrasi, tetapi juga bisa menghancurkannya, tergantung pada dimensi keagamaan yang ditumbuhkan. Untuk membuat agama bermanfaat bagi kehidupan publik demokratis, yang harus dihidupkan adalah dimensi etis dan misi profetik agama yang bersifat universal, yang diarahkan bagi perwujudan kemaslahatan bersama: kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial.

Demokrasi dan Indonesia

Demokrasi punya jangkar yang kuat dalam sejarah politik Indonesia. Kemerdekaan Indonesia dirayakan dengan semangat kebebasan, kesetaraan, dan persaudaran. Berakhirnya kolonialisme menimbulkan harapan kuat di kalangan rakyat bahwa batasan-batasan dan diskriminasi-diskriminasi sosial yang dipaksakan oleh

⁹Jim Wallis, *God's Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It* (New York: HarperSanFrancisco, 2005), h. xix.

pemerintah kolonial akan sirna. Kata “merdeka,” yang telah menjadi pekik umum di ruang publik, juga mengandung tuntutan bagi perbaikan status sosial. Dipungut dari kata Sanskerta “*maharddhika*” yang berarti “sakral,” “bijak,” atau “terpelajar,” kata itu dalam bahasa Jawa kuno atau Kawi sering dipakai untuk merujuk pada “orang terpelajar” atau “bikhu Buddha,” yakni seseorang yang memiliki status sosial istimewa.¹⁰ Maka, dengan merdeka orang-orang dari pelbagai kelas dan kelompok status yang berbagi impian yang sama untuk diperlakukan sebagai warga negara kelas satu. Spirit ini diperkuat oleh pemakaian umum sejak masa revolusi, kata “bung” di depan nama seseorang, seperti Bung Karno atau Bung Hatta. Kata itu menyerupai penggunaan kata “*citoyen/citoyenne*” (*citizen*) dalam Revolusi Prancis atau “*kamerad*” dalam Revolusi Rusia. Semangat egalitarian dari warga negara-bangsa baru ini juga berdampak signifikan terhadap diskursus-diskursus intelektual dan terhadap pembentukan sistem politik Indonesia pada tahun-tahun awal Republik Indonesia pasca-kolonial. Selain tema revolusi kemerdekaan, isu “demokrasi” menjadi sebuah diskursus dominan dalam ruang publik.

Sejak pidato bersejarah Sukarno tentang kelahiran Pancasila (1 Juni 1945), demokrasi telah diidealkan sebagai salah satu prinsip nasional. Dalam UUD 1945 dan platform-platform dari empat belas partai yang termuat dalam buku *Kepartaian di Indonesia* terbitan Departemen Penerangan pada 1950, kata “demokrasi” sering dipergunakan dan hampir selalu mendapatkan persetujuan tanpa syarat.¹¹ Pada level kesadaran diskursif — yang tidak dengan sendirinya mewujudkan dalam kesadaran praktis — terdapat kesepakatan umum tentang kebutuhan akan demokrasi di bidang sosial, ekonomi dan politik, termasuk dukungan terhadap kesetaraan warga negara, penolakan terhadap kediktatoran, kebebasan pers, kebebasan berserikat dan berpendapat, dan kebebasan untuk melakukan pemogokan.

¹⁰Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 169.

¹¹Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* (Ithaca: Cornell University Press, 1962), h. 38.

Di atas semua itu, demokrasi (dengan segala pemaknaannya yang beragam) pada umumnya dipandang sebagai tujuan yang harus dicapai, ketimbang sekadar sebagai sarana. Sebagai pemenang revolusi dan pelanggan pandangan-pandangan Marxisme tentang kemajuan sejarah yang terelakkan, para pemimpin Indonesia memandang masa depan secara percaya diri bahwa ideal-idealnya akan tercapai. Bagi kebanyakan mereka, imaji demokrasi merupakan imaji dari ideal-ideal kebangsaan itu. Demokrasi identik dengan kebajikan dan kesentosaan masyarakat masa depan. Demokrasi dipandang sebagai nostrum, obat bagi segala masalah kebangsaan. Hal ini berimplikasi bahwa semua tindakan yang mengarah pada ideal-ideal kehidupan kebangsaan dipandang sebagai ekpresi demokrasi.¹²

Upaya bangsa Indonesia untuk menerjemahkan cita-cita demokratis ke dalam praktik politik pada mulanya diwujudkan dengan mengadopsi demokrasi parlementer bergaya Barat. Komitmen Indonesia terhadap institusi demokrasi Barat mencerminkan kepercayaan yang sungguh-sungguh terhadap demokrasi dan sekaligus kepentingan pragmatis. Bagi inteligensia-politisi yang sangat terbuka terhadap tradisi liberalisme dan sosialisme Eropa atau terhadap nilai-nilai Islam modernis, pengadopsian institusi parlemen diyakini merupakan syarat niscaya untuk melindungi negeri ini dari peluang otoritarianisme. Komitmen yang sungguh-sungguh semacam itu terhadap demokrasi konstitusional dibarengi dengan kepentingan pragmatis untuk mendapatkan dukungan internasional yang lebih luas bagi republik yang baru ini dan untuk menunjukkan kepada Belanda bahwa Indonesia sanggup mengatur dirinya sendiri secara demokratis.¹³

Eksperimen Demokrasi Pertama

Dalam ruang-publik terbuka di Indonesia yang baru merdeka ini, euforia demokrasi parlementer di tengah pluralitas tradisi politik

¹²Feith, *The Decline*, h. 42.

¹³Feith, *The Decline*, h. 43-45.

Indonesia mendorong menjamurnya partai-partai dan meluasnya perselisihan di antara partai-partai yang merupakan ciri awal perpolitikan Indonesia. Menjelang pemilihan umum pertama di Indonesia pada 1955, terdapat 172 partai dan kelompok kuasi-politik yang mencerminkan polarisasi eksternal dan fragmentasi internal yang terus berlangsung dalam tradisi-tradisi politik Indonesia. Toh, secara prosedural dan hingga taraf tertentu juga secara substantif, suasana demokrasi parlementer pada tahun 1950-an menunjukkan capaian-capaian yang berarti. Kebebasan berekspresi dan berkumpul, penghargaan pada perbedaan pendapat, *deliberative politics*, *rule of law*, pemilihan umum yang jujur, pemerintahan terpilih, dan adil relatif bisa diwujudkan.

Namun di balik capaian-capaian ini, hasil Pemilu tak kunjung memberi jalan bagi konsolidasi demokrasi. Kegagalan mempertahankan kabinet lebih dari satu atau dua tahun, yang merupakan ciri periode revolusi kemerdekaan, masih terus berlanjut pada 1950-an. Dari September 1950 hingga Pemilu 1955, Indonesia mengalami jatuh-bangun lima kabinet yang berbeda, dengan tak satu pun kabinet lebih dari dua tahun. Rapuhnya kabinet itu tidaklah terlalu mengejutkan mengingat lemahnya fondasi untuk mengonsolidasikan demokrasi konstitusional. Di sebuah negara yang masih ditandai oleh tingginya tingkat buta huruf, rendahnya pendidikan, buruknya kondisi ekonomi, lebarnya kesenjangan sosial, dan mentalitas otoritarian, wilayah politik masih merupakan hak istimewa milik sekelompok kecil elite politisi.¹⁴

Perilaku politik elite-elite ini diidentifikasi oleh Feith sebagai problem utama yang menjatuhkan eksperimen demokrasi selama periode ini. Dalam pandangannya, faktor paling krusial yang meruntuhkan demokrasi konstitusional Indonesia ialah ketegangan yang terus berlangsung antara apa yang dia sebut sebagai “para penggalang solidaritas” seperti Sukarno dan “para administrator” seperti Hatta, yaitu antara para pemimpin yang memiliki kecakapan

¹⁴Merle C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since C. 1300* (London: Macmilan, 1993), h. 237.

integratif, cakap memainkan simbol, dan memobilisasi massa, pada satu pihak, dan para pemimpin yang memiliki keterampilan administratif, legal, teknis, dan berbahasa asing, pada pihak lain. Ketegangan ini tak pernah bisa terpecahkan secara efektif. Kedua kelompok ini memiliki kepedulian rendah terhadap tujuan-tujuan jangka menengah. Tampaknya, tak ada satu pun pemimpin yang berusaha mengaitkan tujuan-tujuan jangka panjang dengan program-program administratif jangka-pendek, antara daya tarik ideologis dan solusi atas problem-problem teknis.¹⁵ Kontras dengan pandangan Feith, Benda menisbahkan kegagalan itu dengan watak asing demokrasi dalam konteks historis Indonesia. Dalam pandangannya, sejarah politik Indonesia sejak zaman pra-penjajahan hingga kemerdekaan tak pernah mengalami gaya-gaya pemerintahan selain patrimonialisme dan otoritarianisme. Jadi eksperimen demokratis ditakdirkan untuk gagal “begitu sejarah Indonesia (terutama Jawa) menemukan kembali tambatan masa lalunya.”¹⁶

Namun, di balik permukaan kedua perspektif itu, akarnya terletak jauh lebih dalam, yakni dalam kompleksitas perpolitikan Indonesia sebagai cerminan dari keragaman elite politik Indonesia, pluralitas masyarakat Indonesia, dan polivalensi kenangan-kenangan kolektif, dan kondisi-kondisi kultural masyarakat Indonesia. Intelligensia dan ulama-intelektual Indonesia sebagai elite penguasa yang dominan mengalami diferensiasi struktural dan kultural yang tajam. Secara ekonomi, mereka bukanlah sebuah kelas tunggal yang bisa membentuk sebuah kelompok teknokrat tunggal. Secara kultural, mereka berafiliasi dengan beragam kelompok solidaritas kultural. Pada akhir revolusi kemerdekaan, sebuah blok historis bersama yang telah membentuk kehendak bersama selama masa penjajahan tiba-tiba saja menjadi anakronisme dan kehilangan efektivitasnya untuk mempertahankan persatuan nasional di tengah pelbagai problem dalam-negeri Republik yang baru merdeka ini. Dengan

¹⁵Feith, *The Decline*, h. 34.

¹⁶Harry J. Benda, “Democracy in Indonesia: A Review,” *Journal of Asian Studies* 23/3 (1964): 453-454.

runtuhnya blok historis itu, Indonesia kembali ke watak aslinya: sebuah masyarakat plural.

J.S. Furnivall¹⁷ mencirikan masyarakat plural itu sebagai masyarakat yang terdiri dari dua atau lebih elemen atau tatanan sosial yang hidup berdampingan, tetapi tanpa melebur dalam satu unit politik. Dalam masyarakat semacam itu, menurutnya, “tak ada kehendak bersama kecuali mungkin dalam perkara-perkara yang amat mendesak, misalnya, melawan agresi dari luar.” Ketidadaan kehendak-bersama itu menjadikan upaya membangun sebuah bangsa dalam masyarakat seperti itu sebagai sebuah tugas yang teramat berat.¹⁸

Beratnya tugas untuk menanamkan demokrasi dalam sebuah masyarakat yang plural tidak dengan sendirinya berarti bahwa masyarakat seperti ini tak bisa menjalankan demokrasi. Arend Lijphart¹⁹ berargumen bahwa adalah mungkin untuk mempertahankan pemerintahan demokratis yang stabil dalam sebuah masyarakat plural sepanjang elite-elitenya bersedia bekerja sama. Namun kerja sama itu tidak akan tercipta dengan sendirinya. Dibutuhkan sebuah kerangka solidaritas bersama yang baru, yang bergantung secara *inter alia* pada nasionalisme kewargaan (*civic nationalism*). Dalam kenyataan, jenis nasionalisme yang mendasarkan dirinya pada kewargaan yang inklusif dan keberadaban²⁰ belum menjadi watak utama komunitas politik Indonesia, setidaknya hingga saat itu.

¹⁷J.S. Furnivall, “Plural Societies” dalam *Sociology of South-East Asia: Reading on Social Change and Development*, ed. H-D. Ever (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1980), h. 86-103.

¹⁸Dalam sebuah masyarakat yang plural, kata Furnivall, terdapat sebuah ketidakterorganisasian tuntutan sosial secara umum karena struktur tuntutan dan motif-motif ekonomi yang ada tidak dikoordinasikan oleh nilai-nilai kultural bersama. “Karena itu, upaya untuk mencapai kesetaraan kesempatan, mobilitas sosial, dan distribusi kemakmuran yang adil dalam sebuah masyarakat yang plural merupakan sebuah problem yang lebih sulit diatasi ketimbang dalam masyarakat tipe lain.” (Furnivall 1980: 86-88).

¹⁹Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies* (New Haven: Yale University Press, 1977).

²⁰Jack Snyder, *From Voting to Violence: Democratization and Nationalist Conflict* (New York: W.W.W. Norton and Company, 2000), h. 24.

Ketiadaan keadaban (*civility*) ini mungkin mencerminkan ketiadaan kehendak-bersama di kalangan masyarakat Indonesia sebagai sebuah masyarakat yang plural, namun yang lebih penting, hal ini berakar lebih pada ingatan traumatik pasca penjajahan. Indonesia pasca kolonial bersifat sensitif terhadap kenangan akan pengalaman-pengalaman traumatik dan terhadap sikap kebencian yang diwarisi dari pertarungan identitas dalam periode kolonial. Salah satu problem paling krusial dalam menciptakan integrasi bangsa dalam perpolitikan Indonesia adalah problem kenangan kolektif (*collective memory*). Meminjam penggambaran Homi Bhabha,²¹ masa lalu dalam kenangan kolektif dari sebagian besar orang Indonesia bukan hanya merupakan reservoir dari bahan mentah bagi praktik dan pengalaman politik yang bisa diteorisasikan secara berjarak, namun lebih merupakan akar dari penemuan-diri (*self-invention*) secara historis sebagai sumber utama pembentukan identitas-identitas kelompok. Maka mengingat-kembali kenangan merupakan sebuah penghubung yang niscaya, tetapi sekaligus berbahaya, antara pengalaman masa lalu dan persoalan identitas kultural.

Satu hal yang tampaknya membebani pikiran orang Indonesia, terutama di kalangan kelompok marjinal, adalah kebijakan kolonial berupa segregasi dan favoritisme sosial. Kenangan kolektif ini tidak mati dengan tampilnya generasi baru. Karena tidak adanya sebuah *civil society* yang sejati di Indonesia, medium bagi pembelajaran sosial secara kolektif dan bagi produksi simbol-simbol politik secara dominan disuplai oleh kelompok-kelompok komunal. Melalui ritual-ritual peringatan kembali yang dilakukan oleh kelompok-kelompok komunal inilah kenangan-kenangan itu dipertahankan. Jadi, kenangan traumatik terus bertahan karena kegagalan proses pembelajaran sosial yang bersifat kolektif.²² Secara umum, Indonesia

²¹Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994).

²²Klaus Eder berargumen ([1993], h. 20-27) bahwa kunci untuk menjelaskan jalan perkembangan menuju modernitas dalam pengalaman Barat terletak dalam proses pembelajaran dan praktek-praktek simbolik dalam ranah kultural. Saat sebuah masyarakat bergerak dari kehidupan tradisional menuju kehidupan modern, medan bagi proses pembelajaran sosial bergeser dari ikatan-ikatan

pada kurun waktu ini masih merupakan sebuah masyarakat yang komunal, bukan asosiasional. Asosiasi-asosiasi sebagai katalis bagi proses transformasi masyarakat dari semangat komunalisme menuju semangat kewarganegaraan masih belum terbangun secara luas.

Inteligenia-politisi, yang diharapkan membimbing komunitas politik ke arah keadaban politik (*political civility*) pada kenyataannya malah menyuburkan komunalisme. Dalam kevakuman kekuasaan setelah berakhirnya Perang Dunia II, ketersingkirkan kaum borjuasi dari ruang politik dan ketidakcapakan pewaris kerajaan serta klerikus tua untuk mengelola negara modern membuat inteligenia-politisi pribumi dari pelbagai aliran politik secara berangsur-angsur menempati posisi dominasi dalam politik. Karena tak memiliki landasan ekonomi yang kuat, kelompok-kelompok inteligenia-politisi saling bersaing untuk menguasai birokrasi dan ekonomi negara. Kehendak untuk mengontrol sumber-sumber daya itu membutuhkan justifikasi sosial. Dalam konteks inilah kepentingan-kepentingan komunal menjadi sebuah dalih yang kuat. Solidaritas kultural dan komunal kemudian dipolitisasi dalam situasi-situasi konflik di mana isu-isu utamanya seringkali adalah kepentingan-kepentingan politik dan ekonomi dari elite politik.

Pemilihan Umum pertama 1955 diharapkan menjadi sebuah tonggak bagi terciptanya perdamaian antarelite, stabilitas politik, dan tercapainya tujuan-tujuan nasional. Ternyata mimpi itu tak terwujud. Hasil pemilihan umum menetapkan keunggulan empat partai, namun tak satu pun meraih mayoritas. Keempat partai

komunal yang tertutup kepada ikatan-ikatan asosiasional yang terbuka, dari kelompok-kelompok dan kasta-kasta kepada masyarakat kelas. Perubahan medan proses pembelajaran sosial ini pada gilirannya akan mengubah semesta simbolik. Dalam hubungan asosiasi, semesta simbolik diproduksi oleh komunikasi diskursif yang melibatkan sebuah proses rasionalitas tingkat tinggi dan kesetaraan hak-hak untuk berpikir dan berbicara secara bebas. Semakin rasionalitas dan kesetaraan ini bisa dilembagakan, semakin bisa tercapai ide organisasi *civil society* yang bersifat demokratis. Semua ini akan memuncak dalam ide mengenai realisasi secara demokratis kehidupan yang baik (*good life*) oleh *civil society*. Lihat Klaus Eder, *The New Politics of Class* (London: Sage Publications, 1993)..

tersebut adalah PNI, Masyumi, NU, dan PKI yang berturut-turut memperoleh 22,3%, 20,9%, 18,4%, dan 16,4% dari total suara yang sah.²³ Karena tak ada satu pun partai yang memenangkan suara mayoritas di parlemen dan sebagian besar partai ingin masuk dalam kabinet, pemerintahan terbentuk dari koalisi yang luas. Koalisi pemerintahan yang luas namun tanpa fondasi demokratis yang solid ini sekali lagi ditakdirkan untuk gagal. Dalam hal ini, Dekrit Presiden 5 Juli 1959 tak bisa dikambinghitamkan sebagai pangkal dari semua kegagalan.

Eksperimen Demokrasi Kedua

Kebebasan ruang publik di awal kelahiran Orde Baru berlangsung amat singkat. Selebihnya adalah sejarah otoritarianisme. Pendulum ke arah demokratisasi terjadi menyusul gerakan reformasi pada 1997/1998. Sejak era pemerintahan Habibie, perbagai langkah untuk mendemokratisasikan institusi dan prosedur-prosedur politik telah dilakukan dengan sejumlah transformasi yang nyata: pemerintahan terpilih, pemilu yang relatif fair dan berulang, kebebasan berekspresi, keluasaan akses informasi (meski belum ada jaminan perundang-undangan), desentralisasi dan otonominasi, pemilihan presiden dan pilkada secara langsung, dan sebagainya.

Singkat kata, dari segi-segi prosedur demokrasi, transisi demokrasi Indonesia telah siap untuk dikonsolidasikan. Namun perkembangan ini hanyalah tahap awal dari proses panjang menuju konsolidasi demokrasi. Tahap konsolidasi menghendaki perhatian pada segi-segi substantif. Karena di benak kebanyakan rakyat yang telah lama mengalami penindasan, ketidakadilan dan kemiskinan, demokrasi melambangkan lebih dari sekadar penghapusan institusi-institusi politik yang represif dan penggantian pemimpin-pemimpin

²³Herbeth Feith, *The Indonesian Elections of the 1955* (Ithaca: Cornell University Press, 1957), h. 58-59. Yang cukup mengejutkan, PSI hanya meraih 2,0 persen dari total jumlah suara yang sah.

otoriter. Demokrasi merepresentasikan kesempatan dan sumberdaya bagi perbaikan kualitas hidup serta bagi kehidupan sosial yang lebih adil dan manusiawi.²⁴ Oleh karena itu, konsolidasi demokrasi harus menjamin terwujudnya esensi demokrasi: pemberdayaan rakyat (*popular empowerment*) dan pertanggungjawaban sistemik (*systemic responsiveness*).

Beberapa prasyarat diperlukan untuk konsolidasi demokrasi. Di antara prasyarat itu adalah: konsesus elite (*elite settlement*), pemapanan institusionalisasi, kesetaraan basis ekonomi dan sosial, dan mutu wacana deliberatif.

Elite Settlement. Konsolidasi demokrasi memprasyaratkan perubahan mendasar berdimensikan struktural dan kultural. Dari sekian banyak prasyarat itu, hal pertama yang harus diwujudkan adalah soal konsesus elite (*elite settlement*). Demokrasi yang terkonsolidasikan adalah demokrasi yang stabil. Salah satu faktor pendukung kestabilan itu adalah persetujuan elite. Upaya ini memerlukan komitmen kuat dari para elite pada kondisi dasar pengkonsolidasian demokrasi. Hal ini melibatkan pengambil keputusan tingkat tinggi, pemimpin organisasi, politisi, petinggi pemerintah, kaum intelektual, pebisnis, dan pembentuk opini. Keyakinan mereka pada demokrasi akan membuat demokrasi berjalan dan menihilkan kemungkinan kembalinya otoritarianisme.

Persetujuan elite adalah hal yang jarang terjadi dan susah dicapai; mendamaikan elite yang berseteru untuk bernegosiasi perbedaan mereka bukan hal gampang. Bila tercapai, menurut Burton dan Higley, ada dua akibat penting, yaitu: (1) terbentuknya pola kompetisi politik damai dan terbuka antara para elite, dan (2) terjadi transformasi ketidakstabilan politik menuju kestabilan yang berakibat pada rendahnya pengambilan kekuasaan secara paksa dan tak disangka-sangka.²⁵ Pada hakekatnya, persetujuan elite mentrans-

²⁴Doh C. Shin, *Mass Politics and Culture in Democratizing Korea* (Melbourne: Cambridge University Press, 1999).

²⁵Michael G. Burton and John Higley, "Elite Settlements," *American Sociological Review* 52 (June 1987): 295.

formasikan elite berseteru menjadi elite bersatu. Peralihan rezim yang berakhir pada demokrasi yang langgeng kemungkinan besar adalah produk konsensus elite ini, sedang yang berujung pada gagal-demokrasi berarti titik nadir dari konsensus. Karena itu, konsensus elite merupakan titik kritikal dan penentu bagi demokrasi.

Elite settlement merupakan faktor krusial yang memberi andil besar pada kegagalan eksperimen demokrasi Indonesia di masa lalu. Namun gelombang demokratisasi pada era reformasi ini menunjukkan perkembangan positif dalam kemauan yang lebih luas di kalangan elite politik untuk mencapai konsensus.²⁶ Di antara pencapaian positif itu adalah:

Pertama, tentu saja adalah pencapaian konsensus untuk melakukan perubahan cukup mendasar pada konstitusi melalui amandemen beberapa pasalnya, dengan resistensi yang sangat minimal; meski hasil yang telah dicapai masih memerlukan penyempurnaan lebih lanjut.

Kedua, ada kesepakatan dari para pemegang senjata dengan para elite negeri untuk tidak menghalangi atau membatasi proses demokratisasi. Ini tidak dilakoni dengan merubah tradisi dan budaya militer, tapi melalui penekanan pentingnya konsensus elite ini bagi kemaslahatan bangsa. Walaupun kelompok militer masih memiliki modal politik dan posisi tawar yang tinggi sebagai salah satu aktor terpenting dalam jagat perpolitikan Indonesia, kerelaan mereka untuk kembali ke barak, menjadi tentara profesional, tunduk di bawah kekuasaan sipil, dan mengawal demokrasi merupakan kontribusi tak ternilai bagi bangsa.

Ketiga adalah desentralisasi dan distribusi kekuasaan politik sebagai upaya menjaga kesatuan negara. Idealnya, proses ini mengantarkan Indonesia pada partisipasi politik masif dan terbesar

²⁶Sebagian adalah karena imbas *negative good* dari menguatnya pragmatisme sebagai anak kandung dari pembangunanisme Orde Baru, dan sebagian lain karena ekspansi pendidikan dan menguatnya wacana inklusivisme serta mulai robeknya sekat-sekat komunalisme di kota-kota besar sebagai akibat modernisasi, dan titik-titik *common ground* untuk mencapai konsensus makin lebar.

dalam sejarah Indonesia maupun dunia. Konsensus oleh bangsa ini mengenai bentuk distribusi kekayaan dan kekuasaan merupakan terobosan demokratisasi melalui pendobrakan institusi-institusi pra-reformasi. Meskipun harus segera diberi catatan bahwa kisruh yang terjadi dalam pilkada di beberapa tempat menyiratkan masih lemahnya daya-daya konsensus elite yang antara lain disebabkan oleh masih lemahnya tingkat erudisi dan budaya politik demokratik, selain segi-segi yang menyangkut kelemahan pranata hukum dan kesenjangan sosial.

Keempat, pencapaian kesepakatan di antara para elite individu maupun kolektif untuk loyal pada institusi dan praktik demokrasi. Apapun latar belakang ideologis dan kepentingan mereka, ada semacam kesepakatan bahwa institusi dan praktik demokrasi membantu tercapainya kemaslahatan umum, dan setia pada institusi dan praktik demokrasi ini menjadi kebutuhan dan keniscayaan. Tanpa ada komitmen dan kepercayaan pada demokrasi dari para elite politik, demokrasi hanya akan tinggal wacana.

Terakhir, masih berkaitan dengan poin keempat, kesetiaan pada praktik dan institusi demokrasi dengan mengabaikan latar belakang ideologis dan identitas mengantarkan proses pemoderasian pemikiran dan ideologi yang berada di ujung spektrum berbeda. Elite politik yang berseberangan pun pada akhirnya dipaksa oleh keniscayaan sejarah dan kekuatan demokratis untuk melakukan pendekatan dan relasi yang kemudian memoderasi kestatisan dan kekentalan pemikiran dan ideologi mereka. Keadaan Indonesia dengan lanskap politik yang menghalangi ekstremitas membuat konflik politik mengambil posisi moderat karena tipisnya perbedaan ideologi yang timbul di antara para pemain politik. Konflik politik yang jamak lahir dari pemikiran dan laku politik ekstrim para pemimpinnya, seiring dengan pergeseran menuju moderasi, mengakibatkan mereka bersedia bernegosiasi dan berkompromi selaras dengan keinginan konstituennya. Moderasi mereduksi potensi konflik.²⁷

²⁷Proses yang dilalui Indonesia ini mengingatkan pada kasus Spanyol pasca-Franco dalam transisinya menuju demokrasi. Demi menyelamatkan reformasi

Pemapanan Institusionalisasi. Konsolidasi demokrasi Indonesia, seperti di negara-negara Amerika Latin, menemui kendala yang cukup besar proses “institusionalisasi” demokrasi yang masih belum mapan. Institusionalisasi adalah proses penguatan institusi demokrasi yang dibentuk selama transisi rezim melalui pendesainan ulang dan internalisasi aktor-aktor sosial-politik. Proses ini bisa berjalan bila “infrastruktur institusional demokrasi” eksis dan didukung oleh faktor-faktor, seperti masyarakat madani yang berdaya, partai politik yang berfungsi, budaya politik yang independen, pemerintahan yang menjunjung hukum, dan ekonomi yang efisien.

Sukses konsolidasi demokrasi terjadi bila institusi-institusi bentukan proses transisi demokrasi bertransformasi menjadi satu kerangka insitusional mapan yang terinternalisasi mendalam pada para aktor sosial dan politik. Dengan kata lain, “demokrasi terkonsolidasikan bila ia menjadi satu-satunya aturan yang berlaku.”²⁸ Mengingat institusionalisasi tidak akan pernah mencapai titik ideal, maka konsolidasi demokrasi pun sukar meraih titik maksimum.²⁹ Sebab itu pemerintahan demokratis dianggap terkonsolidasikan bila “semua grup politik memahami dasar-dasar institusi politik sebagai satu-satunya struktur absah untuk kompetisi politik, serta

menuju transisi demokrasi, mencegah *dead-lock* di parlemen karena partisanisme, dan tidak adanya satu partai yang bisa mendominasi, maka elite-elite politik dan partai-partai dari beragam aliran melakukan negosiasi dan kompromi yang mengarah pada moderasi serta kelahiran konsensus. Kesepakatan-kesepakatan yang dihasilkan membantu terciptanya interdependensi dan kerjasama dari: (1) kesepakatan yang disetujui menjelaskan seperangkat aturan, hak warga dan kelompok, dan batas campur tangan pemerintah; (2) partai-partai yang turut dalam perjanjian sepakat posisi mereka lebih baik bila ikut bekerja sama; (3) semua partai setuju mengakomodasi moderasi, resiprositas, dan toleransi; dan (4) kesadaran semua partai bahwa pelanggaran perjanjian bisa merusak tatanan yang ada, sehingga semuanya mampu menahan diri.

²⁸Adam Przeworski, *Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America* (New York: Cambridge University Press, 1991), p. 26.

²⁹Richard Gunther, Nikiforos Diamandouros dan Hans-Jürgen Puhle, *The Politics of Democratic Consolidation: Southern Europe in Comparative Perspective* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995), h. 3.

menjunjung aturan main demokratis.”³⁰ Jadi, demokrasi akhirnya “terinternalisasikan secara mendalam dalam kehidupan sosial, institusional dan psikologis serta dalam kalkulasi untuk meraih kesuksesan politik para aktor individual maupun kolektif.”³¹

Supaya internalisasi ini berhasil, lima syarat yang berhubungan dengan infrastruktur institusional demokrasi harus ada: (1) adanya masyarakat madani yang independen dan sehat; (2) keberadaan masyarakat politik yang lumayan otonom; (3) adanya supremasi hukum; (4) munculnya birokrasi negara yang melayani otoritas demokratis; dan (5) terbentuknya ekonomi terinstitusionalisasikan.³² Memenuhi syarat-syarat tersebut masih merupakan kendala karena kelemahan demokrasi kita, yang tercermin dari belum tersedianya infrastruktur institusional demokrasi yang memadai. Salah satu aspek yang mencolok adalah reformasi di bidang yudikatif yang masih jauh tertinggal dibanding reformasi di legislatif dan sampai tingkat tertentu reformasi di bidang eksekutif.

Kesetaraan Basis Ekonomi dan Sosial. Demokrasi yang sehat menghendaki kesederajatan hingga taraf tertentu dari basis ekonomi dan sosial. Demokrasi tidak melulu berhubungan dengan politik. Dahl dengan demokrasi proseduralnya telah memisahkan demokrasi sebagai ranah politik dari ranah sosial. Demokrasi poliarkis, atau yang disebut Amy Gutmann sebagai “demokrasi non-ideal,” harus mampu memberikan kepuasan kebutuhan pokok, dan inilah yang menyebabkan Gutmann menghubungkan demokrasi dengan kesejahteraan.³³

Amy Gutmann bisa jadi terinspirasi oleh Alexis de Tocqueville. Bagi de Tocqueville, demokrasi memiliki makna di luar politik, yaitu kesederajatan kondisi sosial dan ekonomi ditambah dengan semangat

³⁰Gunther, *The Politics of Democratic Consolidation*, h. 7.

³¹Juan J. Linz dan Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996), h. 6.

³²Linz dan Stepan, *Problems*, h. 7, 13, 15.

³³Amy Gutmann, “Democracy, Philosophy, and Justification,” dalam *Democracy and Difference*, ed. S. Benhabib (New Jersey: Princeton University Press, 1996). h. 341.

egalitarianisme dan keinginan merdeka.³⁴ Dari kesetaraan kondisi ekonomi dan sosial, menurut Tocqueville, ada kecenderungan untuk membentuk perkumpulan-perkumpulan. Di negara-negara tempat warganya berdiri sama tinggi, tanpa melihat dan dibedakan berdasarkan silsilah, banyak berdiri perkumpulan yang dibentuk oleh warganya sendiri untuk mengasah kekuasaan mereka. Dari terbentuknya asosiasi-asosiasi inilah timbul rasa dan pemahaman kesetaraan dan kesederajatan. Perkumpulan ini lalu melindungi dan melestarikan kesetaraan ini dengan mencegah kelompok lain menjadi dominan dan hegemonial. Perkumpulan ini, menurut Tocqueville, memiliki dua fungsi dalam sistem politik egalitarian: mereka berasal dan menjaga demokrasi. Demokrasi tanpa kesederajatan kondisi sosial dan ekonomi adalah demokrasi yang timpang.

Mutu Wacana Deliberatif. Demokrasi menghendaki suatu cara penanganan konflik tidak melalui jalan kekerasan melainkan secara diskursif. *Deliberative discourse index* disusun sebagai upaya untuk mengevaluasi argumen-argumen yang dikeluarkan dalam debat, baik di gedung legislatif maupun di tempat lain, berdasarkan kekuatan rasionalitas yang dikandungnya. Nalar adalah dasar utama *deliberative discourse*. Para partisipan bernalar dan berharap penalaran yang mereka ajukan bakal turut membantu proses pengambilan keputusan kolektif. Menurut Habermas, dalam deliberasi yang ideal, “no force except that of the better argument is exercised”³⁵ Saat yang sama, menurut Gutmann dan Thompson, diskursus deliberasi memprasyaratkan, “saling menghormati [yang] membutuhkan upaya untuk mampu mengapresiasi kekuatan moral dari posisi mereka yang berpendapat berbeda dengan kita.”³⁶

Bila kita mau jujur dan berani melihat dalam deliberasi yang ada di gedung para wakil rakyat, tentu gambaran yang ada jauh

³⁴Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, terj. George Lawrence, ed. Max Lerner (New York: Harper & Row, 1966), h.12, 19.

³⁵Jurgen Habermas, *Legitimation Crisis*, terj. T. McCarthy (Boston: Beacon Press, 1999), h. 108.

³⁶Amy Gutmann dan Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement* (Cambridge, MA: Belknap Harvard, 1996).

dari memberikan nilai tambah bagi indeks diskursus deliberatif ini. Rendahnya kualitas perdebatan, rasionalitas, dan etiket para wakil rakyat sekarang jauh berbeda dibanding para pemegang tanggung jawab yang sama di tahun-tahun awal kemerdekaan. Bisa jadi ini merupakan pertanda pergeseran dari *knowledge-based society* menuju *economic-based society*: sebuah pergeseran yang meminggirkan nilai pengetahuan dan menggantinya dengan kekuatan kapital ekonomi. Ini juga merupakan satu peringatan bahwa dalam sistem perwakilan selalu saja akan ada “*aesthetic gap*” antara yang diwakili dan yang mewakili. Representasi politik tidak eksis untuk mengisi ketidakmungkinan mendatangkan semua anak bangsa ke ruang sidang untuk berpartisipasi dalam pengambilan keputusan politik. Hal di ini adalah absurd. Bahkan bila kita mampu melakukan demokrasi secara langsung, kita masih lebih memilih representasi. Realitas politik, karena itu, mewujudkan hanya bila yang diwakili ini sadar bahwa mereka diwakili. Tanpa representasi, tak ada politik demokratis.

Tantangan ke Depan

Konsolidasi demokrasi yang bersandar semata pada demokrasi prosedural tidaklah cukup memadai. Demokrasi prosedural, atau poliarki menurut Dahl, seperti Schumpeter, adalah semata kemerdekaan rakyat memilih pemimpin.³⁷ Esensinya, poliarki tak lain adalah pemilahan pemimpin dan wakil rakyat dari elite-elite yang berebut kuasa melalui mekanisme pemilu. Karena itu, Dahl dalam bukunya *Who Governs*, memberi jawaban bahwa demokrasi adalah “menempatkan elite tertentu dengan isu tertentu” di pemerintahan.³⁸ Betapun prosedur minimal dari demokrasi poliarkis mengarah pada institusionalisasi yang kompleks, demokrasi prosedural memerlukan satu versi *expanded*.

³⁷Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper and Row, 1950)

³⁸Robert Dahl, *Who Governs?: Democracy and Power in an American City* (New Haven: Yale University Press, 1961).

Demokrasi prosedural membatasi diri pada dunia voting, prosedur adil, dan segala perangkat formalitas lain, sedangkan demokrasi substantif melibatkan upaya-upaya pencapaian keadilan sosial dan ekonomi. Walaupun begitu, langkah awal yang bisa dilakukan dalam upaya penciptaan kondisi sosial ekonomi sederajat adalah melalui pemberdayaan masyarakat (*people empowerment*) dan *system-responsiveness*. Bahkan Robert Putnam mengingatkan, “Tidak ada yang lebih gamblang bahkan bagi pengamat kasual selain fakta bahwa keefektifan demokrasi berhubungan erat dengan modernitas sosio-ekonomis.”³⁹

Demokrasi Indonesia kontemporer adalah demokrasi yang potensinya belum tergalai secara benar. Kepartaian yang terfragmentasi menurut logika kepentingan elitis-pragmatis tidak mampu menghasilkan pemerintahan yang stabil dan membentuk sistem yang lebih responsif pada perasaan dan kepentingan rakyat. Masyarakat madani merupakan masyarakat madani yang masih terkungkung oleh selubung identitas serta bergantung pada oligarki dan elite lama. Demokrasi yang berkembang menjadi penyokong plutokrasi dengan mengabaikan meritokrasi. Inilah sebetulnya demokrasi yang terkooptasi oleh oligarkhi dengan gelombang pasang mediokrasi. Singkat kata, inilah sebangkah demokrasi dengan defisit demokrat bermerit.

Untuk mengatasi defisit kaum demokrat kita perlu mengingat keluhan Bung Hatta: “Zaman baru telah melahirkan momen keemasan. Hanya saja yang ditemukan adalah orang-orang yang kerdil.” Semoga momentum emas demokratisasi Indonesia saat ini bisa menemukan kebernasan demokrat sejati. ❖

Yudi Latif adalah seorang cendekiawan muda Indonesia dan pengamat politik yang diperhitungkan. Ia sekarang adalah Ketua Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Indonesia dan anggota Dewan Pembina dan Pengawas Nurcholish Madjid Society (NCMS).

³⁹Robert D. Putnam, et al., *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton: Princeton University Press, 1993), h. 11.

MULTIKULTURALISME

WAWASAN ALTERNATIF MENGELOLA KEMAJEMUKAN BANGSA

Asman Azis

Ancang-ancang

Pemikiran Nurcholish Madjid (selanjutnya disebut Cak Nur) tentang Islam dan pluralisme di Indonesia memang akan terus dinilai relevan mengingat pemikiran itu memang menjadi agenda besar di negara kita. Karena itu, bagi saya gagasan dan pemikiran Cak Nur tersebut perlu terus dikaji, dikembangkan, dikritik, dan bahkan diuji dengan mendialogkannya secara terus-menerus dengan berbagai persoalan “berbeda” yang timbul terkait dengan semakin majemuknya kehidupan berbangsa. Bagi saya ada banyak gagasan Cak Nur yang perlu “diluruskan” dalam konteks mengelola perbedaan dalam kemajemukan berbangsa.

Pluralisme sebagai pusat dari keseluruhan sistem pemikiran Cak Nur lebih banyak berkuat pada hubungan dan dialog antaragama. Padahal dalam konteks Indonesia persoalan agama hanyalah salah satu dari sekian banyak persoalan yang ada di negeri ini. Pengalaman saya selama menjalin kontak yang cukup intens dengan berbagai komunitas lokal di Kalimantan Timur dan Sulawesi Selatan, bahkan di tempat lain di Indonesia agama selalu saja menjadi kultur dominan yang “mengkoloni” subkultur-subkultur lokal yang tersebar di setiap pelosok negeri ini.

Hal ini berangkat dari sebuah truisme yang dalam bahasa agama disebut dakwah (Islam) atau misi (Kristen). Sebuah karya sosial yang

diyakini demi keselamatan umat manusia sejak di dunia hingga di akhirat kelak mengandaikan bahwa agama kitalah yang paling benar dan menjadi kewajiban bagi penganutnya untuk menyebarkannya kepada yang lain.¹ Pada titik inilah agama mendapat legitimasi bahwa keyakinan lokal dan komunitas pendukungnya — semisal *Bungan Malan Paselong Luang* di Kalimantan Timur, komunitas Dayak Meratus di Kalimantan Selatan, Kaharingan di Kalimantan Tengah, komunitas Kajang dan Towani Tolotang di Sulawesi Selatan, komunitas Samin di Jawa Tengah, dan seterusnya — adalah sesuatu yang harus diterangi, diubah, bahkan diselamatkan.

Di sisi lain, agama (Islam) dalam sistem pemikiran Cak Nur diposisikan sebagai ideologi. Dan seperti yang jamak diketahui, watak dasar ideologi itu seringkali tertutup, bahkan sebisa mungkin

¹Cerita-cerita *mainstream* yang beredar di masyarakat dan dalam dokumen-dokumen sejarah resmi selalu saja memosisikan komunitas lokal sebagai yang tersesat yang harus diluruskan dan dibenarkan. Di Sulawesi Selatan, misalnya, tersebar cerita bahwa ketika Dato' di Tiro mengislamkan "Tana Toa" Kajang di kabupaten Bulukumba. Cara yang dia lakukan dimulai dengan adu kesaktian dengan Ammatoa (pemimpin spiritual komunitas Kajang), dengan perjanjian siapa yang kalah harus mengikuti keyakinan yang menang.

Diceritakan bahwa Ammatoa menyusun telur satu-persatu sampai setinggi orang dewasa mampu menggapai. Tetapi dengan kehebatannya di Tiro melepas telur tersebut satu-persatu dari bawah sampai tinggal satu butir yang menggantung di udara. Melihat kemampuan di Tiro inilah kemudian Ammatoa bersedia memeluk agama Islam. Diceritakan pula bahwa ada seorang ulama Muhammadiyah yang berasal dari kabupaten Sinjai telah membunuh semua jin-jin penunggu gunung Bawakaraeng (salah satu tempat yang dianggap suci oleh sebagian besar komunitas lokal di Sulawesi Selatan, bahkan tiap tahun diziarahi untuk menunaikan "ibadah haji"). Hal ini semakin mengukuhkan akan marjinalisasi dan kekalahan komunitas lokal di Sulawesi Selatan.

Di Kalimantan Timur pun ceritanya kurang lebih seperti itu. Sejarah mencatat bahwa Islam hadir di tanah Kutai pada masa pemerintahan Raja keenam, Pangeran Aji Mahkota Mulia (1525-1600 M). Islam diterima oleh keluarga Kerajaan setelah penganjurnya (Dato' ri Bandang dan Tuanku Tunggang Parangan) mengalahkan Sultan Pangeran Aji Mahkota Mulia dengan adu kesaktian yang sungguh menakutkan. Penjelasan selengkapnya baca Syauckani HR., *Kerajaan Kutai Kartanegara* (Tenggarong: Lembaga Kepustakaan dan Penerbitan Pustaka Pulau Kumala, 2002), h. 55.

mengeliminir, bahkan menyingkirkan ideologi-ideologi lain yang berkontestasi dengannya. Tesis ini dapat kita lacak dalam naskah *Nilai-nilai Dasar Perjuangan* (NDP) (kini Nilai Identitas Kader) yang diformulasikan oleh Cak Nur dengan ungkapan “*the ideological manual for members of the organization.*” Di dalam naskah itu ia menulis, antara lain:

Hubungan yang benar antara manusia dengan alam sekelilingnya ialah hubungan pengarahan. Manusia harus menguasai alam dan masyarakat, guna dapat mengarahkannya pada yang lebih baik. Penguasaan dan kemudian pengarahan itu tidak mungkin dilaksanakan tanpa pengetahuan tentang hukum-hukumnya agar dapat menguasai dan menggunakannya bagi kemanusiaan. Hal itu tidak dapat dilakukan kecuali mengerahkan kemampuan intelektualitas atau rasio... Menguasai dan mengarahkan masyarakat ialah mengganti kaidah-kaidah umumnya dan membimbingnya ke arah kemajuan dan perbaikan.²

Penegasan Islam sebagai ideologi ini juga dapat dibaca dari alasan Cak Nur menulis risalah *Nilai-nilai Dasar Perjuangan* yang ia kemukakan sendiri:

Dalam menulis risalah itu, saya terutama diilhami oleh tiga fakta. *Pertama*, adalah belum adanya bahan bacaan yang komprehensif dan sistematis mengenai ideologi Islam. Kami menyadari sepenuhnya kekurangan ini di masa Orde Lama, ketika kami terus-menerus terlibat dalam pertikaian ideologis dengan kaum komunis dan kaum nasionalis kiri, dan sangat memerlukan senjata untuk membalas serangan ideologis mereka. Pada waktu itu, kami harus puas dengan buku karangan

²Nurcholish Madjid, “Nilai-nilai Dasar Perjuangan HMI,” *Lampiran Materi*, Kongres ke-21 Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) (Yogyakarta, 1997), h. 13, yang dikutip dari Ahmad Baso, “Islam Liberal’ sebagai Ideologi Nurcholish Madjid versus Abdurrahman Wahid,” *Gerbang 6/3* (Pebruari-April 2000): 119.

Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, yang tidak lama kemudian kami anggap tidak lagi memadai.

Alasan *kedua* yang mendorong saya untuk menulis risalah kecil itu adalah rasa iri saya terhadap anak-anak muda komunis. Oleh Partai Komunis Indonesia (PKI), mereka dilengkapi dengan sebuah buku pedoman bernama *Pustaka Kecil Marxis*, yang dikenal dengan singkatannya PKM.

Alasan yang *ketiga*, saya sangat terkesan oleh buku kecil karangan Willy Eichler yang berjudul *Fundamental Values and Basic Demands of Democratic Socialism*. Eichler adalah seorang ahli teori sosialisme demokrat, dan bukunya itu berisi upaya perumusan kembali ideologi Partai Sosialis Demokrat Jerman (SPD) di Jerman Barat. Sekalipun asal mula partai itu adalah gerakan yang bertitik tolak dari Marxisme, yang tentu saja “sekuler,” tetapi dalam perkembangan selanjutnya Marxisme di situ tidak lagi dianut secara dogmatis dan statis, melainkan dikembangkan secara amat liberal dan dinamis. Salah satu bentuk pengembangan itu, adalah dengan memasukkan unsur keagamaan ke dalam sistem ideologinya.³

Hal ini jugalah, saya kira, yang menjadikan Cak Nur selalu mencari rujukan yang “Islami” ketika membaca dan menemukan konsep-konsep Barat semisal demokrasi dan *civil society*. Menurut Cak Nur, *civil society* di dunia Barat sesungguhnya dapat dilacak jejak-jejaknya di masa kejayaan Islam di masyarakat Madinah di bawah pimpinan Nabi Muhammad *saw*, yang dalam konteks Indonesia lebih populer disebut masyarakat madani.⁴

³Disadur dari Budhy Munawar-Rachman, *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid* (Jakarta: Pusat Studi Islam dan Kenegaraan [PSIK] Universitas Paramadina bekerjasama dengan Lembaga Studi Agama dan Filsafat [LSAF], 2007), h. 05.

⁴Relevan dengan hal ini adalah cerita Kang Budhy Munawar-Rachman dalam kesempatan panel “Nurcholish Madjid Memorial Lecture” di kampus STAIN Samarinda, 27 Juni 2007. Ia menceritakan bahwa ketika FORDEM (Forum Demokrasi) yang kemudian dikomandani langsung oleh Gus Dur di-*launching* di kediamannya di Ciganjur, Cak Nur karena satu kesibukan tidak sempat hadir.

Di sisi lain, Cak Nur juga melabeli bangsa Indonesia sebagai “bangsa Muslim,” dan menyebut keberhasilan penyebaran Islam

Ia diwakili oleh Kang Budhy. Singkatnya, setelah acara peluncuran FORDEM berakhir, Kang Budhy dipanggil oleh Gus Dur. Oleh Gus Dur, ia dititipi pesan buat Cak Nur: “Bud, tolong sampaikan kepada Cak Nur bahwa kalau bicara demokrasi itu yah *mbo* tidak usah bawa-bawa Islamlah.” Dalam hati Kang Budhy tersentak, kok Gus Dur bisa membuat sinyalemen seperti itu. Padahal ia adalah salah seorang tokoh Islam terkemuka yang pro demokrasi di Indonesia.

Ketika pesan ini disampaikan ke Cak Nur, ia pun terheran-heran kenapa Gus Dur bisa berpikiran seperti itu. Akhirnya, Cak Nur berkesimpulan bahwa persoalannya terletak sebenarnya pada “darah.” Gus Dur adalah anak Abdul Wahid Hasyim, salah seorang tokoh Muslim terkemuka di zamannya, dan cucu Hadratus Syekh Hasyim Asy’ari (pendiri NU). Maka ketika ia bicara, tanpa mengikutkan embel-embel Islam sekali pun sudah dianggap representasi gagasan Islam (saya kira ini kurang lebih dengan pandangan Masdar F. Mas’udi yang menyebut bahwa Gus Dur sendiri itu adalah dalil). “Beda dengan saya,” kata Cak Nur yang hanya anak guru ngaji biasa di Kampung. “Maka saya harus tetap mengikutkan istilah-istilah Islam dalam seluruh gagasan saya,” tandasnya lagi. Dan ini saya kira bisa kita lacak dan buktikan dari seluruh gagasan dan “bunyi-bunyian” yang sering didengung-dengungkan oleh Cak Nur, semisal: “Islam yes, partai Islam no,” “Islam doktrin dan peradaban,” “masyarakat madani,” “sekularisasi,” “civil society sebagai ummat,” dan seterusnya

Menimpali cerita ini, bagi saya itu terkesan simplifikasi. Persoalannya tidak sesederhana itu (soal darah semata). Dan saya tetap sepakat dengan kritik Ahmad Baso terhadap Cak Nur. Bagi saya, mengikuti argumen Baso, Indonesianis-indonesianis semisal Greg Barton yang mempersamakan begitu saja pemikiran-pemikiran Gus Dur dengan Cak Nur, Ahmad Wahib, dan Djohan Effendy dalam satu gerbong yang ia sebut “Islam liberal” — tentunya dengan penafsirannya sendiri tentang apa yang ia sebut “liberal” itu — terkesan hanya mencomot-comot gagasan-gagasan yang terserak dari tokoh-tokoh tersebut. Lalu memulung dan mempersamakannya, seolah-olah pemikiran-pemikiran tersebut tidak dalam satu gagasan besar yang terintegrasi dalam satu lingkup historisitas dan jaringan epistemologis yang utuh. Selengkapnya baca Ahmad Baso, “Islam Liberal,” h. 117, juga Ahmad Baso, *Civil Society versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran “Civil Society” dalam Islam Indonesia* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999).

Sama ketika Ulil Abshar Abdallah menuding para lawan polemiknya dari kalangan “Islam Garang” — pinjam istilah Gus Dur — semisal Hartono Ahmad Jaiz (diplesetkan oleh Ulil sebagai Hartono Ahmad boleh-boleh saja), yang ia sebut hanya memulung-mulung fakta yang terserak di berbagai media dan artikel Ulil. Lalu menghakiminya tanpa pernah melihatnya sebagai sebuah gagasan yang utuh dari seorang Ulil.

di Asia Tenggara sebagai “mukjizat,” serta mengkritik tipologi (Clifford) Geertz: “santri, abangan, priyayi” dengan menyebutnya sebagai “kemenangan Islam di Jawa betul-betul sempurna.” Dan jangan lupa ketika Cak Nur “melegalkan” dominasi kelompok Islam modernis (yang ia sebut kaum santri) atas berbagai kelompok Islam di Indonesia — apalagi terhadap kelompok agama dan minoritas yang lain — dengan mengandaikan “kaum santri sebagai *WASP* (*White Anglo-Saxon Protestants*)-nya Amerika” yang merupakan warga negara *number wahid* di Amerika.⁵

Cak Nur juga mendasarkan argumentasi “bangsa Muslim”-nya pada tipologi “*high tradition*” dan “*high culture*” model (Ernest) Gellner, yang memposisikan *state* sebagai personifikasi *nation*, dan *nationalism* sebagai perpanjangan tangan dari “homogenisasi *state*.” Bila negara itu homogen dari keseragaman perangkat dan aparatur-nya hingga ketunggalan identitas dan loyalitasnya, maka definisi tentang *nation* pun juga homogen, kulturnya pun seragam. Maka lahirlah rumusan “satu negara, satu bangsa” (*nation-state*). Karena umat Islam disebut punya tradisi agung dan adiluhung (disebut “peradaban”), dan tradisi agung itu adalah Islam yang melampaui basis etnisitas dan identitas lokal — sebuah tradisi dari akar bahasa Melayu yang Islami — dan kebudayaan mayoritasnya adalah Islam, maka nasionalisme Indonesia adalah “nasionalisme yang Islami.” Maka, jadilah bangsa Indonesia sebagai “bangsa Muslim.”⁶

Persoalannya kemudian adalah bahwa apa yang disebut *WASP* di Amerika itu — sebagai antitesa atas idiologi “Islamisasi” model Cak Nur — saat ini dikritik habis oleh masyarakat Amerika sendiri, bahwa *WASP* tidak saja mengeliminir warga negara yang bukan Protestan dan Anglo-Saxon, tapi juga yang berasal dari kulit hitam, masyarakat Indian, kaum Hispanik, dan kaum imigran Muslim dan Asia. Dengan kata lain, jangankan menjadi solusi dalam pengelolaan warga negara Amerika yang semakin hari

⁵Ahmad Baso, “Islam sebagai Problem ‘Multicultural Citizenship,’” makalah tidak diterbitkan, h. 9.

⁶Baso, “Islam sebagai Problem ‘Multicultural Citizenship,’” h. 9.

semakin majemuk, WASP malah menjadi sebuah persoalan bagi masyarakat Amerika.⁷

Kalau kita mengikuti alur perkembangan studi-studi postkolonial mutakhir, nampak jelas bahwa konsep “nasionalisme” yang merupakan warisan modernisasi itu kini juga dikritik dengan keras. Konsep “nasionalisme” itu dikritik bukan hanya karena melihat “bangsa” itu sebagai sebuah entitas yang dialami, adiluhung, dan superior (dikenal dengan sebutan “naturalisasi *nation-state*”), tapi juga mengabaikan kontribusi masyarakat-masyarakat *subaltern*, masyarakat pinggiran, berdasarkan klaim bahwa nasionalisme adalah “*prerogative of progressive peoples*.”⁸

Namun sayangnya, hal itu oleh Cak Nur dijadikan sebagai solusi bagi persoalan-persoalan politik kewargaan di Indonesia. Padahal negeri ini juga menyaksikan fenomena multikultural(isme) yang serupa dengan Amerika. Bukan cuma ada lima (atau enam) agama (resmi), tapi juga ada sekian puluh — atau bahkan mungkin ratusan — agama lokal, komunitas etnik, dan *indigenous peoples* yang tersebar di antara ratusan suku dan etnik yang tersebar dari Sabang sampai Merauke.

Paradigma Islam ala Cak Nur seperti ini tentu berbeda dengan Islam yang dipahami oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Bagi Gus Dur, Islam adalah “akhlak” atau etika sosial yang membimbing penganutnya dalam berdialektika dengan berbagai macam ideologi yang bertarung dalam ruang publik. Dalam konteks ini, Islam bersifat komplementer (bukan sebagai ideologi yang berpretensi mengislamisasi negara seperti Islam ala Cak Nur) terhadap ideologi kebangsaan dan gagasan-gagasan yang sudah ada. Dari sini dapat dipahami gagasan Gus Dur tentang “pribumisasi Islam,” “reaktualisasi Islam,” “pembedaan wewenang agama dan negara,” dan seterusnya.

⁷Baso, “Islam sebagai Problem ‘Multicultural Citizenship,’” h. 9.

⁸Untuk kritik atas konsep nasionalisme modern ini, lihat, misalnya, Simon Philpott, dkk., *Meruntuhkan Indonesia: Politik Postkolonial dan Otoritarianisme* (Yogyakarta: LKiS, 2003), juga David Bennett, ed., *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity* (London: Routledge, 1998).

Memang sejak awal Gus Dur tidak pernah menjadikan Islam sebagai alternatif. Konsekuensinya, semua ajaran agama yang telah diserap oleh kultur lokal tetap dipertahankan dalam bingkai lokalitasnya. Inilah kemudian yang disebut “pribumisasi Islam.” Sebagaimana ideologi “Islamisasi” yang beroperasi pada wilayah bahasa, kultur, pemikiran, dan politik, ideologi “pribumisasi” pun bergerak pada level yang sama.⁹

Persoalan lain yang juga penting menjadi perhatian kita saat ini, seiring dengan reformasi dan terbukanya kran demokrasi, adalah semakin terbukanya ruang bagi kelompok-kelompok masyarakat dalam mengartikulasikan identitas kultural dan politiknya masing-masing. Tetapi yang patut kita sesalkan adalah tidak adanya “keterbukaan yang jujur” antara satu kelompok sosial/kultural tertentu terhadap kelompok yang lain. Bahkan seringkali yang muncul adalah kecurigaan, bahkan penggunaan

⁹Ahmad Baso (2000), “Islam Liberal,” h. 125. Sebagai misal, kita mungkin masih ingat ketika di akhir tahun 80-an, Gus Dur pernah melontarkan selentingan gagasan yang menghebohkan masyarakat Muslim di Indonesia bahkan di dunia. Konon Gus Dur pernah mengatakan bahwa *Assalamu ‘alaikum* itu boleh-boleh saja diganti, atau bahkan sama saja dengan kita mengucapkan “Selamat pagi,” “Selamat malam,” “Selamat datang,” dan semacamnya. Lebih lengkapnya baca Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), h. 117-136. Bandingkan dengan Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam* (Jakarta: Desantara, 2002), h. 8-14.

Gagasan ini tentunya tidak bisa dilihat sebagai otonom dan berdiri sendiri. Jauh sebelumnya gagasan seperti ini telah dirintis oleh salah seorang ulama besar di bidang yurisprudensi (baca: *fiqh*) Islam, Imam Abu Hanifah. Dalam *magnum opus*-nya, *Al-Fiqh Al-Akbar*, beliau memperbolehkan membaca Al-Fatihah dalam shalat dengan menggunakan bahasa Parsi —dan tentunya dengan bahasa selainnya— bagi yang tidak mampu membacanya dengan bahasa Arab. Bahkan orang yang mampu berbahasa Arab pun bisa saja membacanya dengan bahasa selain Arab, walaupun untuk kasus yang kedua ini beliau menghukuminya makruh. Penjelasan lebih lengkapnya baca Muhammad Abu Zahrah, *Abū Ḥanīfah, Ḥayātuhu wa Asrūhu wa Ārā’uhu al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi, t.th.), h. 34-35, yang dikutip dari Nashr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi’i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 14.

kekerasan fisik atas kelompok yang lain dengan justifikasi kebenaran eksklusif kelompoknya. Di sisi lain, negara tidak pernah jelas posisinya sebagai wasit “netral” yang mengatur seluruh lalu lintas hubungan warga negara dalam masyarakat yang sangat plural tersebut.

Kritik atas Konsep Pluralisme dan Rasionalisme Islam ala Cak Nur

Rasionalisme Islam dalam pandangan Cak Nur yang kemudian melahirkan konsep pluralisme sejatinya berakar pada filsafat modern. Periode filsafat (dan juga sejarah) yang lazim disebut modern ini ditandai oleh dua hal penting; runtuhnya otoritas gereja di satu pihak dan menguatnya otoritas sains di pihak yang lain.¹⁰ Modernisme ini terus berevolusi sampai akhirnya melahirkan filsafat politik dan otoritas keilmuan mutakhir yang disebut liberalisme. Asumsi keilmuan paling mendasar dari paham liberalisme ini adalah pada kebebasan dan kesetaraan yang berbasis pada individu.¹¹

Sangat masuk akal bahwa pluralisme Cak Nur juga berbasis pada penghargaan atas individu. Wajar pula bahwa dalam pluralisme Cak Nur, penghargaan didasarkan pada ukuran-ukuran rasionalitas. Artinya seseorang dihargai karena pada dirinya terdapat keunggulan-keunggulan secara obyektif. Ini tentunya berbeda

¹⁰Penjelasan selengkapnya baca Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat dan Kaitannya dengan Kondisi Sosio-Politik dari Zaman Kuno hingga Sekarang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 645. Mengenai pandangan Cak Nur soal modernisme Islam bisa dibaca antara lain pada Nurcholish Madjid, ed., *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 60-84, atau dalam Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1997), juga Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2000), h. 425-611, dan dalam Budhy Munawar-Rachman, *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid*, h. 138-178.

¹¹Will Kymlicka, *Kewargaan Multikultural: Teori Liberal mengenai Hak-hak Minoritas*, terj. Edlina Hafmini Eddin (Jakarta: LP3ES, 2002), h. 50.

dengan paham multikulturalisme yang berpijak pada kolektifitas dengan mengakui perbedaan-perbedaan kultural yang terdapat pada warga negara.¹² Hal ini bersamaan dengan berakhirnya era filsafat modern yang dikritik dan ditandai dengan lahirnya filsafat postmodern.

Paham multikulturalisme bermula di Amerika Serikat, ketika pada abad ke-19 dan memasuki abad ke-20 pilihan asimilasi dan identitas tunggal terasa amat dominan. Menurut sejarawan Arthur M. Schlesinger Jr., pada awal abad ke-18 para imigran yang datang ke Amerika mengandaikan Amerika sebagai negara yang mempunyai identitas tunggal. Tujuannya adalah asimilasi dalam kerangka

¹²Terkadang konsep kultural ketika ditelisik dari kaca pandang rasionalitas tidak masuk akal. Misalnya, kesepakatan komunal masyarakat Kajang di Sulawesi Selatan dan komunitas Samin di Jawa Tengah untuk tidak sekolah (formal). Juga fenomena-fenomena keberagaman komunitas lokal yang tersebar hampir di seluruh penjuru negeri ini yang lebih memperlihatkan “sinkretisme” daripada pengamalan ajaran agama yang “murni” dan “otentik.” Misalnya, di kalangan Muslim pedesaan Pati, Jawa Tengah, dan sekitarnya kini terdapat cerita rakyat yang meyakini bahwa wali yang hebat bukanlah Sunan Kudus, Sunan Bonang, Sunan Giri atau Sunan Kalijaga, melainkan wali Saridin dan Syekh Jangkung dengan segenap ajaran dan amalannya.

Juga di kalangan komunitas Kajang, terdapat klaim bahwa Al-Qur’an tidak hanya 30 juz tetapi 40 juz; 30 juz turun di Mekkah dan Medinah, dan 10 juz lainnya turun di Kajang sebagai *Pasang ri Kajang*. Dan jika di dalam slametan kaum Muslim Jawa-Sunda selalu berkirim Al-Fatihah kepada Nabi sekaligus kepada leluhur yang *mbaurekso* desa yang bersangkutan. Maka komunitas Bissu dan jamaah Khalwatiyah Sammaniyah di Sulawesi Selatan, dan komunitas *Bebalai* di Bontang, Kalimantan Timur pun juga melakukan hal yang sama, berkirim Al-Fatihah dan do’a-do’a lain kepada Nabi, Sahabat, dan para *salaf al-shalih* terdahulu, di saat yang sama juga kepada leluhur mereka di zaman kerajaan pra Islam.

Walau demikian, penghadapan hitam putih liberalisme *versus* multikulturalisme seperti ini menurut Kymlicka adalah persepsi yang alih-alih membantu menjernihkan persoalan, malah bisa menyesatkan karena, menurutnya, tidak sedikit dari bentuk kewargaan komuniter yang mendapatkan perlakuan khusus/otonom, namun tetap konsisten dengan prinsip-prinsip liberal mengenai kebebasan dan kesederajatan. Penjelasan selanjutnya, baca Will Kymlicka, *Kewargaan Multikultural*, h. 50-51.

mentrasformasikan negara dalam satu identitas tunggal berdasarkan satu tujuan politis yang sama.¹³

Ini ditandai dengan pilihan akan gagasan Amerika sebagai budaya yang campur aduk (*melting pot*), yang pertama kali dipopulerkan oleh seorang seniman teater, Israel Zang, di tahun 1909.¹⁴ Pada saat itu Amerika digambarkan sebagai “surga” bagi beribu-ribu imigran yang mempunyai ciri khas dan gaya hidup yang berbeda-beda pula. Amerika dikampanyekan lewat berbagai jenis makanan, kultur, dan bahasa yang beragam. Asimilasi ini memberi jalan pada etnisitas terjadi, sekaligus membuka peluang integrasi dan separatisme yang menjadikannya “gado-gado” (*salad bowl*), metafora yang dipakai sebagai tanda lahirnya multikulturalisme.

Problemnya adalah bahwa sekian lama Amerika mengampunyeakan diri bagaimana menjadi “Amerika sejati” dengan merepresentasikan anak Amerika yang menyukai olahraga *baseball*, menyukai kue *pie*, mata biru, dan kulit putih. Namun representasi ini ditantang oleh mereka yang menekankan perspektif “Amerika yang beda” dengan kebanggaan akan “akar” budaya masing-masing. Amerika yang homogen diterpa badai istilah Native-Amerika, Afrika-Amerika, Hispanik-Amerika, Asia-Amerika, *White Anglo-Saxon Protestant*, Irish-Amerika, dan seterusnya yang mempertegas heterogenitas Amerika. Joseph Raz menegaskan dalam kalimat yang lugas, “kita tidak perlu berbicara, berpikir, atau bertindak yang sama untuk menjadi orang Amerika.”¹⁵

Konsekuensi dari falsafah rasionalisme dan pluralisme Cak Nur tetap menjadikan Islam sebagai “nilai tertinggi” melampaui

¹³Rosemarie Putnum Tong, *Feminist Thought* (London: Allen & Unwin, Westview Press, 1998), h. 213, yang dikutip dari Gadis Arivia, “Teori Multikultural & Feminisme Global,” *Jurnal Perempuan* 13 (Maret-April-Mei 2000), h. 37.

¹⁴Tong, *Feminist Thought*, h. 214.

¹⁵Joseph Raz, “Multiculturalism: A Liberal Perspective,” *Dissent* (Winter 1994): 74, yang disadur dari Arivia, “Teori Multikultural,” h. 37.

nilai-nilai agama lain, dan nilai-nilai yang ada di komunitas lokal.¹⁶ Maka alih-alih mendudukkan semua agama (resmi) dan agama lokal dalam satu etalase yang setara dan sejajar, malah rasionalisme dan pluralisme Islam Cak Nur berpretensi “memperadabkan” agama-agama dan tradisi-tradisi lokal yang ada. Sistem falsafah seperti itu adalah sebuah paradigma yang akhir-akhir ini dikritik dengan sangat gencar oleh kalangan ilmuwan dan proponent teori postkolonial.

Ini juga bisa kita lihat ketika Cak Nur berbicara tentang “Islam dan sistem sosial kolonial Hindia Belanda” dalam pengantarnya yang panjang lebar untuk karyanya *Islam, Doktrin, dan Peradaban*. Dalam telisikannya Cak Nur mensinyalir bahwa secara ekonomi politik, kolonialisme sangat sukses di Asia Tenggara. Ini bisa kita saksikan bahwa seluruh kawasan Asia Tenggara takluk dalam kekuasaan kolonial Barat. Tetapi secara sosial dan budaya, kolonialisme gagal total. Hal ini terbukti dengan terbendungnya proses-proses pembaratan dan peng-Kristen-an di Asia Tenggara, kecuali atas beberapa tempat tertentu, seperti pulau Luzon dan sekitarnya yang merupakan bagian dari gugusan kepulauan Filipina.¹⁷

Padahal dalam pandangan Robert W. Hefner, hal tersebut tak lebih dari strategi “kuasa” kolonial bahwa kekuasaan ekonomi politik kolonial di Asia Tenggara harus ditopang dengan stabilitas, keamanan, dan ketertiban. Untuk menjalankan strategi itu, pada aras kebijakan, para petinggi bangsa-bangsa kolonial melarang peng-Injil-an Kristen pada wilayah-wilayah yang penduduknya mayoritas beragama Islam, karena hal itu bisa menciptakan instabilitas dan

¹⁶Ini bisa kita periksa dalam keseluruhan tesis-tesis Cak Nur ketika berbicara tentang Islam. Dengan diilhami oleh beberapa pemikir Barat modern semisal Robert N. Bellah, Ernest Gellner, dan Marshall G. Hodgson, Cak Nur terkesan sangat romantis ketika membaca sejarah masa lalu Islam dengan melabelinya sebagai “kosmopolitan,” “universal,” “*it was too modern to succeed*,” “sangat modern,” dan seterusnya. Ini adalah sebuah pembacaan yang melampaui batas-batas sejarah dan historisitas Islam itu sendiri.

¹⁷Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, h. lix-lx.

gangguan keamanan yang bisa merecoki hegemoni kekuasaan kolonial di Asia Tenggara.¹⁸

Pengalaman “Perjumpaan” dengan Yang Lain

Ketika pertama kali menginjakkan kaki di desa budaya Lung Anai, Kutai Kartanegara (sebuah kampung yang dihuni oleh komunitas Dayak Kenyah *Lepoq Jalan*), pada pertengahan September 2004 saya dan tiga orang kawan disambut oleh seorang perempuan paruh baya — belakangan kami panggil mama — dengan sebuah kalimat yang mengejutkan. “Nak, saya tahu kalian haus, tapi kalau mau minum saya buatkan,” demikian ujarnya.

Mendengar perkataan ini saya sejenak tertegun. Saya langsung teringat betapa relasi antar perbedaan itu sedemikian tegangnya, sehingga untuk sekedar memberikan minum terhadap tamu yang sedang dahaga sekali pun harus minta izin terlebih dahulu. Memang ada banyak jurang yang memisahkan antara kami dengan komunitas Kenyah Lung Anai. Saya dan teman-teman beragama

¹⁸Robert W. Hefner, “Multikulturalisme dan Kewarganegaraan di Malaysia, Singapura, dan Indonesia,” dalam pendahuluan Robert W. Hefner, ed., *Politik Multikulturalisme: Menggugat Realitas Kebangsaan* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), h. 35. Tesis Hefner ini pulalah saya kira yang bisa menjelaskan kenapa di Kalimantan Timur, misalnya, peng-Injil-an oleh para pastor awal dari Ordo Kapusin dilakukan di daerah yang sangat terpencil dan terisolasi.

Tepatnya pada 1907 di kampung Laham (sekitar 500 km arah hulu Mahakam, dan saat ini masuk dalam wilayah administratif Kabupaten Kutai Barat), tiga orang pastor (Libertus Cluts, Cammilus Buil, dan Bruder Ivo) memulai pekabaran Injil dan pelayanan sosial dengan mendirikan sekolah dan sarana kesehatan. Pilihan tempat yang sangat jauh masuk ke wilayah pedalaman ini disebabkan oleh eksistensi kerajaan Kutai Kartanegara yang beragama Islam dan telah mapan sejak tahun 1300 M sampai saat ini, yang menguasai seluruh wilayah pesisir Kalimantan Timur. Selengkapnya lihat Yustinus Sapto Hardjanto & Mh. Nurul Huda, “Respek dan Dialog, Misi Baru Gereja yang Semakin Terbuka,” dalam Advetorial Kebudayaan kerjasama Naladwipa Institute Samarinda, Desantara Jakarta, dan Harian Kaltim Post, *Kaltim Post*, 29 Juli 2007, h. 22.

Islam, sementara mereka Protestan; kami dari kota, mereka orang kampung; kami suku Bugis-Makassar, mereka Dayak, dan seterusnya. Jejak-jejak perbedaan ini pernah meninggalkan masa lalu (bahkan masih berlanjut sampai sekarang) yang kurang harmonis dalam memori kolektif mereka. Salah satu suku yang banyak terlibat konflik tanah dengan mereka adalah Bugis-Makassar yang *note bene* juga beragama Islam.

Tetapi pengalaman kelompok-kelompok minoritas ini dalam berhadapan dengan kelompok mayoritas tidak serta-merta melahirkan sikap inferioritas semata seperti tercermin di atas. Di balik sikap inferioritas tersebut tersimpan sikap kritis dan juga “pembangkangan,” yang seringkali dalam masyarakat yang secara politik ekonomi tertekan, mengartikulasikannya dalam cerita-cerita versi lokal atau biasa dan juga dalam bentuk drama satir yang menggambarkan kritik mereka terhadap kultur dominan yang hadir kepada mereka. Komunitas Kenyah Lepoq Jalan Lung Anai, misalnya, yang secara sistematis dimarginalisasi, bahkan disingkirkan oleh negara (lewat kebijakan agama resmi, program *resettlement* penduduk, hingga pemberian izin HPH [Hak Pengelolaan Hutan] dan KP [Kuasa Pertambangan] kepada para pengusaha lokal, nasional, maupun investor asing), mempunyai media artikulasi lewat drama/teater yang mereka sebut *tekae*.¹⁹ Lakon *tekae* ini seringkali mempertontonkan bagaimana komunitas Dayak menyiasati berbagai kultur yang berbeda yang hadir kepada mereka, bagaimana mereka menghadapi perusahaan dan (resmi), dan juga bagaimana mereka mengadaptasi perbedaan-perbedaan kultural yang merupakan keniscayaan dari berbagai kontak dengan masyarakat yang lebih luas.

Sebagai contoh, pada acara *Pekenog Tawai* (reuni/temu kangen komunitas Dayak Lepoq Jalan “alumni” Apau Kayan),²⁰ salah satu

¹⁹Penjelasan yang lebih lengkap tentang tradisi *tekae* ini bisa dibaca pada Asman Azis, “*Tekaie*: Modus Kritik dan Tertawa Dayak Kenyah,” *Majalah Gong*, 8/83 (2006), h. 17.

²⁰Acara *Pekenog Tawai* Dayak Kenyah Lepoq Jalan, Kalimantan Timur, dilaksanakan sebagai media untuk kembali berkumpul setelah tercerai-berai sejak tahun 1963. Pada awalnya, komunitas Lepoq Jalan ini mendiami daerah

group menampilkan lakon bagaimana “buas”-nya perusahaan-perusahaan pemegang HPH dan KP mengeksploitasi sumber daya alam mereka. Di satu sisi, mereka tidak mendapatkan keuntungan apa-apa, kecuali banjir dan berbagai dampak negatif lainnya. Sementara di sisi yang lain, banyak di antara mereka yang secara terbuka menyatakan bahwa pilihan terhadap salah satu agama resmi tidak lebih dari sekedar siasat agar mereka tidak selalu dipojokkan,

dataran tinggi Apau Kayan (sekarang masuk dalam wilayah administratif kabupaten Malinau). Tetapi sejak huru-hara “*ganyang Malaysia*” tahun 1963, praktis daerah mereka menjadi pusat konsentrasi tentara Indonesia saat itu, sekaligus sebagai benteng pertahanan.

Ditambah lagi, baik pihak tentara Indonesia maupun tentara Malaysia, masing-masing menggunakan “tenaga bantu” milisi sipil Dayak untuk saling berperang. Situasi demikian, yang memaksa mereka “perang saudara,” menjadikan mereka tidak nyaman lagi mendiami daerahnya. Maka mulailah “episode” eksodus besar-besaran komunitas Kenyah Lepoq Jalan ini.

Belum usai peristiwa “*ganyang Malaysia*,” keadaan itu disusul dengan tragedi G 30 S/ PKI tahun 1965. Rupanya gelombang pertama tentara — di zaman presiden Soekarno — yang dikirim ke perbatasan untuk mengatasi konflik dengan Malaysia adalah tentara di bawah koordinasi Chakrabirawa yang disinyalir berafiliasi ke faksi komunis. Maka dikirimlah pasukan operasi gelombang kedua — era Soeharto —, yang mendapat mandat bukan lagi menghadapi tentara Gurka Malaysia. Malah pasukan itu ditugasi untuk menghabiskan sisa-sisa pasukan Chakrabirawa yang terjebak di perbatasan. Praktis, wilayah Apau Kayan menjadi medan tempur sesama tentara Indonesia.

Selanjutnya, pasukan gelombang kedua disusul pasukan gelombang ketiga, yang selain bertugas membantu pasukan sebelumnya menumpas habis sisa-sisa pasukan Chakrabirawa, juga mengemban misi meng-agama-kan masyarakat Dayak yang dianggap masih animis. Situasi demikian inilah yang memaksa sebagian besar komunitas Lepoq Jalan untuk meninggalkan kampung halamannya, yang saat ini tersebar di sekitar dua puluh empat kampung di seluruh kabupaten/ kota di Kalimantan Timur. Bahkan ada di antara mereka yang sampai ke Malaysia.

Pekenoq Tawai ini sudah tiga kali dilaksanakan. Pertama, di kampung Tepian Buah, kabupaten Berau, 28-30 Oktober 2004; kedua, di desa budaya Lung Anai, kabupaten Kutai Kartanegara, 28-30 Oktober 2005; dan ketiga, di Tenggarong, Kutai Kartanegara, 17-19 Januari 2008. Penjelasan lebih lanjut baca Asman Azis dan Abdullah Naim, “Sejarah Masyarakat Dayak Kenyah Lepoq Jalan, Lung Anai, Kutai Kartanegara,” hasil program “*Live In*” bersama komunitas, Kerjasama Naladwipa Institute Samarinda dan Desantara Jakarta, Agustus 2007.

karena masih menganut keyakinan nenek moyang. Atau di banyak tempat di negeri ini, pada tahun 1965 di saat peristiwa G 30 S/PKI banyak orang dituduh sebagai komunis.²¹

Pelik Lahang, Kepala Adat Dayak Kenyah Datarh Bilang Ulu, Kutai Barat, dengan bangga mengatakan pada sebuah kesempatan berbincang dengan saya bahwa, “sayalah putra Dayak yang terakhir menganut Kristen.” Juga Rasau, Kepala Adat Dayak Benuaq kampung Bermai, Kutai Barat, menyatakan dengan tegas bahwa agama hanyalah pelengkap terhadap adat dan tradisi yang telah mereka anut turun-temurun dari nenek moyang mereka. Banyak lagi peristiwa-peristiwa pertemuan saya dengan komunitas lokal yang kalau dirunut dalam makalah singkat ini, tempatnya tidak akan memadai.

Artikulasi politik yang juga tidak kalah kerasnya pernah muncul pada komunitas *To Wana* di Cagar Alam Morowali, Sulawesi Tengah, yang berbunyi “*tare kampung, tare agama, tare pamarenta.*” Semboyan yang kurang lebih berarti “tidak ada kampung, tidak ada agama, dan tidak ada pemerintah” ini pasti bukan tanpa sebab yang sama kerasnya. Negasi *To Wana* terhadap tiga institusi sosial negara Indonesia modern tersebut (kampung, agama, dan pemerintah) merupakan respons terhadap berbagai kebijakan yang pernah ditelorkan negara terhadap *To Wana* yang tentunya merugikan komunitas mereka. Sebagai misal, di sektor agama komunitas ini telah mengalami upaya “normalisasi warga” sejak zaman kolonial.²²

Dari berbagai pengalaman pertemuan tersebut, tampak betapa kompleks problem kewarganegaraan yang dihadapi negeri kita saat ini. Karena itu, kemauan dan keterlibatan banyak pihak

²¹Di Sulawesi Selatan komunitas Bissu di Pangkep dan Bone, Towani-Tolotang di Sidrap, dan komunitas Kajang di Bulukumba adalah sebagian komunitas yang dicap sebagai komunis. Di Jawa Timur ada komunitas Tengger, komunitas Samin di Jawa Tengah, sebagian besar Dayak di Kalimantan Timur, dan seterusnya Mereka dituduh komunis karena mereka memiliki sistem nilai dan keyakinan yang berbeda dengan agama masyarakat mainstream.

²²Lihat catatan editorial Hikmat Budiman, “Minoritas, Multikulturalisme, Modernitas” dalam Hikmat Budiman, ed., *Hak Minoritas: Dilema Multikulturalisme di Indonesia* (Jakarta: The Interseksi Foundation, 2005) h. 01-02.

untuk ikut berkontribusi dalam mengurai dan mencari solusi sedikit demi sedikit atas persoalan-persoalan tersebut patut mendapat penghargaan. Dan pada titik inilah lembaga-lembaga kajian dan media penyebarannya berupa jurnal semacam *Titik-Temu* ini layak mendapat penghargaan.

Mengapa Multikulturalisme?

Indonesia, dari segi agama, keyakinan, budaya, dan suku bangsa, adalah salah satu contoh negara yang paling beragam. Bahkan menurut Geertz, sedemikian kompleksnya sehingga rumit untuk menentukan anatominya secara persis. Negeri ini bukan saja multi-etnis (Dayak, Kutai, Banjar, Makassar, Bugis, Jawa, Sunda, Batak, Aceh, Minang, Flores, Bali, dan seterusnya), tetapi juga menjadi medan pertarungan berbagai pengaruh multi-mental dan ideologi (India, Cina, Belanda, Portugis, Hinduisme, Budhisme, Konfusianisme, Islam, Kristen, Kapitalisme, Sosialisme, dan seterusnya).²³

Karena keragaman ini sudah demikian adanya (*sunnatullah*), ada sementara orang yang beranggapan bahwa multikulturalisme dengan sendirinya sudah menjadi bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan warga negara Indonesia. Dan semboyan *Bhinneka Tunggal Ika* seringkali dijadikan justifikasi pembenarnya. Apalagi di era migrasi dan globalisasi saat ini, yang menjadikan pertemuan (kontak) antar berbagai suku bangsa menjadi semakin mudah.

Tetapi dengan kenyataan yang multikultural tersebut, apakah relasi antar beragam suku-bangsa (juga agama dan keyakinan) di negeri ini sudah mencerminkan semangat multikulturalisme? Dan yang lebih penting lagi, apakah negeri ini sudah dikelola dengan pendekatan yang menjadikan multikulturalisme sebagai pijakan

²³Clifford Geertz, *Welt in Stuecken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhundertz* (Passagen-Verlag: Wien, 1996), yang dikutip dari F. Budi Hardiman, "Pengantar: Belajar dari Politik Multikulturalisme," dalam Will Kymlicka, *Kewargaan Multikultural*, h. viii.

dasarnya atau malah hendak menyeragamkannya? Untuk menjawab pertanyaan ini, ada baiknya kita menyamakan persepsi terlebih dahulu atas substansi yang terkandung dalam istilah multikulturalisme itu sendiri. Ini penting mengingat banyaknya konsep dan pemahaman tentang multikulturalisme yang bukan saja berbeda bahkan saling bertentangan. Apalagi praksisnya di lapangan lebih amburadul lagi.

Multikulturalisme dalam tulisan ini dimaksudkan sebagai perspektif atau cara pandang yang mengakui dan mengagungkan perbedaan dan fenomena kemajemukan (budaya, bangsa, etnis, suku, ras, golongan, dan agama) untuk berinteraksi atau bahkan berkontestasi di dalam batas-batas wilayah sebuah negara.²⁴ Dalam hal ini yang perlu digarisbawahi adalah bahwa di negara-negara Barat isu multikulturalisme selalu berbarengan dengan isu minoritas. Paling tidak ada dua cara kelompok minoritas berintegrasi dengan komunitas politik yang lebih besar. Pertama, penaklukan atau penjajahan terhadap masyarakat yang sebelumnya punya pemerintahan sendiri. Kedua, imigrasi secara sukarela baik perorangan maupun keluarga.²⁵

²⁴Perdebatan yang semakin luas tentang multikulturalisme, paling tidak, meletakkan konsep ini dalam dua posisi yang berbeda. Pertama, multikultur(al) sebagai kata kerja dilihat sebagai keanekaragaman sosial dan budaya dalam masyarakat kontemporer. Hal ini menggugat sentralisasi norma dan nilai-nilai, serta menolak kebenaran tunggal yang datang hanya dari satu sumber. Persis pada titik inilah narasi-narasi agung, teori-teori besar, seperti pembangunanisme dan kemajuan, modernisme, dan rasionalisme mendapat “tonjokan” yang keras.

Kedua, fenomena multikulturalisme sebagai pilihan kebijakan negara sebagai respon pemerintah atas berbagai tuntutan masyarakat yang multi-etnis, multi-bangsa, dan multi-agama. Dalam hal ini setiap negara memiliki pola pendekatan dan kebijakan tersendiri dalam mengelola keragaman kultural di negaranya masing-masing. Lihat M. Nurkhoiron, “Agama dan Kebudayaan: Menjelajahi Isu Multikulturalisme dan Hak-hak Minoritas di Indonesia,” dalam Hikmat Budiman, ed., *Hak Minoritas*, h. 36.

²⁵Pada kasus pertama, masuknya berbagai bangsa dalam satu negara (negara multi-bangsa) dapat terjadi secara tidak sengaja ketika satu komunitas kebudayaan tertentu diserang dan ditaklukkan oleh satu kekuatan masyarakat yang lain. Atau komunitas itu diserahkan dari satu kekuatan imperial tertentu kepada kekuatan

Di samping itu kita juga bisa berkaca pada penerapan beberapa model atau pendekatan yang diadopsi oleh berbagai negara di dunia dalam mengelola keragaman kultural dan diversitas etnis dan agama di wilayahnya masing-masing. Paling tidak ada tiga tipologi pendekatan yang jamak dipilih dalam hal ini.²⁶

Pertama, model yang didasarkan pada prinsip nasionalitas *ius solis* dan *civic concept of citizenship*. Pendekatan ini tidak mengakui eksistensi dan artikulasi kelompok suku, bahasa, budaya, dan agama minoritas dalam batas wilayah sebuah negara. Alasan mendasar atas dikesampingkannya kelompok minoritas adalah demi menjaga keutuhan kesatuan negara dan kohesi sosial antar sesama warganya. Ini menjadi ciri yang paling dominan dalam negara yang bersifat integrasionis. Di sisi lain, pemilahan yang ketat antara ruang publik dan ruang domestik (privat) juga sangat ditekankan.

Negara yang paling konsisten memberlakukan kebijakan ini adalah Prancis. Dengan demikian, warga negara Prancis apapun

imperial yang lain. Atau ketika tanah satu komunitas diduduki oleh pendatang yang menjajah. Di sisi lain, pembentukan negara multi-bangsa juga bisa dengan sengaja, ketika berbagai komunitas kebudayaan sepakat untuk membentuk sebuah negara federasi untuk kepentingan bersama. Kebudayaan terkecil dari negara multi-bangsa disebut sebagai “minoritas bangsa.”

Sementara pada pola kedua, kemajemukan dimungkinkan dengan terjadinya imigrasi, baik perorangan maupun keluarga. Para imigran ini sering bergabung dalam satu perkumpulan lepas yang disebut “kelompok etnis.” Mereka biasanya ingin berintegrasi dan menuntut pengakuan dari masyarakat yang lebih besar. Di sisi lain, mereka juga berharap pengakuan yang lebih besar atas identitas etnis mereka. Tujuannya bukan untuk memisahkan diri dan membentuk pemerintahan sendiri, melainkan mengubah undang-undang dan institusi masyarakat dominan agar lebih menerima perbedaan kultural. Penjelasan selengkapnya lihat Will Kymlicka, *Kewargaan Multikultural*, h. 13-15.

²⁶Tipologi ini mengacu pada makalah yang disusun oleh Tim Management of Social Transformation (MOST), UNESCO, *Multiculturalism: A Policy Response to Diversity*, untuk “1995 Global Cultural Diversity Conference,” dan “MOST Pacific Sub-Regional Consultation.” Kedua konferensi ini diadakan di Sydney, Australia, secara berturut-turut dari tanggal 26-29 April 2005, yang dikutip dari catatan editorial Hikmat Budiman, “Minoritas,” h. 5-7.

latar belakang etnis, bahasa, dan agamanya dilindungi hak-haknya sebagai individu warga negara, tetapi tidak secara kolektif sebagai kelompok minoritas. Dalam konteks ini kita dapat memahami keputusan pemerintah Prancis beberapa waktu yang lalu yang melarang siswi-siswi Muslim memakai jilbab di sekolah-sekolah umum Prancis.

Model kedua, kebijakan yang didasari prinsip nasionalitas *ius sanguinis*, kewargaan yang berdasar atas darah atau asal-usul etnis. Sekiranya Anda lahir dalam sebuah negara yang menganut prinsip ini, tetapi tidak memiliki asal-usul etnis yang sama dengan etnis pendiri negeri ini, jangan harap Anda bisa menjadi warga negaranya. Sebaliknya walaupun Anda terlahir dan tinggal di negara lain, dan bahkan sama sekali tidak menguasai bahasa negara tersebut, tetapi Anda bagian atau keturunan dari etnis pendiri negara tersebut, dan kapan pun Anda bisa mengajukan permohonan untuk menjadi warga negara tersebut. Jepang dan Jerman adalah dua negara yang konsisten memberlakukan kebijakan ini sampai sekarang. Konsekuensinya, generasi para imigran Turki di Jerman, walau pun mereka lahir dan berbahasa Jerman, tetap tidak bisa menjadi warga negara Jerman. Demikian juga orang-orang Korea dan etnis-etnis minoritas lain yang terlahir dan sekian lama menetap di Jepang tetap tidak bisa diakui sebagai warga negara Jepang.

Tipologi ketiga, kebijakan yang dilandasi semangat multikulturalisme. Kebijakan ini berbasis pada hak-hak warga negara dalam status kolektif sebagai kelompok-kelompok etnis. Jamaknya kebijakan ini dipilih oleh negara-negara yang menghadapi problem antara penduduk asli (*indigenous* atau *first nation populations*), populasi pendiri negara (*founding populations*), dan para imigran yang datang belakangan. Kebijakan ini diadopsi oleh Kanada dan Australia. Kanada terdiri dari beberapa suku asli, dan dua populasi pendiri, yakni mereka yang berbahasa Inggris dan Prancis, sisanya para imigran. Sementara Australia memiliki satu populasi penduduk asli, yaitu komunitas Aborigin, dan satu populasi pendiri, yakni warga berbahasa Inggris, lainnya para imigran.

Di samping ketiga pola tersebut di atas, ada satu model yang seringkali dijadikan rujukan dalam mengelola keragaman budaya dalam sebuah negara, yakni konsep *melting pot*. Contoh negara yang paling sering disebut mengadopsi pendekatan ini adalah Amerika Serikat. Pola ini mengandaikan kemajemukan budaya warga negara itu akan mengalami percampuran dengan sendirinya tanpa campur tangan negara.

Namun, akhir-akhir ini asumsi pendekatan ini mulai diragukan. Logikanya, kalau kebudayaan-kebudayaan warga negara yang beragam itu bercampur secara alamiah, seperti logam atau material lain dan beraduk rata dalam sebuah wadah, maka hal ini mengandaikan peleburan atau pelelehan (*melting*) terlebih dahulu budaya-budaya yang ada. Konkritnya, budaya-budaya itu akan mengalami disintegrasi dulu baru kemudian reintegrasi secara bersama-sama dalam wadah yang bernama Amerika. Akibatnya, warga negara tidak bisa mempertahankan eksistensinya masing-masing, malah harus mengadaptasi “kebudayaan baru” hasil pencampur-adukan tersebut.

Berlawanan dengan kebijakan multikulturalisme, ada satu pola yang juga sering diadopsi oleh sebuah negara yang mengancam stabilitas dan kesatuan nasional. Pola ini mungkin cukup aman jika disebut pendekatan “monokulturalisme.” Atas nama stabilitas dan integrasi nasional, pola ini berupaya mengintegrasikan seluruh mozaik kebudayaan ke dalam satu bentuk budaya dominan yang seringkali berasal dari etnik dominan yang ada dalam negara tersebut. Atau ia berusaha mencipta-kreasikan budaya yang sama sekali baru, lalu menobatkannya sebagai budaya nasional dengan terlebih dahulu menumpas kebudayaan-kebudayaan yang ada.

Bagaimana dengan Indonesia?

Di Indonesia, dari sederet pendekatan atau pilihan kebijakan tersebut di atas, tidak satu pun yang dengan *gentle* dipilih secara terang-terangan, walau pun dalam banyak kasus kita menyaksikan

super-imposisi kebudayaan etnik (juga agama, utamanya Islam) dominan dengan saluran berbagai kebijakan nasional.

Tetapi dari sekian pendekatan tersebut, saya kira yang paling dekat dengan kebijakan yang sering diambil oleh pemerintah kita (utamanya di era Soeharto), adalah kebijakan mono-kulturalisme. Ini bisa kita lacak misalnya pada pilihan pak Harto ketika menggabungkan pandangan hierarkis militer dengan pola ketaatan garis komando atasan kepada bawahan yang ketat di satu pihak dan konsep stratifikasi sosial budaya Jawa dengan pola ketaatan paternalistik yang serba tertutup di pihak lain. Kebijakan ini disebarluaskan lewat program transmigrasi yang membayangkan seluruh negeri ini menjadi “Jawa.” Kebijakan ini cukup sukses, bila dilihat dari kuatnya aksen (logat) Jawa dalam setiap sambutan para pejabat kita, mulai dari tingkat menteri sampai ketua RT.

Di samping itu, Ibu Tien dengan TMII (Taman Mini Indonesia Indah)-nya semakin meneguhkan pendekatan mono-kulturalisme ini dengan menggambarkan satu provinsi satu identitas kebudayaan, yang disebut sebagai puncak-puncak kebudayaan nasional, yang sesungguhnya menganeksasi dan menyingkirkan eksistensi kebudayaan-kebudayaan lain yang sangat beragam. Dan saat ini pemerintah menjadi kebingungan setelah provinsinya menjadi tiga puluh tiga, karena tidak ada lagi tanah/tempat yang tersisa di TMII untuk membangun rumah adat baru sebagai penanda identitas kebudayaan sebuah provinsi baru.

Wajar ketika Sebastian, seorang guru kesenian di Flores, Nusa Tenggara Timur, dengan mimik sedih namun serius menyatakan bahwa, “setelah saya berkunjung ke TMII, saya baru sadar bahwa saya ini memang bukan warga negara Indonesia, saya dianggap bukan bagian dari negeri ini, kebudayaan saya dinafikan/ditiadakan.” Betapa banyak kebudayaan di negeri ini yang disepelekan, dianggap kebudayaan rendah, bahkan yang lebih ironis dianggap bukan kebudayaan sama sekali. Ini adalah sebuah kesalahan berpikir dan juga bertindak yang sangat fatal.

Bahkan kebijakan yang sering dipilih pemerintah kita bukan saja bersemangat monokultur, bahkan sering diskriminatif terha-

dap kelompok-kelompok yang berbeda (minoritas). Dalam kasus terakhir, kontroversi RUU (sekarang sudah menjadi UU) Sisdiknas (Sistem Pendidikan Nasional) No. 20 Tahun 2003, misalnya, yang terlibat di dalamnya sesungguhnya adalah konflik kepentingan kalangan mayoritas (Islam) dan minoritas (Protestan/Katolik). Tetapi karena wacana politik kita tidak mengenal istilah “mayoritas” dan “minoritas” (bahkan di zaman Orde Baru, menyebut istilah ini bisa dituduh subversif, SARA), maka isu toleransi beragama yang diusung sebagai prateks dalam RUU ini tidak bisa dikritisi dalam perspektif mayoritas dan minoritas.

Walau pun di atas kertas UU ini kedengaran indah dan bersemangat “multikultur,” ia ternyata gagal memberikan perlindungan dan menjamin hak hidup bagi kepentingan-kepentingan kelompok minoritas, karena jelas-jelas UU ini menguntungkan kalangan mayoritas (Islam). Ini dapat kita buktikan paling tidak pada pasal 12 khususnya poin (1a),²⁷ yang mengatur tentang pendidikan agama di

²⁷Bunyi pasal yang dimaksud adalah: (1) Setiap peserta didik pada setiap satuan pendidikan berhak: a. Mendapatkan pendidikan agama sesuai dengan agama yang dianutnya dan diajarkan oleh pendidik yang seagama.

Bagi sebagian besar penentang RUU ini, khususnya dari kalangan Protestan/Katolik, RUU ini sangat anti nasionalis dan bersemangat primordialisme religius tertentu (Islam). Bahkan Stephanus Roy Rening, Ketua Umum Partai Katolik Demokrasi Indonesia saat itu, menuding bahwa RUU ini erat kaitannya dengan wacana perjuangan syariat Islam dan kelanjutan dari perjuangan Piagam Jakarta. Sehingga wajar kalau ada beberapa daerah yang penduduknya mayoritas Protestan/Katolik seperti Sulawesi Utara, Nusa Tenggara Timur, Maluku, dan Papua mengancam akan “merdeka” dari NKRI kalau RUU ini tetap disahkan.

Alasan mendasar ditolaknya RUU ini adalah bagi kelompok Protestan/Katolik pasal ini berarti kewajiban bagi sekolah-sekolah Protestan/Katolik untuk menyediakan guru agama Islam yang beragama Islam dan membangun mushalla di sekolah-sekolah mereka. Karena anak-anak didik dari keluarga Muslim yang elajar di sekolah-sekolah Protestan/ Katolik harus menjalani ibadah shalat sesuai dengan tata cara syariat Islam, tentunya mereka juga harus di bawah bimbingan seorang guru agama Islam yang beragama Islam. Selengkapnya baca laporan radio Netherland Hilversum, “RUU Sisdiknas dan Kemungkinan Bubarnya NKRI,” situs *Ambon Berdarah On-Line*, 2 April 2003.

sekolah yang memancing pro-kontra berkepanjangan yang hampir saja menghancurkan sendi-sendi kerukunan umat beragama yang telah terbangun.²⁸

Pada saat bersamaan, negara seringkali tidak tegas ketika menghadapi konflik horisontal yang melibatkan dua atau lebih kelompok masyarakat (etnis atau agama). Kasus penyerangan Jamaah Ahmadiyah ketika melakukan *jalsah salanah* (pertemuan tahunan) di Parung, Bogor, Jawa Barat, 09 Juli 2005, sekali lagi membuktikan betapa negara dengan seluruh perangkat-perangkatnya tidak mampu melindungi warga negaranya yang memilih keyakinan yang berbeda

Dalam pandangan yang hampir serupa, Afriadi dalam tulisannya “Toleransi Beragama dan Kebebasan Anak Didik,” di website *Jaringan Islam Liberal* mensinyalir ada dua kesalahan asumsi mendasar pemerintah (legislatif dan eksekutif) ketika merancang RUU ini. Pertama, menguatkan sinyalemen warga negara non-Muslim bahwa kalangan Islam atas nama mayoritas menekan negara dalam memuluskan kepentingan-kepentingan kelompoknya dengan mengabaikan kepentingan kelompok minoritas lain.

Kedua, ada kesan “penghinaan” kalangan pemerintah atas orang tua anak didik yang menyekolahkan anaknya di sekolah-sekolah Protestan/Katolik. Memang kita tahu bahwa pasal ini muncul untuk meng-*counter* kecurigaan bahwa sekolah-sekolah Protestan/Katolik senantiasa memanfaatkan sekolahnya untuk melakukan *prosehytism* (misi Kristenisasi). Letak penghinaannya pada kebijakan bahwa pemerintah mengabaikan kreatifitas dan *treatment* khusus orang tua dalam menjaga keimanan anaknya. Lebih lanjut baca Afriadi, “Toleransi Beragama dan Kebebasan Anak Didik,” dalam website *Jaringan Islam Liberal*, 1 Juni 2003.

Tinjauan yang lebih simpatik malah muncul dari seorang tokoh Katolik terkemuka, Romo Magnis. Menurutnya, sudah saatnya umat Nasrani khususnya Katolik — dalam lembaga-lembaga pendidikannya — untuk mengevaluasi “tekanan” mereka selama ini terhadap orang tua anak didik non-Katolik untuk mengizinkan anak-anak mereka diberi pelajaran agama Katolik. Karena, menurutnya, hal ini jugalah yang semakin memperbesar kecurigaan kelompok lain (khususnya Islam) terhadap Katolik. Sementara di sisi lain, lanjut Romo Magnis, dengan merujuk Konsili Vatikan II, “pemaksaan” ini juga bertentangan dengan inti ajaran Katolik itu sendiri. Lebih lengkapnya baca Franz Magnis Suseno, “Sesudah UU Sisdiknas Disahkan,” Majalah *Hidup* 26 (22 Juni 2003).

²⁸Manneke Budiman, “Masih Adakah Masa Depan bagi Multikulturalisme?” dalam Majalah *Srinthil* 4 (2003): 62.

dari yang dianut kalangan mayoritas. Lebih ironis lagi, penyerangan itu diikuti dengan tindakan penutupan tempat ibadah (masjid Ahmadiyah) oleh aparat negara (kepolisian, kejaksaan, bupati) yang didukung oleh kelompok-kelompok masyarakat sipil seperti MUI dan kelompok-kelompok Islam yang lain.

Sementara itu, institusi agama dan lembaga pendidikan juga menyumbang kontribusi yang tidak kecil dalam menyeragamkan sekaligus menungggalkan ekspresi kebudayaan masyarakat. Agama dengan konsep TBC-nya (takhayul, bid'ah, dan khurafat) menganeksasi seluruh kebudayaan yang dinilai tidak sesuai dengan dan melenceng dari keyakinan kepada Yang Esa. Sementara pendidikan/lembaga kebudayaan dengan konsep estetikanya menghakimi seluruh kebudayaan rakyat sebagai tidak estetis, monoton, bahkan urakan.²⁹

²⁹Untuk kasus-kasus agama resmi *versus* agama lokal, saya kira sudah banyak saya tampilkan di atas. Sedangkan dalam bidang pendidikan, kita semua tahu bahwa kurikulum pendidikan (khususnya kesenian/kebudayaan) kita adalah (masih) warisan kolonial yang bertitik tolak dari paradigma Eropa sentris. Teologi (estetika) pendidikan kesenian kita sangat Barat. Implikasinya adalah bahwa hampir semua kesenian tradisi kita dianggap tidak estetis, bahkan dianggap bukan kesenian/kebudayaan sama sekali. Kalau terkait dengan musik, ukurannya selalu not balok, do re mi fa sol, dan seterusnya. Kalau terkait dengan seni rupa, ukurannya tata warna, latar, dan seterusnya. Kalau terkait dengan tari, ukurannya penataan panggungnya seperti apa, pola lantainya, tata cahaya, komposisinya, dan olah tubuhnya, dan seterusnya. Kalau terkait dengan seni drama/teater, ukurannya lakonnya apa, alur ceritanya seperti apa, harus sistematis, dan seterusnya.

Padahal semua kesenian tradisi kita hampir-hampir tidak mengenal kategorisasi yang sangat ketat seperti itu: musik, tari, seni rupa, dan teater. Kesenian tradisi kita juga tidak mengenal kaedah-kaedah tertib, teratur, sistematis, seperti yang dianut oleh Barat. Maka terjadilah “kolonisasi kebudayaan”; sebuah tradisi dan kebudayaan diukur dengan kaedah kebudayaan lain, yang memiliki kondisi, latar belakang, dan keadaan geografis yang berbeda.

Sebagai misal, tari *maggiri* di komunitas Bissu di Sulawesi Selatan dinilai tidak estetis sama sekali. Bahkan tari itu memberi kesan magis dan mengerikan karena di saat *trance* para penarinya menusuk-nusukkan keris ke sekujur tubuhnya (khususnya bagian leher dan perut). Atau kita akan kebingungan ketika menyaksikan kesenian tradisi Kutai, *mamanda*. Karena dalam kesenian *mamanda* ada

Pada titik inilah saya masih berharap dan meyakini bahwa dalam mengelola kemajemukan dalam bingkai persatuan (*diversity in unity*), multikulturalisme³⁰ masih merupakan yang terbaik dari sekian perspektif dan ideologi yang lain. Dan *problem solving* yang paling “pas” dalam konteks multikulturalisme adalah “kontak dengan yang lain.” Kontak harus dilandasi kejujuran dari berbagai perbedaan untuk menyelesaikan persoalan bangsa yang lebih luas. Persis pada titik inilah salah satu ayat al-Qur’an (49:13) menemukan relevansinya. Ayat itu menyeru, “Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari laki-laki dan perempuan, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui dan Maha Mengenal.”

unsur tari, musik, seni rupa, dan dramanya. Maka ketika kita menilainya dari paradigma Barat yang membagi kesenian dengan ketat secara kategorial: musik, tari, seni rupa, dan teater. Paradigma Barat itu tidak akan menjelaskan *mamanda* itu sendiri secara proporsional, bahkan akan terjebak pada penyederhanaan dan simplifikasi.

³⁰Walaupun debat soal multikulturalisme sendiri masih berlangsung sampai hari ini. Debat itu dapat berkisar soal apakah multikulturalisme diposisikan sebagai ideologi, atau hanya sekedar perspektif atau cara pandang dalam melihat realitas kehidupan manusia. Ketika ia diposisikan sebagai ideologi muncul pertanyaan yang menggelitik: mampukah ia konsisten sebagai wacana yang terbuka terhadap semua perbedaan? Sementara watak dasar ideologi pada umumnya tertutup atau bahkan mengeliminir wacana-wacana lain yang berbeda dengannya.

Bahkan ada sementara orang yang mencurigai multikulturalisme malah terlibat aktif menguatkan sentimen identitas kelompok tertentu dalam berhadapan dengan kelompok yang lain. Belum lagi berbagai persoalan yang muncul ketika ia dihadapkan dengan realitas keragaman di tingkat massa rakyat. Perlu digarisbawahi bahwa setiap wilayah geografis dan kebudayaan tertentu punya problem “berbeda dalam kebersamaan” yang unik yang berbeda dengan tempat yang lain. Hal ini mengharuskan pula multikulturalisme untuk menyesuaikan diri dengan perbedaan-perbedaan realitas yang ada di setiap tempat.

Ungkapan “saling mengenal” (*li-ta’arafū*) dalam ayat tersebut di atas mengandaikan adanya kontak yang aktif dan timbal-balik antara berbagai perbedaan seperti yang diuraikan sebelumnya (perbedaan jenis kelamin, etnik, dan suku bangsa).

Catatan Akhir

Apa yang saya uraikan dalam tulisan pendek ini mungkin terkesan romantisme atas multikulturalisme, atau bahkan simplifikasi persoalan. (Mungkin) sudah menjadi sebuah keniscayaan ketika berbicara tentang sebuah “isme” pasti akan diperhadapkan pada perangkat seperti ini, dan celaknya lagi susah untuk dihindari.

Tapi bagi saya, tidak adil juga ketika sebuah konsep belum diimplementasikan sudah dicurigai terlebih dahulu. Karena itu, memberikan ruang bagi multikulturalisme untuk mengimplemen-tasikan konsep-konsepnya juga penting untuk dicoba. Walaupun saya sendiri meyakini bahwa multikulturalisme, alih-alih sebagai sebuah alternatif untuk menawarkan solusi, adalah problem yang belum selesai, yang harus terus didiskusikan dan diujicoba (*trial and error*). ❖

Bibliografi

- Afriadi. “Toleransi Beragama dan Kebebasan Anak Didik.” Website *Jaringan Islam Liberal* (1 Juni 2003).
- Arivia, Gadis. “Teori Multikultural & Feminisme Global.” *Jurnal Perempuan* 13 (Maret-April-Mei 2000): 36-38; 46-47.
- Azis, Asman. “*Tekae*: Modus Kritik dan Tertawa Dayak Kenyah.” *Majalah Gong* 8/83 (2006).
- Aziz, Asman Aziz, dan, Naim, Abdullah. “Sejarah Masyarakat Dayak Kenyah Lepoq Jalan, Lung Anai, Kutai Kartanegara.” Hasil program “*Live In*” bersama komunitas. Kerjasama Naladwipa Institute Samarinda dan Desantara Jakarta, Agustus 2007. Segera terbit.
- Baso, Ahmad. *Civil Society versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran “Civil Society” dalam Islam Indonesia*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.

- Baso, Ahmad. “Islam liberal’ sebagai Ideologi Nurcholish Madjid versus Abdurrahman Wahid.” *Gerbang* 6/3 (Pebruari-April 2000).
- Baso, Ahmad. “Islam sebagai Problem ‘Multicultural Citizenship’.” Makalah tidak diterbitkan.
- Baso, Ahmad. *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*. Jakarta: Desantara, 2002.
- Bennett, David, ed. *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity*. London: Routledge, 1998.
- Budiman, Hikmat, ed. *Hak Minoritas: Dilema Multikulturalisme di Indonesia*. Jakarta: The Interseksi Foundation, 2005.
- Budiman, Manneke. “Masih Adakah Masa Depan bagi Multikulturalisme?” *Majalah Srintbil* 4 (2003).
- Hefner, Robert W., ed. *Politik Multikulturalisme: Menggugat Realitas Kebangsaan*. Yogyakarta: Kanisius, 2007.
- HR., Syaukani. *Kerajaan Kutai Kartanegara*. Tenggarong: Lembaga Kepustakaan dan Penerbitan Pustaka Pulau Kumala, 2002.
- Huda, Yustinus Spto Hardjanto, dan Mh. Nurul. “Respek dan Dialog, Misi Baru Gereja yang Semakin Terbuka.” *Advetorial Kebudayaan kerjasama Naladwipa Institute Samarinda, Desantara Jakarta, dan Harian Kaltim Post. Kaltim Post* (29 Juli 2007).
- Kymlicka, Will. *Kewargaan Multikultural: Teori Liberal mengenai Hak-hak Minoritas*. Terj. Edlina Hafmini Eddin. Jakarta: LP3ES, 2002.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2000.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1997.
- Madjid, Nurcholish, ed. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Munawar-Rachman, Budhy. *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid*. Jakarta: Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina bekerjasama dengan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF). 2007.
- Netherland Hilversum, Radio. “RUU Sisdiknas dan Kemungkinan Bubarnya NKRI.” Website *Ambon Berdarah On-Line* (2 April 2003).
- Philpott, Simon, dkk. *Meruntuhkan Indonesia: Politik Postkolonial dan Otoritarianisme*. Yogyakarta: LKiS, 2003.

- Russell, Bertrand. *Sejarah Filsafat Barat dan Kaitannya dengan Kondisi Sosio-Politik dari Zaman Kuno hingga Sekarang*. Terj. Sigit Jatmiko, dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Suseno, Franz Magnis. "Sesudah UU Sisdiknas disahkan." *Majalah Hidup* 22 (26 Juni 2003).
- Wahid, Abdurrahman. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara, 2001.
- Zayd, Nashr Hamid Abu. *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*. Terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKIS, 2001.

Asman Azis adalah Direktur Eksekutif Naladwipa Institute for Social and Cultural Studies, Samarinda, dan peneliti pada Yayasan Desantara, Jakarta. Saat ini ia lebih banyak melakukan kerja-kerja riset sosial dan kebudayaan di daerah hulu Mahakam, Kalimantan.

ESOTERISME DAN KESATUAN AGAMA-AGAMA

Media Zainul Bahri

Pendahuluan

Tulisan ini akan menyoroti esoterisme dalam diskursus filsafat perenial yang dapat menjadi jembatan bagi perjumpaan agama-agama. Tema di atas pada tahun 1990-an pernah menjadi pembahasan yang hangat dan menarik di panggung-panggung kajian Islam dan filsafat. Radikalisme agama yang saat ini kembali hadir dengan wajahnya yang garang dalam kehidupan sosial-keagamaan kita membuat wacana esoterisme dan filsafat perenial layak dihadirkan kembali untuk menyangat saraf-saraf humanis dalam tubuh dan jiwa kita demi kehidupan dunia yang lebih harmonis dan damai.

Dalam diskursus filsafat perenial, agama diyakini memiliki dua dimensi: esoterik (dimensi dalam, batin) dan eksoterik (dimensi luar, lahir). Jika pada dimensi eksoterik, wajah dan bentuk agama-agama mesti berbeda satu sama lain, maka pada level esoterik agama-agama menemukan titik temunya. Selain keniscayaan filosofis yang membuktikan secara valid adanya level esoterik ini, pada tataran praktis konsep ini membawa angin segar bagi perdamaian hakiki antar pemeluk agama yang beragam. Konflik-konflik tajam antar dan intra penganut agama dan keyakinan seringkali lahir dari pandangan dan orientasi teologis yang melulu berdimensi eksoterik. Selain itu, tentu saja gagasan tentang esoterisme sebagai titik temu

agama-agama tak pernah lepas menjadi bagian dari upaya para filosof (pecinta kebenaran) dalam mencari kebenaran.

Esoterisme dan Eksoterisme

Frithjof Schuon (1907-1998) dan Seyyed Hossein Nasr, murid spiritualnya yang amat setia dan terkemuka, adalah dua tokoh metafisika tradisional dan filsafat perenial, yang mengeksplorasi dan mengembangkan gagasan tentang esoterisme dan eksoterisme dalam agama. Tak pelak lagi, Schuon dikenal luas sebagai filosof, ahli perbandingan agama dan metafisikawan besar abad ini yang menulis lebih dari 20 buku tentang bidang yang digelutinya. Ia sering menegaskan kebenaran prinsip-prinsip metafisika tradisional, mengeksplorasi dimensi-dimensi esoterik agama, menembus bentuk-bentuk mitologis dan agama serta mengkritik modernitas. Schuon mengangkat perbedaan antara dimensi-dimensi eksoterik dan esoterik sekaligus menyingkap titik temu metafisik (transenden) semua agama-agama ortodoks. Ia mengungkap konsep satu-satunya Realitas Akhir, Yang Mutlak, Yang Tidak Terbatas dan Maha Sempurna. Ia menyeru supaya manusia mendekat kepada-Nya. Pada tahun 1980, Schuon dan istrinya tinggal di Amerika Serikat. Ia menetap di Indiana dan tetap aktif menulis hingga akhir hayatnya. Ia meninggal di Bloomington pada 1998.

Seyyed Hossein Nasr, yang begitu terpujau dengan karisma, cakrawala dan buah tangan Schuon, memuji karya-karya Schuon “bagaikan anugerah dari Tuhan.”¹ Nasr menganggap bahwa tidak ada gabungan kualitas-kualitas yang kelihatan lebih jelas daripada karya-karya Schuon yang tentu saja adalah tokoh terbesar dalam aliran ini dalam bidang agama.² Sebab itu, Nasr menganggap Schuon

¹Seyyed Hossein Nasr, ed., *The Essential Frithjof Schuon* (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2005), h. 16.

²Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (New York: State University of New York, 1993), h. 63.

memiliki otoritas yang paling tinggi dalam metafisika tradisional dan filsafat perenial saat ini.

Agar memahami arti kata “esoterisme,” terlebih dahulu kita harus memahami arti kata “esoterik,” yang dalam bahasa Inggris adalah “*esoteric*.” “*Esoteric*” berasal dari kata Yunani *esôterikos*, yang terambil dari *esôteros*, yang berarti “batini,” “yang dalam,” bentuk komparatif dari *esô*, yang berarti “di dalam,” yang terambil dari kata *es, eis*, yang berarti “ke dalam.”³ *Dictionary of Philosophy* menjelaskan bahwa kata esoterik (Yunani, *esôterikos* = di dalam) bermakna ritual, doktrin atau puasa.⁴ Istilah ini sendiri ditemukan pada catatan dialog Plato, *Alcibiades* sekitar tahun 390 SM. Ia menggunakan kata *ta esô* yang berarti “sesuatu yang ada di dalam.” Penggunaannya sebagai kata sifat yang paling tua ditemukan pada catatan Lucian dari Samosata (125-180), seorang ahli retorika dan sastrawan Romawi, *The Auction of the Philosophical Schools*, yang ditulis sekitar tahun 166 M.⁵

Secara terminologis, kamus *Webster* menjelaskan bahwa “esoterik” ditujukan kepada atau dipahami hanya oleh murid-murid terbatas dan terpilih dan yang telah diinisiasi.⁶ Dalam nada yang sama *The Oxford Companion to English Literature* juga menunjukkan bahwa kata ini digunakan untuk menunjukkan ajaran rahasia yang diberikan Phytagoras kepada beberapa muridnya yang terpilih.⁷ Menurut Mautner, ajaran mengenai hal-hal yang bersifat esoterik hanya diberikan bagi yang telah diinisiasi atau yang termasuk dalam kelompok eksklusif inti. Dulu ada tradisi Aristoteles membicarakan

³*Webster's New World Dictionary of American English*, Third Edition, ed. Victoria Neufeldt and David B. Guralnik (Cleveland & New York: Webster's New World, 1988), h. 464. Bandingkan dengan “Esotericism,” artikel diakses pada 13 Agustus 2008 dari <http://en.wikipedia.org/wiki/Esotericism>.

⁴Thomas Mautner, *Dictionary of Philosophy: The Languages and Concepts of Philosophy Explained* (England: Penguin Books, 2005), h. 198.

⁵“Esotericism”, <http://en.wikipedia.org/wiki/Esotericism>.

⁶*Webster's New World Dictionary*, h. 464.

⁷Margareth Drabble, ed., *The Oxford Companion to English Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1998), h. 321.

perihal doktrin esoterik kepada sekelompok kecil muridnya, seperti yang terekam pada salah satu karyanya yang masih ada. Phytagoras dan Plato disebut-sebut juga telah mengajarkan doktrin-doktrin esoterik.⁸

Esoterisme sebagai pengetahuan yang khusus dan eksklusif yang diajarkan oleh para filosof agung semisal Aristoteles, Plato dan Phytagoras hanya kepada murid-murid yang terpilih dan eksklusif, kiranya melalui pertimbangan yang matang dari para filosof tersebut bahwa tidak semua orang memiliki bakat dan kemampuan intelektual tertentu untuk dapat menerima pengajaran-pengajaran khusus dan tinggi tentang metafisika.⁹ Dalam diskursus filsafat perenial, esoterisme adalah dimensi dalam atau inti agama.

Di Eropa kata ini ditemukan pada tulisan Thomas Stanley (1625-1678), filosof dan sastrawan Inggris abad Pertengahan, *History of Philosophy*, yang terbit di Inggris pada tahun 1701. Karya ini menjelaskan tentang kerahasiaan pengajaran Phytagoras yang muridnya terbagi menjadi dua golongan: eksoterik yang masih berada pada tahap pelatihan dan esoterik yang telah menjadi murid inti.¹⁰

Membicarakan esoterisme berarti membincang pasangannya, yakni eksoterisme. Keduanya menyatu, tak dapat dipisahkan. Untuk memahami arti kata “eksoterisme,” terlebih dahulu kita harus memahami arti kata “eksoterik,” yang dalam bahasa Inggris adalah “*exoteric*.” “*Exoteric*” berasal dari kata Yunani *exôterikos*, yang berarti “yang luar,” “yang lahir,” bentuk komparatif dari kata *exô*, yang berarti “sisi luar,” “bagian luar.”¹¹ Dalam sebuah catatannya,

⁸Mautner, *Dictionary of Philosophy*, h. 198.

⁹Menurut Schuon sendiri, pada hakikatnya esoterisme ditujukan untuk segelintir elit intelektual yang terbatas jumlahnya, namun pada perkembangannya terdapat berbagai organisasi kerohanian, yang menganut paham esoterisme, memiliki anggota cukup banyak, misalnya kelompok Pythagorean atau sejumlah organisasi (tarekat) Sufi dalam Islam yang memiliki ribuan bahkan ratusan ribu pengikut. Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Illinois USA: Theosophical Publishing House, 1984), h. 33.

¹⁰“Esotericism,” <http://en.wikipedia.org/wiki/Esotericism>.

¹¹*Webster's New World Dictionary*, h. 477.

Theaetetus sekitar tahun 360 SM, Plato menggunakan kata *ta eksô*, yang berarti “sesuatu yang ada diluar.”¹² Secara terminologis, *Webster’s* menjelaskan bahwa “eksotek” adalah yang tidak terbatas bagi sekelompok pilihan atau sekelompok inti para pengikut; yang sesuai dengan orang yang tidak diinisiasi; yang bisa dipahami oleh publik; lawan populer “esoterik.”¹³ Senada dengan *Webster, Dictionary of Philosophy* juga menjelaskan bahwa kata eksoterik (Yunani: *exôterikos*: yang di luar) digunakan untuk menyebut pengajaran yang dimaksudkan untuk dapat dipahami dan disampaikan kepada khalayak umum, sebagai kebalikan dari pengajaran yang bersifat esoterik.¹⁴ Eksoterisme biasanya diartikan sebagai aspek luar, eksternal, formal, dogma, ritual, etika atau moral sebuah agama sebagai kebalikan dari esoterisme sebagai inti terdalam agama.

Esoterisme dan eksoterisme saling melengkapi; keduanya bagaikan dua sisi mata uang yang tak dapat dipisahkan. Esoterik bagaikan “hati” dan eksoterik ibarat “badan” agama.¹⁵ Kehidupan keagamaan yang eksoterik ada pada dunia bentuk (*a world of forms*), namun ia bersumber dari Esensi yang tak berbentuk (*the formless Essence*) atau yang esoterik. Dimensi esoterik berada di atas atau melampaui dimensi eksoterik. Kesatuan agama-agama, bagi Schuon, hanya akan terjadi pada level yang tak berbentuk, yang batin atau yang esoterik ini. Pada level eksoterik (di antara agama-agama), yang dapat dilakukan adalah dialog, pembicaraan atau diplomasi berdasar rasa hormat satu sama lain dan dalam harmoni, namun bukan kesatuan.¹⁶

Eksoterisme berada sepenuhnya di alam *Maya*, kosmos yang tercipta. Dalam pandangan eksoterik, Tuhan dipersepsikan sebagai Pencipta dan Pembuat hukum bukan Tuhan sebagai Esensi karena eksoterisme berada di dalam *Maya*, yang relatif dalam hubungan-

¹²“Esotericism,” <http://en.wikipedia.org/wiki/Esotericism>

¹³*Webster’s New World Dictionary*, h. 477.

¹⁴Mautner, *Dictionary of Philosophy*, h. 209.

¹⁵Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, h. 30.

¹⁶Nasr, ed., *The Essential Frithjof Schuon*, h. 15.

nya dengan *Atma*. Pandangan eksoterik bermakna pandangan yang eksklusif, absolut dan total meskipun dari sudut pandang intelek adalah relatif.¹⁷

Sedangkan esoterisme adalah inti terdalam agama yang mengejawantah dalam bentuk eksoterik dan sekaligus menjamin perkembangan (bentuk agama itu) secara normal dan dalam stabilitas yang maksimal. Esoterisme merupakan pancaran sinar tetapi sekaligus tabir bagi eksoterisme. Jika suatu agama, tepatnya para pemeluk agama yang bersangkutan, menolak keberadaan inti atau yang esoterik karena ketidakpercayaannya atau ketakpahamannya terhadap dimensi ini, maka, menurut Schuon, bangunan agama itu akan berguncang, bahkan mengalami kehancuran bagian demi bagiannya. Yang tinggal hanya unsur-unsurnya yang paling luar saja, yakni sekedar kata-kata kosong dan sentimentalitas belaka.¹⁸

Menurut Schuon, eksoterisme membutuhkan esoterisme karena dua hal. *Pertama*, dengan sebab esoterisme, eksoterisme dapat muncul dan mewujudkan secara normal. Maksudnya, esoterisme sebagai inti berfungsi mensuplai darah segar yang merupakan sumber hidup bagi bentuk atau aspek eksoterik agama. Tanpa inti ini, eksoterisme terpaksa hanya bersandar dan tergantung pada dirinya sendiri yang terbatas. *Kedua*, karena keterbatasan merupakan karakteristik utama dari eksoterisme, dan hal itu memang telah meliputi seluruh dirinya, maka jika eksoterisme tercabut dari dimensi inti (esoterik)-nya, ia hanya menjadi semacam badan yang padat dan gelap, yang karena kepadatannya sendiri akan menyebabkan keretakan. Eksoterisme akhirnya hanya akan terkungkung oleh berbagai akibat lahiriah dari keterbatasannya sendiri.¹⁹

Dengan demikian, bagi Schuon, eksoterisme tidak memiliki kepastian mutlak; ia bersifat relatif. Dalam sebuah rumusan yang dibuatnya, Schuon meyakini bahwa kebenaran sejati dan absolut

¹⁷Schuon, *Esoterism as Principle and as Way* (Middlesex: Perennial Books Ltd., 1981), h. 21.

¹⁸Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, h. 10-11.

¹⁹Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, h. 11.

tidak mungkin dapat ditemukan hanya pada sebuah bentuk atau perwujudan yang mungkin (ada). Logikanya, setiap kebenaran yang diungkapkan pasti memiliki bentuk tertentu, yakni perwujudannya, dan dari segi metafisik, mustahil suatu bentuk mesti memuat semua nilai kebenaran sehingga meniadakan bentuk-bentuk lainnya. Menurut pengertiannya, suatu bentuk pasti bersifat terbatas, karena itu tidak mungkin suatu bentuk merupakan satu-satunya perwujudan (dari Kebenaran) yang mungkin dari apa yang diungkapkannya. Menurut pengertiannya pula, suatu bentuk pasti mengandung makna kekhususan atau pembedaan. Dan yang bersifat khusus hanya mungkin dipahami sebagai bentuk dari suatu *species*, yakni suatu kategori yang menghimpun kombinasi dari berbagai bentuk yang serupa. Apa yang bersifat terbatas, menurut pengertiannya, tidak mencakup apa yang tidak termasuk dalam batas-batasnya, dan mesti mengimbangi keterbatasan itu dengan menegaskan atau mengulangi kembali dirinya di luar batas-batasnya sendiri.²⁰

Dalam konteks ini, bagi Schuon, agama berarti suatu bentuk, dalam arti perwujudannya yang pasti bersifat formal, khusus dan terbatas, meskipun ia tetap memiliki kebenaran internal yang bersifat transenden dan universal. Karena keterbatasannya, suatu bentuk atau agama seharusnya membiarkan sesuatu yang lain berada di luar dirinya, yakni (sesuatu) yang tidak tercakup dalam batas-batasnya. Dengan kata lain, suatu bentuk atau agama mesti mengakui kebenaran dirinya sebagai relatif, sebab masing-masing bentuk memiliki potensi klaim yang sama-sama absah dan valid serta berdiri sejajar satu sama lain. Karena kesejajaran dan keserupaan antar berbagai bentuk itu, maka perbedaan antar berbagai bentuk itu mesti diimbangi oleh suatu persamaan atau kesamaan atau titik temu yang relatif ada di antara mereka. Kesamaan perlu ada agar tidak timbul perbedaan mutlak antara satu dengan yang lain. Jika tidak diakui adanya kesamaan atau titik temu, maka akan timbul ide yang *absurd* tentang kesatuan keberagaman atau kesatuan Eksistensi, yang pada gilirannya akan muncul pandangan bahwa satu bentuk atau agama

²⁰Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, h. 18-19.

tidak berhubungan sama sekali dengan bentuk-bentuk yang lain,²¹ padahal semua (bentuk atau agama) itu merupakan perwujudan dari Yang Ilahi, Yang Satu dan Yang Maha Mutlak.

Yang Tak Terbatas, Tak Berbentuk dan Yang Unik hanyalah Tuhan Yang Maha Esa. Dengan logika ini, maka, semua bentuk atau perwujudan tidak dapat menganggap dirinya sebagai pemilik dari satu-satunya Kebenaran Yang Mutlak. Demikian pula, kaum eksoterik (*ahl al-syari'ah*) tidak dapat mengklaim sebagai pemilik kebenaran satu-satunya.²²

Seperti telah disinggung, esoterisme dan eksoterisme tak dapat dipisahkan *alias* menyatu. Tanpa esoterisme, agama bagaikan tak memiliki jantung, tak memiliki kuasa supra natural. Sebaliknya, tanpa eksoterisme, agama tak berbentuk; tak mewujudkan karena itu tak akan dikenal. Signifikansi hubungan erat antara yang esoterik dan yang eksoterik dinyatakan Meister Eckhart, "Jika engkau ingin memiliki isinya, engkau mesti mengupas kulitnya."²³ Karena itu, untuk sampai kepada yang esoterik tak ada cara lain kecuali melalui yang eksoterik. Untuk sampai pada hakikat mesti menjalankan syariat. Namun, bagi seseorang dengan pengetahuan (ketuhanan) yang tinggi dan pengalaman spiritual yang memadai, kepuasan dan kesempurnaan agamanya dikecap pada pengetahuan dan pengalaman esoterik. Sebaliknya, kaum eksoterik yang tidak mau atau tidak dapat memahami realitas esoterik, kepuasan agamanya hanya berada pada dimensi eksoterik *an sich*. Karena itu, mereka sering terjebak pada klaim pemilik kebenaran satu-satunya.

Pandangan eksoterik, menurut Schuon, merupakan kehendak Ilahi, dalam arti ia bukan muncul dari esoterisme melainkan berasal dari Tuhan, sebab itu ia bukan saja benar dan sah bahkan diperlukan. Apalagi, cara pandang esoterik hanya dianut oleh segelintir orang saja, khususnya dalam kehidupan modern saat ini. Sebagian besar orang, jika tidak dikatakan seluruhnya, menganut cara pandang

²¹Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, h. 19.

²²Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, h. 18.

²³Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, h. 32.

eksoterik. Hal ini absah dan memang demikian seharusnya. Namun, yang perlu diwaspadai adalah sifat otokrasi atau eksklusivitasnya²⁴ yang cenderung mengarah kepada kehidupan beragama yang intoleran, disharmoni, destruktif bahkan *chaos* yang dihasilkannya. Klaim sebagai satu-satunya pemilik kebenaran mutlak yang melekat di dada para pemeluk agama lalu bertikai satu sama lain bukanlah isapan jempol belaka. Peradaban umat manusia dari masa ke masa selalu dinodai oleh konflik-konflik antar dan intra agama, yang tak jarang dipicu oleh sifat otokrasi dari eksoterisme.

Keharusan berpegang pada kebenaran eksoterik adalah karena ia menjanjikan keselamatan (*salvation*) individu. Biasanya kaum eksoterik menganggap agama atau jalan yang ditempuhnya membawa keselamatan mutlak baik di dunia ini atau kelak di akhirat, karena itu tak ada keperluan untuk mengetahui kebenaran dari (bentuk) agama lain. Bahkan, mereka tidak hanya tidak tertarik untuk mengetahui kebenaran agamanya sendiri yang paling dalam, namun juga menolak pandangan tentang kebenaran agama-agama lain, karena ide tentang kemajemukan bentuk agama dan kandungan kebenarannya masing-masing tidak menguntungkan bagi mereka, khususnya dalam ikhtiar mencari keselamatan pribadi.²⁵

Namun, sekali lagi perlu dipertegas bahwa kebenaran eksoterik adalah relatif. Meski keberadaannya merupakan sebuah keniscayaan (atau kewajiban) sebagai bentuk yang nyata dari dimensi esoterik, namun karena ia amat tergantung kepada Yang Inti, maka ia “benar” tapi relatif. Tanpa Jantung atau Yang Inti itu, eksoterisme ibarat patung atau benda tak bernyawa, tak bisa bergerak. Wajib adanya tidak berarti mutlak. Keharusan bentuk eksoterik tidak membuatnya menjadi mutlak. Malah bagi Schuon, inti eksoterisme adalah kepercayaan kepada “huruf” — sebuah dogma eksklusifistik (formalistik) — dan kepatuhan terhadap hukum ritual dan moral.²⁶ Dengan

²⁴Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, h. 9.

²⁵Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, h. 15.

²⁶Schuon, *Spiritual Perspectives & Human Facts* (Middlesex: Perennial Books Ltd., 1987), h. 79-80.

kata lain, keberagamaan model eksoterik adalah keberagamaan literal atau tekstualis. Keberagamaan model ini atau yang *melulu* berorientasi eksoterik akan rentan terjebak pada sikap *bibliolatria* (menuhankan teks kitab suci). Benar bahwa yang eksoterik adalah perlu dan harus, namun dalam menjalani kehidupan keagamaan, seseorang mesti memahami dan menembus sampai kepada yang esoterik demi mencapai kesempurnaan atau ketinggian puncak derajat kemanusiaannya. Dengan demikian, ia akan menjadi *Logos* Tuhan; menyerap sekaligus mencerminkan kualitas nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Atau dalam bahasa tasawuf, seseorang itu akan menjadi manusia sempurna (*insān kāmil*).

Dari sisi “*form*” atau bentuk (agama), masing-masing meyakini bahwa “*form*”-nya lebih tinggi dibanding “*form*” yang lain. Jika tidak ada anggapan superioritas sebuah “*form*” terhadap yang lain, maka mustahil orang akan bersikap begitu setia (fanatik) terhadap agamanya dan akan sulit terjadi konversi agama. Perpindahan agama orang Hindu misalnya ke agama Islam yang terjadi selama berabad-abad, terjadi justru karena keyakinan bahwa agama baru yang akan dianut lebih unggul dibanding agama lamanya. Pandangan seperti ini, menurut Schuon amat wajar. Karena itu misalnya, Islam bagi orang Hindu yang telah menjadi Muslim dianggap sebagai bentuk *sanatana dharma* terakhir yang memiliki keunggulan tambahan dibanding Hindu atau agama-agama lain. Begitu pula bagi orang Hindu, agamanya diyakini sebagai agama hidup yang paling tua usianya dan memiliki keunggulan lebih dibanding bentuk-bentuk agama yang datang kemudian.²⁷

Menurut Schuon, pandangan di atas seringkali disandarkan pada ayat al-Qur`an yang menyebut beberapa nabi lebih tinggi dari yang lain. Padahal ada juga ayat lain yang menegaskan bahwa semua nabi adalah sama: Tuhan tidak membeda-bedakan di antara mereka.²⁸ Dengan mengutip tafsir Ibn `Arabi, Schuon berpendapat

²⁷Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, h. 36.

²⁸Misalnya, dalam al-Qur`an tertera, “...Kami tidak membeda-bedakan antara seseorang (dengan yang lain) dari rasul-rasul-Nya” (Q 2: 285).

bahwa setiap nabi lebih tinggi dari yang lain karena keunikan (*khās*) yang ada pada dirinya. Jadi, kedudukan seorang nabi yang lebih tinggi dari yang lain hanya dalam hal tertentu saja. Ibn ‘Arabi sendiri tetap yakin dan *enjoy* menjadi Sufi Muslim, dan bahkan dari sisi “*form*” Ibn ‘Arabi berpendirian bahwa Islam yang dianutnya lebih tinggi dari bentuk agama lain dalam konteks hubungan teologis antar agama.²⁹ Pandangan-pandangan ini adalah sebuah kewajaran, sebuah kepantasan, sebuah sandaran kepada kebenaran meski kebenaran “*form*” itu bersifat relatif.

Sedangkan kebenaran esoterisme adalah kebenaran total, kebenaran yang tidak terbatas dan tidak dapat tereduksi kepada eksoterisme yang memiliki keterbatasan itu.³⁰ Kebenaran esoterik tak terlukiskan (*ineffable*) dan memang tak dapat dilukiskan (*indefinable*) karena ia berada pada Yang Inti atau Yang Hakiki yang mengatasi ruang dan waktu. Tetapi penjelasannya tetap diperlukan agar dapat dipahami dengan baik. Sebab itu, meskipun esoterisme terkait secara inheren dengan eksoterisme, namun esoterisme independen dari aspek eksternal, bentuk atau formal agama. Independensi tersebut itu karena esensi esoterisme adalah kebenaran total. Sementara “kebenaran” eksoterisme selalu tergantung atau membutuhkan pada kuasa transenden-metafisik esoterisme. Sejatinya, esoterisme melampaui “huruf”, bentuk formal, dogma, simbol, atau segala perwujudan yang mungkin ada. Esoterisme mengatasi semua bentuk paradoks, pertentangan atau kontradiksi. Dengan mengutip sebuah cara pandang kaum Sufi, Schuon berkata, “cara pandang esoterik: Aku dan Engkau. Cara pandang esoterik: Aku adalah Engkau dan Engkau adalah Aku. Pengetahuan esoterik bukanlah tentang Aku maupun Engkau, melainkan tentang Dia.”³¹

Karena sudut pandang yang berbeda, atau lebih tepatnya karena *gap* intelektual yang cukup jauh, pandangan esoterik dan eksoterik

²⁹Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, h. 36.

³⁰Nasr, ed., *The Essential Frithjof Schuon*, h. 91.

³¹Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, h. 47.

kerap kali bertikai dan bahkan terlibat konflik yang tajam.³² Bagi kaum esoterik, bentuk dan isi agak sulit untuk dibedakan, karena bentuk dan isi, dalam pandangan mereka, telah terpatneri atau tercampur satu sama lain. Ibarat logam campuran seunsur, mereka sudah tidak dapat melihat lagi perbedaan antara unsur-unsurnya. Sementara bagi kaum eksoterik, bentuk merupakan wujud satu-satunya yang riil yang tak dapat ditawar lagi.³³ Dalam hal ini, kaum eksoterik tidak mampu menjangkau hal-hal yang bersifat spiritual, dalam arti tidak dapat memahami sifat adikodrati impersonalitas Ilahi, yakni Realitas Tertinggi yang kemudian mewujudkan (nyata) dalam Tuhan yang Personal. Berbagai kebenaran ini terlalu tinggi levelnya, dan karena itu terlalu kabur dan rumit untuk dipahami oleh akal budi biasa. Kebenaran spiritual versi kaum esoterik terlalu sulit dipahami oleh mayoritas manusia sehingga sulit (pula) untuk dirumuskan secara dogmatis. Karena itu, gagasan tentang Tuhan Yang Maha Impersonal atau Supra-Personal biasanya ditolak oleh kaum eksoterik.³⁴

Pandangan esoterik yang menembus hingga kepada Yang Inti atau Hakiki dari segala yang ada menyebabkannya menjadi bijak karena mudah memahami segala misteri yang terselubung. Schuon misalnya memberi contoh kasus Trinitas yang menjadi keyakinan kaum Kristiani. Umat Islam sepanjang zaman, menurut Schuon, selalu berpegang kepada penafsiran yang keliru tentang doktrin Trinitas; dalam arti menganggap paham ini sebagai syirik dan kufur.

³²Dalam beberapa kasus, pertikaian atau tepatnya permusuhan kaum eksoterik terhadap kaum esoterik berujung pada kematian tragis seperti yang menimpa al-Hallaj (w. 922), Suhrawardi al-Maqtul (w. 1191), 'Ayn al-Qudhat Hamadani (w. 1131) dan pembakaran karya-karya Hamzah Pansuri (w. 1607) dan Syams al-Din al-Sumatrani disertai pembunuhan terhadap para pengikut keduanya. Terlepas dari persoalan politik yang menyebabkan kematian mereka, kiranya intoleransi terhadap tafsir keagamaan yang berbeda (juga) mesti diakui sebagai pemicu munculnya noda hitam itu (dalam sejarah peradaban Islam) yang tak perlu terulang lagi.

³³Huston Smith, "Kata Pengantar" untuk buku Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, h. xxvi.

³⁴Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, h. 38.

Kekeliruan penafsiran itu, bagi Schuon, kiranya memang dikehendaki oleh Tuhan, sebab dogma inti agama Kristen ini pada hakikatnya dan khususnya bersifat esoterik. Doktrin ini tidak mungkin “dipaksakan atau dijadikan eksoterik” dengan cara apapun.³⁵

Begitu pula, praktik pemujaan terhadap Yesus dan Maria (Maryam) yang dikecam oleh al-Qur`an karena mirip dengan model kekufuran atau politeisme Arab, juga mesti dilihat secara esoterik. Meski demikian, tidak berarti Islam menolak sepenuhnya kebenaran universal (baca: tauhid) yang terdapat dalam doktrin Trinitas tersebut. Karena itu, Abd al-Karim al-Jili misalnya, memandang Trinitas yang disebut al-Qur`an dapat ditafsirkan secara esoterik. Bagi Schuon, kiranya kaum esoterik dapat memahami bahwa Yang Ilahi menampakkan aspek Personal-Nya melalui setiap Wahyu khusus, dari Yang Impersonal-Nya Yang Tertinggi dapat mewujudkan berbagai bentuk Sabda-Nya,³⁶ entah itu satu, dua atau tiga terserah Kehendak-Nya.

Cakrawala esoterik juga perlu disematkan pada kasus hubungan Nabi Daud dan Batsyeba dalam tradisi (dogma) Kristen. Ulah Daud yang “meniduri” Batsyeba hingga hamil sementara suaminya, Uria, sedang bertempur di medan perang, jelas sebuah tindakan yang amat tidak bermoral dari sudut pandang eksoterik, tidak pantas dilakukan oleh seorang nabi (dalam keyakinan Islam) dan seorang Raja Agung (dalam keyakinan orang Kristen). Apalagi, Daud kemudian memerintahkan Uria untuk kembali maju berperang dan mesti berdiri di barisan paling depan agar mati terbunuh, sungguh itu amat bertentangan dengan hukum eksoterik. Namun secara esoterik, menurut Schuon, perbuatan Daud sama sekali tidak ber-

³⁵Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, h. 24.

³⁶Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, h. 26. Menurut Schuon lebih lanjut, bagi penganut Trinitas yang ekstrem, Tuhan memang hanya Esa tetapi Dia hanya dapat menjadi Esa jika Dia Bertiga, dan tidak ada Tuhan Yang Esa kecuali di dalam dan melalui Trinitas Tuhan Yang Esa. Tanpa Trinitas atau bebas dari segala pengungkapan hipostatik, bukanlah Tuhan yang benar, sebab tanpa pengungkapan ini Keesaan tidak ada artinya. Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy*, terj. J. Peter Hobson (London: World of Islam Festival Publishing Company Ltd., 1976), h. 49.

tentangan dengan kehendak Ilahi. Itulah memang yang dikehendaki oleh Tuhan. Setelah berpuasa 40 hari memohon ampunan-Nya, Tuhan bukan saja mengampuninya, lebih dari itu, mengukuhkan perkawinan Daud-Batsyeba dengan menganugerahi seorang anak: Sulaiman (Salomo) yang kelak menjadi nabi agung dan raja diraja bangsa Israel.³⁷

Secara esoterik, Sulaiman adalah bukti dan buah dari rencana dan kerja Tuhan, karena ia “dicintai Yahweh” (Samuel, 7: 25). Bagi Schuon, kelahiran sang nabi dan raja agung itu merupakan peneguhan Ilahi dan berkah bagi Daud dan Batsyeba, namun tidak berarti Tuhan membenarkan atau memuji sebuah dosa dan pelanggaran moral.³⁸ Tidak sama sekali. Daud tetap mesti menanggung akibat dari dosanya itu.³⁹ Menurut Ibn ‘Arabi, bagi Daud kelahiran Sulaiman adalah hadiah Allah bagi daud sesuai dengan firman-Nya, “Dan Kami anugerahkan Sulaiman kepada Daud sebagai suatu

³⁷Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, h. 45-46.

³⁸Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, h. 45-46.

³⁹Setelah skandal perzinahan Daud dengan Batsyeba dan kematian Uria, Tuhan mengutus Nabi Natan kepada Daud. Di mata Tuhan jelas Daud telah berdosa besar, maka Natan menyampaikan sabda Tuhan itu pada Daud, “Oleh sebab itu, pedang tak akan menyingkir dari keturunanmu sampai selamanya, karena engkau telah menghina-Ku dan mengambil istri Uria, orang Het itu, untuk menjadi istrimu.” Dan “...malapetaka akan kutimpakan ke atasmu yang datang dari kaum keluargamu sendiri. Aku akan mengambil istri-istrimu di depan matamu dan memberikannya kepada orang lain; orang itu akan tidur dengan istri-istrimu di siang hari. Sebab engkau telah melakukannya secara sembunyi, namun Aku akan melakukan hal itu di depan seluruh Israel secara terang-terangan.” Sabda Tuhan lewat Natan itu akhirnya menjadi kenyataan. Setelah peperangan melawan bani Amon, malapetaka demi malapetaka menimpa Daud dan pemerintahannya. Anaknya, Amnon memperkosa Tamar, yang adalah adiknya sendiri. Kakak Tamar, Absalom marah besar mendengar adik perempuannya diperkosa oleh saudara kandungnya sendiri. Maka, Absalom pun membunuh Amnon. Setelah itu Absalom melarikan diri dan menggalang kekuatan yang berbahaya bagi kekuasaan Daud. Di depan seluruh bangsa Israel, Absalom bahkan menghampiri dan meniduri gundik-gundik Daud, ayahnya. Seluruh kekacauan moral, sosial dan politik yang menimpa harga diri dan pemerintahan Daud bahkan bangsa Israel tak lain disebabkan kutukan Tuhan atas “dosa besar” Daud (2 Samuel 12-15). Lihat *Alkitab* (Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2001), h. 458-462.

hadiah” (Q 38: 30). Orang menerima hadiah karena direstui atau disenangi, dan bukan semata imbalan atas pahalanya. Karena itulah bagi Ibn ‘Arabi, Sulaiman merupakan limpahan rahmat serta bukti yang jelas dan sengatan yang ampuh.⁴⁰

Selain kisah Daud diatas, dalam Islam ada cerita tentang keagungan pandangan esoterik nabi Khidir. Cerita ini amat populer di kalangan kaum Muslim. Dari sudut eksoterik, tindakan Khidir merusak perahu nelayan yang telah menolongnya atau membunuh seorang anak kecil (tak berdosa) yang sedang asyik bermain adalah dosa besar yang tak bisa diterima hukum syariat dan akal sehat manusia. Namun, pandangan esoterik kemudian membuktikan bahwa semua perbuatan Khidir merupakan rencana dan penyelenggaraan Ilahi bagi kehidupan kemanusiaan yang lebih baik dan bermartabat.⁴¹

Gagasan Schuon tentang Yang Mutlak dan yang relatif kemudian dikukuhkan oleh Seyyed Hossein Nasr melalui teori-teori yang relatif mirip meski ada beberapa istilah yang berbeda. Menurut Nasr, gagasan Schuon tentang yang “absolut secara relatif” (*relatively absolute*) meski tampak kontradiktif namun sangat kaya dengan makna yang penting dan cocok sekali untuk menyelesaikan problem pluralitas agama atau klaim-klaim kebenaran yang saling berseberangan. Teori di atas menurut Nasr bisa dijelaskan dengan dua cara. *Pertama*, pandangan “tradisional” selalu menegaskan bahwa “*only the Absolute is absolute*” (hanya Yang Absolut saja yang benar-benar absolut). Karena itu, apa saja selain yang Absolut, baik

⁴⁰Ibn ‘Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, 2 volume, ed. Abu al-‘Ala ‘Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, t.th.), 1: 151.

⁴¹Kisah Khidir ini dijelaskan dalam al-Qur`an surat al-Kahfi: 60-82. Pengetahuan esoterik Khidir ini, di kalangan kaum Muslim santri dikenal pula dengan istilah ilmu *ladunni*: suatu ilmu yang didapat langsung (atau anugerah) dari Allah karena keikhlasan dan kesucian batin yang istimewa, dan bukan semata melalui proses belajar reguler. Istilah *ladunni* ditemukan pula secara populer dalam kitab *‘Imrithī*, sebuah buku pedoman tinggi tentang gramatika bahasa Arab (*Nahwu*). Syair dalam bait *‘Imrithī*, itu berbunyi: *wa fī ladunni ladunni qalla wa fī, qadnī wa qathniyal hadzfu aydhan qad yafī* (ilmu *ladunni* itu ada tetapi hanya sedikit saja yang mampu menerimanya)

bentuk-bentuk jelmaan umumnya dan agama-agama khususnya, masuk ke dalam wilayah relatif. Namun, karena agama merupakan bentuk perwujudan dari Yang Absolut, yang juga adalah Kebenaran dan Realitas (*al-haqq*), maka segala sesuatu yang ada dalam agama, termasuk hal-hal yang diwahyukan melalui sabda atau *Logos* (*al-kalimah*), seperti al-Qur`an bagi kaum Muslim dan Yesus Kristus bagi kaum Kristiani, adalah sakral dan “absolut” tanpa harus menjadi Yang Absolut itu sendiri. Dengan kata lain, keabsolutan suatu agama tidaklah bersifat absolut tetapi nisbi atau relatif, yakni sesuai dengan dunia partikularnya atau lingkungannya sendiri. Itulah yang disebut sebagai “absolut secara relatif.”⁴²

Nasr mengibaratkan agama seperti matahari: dalam sistem tatasurya kita, matahari kita adalah satu-satunya matahari, namun dalam waktu yang sama ia hanyalah salah satu dari sejumlah matahari yang ada di galaksi ini. Adanya matahari-matahari yang lain sama sekali tidak membuat matahari kita berhenti menjadi matahari kita sendiri dan pusat tatasurya kita serta (berhenti menjadi) pemberi kehidupan alam kita. Dengan kata lain, setiap tatasurya mempunyai matahari sendiri yang khusus yang, dalam waktu yang sama adalah “*a sun*” (salah satu matahari) dan “*the Sun*” (satu-satunya matahari) sekaligus. Jika tidak, bagaimana mungkin matahari yang terbit setiap pagi dan menyinari jagad kita adalah sesuatu yang lain dan bukan (satu-satunya) matahari itu sendiri?.⁴³ Demikian pula semua agama, ia adalah suatu agama (*nakirah*) dan sekaligus juga sang agama (*ma`rifah*).

Kedua, setiap wahyu sebenarnya adalah manifestasi “*archetype*” (model dasar atau model di alam ideal) yang mewakili satu aspek Sifat Ketuhanan. Realitas utuh suatu agama, seperti Kristen dan Islam misalnya, ketika ia ada secara meta-sejarah (*metahistorically*)

⁴²Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), h. 292-4. Anis Malik Toha, “Seyyed Hossein Nasr Mengusung ‘Tradisionalisme’ Membangun Pluralisme Agama” dalam *Islamia* 1/3 (September-November 2004): 22-23.

⁴³Nasr, *Knowledge and the Sacred*, h. 292; Toha, “Seyyed Hossein Nasr Mengusung”, h. 23.

dan juga menjelma secara nyata sepanjang kehidupannya, tak lain adalah sesuatu yang telah tertulis dalam “*archetype*,” model dasar atau model di alam ideal itu. Adanya perbedaan dalam model-model dasar ini kemudian menentukan perbedaan tabiat setiap agama, yang pada gilirannya menimbulkan keragaman agama. Namun meski demikian, model-model dasar ini selalu merefleksikan Pusat yang tunggal dan terangkum dalam jangkauan lingkaran yang tunggal pula. Mereka, yakni model-model dasar itu, masing-masing merefleksikan atau mengekspresikan hakikat ketuhanan yang sekaligus adalah merupakan Pusat dan lingkaran yang melingkupinya. Pada tataran refleksi atau ekspresi (bentuk) duniawi, mereka kemudian berbeda satu sama lain.⁴⁴

Menurut Nasr, memandang agama-agama melalui model-model dasarnya, atau bahwa agama-agama mempunyai model-model *archetypal* beserta perwujudan dan penjelmaannya di alam sejarah yang riil menunjukkan secara meyakinkan bahwa agama-agama sesungguhnya adalah “mutlak secara relatif” (*relatively absolute*), dan bahwa setiap agama adalah suatu agama (*a religion*) dan sang agama (*the religion*) secara bersamaan, dan bahwa “hanya Yang Mutlak-lah yang mutlak secara mutlak” (*only the Absolute is absolutely Absolute*).⁴⁵

Karena itu, sekali lagi, setiap wahyu adalah manifestasi dari model dasar yang mewakili sifat-sifat Ilahi itu. Setiap agama adalah manifestasi dari model dasar yang Pusatnya terletak pada Diri Tuhan Sendiri. Dan setiap pendiri agama adalah manifestasi dari *Logos* Yang Tertinggi (Yang Tak Tercipta, *Uncreated Logos*) sekaligus *Logos* itu sendiri,⁴⁶ dalam arti mereka adalah *Logos-Logos* historis

⁴⁴Perbedaan model-model dasar ini diilustrasikan Nasr ibarat gambar-gambar geometris (Poligon) yang tertata rapi berbentuk segi empat atau segi delapan dengan ciri dan bentuk-bentuk yang berbeda. Poligon yang teratur dan tertata rapi itu tetap berada di dalam lingkaran. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, h. 294-295; Toha, “Seyyed Hossein Nasr Mengusung”, h. 23.

⁴⁵Nasr, *Knowledge and the Sacred*, h. 294-295; Toha, “Seyyed Hossein Nasr Mengusung”, h. 23.

⁴⁶Nasr, *Knowledge and the Sacred*, h. 294.

yang tercipta (*created Logos*). Maka, kesatuan transenden agama-agama ditemukan sejatinya pertama dan terutama dalam Yang Mutlak itu, yang sekaligus Kebenaran dan Realitas serta Awal dari semua wahyu dan kebenaran. Hanya pada tingkat Yang Mutlak ini, ajaran-ajaran agama sama. Di tingkat-tingkat bawahnya, ada hubungan-hubungan tatanan yang sangat dalam, tetapi bukan keidentikan. Agama-agama yang berbeda adalah ibarat bahasa-bahasa yang beragam yang menjelaskan Kebenaran yang unik itu. Mereka semua memanasifestasikan dirinya dalam dunia yang berbeda dengan bahasa yang beragam pula menurut model-model dasarnya masing-masing. Meski demikian, karena setiap agama berasal dari Yang Maha Benar, maka segala sesuatu dalam agama-agama itu, yang diwahyukan melalui *Logos* (Firman) adalah suci, mesti dihormati dan dihargai ketika perwujudannya dijelaskan secara berbeda-beda.⁴⁷

Tak pelak lagi, seluruh interpretasi dan analisis “tradisional” Nasr yang mengukuhkan pandangan Schuon dan para penganut filsafat perenial menegaskan kesatuan transenden (esoterik) agama-agama. Gagasan Schuon tentang Yang Maha Mutlak, Yang Maha Benar dan Yang Maha Wujud Akhir lagi Absolut, dan teori Nasr tentang Yang Maha Mutlak lagi Maha benar, Pusat lingkaran dan *archetype* atau model dasar, menegaskan Kesatuan Wujud dan Sumber. Semua bentuk, perwujudan atau jelmaan apapun, termasuk agama, hanyalah manifestasi, ekspresi atau pancaran dari Sumber Yang Satu. Semuanya berasal dari dan akan kembali Kepada Yang Satu itu. Karenanya, adagium-adagium yang populer di kalangan para penganut filsafat perenial seperti “satu Tuhan banyak agama,” “satu Tuhan disebut dengan banyak nama dan disembah dengan berbagai cara,” “banyak jalan menuju Tuhan,” “semua jalan mengantarkan ke puncak yang sama,” “agama-agama yang berbeda adalah jalan-jalan yang memiliki validitas yang sama menuju kepada Tuhan yang sama,” “agama-agama lain bicara tentang kebenaran yang berbeda (dengan bahasa yang berbeda pula) namun sama-sama sah,” semua

⁴⁷Nasr, *Knowledge and the Sacred*, h. 293.

itu memang memiliki landasan ontologis dan epistemologis yang kokoh lagi valid.

Esoterisme dan Kesatuan Agama-agama

Bagi agama-agama besar yang meyakini keabadian ruh, dimensi esoterik diyakini lebih utama atau esensial dibanding yang berwujud bentuk, rupa, atau badan, karena berbagai jelmaan itu akan mati dan punah disebabkan naturnya yang terbatas. Yang esoterik diyakini keberadaannya sebagai Yang Abadi, Yang Azali dan Yang Baki.

Esoterisme sebagai paham yang meyakini keabsolutan Yang Maha Batin, Yang Inti atau Hakiki dikandung oleh setiap agama dan keyakinan. Bentuk-bentuk mungkin dapat berbeda satu sama lain, namun ajaran-ajaran esoterik mengandung spirit dan makna yang sama pada tiap-tiap agama. Nasr menyebut pengetahuan esoterik sebagai pengetahuan suci (*scientica sacra*) dan diyakini ada pada setiap agama yang dikenal manusia. Menurutnya, pengetahuan suci itu dapat ditelusuri dari tradisi agama-agama yang ada. Semuanya berasal dari Sumber yang sama. Mereka yang menemukannya akan meresapi adanya titik temu atau kesatuan agama-agama.

Membincang esoterisme dalam tradisi agama-agama berarti membicarakan aspek mistikal yang dikandung oleh semua tradisi keagamaan. Tetapi tidak semua pembahasan mengenai mistisisme atau Sufisme dengan sendirinya membicarakan esoterisme sebagai ajaran yang bersifat eksklusif dan rahasia yang dapat membuka tirai misteri ketuhanan, di antaranya misteri tentang kesatuan esoterik agama-agama. Namun, paling tidak mistisisme yang dikandung oleh pelbagai tradisi keagamaan dan keyakinan dapat menjadi “pintu masuk” (*entry point*) untuk menyelami lebih luas dan dalam kesatuan agama-agama.

Dalam tradisi Hindu misalnya, Bhagavad-Gita⁴⁸ menjelaskan suatu pengetahuan esoterik bahwa Tuhan (Brahman) merupakan

⁴⁸Bhagavad-Gita (Nyanyian Devata) adalah salah satu suplemen kitab Veda. Ia sering dinamakan sebagai Veda kelima atau Pancamo Veda. Tidak jelas mengapa di-

Asal Muasal segala yang ada di alam ini tetapi Dia sulit dipahami. Dalam konteks pluralitas agama dan keyakinan, Bhagavadgita melalui ajaran esoteriknya mengakui bahwa semua agama dan keyakinan yang dianut manusia laksana jalan-jalan yang akan mengantarkan mereka kepada Tuhan dan semua akan diterima-Nya. Sloka itu berbunyi, “Jalan manapun ditempuh manusia ke arah-Ku, semuanya Kuterima, wahai Arjuna. Manusia mengikuti jalan-Ku pada segala jalan.”⁴⁹ Dalam sloka yang lain ada pernyataan, “Apapun bentuk kepercayaan yang ingin dipeluk oleh penganut agama, Aku perlakukan kepercayaan mereka sama, supaya tetap teguh dan sejahtera.”⁵⁰

Dalam Buddhisme dan Taoisme, meskipun keduanya tidak pernah membicarakan Tuhan dalam pengertian-Nya sebagai Yang Personal, tetapi kedua agama besar itu meyakini ada pengetahuan tertinggi yang dapat mempertemukan dan menyatukan pelbagai keyakinan dan kepercayaan keagamaan umat manusia yang beragam. Pengetahuan tertinggi itu hanya didapat oleh mereka yang telah mengalami pencerahan seperti yang dialami oleh Siddharta Gotama dan Lao Tzu.

Dalam tradisi Yahudi, konsep dan praktek mistisisme menjelma dalam apa yang disebut sebagai Kabbalah. Kabbalah secara kebahasaan berarti “menerima” dan dapat juga berarti “tradisi.” Dari dua kata tersebut muncul pemahaman bahwa tradisi adalah pengetahuan dan praktek adat istiadat yang telah diterima secara turun temurun. Tradisi berarti pengetahuan dan pengetahuan pada dirinya sendiri adalah tradisi.⁵¹ Pencerahan merupakan puncak

namakan demikian, karena kalau dilihat dari aspek kodifikasi kitab suci agama Hindu yang disebut Veda, secara tradisional Bhagavad-Gita disebut sebagai Catur Veda. Bhagavad-Gita adalah kitab suci umat Hindu yang tergolong *Sruti* yang banyak mengajarkan dimensi mistikal untuk menguak tabir rahasia ketuhanan. G. Pudja, *Bhagavad Gita (Pancama Veda)* (Surabaya: Penerbit Paramita, 2004), h. x-xiii.

⁴⁹Pudja, *Bhagavad Gita*, h. 112.

⁵⁰Pudja, *Bhagavad Gita*, h. 57.

⁵¹Tim Dedopulos, *Kabbalah: An Illustrated Introduction To The Esoteric Heart of Jewish Mysticism* (New York: Gramercy Books, 2005), h. 6-7.

pengalaman mistikal dalam Kabbalah. Pencerahan menyebabkan penyatuan dengan Tuhan dan dengan apapun yang ada di alam ini.⁵² Dalam pengalaman puncak spiritual biasanya seorang mistikus sudah melampaui atau tidak terikat lagi dengan bentuk-bentuk formal agama. Ia telah berada pada Yang Inti atau Yang Hakiki yang mengatasi segala wujud, simbol, identitas dan penjelmaan apapun. Pada level inilah seorang mistikus menyadari bahkan menyaksikan perjumpaan dan kesatuan esoterik agama-agama.

Tradisi mistikal dalam Kristen juga tumbuh subur. Apalagi sebagian besar ajaran-ajaran Kristen sendiri mengandung banyak “rahasia” atau “misteri”. Menurut Schuon, membicarakan esoterisme dalam tradisi Kristen berarti membicarakan satu dari tiga hal penting. *Pertama*, esoterisme dapat berarti sebuah pengetahuan (*gnosis*) Kristen yang mendalam yang dibangun oleh tokoh-tokoh Kristen klasik semisal Clement dari Alexandria, Origen, Denis dari Areopagite, Scotus Erigena, Meister Eckhart, Nicholas dari Cusa, Jacob Boehme dan Angelus Silesius. Pengetahuan mendalam itu mereka bangun dari konsep-konsep Platonik,⁵³ yang kemudian berpengaruh besar terhadap dimensi mistikal dogma Kristen hingga hari ini.

Kedua, esoterisme yang benar-benar berbeda, dalam arti ia merupakan sebuah pengetahuan mistikal yang berasal dari Grik-Latin atau Timur Jauh yang merasuk ke dalam Kekristenan. Esoterisme model ini sifatnya terbatas dan telah terfragmentasi pada beberapa berbagai pengertian. Meski demikian, secara prinsipal fokusnya selalu pada doktrin kosmologi.⁵⁴

Ketiga, ini yang terpenting dan di atas segalanya, esoterisme Kristen sebagai sebuah kebenaran spiritual dan metafisis sesungguhnya benar-benar ada, nyata dan murni yang mendasari dan menjadi ruh bagi segenap dogma Kristen. Dengan kata lain, esoterisme Kristen memanifestasikan dirinya dalam seluruh doktrin, dogma, ritus dan

⁵²Dedopulos, *Kabbalah*, h. 84-85.

⁵³Schuon, *Esoterism as Principle and as Way*, h. 29.

⁵⁴Schuon, *Esoterism as Principle and as Way*, h. 29-30.

berbagai bentuk Kekristenan lain. Esoterisme merupakan *sum total* yang mewujudkan dalam berbagai bentuk simbol-simbol Kristen.⁵⁵

Dalam konteks kesatuan esoterik agama-agama, tradisi mistikal Kristen yang dapat menyelami kesatuan adalah ajaran mistikal tentang penyatuan seorang pecinta (*lover*) dengan Yang Dicintai (*Beloved*). Tradisi mistikal penyatuan dengan Tuhan dicapai dengan tiga jalan: jalan penyucian (*the way of purgation*), jalan iluminasi (*the way of illumination*), dan jalan kesatuan (*the way of union*).⁵⁶ Ajaran ini belum tentu dapat dipahami, dipraktikkan dan dialami oleh setiap orang Kristen yang saleh, bahkan oleh setiap penempuh jalan mistikal Kristen. Hanya seorang mistikus dengan pengetahuan mendalam (*gnostic*) yang diikuti oleh pengalaman (*experience*) saja seperti Meister Eckhart (1260-1327), Julian dari Norwegia (1343) dan Louis dari Blois⁵⁷ yang dapat meresapi dan menyaksikan kesatuan segala sesuatu di alam ini.

Dalam tradisi Islam, Sufisme yang memberi lahan subur bagi kesatuan esoterik agama-agama adalah Sufisme yang menganut paham Kesatuan Wujud (*wahdat al-wujūd*) atau non-dualisme yang ditemukan secara jenius dan orisinal oleh Muhy al-Dīn Ibn al-'Arabi (w.1240), mistikus agung asal Andalusia. Doktrin tentang Kesatuan ini pada akhirnya akan berimplikasi kepada paham akan kesatuan esoterik agama-agama. Paham tersebut ditunjukkan oleh Ibn 'Arabi setidaknya dalam tiga argumen penting. *Pertama*, kesatuan tujuan terletak pada kesatuan esensi. Sebagai pendukung doktrin *wahdat al-wujūd*, Ibn 'Arabi benar-benar meyakini bahwa Yang Esensi hanya Satu; ciptaan yang banyak berasal dari-Nya. Dari sudut esensi, yang ada hanya Satu; semua makhluk dan semua keragaman berasal dan bermuara kepada-Nya, di situlah terletak kesatuan esensi. Dari sisi ciptaan atau manifestasi yang terlihat adalah banyak dan beragam. Kata Ibn 'Arabi, "Entitas wujud adalah satu, tetapi hukum-hukumnya beraneka," atau, "Entitas adalah satu, tetapi hukum-hukumnya

⁵⁵Schuon, *Esoterism as Principle and as Way*, h. 30.

⁵⁶O.B. Duane, *The Origins of Wisdom Mysticism* (London: Brockhampton Press, 1997), h. 24-28.

⁵⁷Duane, *The Origins of Wisdom Mysticism*, h. 26 dan 76.

beraneka, karena itulah terjadi keragaman ruh dan bentuk,”⁵⁸ atau, “Entitas adalah satu, tetapi hukum-hukumnya beraneka, yang demikian itu tidak tampak kecuali bagi orang yang mengetahui.”⁵⁹ Dari sisi esensi, wujud asal yang satu itu tidak dapat menerima keragaman. Esensi yang satu itu memanifestasi dalam bentuk sembilan puluh sembilan nama dengan hukum masing-masing yang beraneka. Semua nama-Nya yang berbeda itu adalah satu dan sama sejauh merujuk kepada Esensi yang sama. Di saat yang sama nama-nama itu juga mengandung keanekaan (*katsrah*), dalam arti mereka independen, berdiri sendiri, memiliki realitas masing-masing yang berbeda satu sama lain. Di sinilah mereka terlihat banyak (*katsir*). Kesatuan esensi ini terkait erat dengan doktrin *tajalli* Ibn ‘Arabi

Kedua, kesatuan tersebut ada pada kesatuan asal syariat atau jalan. Bagi Ibn ‘Arabi seluruh syariat yang diturunkan kepada para nabi dan utusan sejatinya berasal dari Sumber yang sama, dan memiliki spirit yang satu dan sama pula; sama-sama menyeru untuk mengenal Tuhan Yang Esa dan mengimani ajaran-ajaran-Nya. Syariat-syariat para nabi dan rasul itu berasal dari satu asal syariat. Dengan mengutip hadis Bukhari, Ibn ‘Arabi meyakini bahwa agama para nabi adalah satu, semuanya berasal dari Allah (*al-anbiyā’ dinuhum wāḥid... kulluhu min ‘indi’Llāh*).⁶⁰ Agama dalam pengertian ini adalah agama sebagai yang asal atau yang esensi dan bukan sebagai bentuk atau manifestasi.

Kesatuan asal syariat dijelaskan oleh Ibn ‘Arabi ketika menafsirkan ayat yang berbunyi, “Bagi masing-masing di antara kalian (umat manusia) telah Kami buat *syir‘ah* (jalan) dan *minhāj* (metode)” (Q 5: 48). Asal syariat yang diturunkan kepada para nabi dan rasul adalah satu, yang berbeda adalah bentuk-bentuk (manifestasi)-nya. Dari *syir‘ah* yang asal ini lahirlah model-model syariat yang beragam (*min hādzihi al-syarī‘ah jā‘a syir‘ukum*). *Syir‘ah* yang asal itu diibaratkan

⁵⁸Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 8 volume, ed. Mahmud Mathraji (Beirut: Dar al-Fikr, 2002), 4: 43.

⁵⁹Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 6: 240.

⁶⁰Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 6: 31.

Ibn 'Arabi seperti pohon yang ranting-rantingnya makan dari asalnya, yaitu pohon tersebut. Atau seperti Musa yang menetek dari susu ibunya. Ibunya disebut sebagai sumber; dan keibuan Musa terletak pada kerelaannya untuk menyusui bukan karena ia telah melahirkannya.⁶¹ Ada hukum kebolehan (halal) pada syariat satu nabi, tetapi haram pada syariat yang lain. Namun, apa yang dimaksud syariat di sini adalah bentuknya yang telah melembaga.⁶² Kesatuan asal syariat *versi* Ibn 'Arabi menurut Afifi adalah syariat yang melampaui kategorisasi halal dan haram; syariat ini dapat pula disebut sebagai syariat *wahdat al-wujūd* yang memberi pengakuan bahwa tiap perbuatan dan tiap keyakinan mendapat ridha di mata Tuhan (*al-Haqq*).⁶³

Karena semua jalan hanya mengarah kepada Tuhan, maka bentuk-bentuk sesembahan dari yang paling kasar seperti berhala hingga model filsafat keagamaan yang paling abstrak, jika ditafsirkan dalam cahaya *wahdat al-wujūd* semuanya tertuju kepada Tuhan. Karena itu menurut Afifi, monoteisme, politeisme, henoteisme, dan model-model kepercayaan lainnya, jika ditafsirkan dalam cahaya teori Ibn 'Arabi akan diperoleh satu agama universal. Perbedaan monoteisme dan politeisme, dalam teori Ibn 'Arabi, hanya soal perbedaan logika antara Yang Satu dan yang banyak.⁶⁴ Wujud yang hakiki memang hanya satu, tetapi dapat dilihat dari dua sudut. Dari sudut Esensi, Ia adalah *al-Haqq* dan Esa, namun dari sisi nama-nama dan sifat-Nya, Ia banyak dan berbilang. Sang politeis menjadi musyrik hanya karena gagal memahami atau menyadari adanya kesatuan Mutlak dari keseluruhan yang ada; bahwa Yang Esensi hanyalah Satu, dan

⁶¹Alegori Ibn 'Arabi tersebut berdasar pada argumen bahwa fungsi ibu sebagai yang melahirkan merupakan amanah dan kodrat perempuan yang tak terelakkan. Sedangkan menyusui adalah pilihan yang bisa dilakukan atau tidak tetapi memiliki fungsi yang amat esensial yakni memberi hidup kepada sang bayi. Karena itu kata Ibn 'Arabi, "*fa ummuhū 'alā al-haqīqah man ardlā'at-hu lā man waladat-hu.*" (Ibn 'Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, 1: 202)

⁶²Ibn 'Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, 1: 201.

⁶³Afifi, *Ta'liqāt*, dalam *Fushūsh al-Hikam*, 2: 300-301.

⁶⁴A.E. Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnul Arabi* (England: The Cambridge University Press, 1964), h. 149.

bahwa segenap bentuk-bentuk perbedaan yang ada berasal dari Satu Esensi. Tapi sang politeis menganggap Yang Wujud Esa itu terbagi-bagi lalu menyembahnya, padahal “dalam kenyataannya,” kata Ibn ‘Arabi, “tak ada sekutu bagi Tuhan,” dan bahwa sekutu sang penyembah bukanlah merupakan Yang Esensi. Berhala yang mereka sembah tak lain adalah manifestasi Tuhan.⁶⁵

Dengan kesatuan asal syariat berarti ada kesatuan asal kitab suci. Bagi Ibn ‘Arabi, dari sisi Sumber semua kitab suci sederajat. Tidak ada yang lebih utama (*mufādlalah*) antara yang satu dengan yang lain, semua kitab bersumber dari keluarga yang satu (*al-kutub kulluhā min āl wāhid*), yakni berasal dari Tuhan. Meski dengan segera, pada level bentuk yang menyedarah, Ibn ‘Arabi menyebut al-Qur’an sebagai yang paling lengkap dan komprehensif.⁶⁶

Ketiga, kesatuan esoterik agama-agama terletak pada Agama Cinta; suatu Agama (dengan A besar) yang telah menembus jantung inti (hakikat) dan telah melampaui bentuk-bentuk syariat formal. Pada Agama Cinta semua pecinta Tuhan dapat berjumpa dan bersatu, semua dapat memahami dan menerima kesatuan esoterik dari pelbagai bentuk agama masing-masing. Agama Cinta Ibn ‘Arabi tersebut terkenal dalam syair yang ia dengarkan:

Aku pernah tak suka kepada karibku
 Karena agamaku berbeda dengan agamanya
 Hatiku terbuka menerima segala bentuk (agama)
 Padang rumput bagi rusa, gereja bagi para pendeta,
 Rumah untuk berhala-berhala, Ka‘bah untuk yang tawaf
 Papan-papan Taurat, dan lembar-lembar al-Qur’an
 Aku memeluk agama cinta, dan ke manapun menuju iringan
 kafilahnya
 Cinta kepada-Nya adalah agama dan imanku⁶⁷

⁶⁵Ibn ‘Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, 1: 190.

⁶⁶Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 8: 209.

⁶⁷Ibn ‘Arabi, *The Tarjumān al-Asywaq*, terj. Nicholson (London: Theosophical Publishing House Ltd., 1978), h. 19.

Agama cinta Ibn ‘Arabi adalah agama seseorang yang telah mencapai *maqām* makrifat, yang mencintai-Nya dan menyaksikan-Nya dalam berbagai *tajallī*-Nya. Tidak semua penempuh jalan tasawuf sampai kepada *maqām* makrifat ini. Karena itu Agama Cinta Ibn ‘Arabi adalah pengetahuan esoterik dan pengalaman spiritual terdalam yang tidak semua kaum mistikus dapat mencapainya. Seorang ‘*ārif* yang sempurna atau telah disempurnakan ilmu dan *kasyf*-nya⁶⁸ adalah orang yang telah mampu melihat Tuhan dalam setiap penampakan-Nya, meresapi keberadaan-Nya dalam berbagai bentuk sesembahan.⁶⁹ Itulah seorang ‘*ārif* yang melihat Yang Satu dalam yang banyak dan yang banyak dalam Yang Satu, meletakkan Esensi ketuhanan pada tempatnya, yakni bahwa Yang Esa itu berada dan menjadi spirit dalam berbagai tuhan-tuhan yang di puja. Mengenai hal ini syaikh al-akbar kembali bersyair:

Manusia mengikat kepercayaan mereka masing-masing
tentang Tuhan,
Dan aku pun menyaksikan semua yang mereka percaya
Tatkala bentuk-bentuk Tuhan itu nampak pada mereka
secara berbeda,
Mereka pun berpegang pada apa yang mereka saksikan
Dan mengingkari-Nya sesuai dengan persepsi
masing-masing.⁷⁰

Ibn ‘Arabi, secara spiritual, telah menyaksikan Esensi Tuhan pada berbagai akidah dan bentuk penyembahan umat manusia. Ia takjub, percaya dan dapat memahami semuanya. Karena itu ia

⁶⁸Dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* Ibn ‘Arabi menyebut “seorang ‘arif yang sempurna” (*al-‘ārif al-kāmil*), tapi dalam *Fushūsh al-Ḥikam* ia menyebut “seorang ‘arif yang telah disempurnakan” (*al-‘ārif al-mukammal*). Dua term ini kiranya merujuk kepada makna yang sama yaitu “manusia sempurna” (*al-insān al-kāmil*) yang menjadi salah satu topik terpenting dalam sistem tasawuf Ibn ‘Arabi.

⁶⁹Ibn ‘Arabi, *Fushūsh al-Ḥikam*, 1: 195; Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 5: 255.

⁷⁰Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 5: 255.

bersikap inklusif bahkan pluralis atas berbagai kepercayaan dan agama. Sebaliknya, orang yang bodoh adalah yang menganggap bentuk sesembahannya sebagai Tuhan Yang Mutlak. Orang seperti ini adalah yang tertutup (*mahjūb*) dari hakikat Kesesaan-Nya.

Kaum *'arif* yang disebut Ibn 'Arabi yang telah menyaksikan dan dapat menerima beragam model kepercayaan (akidah) kiranya tidak hanya kaum Sufi Muslim, namun juga semua orang suci bijak bestari dari berbagai agama dan tradisi. Doktrin dan praktek penyucian diri, kedekatan dengan Tuhan (atau Yang Absolut) dan menolak dikuasai dunia materi (zuhud) dipastikan ada pada tiap tradisi keagamaan, baik yang Semitik maupun non-Semitik. Karena itu, dengan mudah kita dapat menemukan orang-orang suci yang telah sampai pada *maqām* makrifat itu pada berbagai tradisi keagamaan manapun dalam sejarah umat manusia. Karena kesucian batin dan kedalaman ilmu, mereka semua telah sampai pada Yang Esensi dari semua penampakan yang terlihat, dan karenanya telah melampaui semua bentuk keyakinan dan ritus. Pada level Yang Esensi (transenden) inilah, seperti disebut dalam teori Schuon dan Nasr, hakikat agama-agama bertemu bahkan bersatu. Dan kaum Sufi pada agama apapun sebagai komunitas yang konsentrasinya hanya tertuju pada Yang Esensi akan selalu menunjukkan sikap keagamaannya yang inklusif bahkan pluralis.

Hazrat Inayat Khan (1882-1927), seorang Sufi terkenal dari India yang tak jemu mengumandangkan perdamaian umat manusia melalui Sufisme, meyakini bahwa kearifan (*wisdom*, *hikmah*) tidak dimiliki hanya oleh suatu agama atau ras tertentu, tetapi oleh semua agama dan ras. Karena itu, Inayat Khan tidak ragu-ragu mengambil kearifan dari agama, kepercayaan, budaya, dan ras apa pun. Baginya siapa pun yang memperoleh kearifan adalah seorang Sufi karena tasawuf sendiri berarti kearifan.⁷¹

Dalam Sufisme, apakah itu Hindu, Yahudi, Kristen atau Islam, kesatuan alam (manusia) dan Tuhan itu amat niscaya, yang pada

⁷¹Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: Serambi, 2003), h. 47.

gilirannya melahirkan pengetahuan, kesadaran dan pengalaman akan kesatuan (esoterik) syariat, kesatuan (esoterik) agama-agama dan pelbagai keyakinan. Dalam Islam, doktrin *wahdat al-wujūd* yang ditemukan oleh Ibn ‘Arabi adalah sebuah cermin yang bening bahwa Sufisme atau dimensi esoterik pada gilirannya nanti akan menjadi semacam “jembatan” atau “wadah” yang mempertemukan (bahkan mempersatukan) semua tradisi agama-agama. Pengalaman atau perjumpaan spiritual dengan Yang Mutlak, secara tidak direkayasa, ternyata sama-sama dialami oleh orang-orang suci pada tiap-tiap agama hingga melahirkan kesadaran dan keyakinan yang kuat bahwa secara esoterik semua wujud, bentuk atau penjelmaan yang berbeda-beda sejatinya berasal dari Sumber yang Sama.

Wa’Llāh a’lam bi’l-shawāb. ❖

Media Zainul Bahri adalah dosen Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, dan sekarang sedang menyelesaikan disertasinya tentang kesatuan transenden agama-agama untuk memperoleh gelar Doktor di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah.

MEMPERSOALKAN “SUFISME URBAN”

SEBUAH CATATAN SEDERHANA¹

Kautsar Azhari Noer

Judul yang diberikan oleh Panitia Seminar kepada saya adalah “Sufisme Urban (*Urban Sufism*): Pespektif Tasawuf Positif.” Dalam pembicaraan ini, pertama kali saya ingin menyinggung makna istilah “Sufisme” atau “tasawuf.” Bagi saya, kata “Sufisme” atau “tasawuf” terlalu agung dan terlalu mahal untuk disandangkan pada sebagian besar fenomena keagamaan. Ini berarti bahwa tidak sembarang fenomena keagamaan bisa dikategorikan sebagai Sufisme. Saya khawatir bila kata Sufisme atau tasawuf akan – kelihatannya telah dan sedang – mengalami “inflansi” karena dilekatkan pada fenomena keagamaan yang tidak tepat dan tidak layak dianggap sebagai Sufisme atau tasawuf. Apakah sebuah talblig akbar yang menampilkan seorang kiai kondang, yang dengan pembacaan doa berhasil membuat para pesertanya terharu dan menangis, misalnya, dapat dianggap sebagai bagian dari gerakan Sufi? Apakah praktik zikir di bawah pimpinan

¹Tulisan ini berasal dari makalah yang pada mulanya disampaikan pada Seminar Sehari dengan tema “Sufisme Urban: Gairah Spiritual atau Eskapisme?” yang diselenggarakan oleh Program Studi Agama dan Falsafah bekerja sama dengan Himpunan Mahasiswa Agama dan Falsafah (HIMAF) Universitas Paramadina di Auditorium Nurcholish Madjid, Universitas Paramadina, Jakarta, pada Rabu, 21 Januari 2009. Seminar ini adalah bagian dari kegiatan yang diberi judul “Urban Sufism Days 2009” dalam rangka memperingati Ulang Tahun Kesebelas Universitas Paramadina, yang berlangsung pada Rabu-Kamis, 21-22 Januari 2009.

seorang mubalig besar yang dihadiri oleh ratusan dan bahkan ribuan orang dapat dianggap sebagai bagian dari fenomena yang disebut Sufisme? Apakah kemunculan kelompok-kelompok praktik zikir bersama dapat dianggap sebagai bagian dari fenomena Sufi? Apakah sebuah kajian, diskusi, atau seminar tasawuf yang diadakan oleh para peminatnya dapat dianggap sebagai bagian dari gerakan Sufi? Mengapa semua itu tidak dilihat sebagai fenomena yang disebut “kebangkitan agama,” “kebangkitan keagamaan,” atau “kebangkitan spiritual,” atau “spiritualitas” tanpa terburu-buru untuk dilabeli dengan label “Sufisme” atau “tasawuf”?

Apabila Sufisme diidentifikasi dengan (dimensi batiniah) Islam, maka kemunculan kelompok-kelompok spiritualitas di beberapa kota besar di Indonesia seperti Brahma Kumaris, Anand Ashram, Metafisika Study Club, dan Beshara – sebagaimana disebut oleh Panitia Seminar dalam Proposal Kegiatan, yang diberi judul “Urban Sufism Days 2009: Urban Sufism: Gairah Spiritual atau Eskapisme?” – tidak dapat dipandang sebagai fenomena yang disebut Sufisme karena kelompok-kelompok itu secara jelas tidak mengidentifikasi diri dengan Islam. Kelompok-kelompok itu, yang tidak mengidentifikasi diri bukan hanya dengan Islam tetapi juga dengan agama manapun, mungkin lebih tepat diklasifikasikan sebagai New Age Movement (Gerakan Zaman Baru).

Saya harus berhati-hati secara akademis dan ilmiah memandang fenomena ini dan berusaha untuk menahan diri dari “godaan” untuk melabelinya dengan label “Sufisme” atau “tasawuf.” Saya tidak terburu-buru untuk mengatakan bahwa fenomena yang semarak beberapa tahun terakhir itu adalah Sufisme, dan pada waktu yang sama juga tidak terburu-buru untuk mengatakan bahwa fenomena itu bukan Sufisme. Pemberian label “Sufisme” untuk sebuah fenomena keagamaan tergantung pada definisi Sufisme dan kecocokan fenomena itu dengan definisi itu. Ada definisi Sufisme yang “ketat” dengan kriteria tertentu yang mungkin sering disalahpahami dan sekaligus dianggap “sesat” oleh banyak orang Muslim. Sufisme yang diusung oleh Ibn ‘Arabi dan para pengikutnya, misalnya, sering disalahpahami dan dianggap sesat oleh para ulama eksoterik (*ahl*

al-zhāhir) karena doktrinnya tentang *wahdat al-wujūd* (Kesatuan Wujud). Ibn ‘Arabi mengatakan bahwa tasawuf adalah “berakhlak dengan akhlak Allah” (*takhalluq bi akhlāqi’Llāh*) atau “berakhlak dengan nama-nama Allah yang indah” (*takhalluq bi asmā’i’Llāh al-husnā*)² Manusia yang berakhlak dengan akhlak Allah adalah “manusia-Tuhan,” atau, dengan ungkapan yang lebih santun, “manusia yang berkualitas dengan kualitas-kualitas ilahi,” “manusia yang mencerminkan sifat-sifat Tuhan.” Manusia yang berakhlak dengan akhlak Allah pasti dekat dengan Allah dan berakhlak mulia, yang mempunyai hubungan baik bukan hanya dengan Allah tetapi juga dengan manusia dan makhluk-makhluk Allah yang lain. Definisi tasawuf Ibn ‘Arabi ini terpadu dengan doktrinnya tentang *wahdat al-wujūd*. Ibn ‘Arabi memandang bahwa tasawuf dalam arti yang sebenarnya harus mencakup empat serangkai: syariat, tarikat, hakikat, dan makrifat. Makrifat dalam mazhab Ibn ‘Arabi sudah pasti makrifat yang bermuara pada doktrin *wahdat al-wujūd*.

Javad Nurbakhsh, Syekh Tarekat Ni‘matullah saat ini, dengan tegas mengatakan, “Sufism is principally a school of the Unity of Being (*wahdat al-wujūd*).”³ (Sufisme secara prinsipal adalah mazhab *wahdat al-wujūd*, Kesatuan Wujud). *Wahdat al-wujūd* bukanlah teori filosofis spekulatif yang jauh dari pengalaman hidup para pendukungnya. *Wahdat al-wujūd* tidak bisa dicapai melalui teori, konsep, dan pemikiran yang berasal dari buku-buku atau kuliah-kuliah di perguruan tinggi, tetapi dicapai melalui praktik dan pengalaman spiritual yang tidak dapat dipisahkan dari kehidupan sang penempuh jalan, yang tidak lain adalah jalan cinta menuju sang Kekasih dalam kalbu sang pencinta. Syekh Nurbakhsh menegaskan bahwa baginya “Sufism is and always has been primarily a practical

²Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 9 volume [volume 9 khusus untuk indeks], ed. Ahmad Syams al-Din (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), 3: 402.

³Javad Nurbakhsh, “Two Approaches to the Principle of the Unity of Being,” dalam Leonard Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*, Volume 2 (Oxford: Oneworld, 1999), h. xv.

and experiential school.”⁴ (Sufisme adalah dan selalu pada dasarnya merupakan sebuah mazhab amali dan pengalaman). Apabila definisi Sufisme mazhab *wahdat al-wujūd* ini dijadikan paradigma untuk mengkaji fenomena keagamaan yang sangat luas, maka semua mazhab atau aliran yang menolak mazhab ini tidak dapat dikatakan sebagai mazhab Sufi atau Sufisme.

Wahdat al-wujūd adalah pengalaman mistikal yang dikategorikan sebagai “kesatuan mistikal” (*mystical union*) yang dianggap sebagai pengalaman puncak mistikal dalam tradisi-tradisi mistikal agama-agama dunia, terutama tradisi-tradisi mistikal agama-agama di India. Kesatuan mistikal dapat dijumpai dalam tradisi mistikal agama-agama Ibrahimy yang sebenarnya bukan bersumber dari luar tetapi dari dalam tradisi-tradisi agama-agama itu sendiri seperti tercermin dalam kitab-kitab sucinya.

Ungkapan “*Urban Sufism*” (Sufisme perkotaan), yang mengandung arti Sufisme yang tumbuh dan berkembang di wilayah perkotaan atau di kota, mungkin baru mulai populer dalam wacana Sufisme pada permulaan abad ini, ketika *workshop* yang bertema “*Urban Sufism: Alternative Paths to Liberalism and Modernity in Contemporary Islam*,” yang diselenggarakan oleh Griffith University, Brisbane, Australia, dan IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta. Orang yang paling besar andilnya mempopulerkan ungkapan “*Urban Sufism*” tampaknya adalah Julia Day Howell, Guru Besar pada Griffith University, yang memelopori dan mengatur *workshop* itu.

Penggunaan ungkapan “tasawuf positif” perlu pula dipersoalkan. Ungkapan ini menimbulkan kesan bahwa ada tasawuf yang bukan positif, tasawuf negatif, yang dianggap tidak rasional, tidak berguna, bahkan merusak, menyimpang dari tujuan tasawuf, eksekutif, dan seterusnya. Hadar Bagir, seorang pemikir Muslim Indonesia, mendukung penggunaan ungkapan “tasawuf positif” dan menjelaskan bahwa tasawuf positif dicirikan oleh lima ciri. *Pertama*, berlawanan dengan sikap anti kehidupan dunia, tasawuf

⁴Nurbakhsh, “Two Approaches,” h. xv.

positif justru memberikan makna penting kepada kehidupan dunia. *Kedua*, berlawanan dengan sikap melecehkan syariat, ia menjadikan syariat sebagai wahana yang paling andal – dalam hal efektivitas dan keharusannya – di sepanjang perjalanan spiritual kita menuju (makrifat) Allah *swt*. *Ketiga*, berlawanan dengan anggapan bahwa ilmu-ilmu (sains-sains) keduniaan tidak penting atau malah bersifat distortif terhadap disiplin spiritual, ia memandang kemampuan ilmu-ilmu itu dalam mengurai tanda-tanda Allah di alam semesta justru mendukung berbagai latihan spiritual menuju tersingkapnya hijab penghalang antara kita dan Allah *swt*. *Keempat*, ia memujikan rasionalisme dan menolak misteri-misteri, atau klenik-klenik, serta berbagai takhayul yang sering dianggap sebagai bagian dari disiplin spiritual. *Kelima*, ia percaya bahwa pada puncaknya jalan hidup tasawuf dinilai dari buahnya, bukan terutama pada prosesnya. Buah itu secara individual adalah akhlak mulia dan secara sosial adalah memiliki keprihatinan sosial yang amat tinggi terhadap kaum *dlu’afā* dan *mustadl’afin*.⁵

Catatan kritis tentang bebera ciri tasawuf positif, seperti dikatakan di atas, perlu disampaikan pada kesempatan ini. Tentang ciri pertama tasawuf positif bahwa tasawuf memberikan makna penting kepada kehidupan dunia, seperti disebut di atas, yang berarti peduli pada kehidupan dunia, tampaknya adalah kritik terhadap praktik spiritual yang mengabaikan kehidupan dunia. Salah satu tuduhan para penentang tasawuf adalah bahwa tasawuf mengabaikan kehidupan dunia. Salah satu contoh pengabaian kehidupan dunia yang sering dituduhkan kepada tasawuf adalah kehidupan tanpa menikah seperti yang dilakukan oleh Rabi’ah al-‘Adawiyah, seorang Sufi perempuan yang termasyhur karena pengalaman cintanya kepada Sang Kekasih. Tuduhan itu perlu dipersoalkan. Adalah terlalu rendah untuk mengukur kualitas spiritual seseorang dengan praktik menikah atau tidak menikah. Ukurannya bukan itu tetapi

⁵Haidar Bagir, “Antara Tasawuf Eksestif dan Tasawuf Positif,” dalam Ahmad Najib Burhani, *Sufisme Kota: Berpikir Jernih, Menemukan Siritualitas Positif* (Jakarta: Srambi, 2001), h. ix-xii.

adalah kedekatan seseorang kepada Allah, cintanya kepada Allah, kesucian kalbunya sehingga ia dekat dengan Allah, dan ketakwannya kepada Allah. Nabi Isa, seperti dicatat dalam sejarah para nabi, tidak pernah menikah. Apakah dengan demikian kualitas spiritualnya rendah? Saya kira tidak. Beliau adalah seorang nabi yang kesempurnaan kualitas spiritualnya tidak bisa diragukan. Nabi Isa adalah guru bagi para Sufi karena Isa adalah wali (kekasih) Allah yang dalam tradisi Sufi sering dikisahkan sebagai guru yang memberi mereka bimbingan dan nasihat spiritual melalui perjumpaan spiritual dengan mereka.

Ada bebera praktik disiplin spiritual dalam tradisi Sufi yang dianggap oleh para penentangannya sebagai bersifat eksekif dan cenderung mengabaikan kehidupan dunia. Di antara praktik-praktik itu adalah khalwat selama 10 hari, 20 hari, 30 hari, atau 40 hari. Khalwat, yang di Indonesia sering disebut “suluk,” adalah kegiatan menyepi untuk sementara waktu dari kesibukan dunia. Selama khalwat seorang penempuh jalan spiritual makan dan minum sedikit sekali, tidur sedikit sekali, dan tidak boleh berbicara kecuali yang perlu dengan syekhnya atau mitranya yang juga melakukan khalwat. Para salik menggunakan hampir seluruh waktu untuk berzikir dan bertakakur. Semula khalwat dilakukan secara fisik dengan menarik diri dari segala gangguan yang memalingkan seorang hamba dari mengingat Allah dengan menyebut nama-nama dan sifat-sifat Allah. Akhirnya, penarikan diri ini semata-mata bersifat spiritual ketika kalbu secara terus-menerus hadir bersama Allah. Praktik-praktik itu semata-mata ditujukan untuk meningkatkan kualitas spiritual untuk semakin mempermudah perjalanan menjumpai Yang Dicitai. Khalwat seperti yang dilakukan para salik ini tidak bisa dikatakan bersifat eksekif (dalam arti berlebih-lebihan dalam ibadah) dan cenderung mengabaikan kehidupan dunia karena ia hanya dilakukan dalam waktu terbatas, paling lama 40 hari, dan setelah itu si salik kembali kepada kesibukan dunia seperti bisa.

Berkaitan dengan ciri keempat, yaitu bahwa tasawuf positif memujikan rasionalisme dan menolak misteri-misteri, atau klenik-klenik, serta berbagai takhayul yang sering dianggap sebagai bagian

dari disiplin spiritual. Rasionalisme telah sering dikritik karena keterbatasan kemampuan akal (rasio) yang digunakannya untuk menangkap segala yang bersifat metafisis. Alat yang digunakan para ‘*ārif* untuk menangkap segala yang bersifat metafisi adalah kalbu, bukan akal. Kalbu para ‘*ārif* luas tidak terbatas sehingga mampu memeluk Tuhan, yang tidak mampu dipeluk oleh langit dan bumi. Kalbu para ‘*ārif* ibarat cermin bening tiada noda yang mampu mencerminkan secara penuh dan sempurna “gambar” Tuhan. Ini tidak berarti para Sufi mengabaikan akal tetapi menempatkan akal pada tempatnya sesuai dengan kapabilitasnya.

Masih terkait dengan ciri keempat ini, khususnya penolakan terhadap misteri-misteri, klenik-klenik, dan takhayul-takhayul, dapat dikatakan bahwa tasawuf menolak klenik-klenik dan takhayul-takhayul, tetapi tidak bisa dikatakan menolak misteri-misteri bila yang dimaksud dengan misteri-misteri adalah rahasia-rahasia. Karena keterbatasan pengetahuan manusia, pasti ada rahasia-rahasia yang hanya diketahui oleh Tuhan dan para wali yang diberi kemampuan untuk mengetahuinya. Perjumpaan spiritual para wali dengan para nabi, yang biasanya disertai pembicaraan antara kedua pihak, mungkin dianggap takhayul bagi orang-orang yang tidak mempercayainya tetapi dianggap sebagai peristiwa yang benar-benar terjadi dan itu adalah anugerah yang diberikan oleh Allah kepada para wali itu menurut pandangan orang-orang yang mempercayainya. Dalam hal ini, sebaiknya kita jangan terlalu cepat menilai sesuatu yang kelihatannya tidak masuk akal dianggap takhayul karena keterbatasan kemampuan akal. Tidak sedikit peristiwa di dunia ini yang berada di luar jangkauan pengetahuan manusia melalui akalnya. Ketika Maryam hamil, misalnya, para ulama eksoterik (*ahl al-zhāhir*) Yahudi menuduh perempuan sang perawan itu berzina karena belum menikah. Seorang perempuan tidak mungkin hamil bila tidak berhubungan intim dengan seorang laki-laki. Itu adalah pengetahuan yang diperoleh manusia melalui akal. Pengetahuan mereka itu diperoleh melalui akal yang kemampuannya terbatas. Apa yang keliru menurut manusia, seperti tuduhan bahwa Maryam berzina, belum tentu keliru di mata Tuhan. Tuduhan itu justru yang keliru.

Menurut saya, tasawuf dalam arti yang sebenarnya adalah positif, baik, dan benar. Karena itu, istilah “tasawuf” tidak perlu diberi label “positif” yang menempeli istilah itu di belakangnya. Tidak ada tasawuf negatif, tasawuf ekksesif, tasawuf klenik, atau apa pun yang mengandung ungkapan negatif, karena kepercayaan dan praktik spiritual yang mengandung ciri-ciri negatif bukanlah tasawuf. Kepercayaan dan praktik spiritual mana pun, yang mengandung ciri-ciri negatif, di mata saya, tidak bisa dipandang sebagai tasawuf, yang tentu saja tidak bisa dilekati kata “tasawuf.” Jika kata “tasawuf” terpaksa juga dilekatkan untuk fenomena itu, sebut saja “pseudo-tawasuf,” “tasawuf palsu,” atau “tasawuf gadungan.” Sepanjang sejarah Islam, tidak seorang Sufi pun mengajarkan sifat-sifat negatif atau buruk kepada para muridnya. Mereka tidak pernah mengajarkan takhayul-takhayul, klenik-klenik, dan perdukunan-perdukunan. Munculnya cacat-cacat yang dikaitkan dengan tasawuf, baik dalam bentuk kepercayaan maupun dalam bentuk praktik, bukan diajarkan oleh para guru Sufi, tetapi disebabkan oleh ketidakpahaman dan kesalahanpahaman orang-orang yang sebagian besar mereka adalah orang-orang awan yang tergoda oleh kepentingan-kepentingan sesaat jangka pendek.

Kemunculan gerakan-gerakan Sufi di wilayah-wilayah perkotaan atau di kota-kota sebenarnya terjadi bukan hanya pada masa kini tetapi juga pada masa pesatnya perkembangan tasawuf sejak zaman klasik Islam pada abad ke-8. Aktivitas-aktivitas gerakan-gerakan Sufi pada masa klasik itu berpusat di kota-kota. Di antara kota-kota yang menjadi pusat-pusat gerakan-gerakan Sufi pada zaman klasik dan pertengahan Islam di dunia Islam bagian timur adalah Baghdad, Basrah, Makkah, Madinah, Damaskus, Kairo, Istanbul, Bursa, dan Konya, dan pada zaman klasik Islam di dunia Islam bagian barat adalah Sevilla, Kordova, dan Fez. Para Sufi dan syekh tarekat dengan para muridnya zaman itu pada umumnya mengadakan aktivitas-aktivitas Sufi di kota-kota karena kota-kota itu memberikan fasilitas-fasilitas untuk menyelenggarakan aktivitas-aktivitas itu dan mengumpulkan para peminat tasawuf dan tarekat.

Pada masa kini kota-kota, terutama kota-kota besar, tentu memiliki fasilitas-fasilitas yang jauh lebih hebat dan canggih untuk mengadakan aktivitas-aktivitas spiritual dan Sufi. Kota-kota besar di Indonesia, misalnya, adalah tempat berkumpulnya banyak kelompok kelas menengah dan kelas atas, yang tentu akan lebih mudah menyelenggarakan pengajian dan praktik pelatihan spiritual, termasuk mengadakan pengajian dan pelatihan spiritual dengan mendatangkan para guru, pemimpin, atau pembimbing spiritual dari luar negeri. Tidak jarang para peminat spiritualitas dari kelompok-kelompok yang berkemampuan secara finansial itu mengunjungi tempat-tempat para guru, pemimpin, atau pembimbing spiritual yang mereka idolakan di luar negeri.

Saya tidak mengetahui dengan pasti apakah fenomena yang disebut “Sufisme urban” oleh beberapa pengamat selama beberapa tahun terakhir ini semakin berkembang atau malah merosot, baik dilihat dari segi kuantitasnya maupun dari segi kualitasnya. Saya tidak mengetahui apakah telah ada penelitian atau survai komprehensif tentang “Sufisme urban” di kota-kota besar di Indonesia, atau paling tidak di Jakarta, dalam perkembangan terakhirnya sampai 2008. Kita dapat mengetahui perkembangan “Sufisme urban” dari banyak aspek yang di antaranya adalah lembaga-lembaga atau kelompok-kelompok yang menyelenggarakan pengajian dan praktik pelatihan spiritual, pelaksanaan-pelaksanaan pengajian tasawuf atau spiritualitas, praktik-praktik zikir atau pelatihan spiritual, dan penerbitan-penerbitan untuk karya-karya tasawuf atau spiritualitas.

Kemunculan dan perkembangan lembaga-lembaga atau kelompok-kelompok yang menyelenggarakan aktivitas-aktivitas untuk meningkatkan kualitas spiritual bisa dijadikan indikator perkembangan “Sufisme urban” di satu kota atau kota-kota besar di Indonesia pada masa sepuluh tahun terakhir, misalnya. Saya tidak mengetahui dengan pasti berapa jumlah lembaga-lembaga atau kelompok-kelompok “Sufisme urban” yang muncul dan berkembang di kota-kota besar di Indonesia selama sepuluh tahun terakhir. Apakah ada lembaga-lembaga atau kelompok-kelompok baru yang muncul dan bertahan hidup dengan kukuh hingga hari ini, atau

muncul tetapi bertahan hidup hanya beberapa tahun dan akhirnya “meninggal dunia.” Apabila banyak lembaga atau kelompok bisa bertahan lama dan terus bertahan hingga kini, perlu bagi para peneliti untuk mengetahui faktor-faktor yang menyebabkan lembaga-lembaga atau kelompok-kelompok itu bertahan hidup hingga hari ini. Apabila ada beberapa lembaga atau kelompok yang tidak bisa bertahan lama dan akhirnya “meninggal dunia,” perlu pula bagi para peneliti untuk mengetahui faktor-faktor yang menyebabkan keadaan yang demikian itu.

Tidak semua lembaga atau kelompok bisa bertahan hidup sampai sekarang. Saya pernah mendengar dari beberapa teman bahwa Yayasan Tazkiya Sejati, yang didirikan dan sekaligus diproklamerkan sebagai Pusat Kajian Tasawuf pada 1997 di bawah pimpinan Jalaluddin Rakhmat, tidak lagi hidup. Jika informasi ini benar (saya berharap tidak benar), sangat disayangkan sebuah yayasan yang dipimpin oleh seorang cendekiawan Muslim Indonesia pengusung tasawuf, didukung oleh pendanaan oleh orang-orang yang mempunyai kelebihan secara ekonomis, dan berlokasi di kawasan elite Patra Kuningan, tidak bisa bertahan hidup sampai sekarang dan seterusnya. Saya tidak mengetahui mengapa Tazkiya Sejati tidak bertahan lagi.

Pusaka Hati, sebuah lembaga kajian esoterik di Jakarta, tidak diketahui dengan pasti oleh banyak orang. Mungkin banyak orang menyangka Pusaka Hati telah “meninggal dunia.” Lembaga ini, yang orang-orangnya adalah orang-orang Beshara Southeast Asia, tidak bisa dikatakan telah “meninggal dunia,” meskipun tidak menyelenggarakan kegiatan-kegiatan besar yang diikuti oleh banyak peserta, karena “anggota-anggota inti” perkumpulan ini tetap mengadakan kegiatan-kegiatannya sampai hari ini. Lembaga ini pernah berhasil dua kali (pada 2003 dan 2004) mendatangkan Syekh Kabir Helminski, Syekh Tarekat Maulawiyah (Mevlevi Order) di California, Amerika Serikat, untuk memimpin retreat (zikir) tiga hari di kawasan Puncak, Jawa Barat.

Beberapa lembaga yang dulu memiliki aktivitas-aktivitas pengajian tasawuf yang padat dan ramai dikunjungi para peminatnya sejak

beberapa tahun terakhir tidak lagi sibuk mengurus aktivitas-aktivitas itu karena para peminatnya berkurang. Paramadina, misalnya, sangat sibuk mengadakan kursus kajian tasawuf pada periode 1990-an dan awal 2000-an tetapi beberapa tahun terakhir tidak sibuk lagi menyelenggarakannya karena para peminatnya jauh berkurang sehingga kursus tidak banyak lagi. Syukur di Paramadina masih ada kursus “Kajian *Fushūsh al-Hikam*” di bawah asuhan Muhammad Baqir, seorang pakar tasawuf Ibn ‘Arabi di Indonesia saat ini.

IIMaN (Indonesian Islamic Media Network) adalah sebuah lembaga di Jakarta yang dulu sibuk mengurus kajian tasawuf tetapi sejak beberapa tahun terakhir tidak terdengar lagi mengadakan kajian tasawuf. Salah satu sebabnya mungkin adalah tidak adanya pengurus yang aktif mengelolanya. Ahmad Najib Burhani, salah seorang penyelenggara dan arsitek kajian tasawuf IIMaN sejak beberapa tahun melanjutkan studinya untuk program S2 di Belanda (telah selesai) dan S3 di Amerika Serikat (sekarang). Lembaga ini masih bertahan hidup sampai hari ini tetapi kegiatannya sekarang difokuskan pada penerbitan buku-buku, termasuk buku-buku tasawuf.

Banyak faktor yang menyebabkan lembaga-lembaga atau kelompok-kelompok yang menyelenggarakan pengajian dan praktik pelatihan spiritual bisa bertahan hidup dengan kukuh sampai hari ini atau bertahan hidup hanya beberapa tahun dan akhirnya “meninggal dunia.” Faktor-faktor itu bisa intern dan bisa juga ekstern. Penelitian komprehensif tentang masalah ini tampaknya menarik untuk dilakukan.

Pertanyaan apakah Sufisme urban merupakan gairah spiritual atau semacam eskapisme – seperti terlihat pada anak judul Proposal Kegiatan, yang diberi judul “Urban Sufism Days 2009: Urban Sufism: Gairah Spritual atau Eskapisme?” – tidak mudah untuk dijawab. Kita hanya mengetahui fenomena sejauh yang dapat disentuh secara empiris dan tidak mengetahui dengan pasti dan persis apa motivasi atau niat seseorang untuk mengikuti pengajian dan praktik pelatihan spiritual.

Komaruddin Hidayat, seorang intelektual Muslim Indonesia (yang sekarang adalah Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta),

pada *workshop* yang bertema “*Urban Sufism: Alternative Paths to Liberalism and Modernity in Contemporary Islam*,” seperti disebut di atas, mensinyalir adanya lima kecenderungan masyarakat kota terhadap Sufisme, yaitu: (1) *searching for meaningful life*, pencarian makna hidup, (2) *intellectual exercise and enrichment*, latihan dan pengayaan intelektual; (3) *psychological escape*, pelarian psikologis, obat bagi problem psikologis; (4), dan *religious justification*, justifikasi keagamaan, mengikuti trend dan pengembangan wacana; (5) *economic interest*, kepentingan ekonomi, mengeksploitasi agama untuk keuntungan ekonomi.⁶

Komaruddin Hidayat tidak menjelaskan apakah lima kecenderungan masyarakat kota terhadap Sufisme didasarkan penelitian ilmiah yang ketat atau hanya sinyalemen yang tidak lebih dari perkiraan yang didasarkan pada pengamatan sekilas. Penilaian Komaruddin Hidayat ini tampaknya lebih merupakan sinyalemen, seperti terlihat dari kutipan di atas dengan kata “mensinyalir.” Ia juga tidak menjelaskan apakah kata “Sufisme” di sini berarti Sufisme dalam arti konvensional, atau “Sufisme” dalam arti baru yang mencakup semua bentuk spiritualitas yang mengidentifikasi diri dengan suatu agama dan yang tidak mengidentifikasi diri dengan agama apa pun. Jangan-jangan yang dimaksud dengan “Sufisme” di sini mencakup pula latihan-latihan gerak badan untuk kesehatan jasmani seperti yoga, *tai chi*, *chi kung*, dan lain-lain. Lima kecenderungan ini tampaknya didasarkan pada tujuan atau motivasi yang mendorong para pesertanya untuk mengikuti pengajian dan praktik pelatihan spiritual. Motivasi para peserta itu sangat sulit diketahui dengan tepat selama tidak ada metode penelitian yang tepat dan efektif. Indikator-indikator yang menunjukkan motivasi-motivasi para peserta juga harus jelas. Saya melihat bahwa motivasi, yang dalam istilah Islam disebut “niat,” sulit diketahui dan diukur karena motivasi berada dalam lubuk hati terdalam. Berkaitan dengan masalah motivasi banyak pertanyaan yang timbul. Apakah motivasi seorang peserta dinilai ketika ia baru mulai mengikuti pengajian

⁶Dikutip oleh Ahmad Najib Burhani, *Sufisme Kota*, h. 5-6.

dan praktik pelatihan spiritual atau ketika ia telah lama bebebera tahun mengikutinya? Apakah motivasi seorang peserta bisa berubah, misalnya, semula motivasi untuk sekedar mengikuti trend tetapi setelah lama beberapa tahun berubah menjadi motivasi untuk mencari kebutuhan spiritual yang sebenarnya? Atau sebaliknya, semula motivasi seorang peserta benar-benar mencari kepuasan spiritual agar hidup bermakna tetapi kemudian, karena apa yang dicarinya semula tidak diperolehnya, berubah menjadi motivasi sekedar untuk pergaulan yang sulit ditinggalkannya?

Sinyalemen Komaruddin Hidayat ini, yang tidak bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah, dipinjam oleh Ahmad Najib Burhani untuk menilai kecenderungan masyarakat kota terhadap spiritualitas. Najib Burhani menggunakan kata “spiritualitas” dalam penjelasannya tentang masalah ini, bukan kata “Sufisme” seperti yang dikutipnya dari Komaruddin Hidayat. Mempertukarkan dua kata ini, “Sufisme” dan “spiritualitas,” dan menggunakan keduanya secara bergantian menimbulkan problem semantik yang tidak bisa diterima secara ilmiah. Perhatikan perkataan Najib Burhani berikut: “Berdasarkan pengamatan penulis selama terlibat pada berbagai kegiatan spiritualitas, kecenderungan ketiga termasuk warna yang paling mencolok dari masyarakat kota yang menggeluti spiritualitas.”⁷ Yang dimaksud oleh Najib Burhani dengan “kecenderungan ketiga” adalah kecenderungan ketiga seperti disinyalir oleh Komaruddin Hidayat, sebagaimana dikatakan di atas, yaitu: *psychological escape*, pelarian psikologis, obat bagi problem psikologis.

Najib Burhani mengambil kesimpulan bahwa *psychological escape*, pelarian psikologis, obat bagi problem psikologis, adalah kecenderungan yang paling mencolok dari masyarakat kota yang menggeluti spiritualitas. Ia mendasarkan kesimpulan ini atas pengamatannya – yang ia akui – selama terlibat pada berbagai kegiatan spiritualitas. Saya meragukan apakah ia benar-benar “terlibat.” Apabila betul ia terlibat, maka keterlibatannya bisa diakui sebagai keterlibatan dalam arti yang sebenarnya jika keterlibatan

⁷Burhani, *Sufisme Kota*, h. 6.

itu dilakukan secara penuh. Yang dimaksud dengan “terlibat secara penuh” adalah benar-benar menjadi “orang dalam” sebuah kelompok, aliran, atau mazhab spiritual. Sepengetahuan saya, ia adalah pengamat, bukan partisipan yang penuh. Misalnya, ia tidak pernah mengikuti “*Nine-Day Course*” atau “*Six-Month Course*” Beshara tetapi mengamati Beshara. Dalam penilaiannya terhadap Beshara, ia adalah pengamat, bukan peserta yang terlibat. Ia juga tidak pernah mengikuti program-program praktik latihan spiritual Anand Ashram tetapi ia mengamati Anand Ashram. Ia tidak pernah mengikuti praktik-praktik spiritual Padepokan Thoha tetapi ia mengamati Padepokan Thoha. Apalagi kelompok-kelompok spiritual New Age di Amerika Serikat yang banyak ia bicarakan dalam karyanya *Sufisme Kota* seperti disebut diatas, ia tidak pernah mengikuti kelompok New Age itu.

Najib Burhani menarik kesimpulan tadi, yaitu bahwa *psychological escape*, pelarian psikologis, obat bagi problem psikologis, adalah kecenderungan yang paling mencolok dari masyarakat kota yang menggeluti spiritualitas, dari lima indikator. *Pertama*, komunitas “mistikal” urban banyak yang berharap agar apa yang mereka capai dari pelatihan spiritual seperti yang diperoleh dari kursus kepribadian, aerobik, fitness, dan kursus pembentukan tubuh. Mereka mengimpikan efek langsung itu. *Kedua*, mereka menghendaki acara-acara spiritualitas disajikan dalam bentuk instan serta dalam “paket-paket istimewa dan cepat saji,” yang tersedia di tempat-tempat mewah seperti hotel-hotel berbintang dan kawasan elite. Terapi-terapi mistik yang instan untuk menghadapi problem hidup menjadi pilihan menarik bagi mereka. *Ketiga*, kegiatan spiritualitas yang mereka ikuti tak lebih dari pengganti acara akhir pekan, sebuah kegiatan yang galib dilakukan masyarakat perkotaan. Kegiatan spiritualitas yang mereka minati sekedar untuk mengobati kelelahan bekerja dan mengatasi stress. *Keempat*, apa yang diburu oleh para peminat spiritualitas bukanlah penjelasan mengenai Tuhan. Mereka tidak membutuhkan argumen apakah Tuhan ada atau tidak, dan mereka juga tidak memerlukan penjelasan tentang apa itu kehidupan holistik. *Kelima*, efek yang ditimbulkan setelah

mengikuti berbagai kursus spiritualitas adalah semakin memacu semangat modernisme yang berpedoman pada etos materialisme. Para peminat mengikuti kursus-kursus spiritualitas kalau kursus-kursus itu semakin meningkatkan pendapatan perusahaan, menimbulkan semangat kerja karyawan yang tinggi, dan menjadikan seseorang enerjik bekerja.⁸

Najib Burhani mengatakan bahwa lima indikator tadi memberikan pengokohan penilaian bahwa spiritualitas yang dikehendaki oleh para “mistikus” kota didominasi oleh sifat materialistis, yang berkuat pada pandangan-dunia modernisme.⁹

Saya melihat bahwa apa yang dikatakan oleh Najib Burhani sebagai indikator-indikator bukanlah indikator-indikator dalam arti yang sesungguhnya tetapi adalah “pernyataan-pernyataan,” “penilaian-penilaian,” atau “penghakiman-penghakiman” yang tendensius dan tergesa-gesa yang didasarkan pada pengamatannya karena ia tidak menunjukkan bukti-bukti yang menjadi indikator-indikator itu. Kajian yang dangkal dan tergesa-gesa, apalagi disertai dengan penghakiman dari sudut pandang dogmatis tertentu, harus dihindari jauh-jauh. Biarkan fenomena yang kita kaji ini membuka dirinya untuk diketahui. Biarkan fenomena itu berbicara tentang dirinya.

Saya berpendapat bahwa para pengkaji spiritualitas membutuhkan sebuah pendekatan yang tepat untuk memahami dengan benar aliran-aliran atau gerakan-gerakan spiritualitas. Salah satu pendekatan yang tepat adalah apa yang disebut oleh Robert E. Florida, seorang sarjana Amerika, “pendekatan kontemplatif,” yang dibedakannya dari pendekatan teologis. Pendekatan kontemplatif berdasarkan pengalaman-pengalaman personal sang partisipan (peserta) dalam tradisi-tradisi (keagamaan atau spiritual) dengan cara berdiskusi. Dengan pendekatan ini, pengkaji berpartisipasi dalam praktik tradisi-tradisi (keagamaan atau spiritual) itu supaya mencapai suatu pemahaman yang integral tentang tradisi-tradisi

⁸Burhani, *Sufisme Kota*, h. 6-8.

⁹Burhani, *Sufisme Kota*, h. 8-9.

itu.¹⁰ Pendekatan ini membutuhkan keterlibatan penuh, kesungguhan yang tinggi, waktu yang lama, dan, pada umumnya, biaya yang lebih besar. Pengkaji yang menggunakan pendekatan ini menemukan hambatan-hambatan teologis yang sulit dihilangkan. Pada umumnya, komitmen seseorang kepada agamanya (khususnya para penganut agama-agama Ibrahim) tidak memungkinkannya untuk berpartisipasi (kecuali dengan berpura-pura) dalam tradisi-tradisi keagamaan atau spiritual lain. Pendekatan ini dianggap oleh pengkaji yang fanatik terhadap agamanya sebagai pengkhianatan secara teologis terhadap agama itu.

Semula, saya secara pribadi juga mempunyai pendirian teologis seperti itu: iman saya tidak mengizinkan saya menggunakan pendekatan kontemplatif. Tetapi setelah menyadari bahwa dialog yang mendalam dengan tradisi-tradisi keagamaan dan spiritual lain dapat memperkaya pengalaman keagamaan dan spiritual, pendirian saya berubah. Dulu iman saya “mengharamkan” pendekatan kontemplatif tetapi belakangan iman saya “menghalalkan” pendekatan itu.

Wa’Llāh a’lam bi’l-shawāb. ❖

Kautsar Azhari Noer adalah dosen Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta.

¹⁰Robert E. Florida, “What Does Comparative Religion Compare?: The Buddhist–Christian Example,” *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 19 (1990): 166-167.

MEDITASI KESADARAN DAN KEBAIKAN-CINTA¹

Dhammarakkhita

Sang Buddha bersabda:

Wahai para Bikkhu [rahib], ada dua jenis penyakit, apa dua penyakit itu? Penyakit fisik dan penyakit mental. Kelihatannya ada orang-orang yang menikmati kebebasan dari penyakit fisik bahkan selama setahun atau dua tahun... bahkan selama seratus tahun atau lebih. Tetapi, wahai para Bikkhu, jarang di dunia ini orang-orang yang menikmati kebebasan dari pencemaran mental [yaitu, kecuali para *arahant*, orang-orang yang mencapai *Nibbana* (Nirwana)].

Dhamma (ajaran) Buddha, khususnya caranya melakukan “meditasi,” berusaha keras menghasilkan suatu keadaan kesehatan, keseimbangan dan ketenangan mental yang sempurna. Tuan Buddha telah mengajar kita satu-satunya cara yang menuju ke arah mencapai penyucian, mengatasi penderitaan dan keluhan, mengakhiri perasaan sakit dan dukacita, memasuki jalan yang benar dan mencapai realisasi *Nibbana*.

¹Diterjemahkan oleh Kautsar Azhari Noer dari Dhammarakkhita, “Mindfulness and Loving-Kindness Meditation,” dalam Donald W. Mitchell and James A. Wiseman, ed., *The Gethsemani Encounter: A Dialogue on the Spiritual Life by Buddhist and Christian Monastics* (New York: The Continuum Publishing Company, 1997), h. 35-41, 280-281.

Kata “meditasi” adalah pengganti yang sangat tidak memadai untuk istilah asli *bhavana*, yang berarti “pemeliharaan” atau “pengembangan,” yaitu “pemeliharaan mental” atau “pengembangan mental.” *Bhavana* Buddhis, sebenarnya, adalah pemeliharaan mental dalam arti sempurna istilah ini. Tujuannya adalah dua ganda. Pada satu pihak, meditasi bertujuan membersihkan jiwa² yang mengandung kotoran-kotoran dan gangguan-gangguan, seperti hawa nafsu membara, kebencian, sakit hati, kelambanan, kecemasan, kegelisahan, dan keraguan skeptis. Pada pihak lain, meditasi bertujuan menumbuhkan sifat-sifat positif seperti konsentrasi, kesadaran, kecerdasan, kemauan, energi, kejernihan analitis, kepercayaan, kegembiraan, dan ketenangan. Pada akhirnya, meditasi menuju ke

²Kata “jiwa” di sini adalah terjemahan dari kata “*mind*” dalam bahasa Inggris. Saya mengalami kesulitan dalam menerjemahkan kata “*mind*” ke dalam bahasa Indonesia. Kata “*mind*” biasanya diterjemahkan dengan “pikiran,” tetapi terjemahan ini mempunyai kelemahan karena dua alasan. *Pertama*, “pikiran” dalam bahasa Indonesia berarti: (1) apa yang dipikirkan, (2) maksud, keinginan, (3) akal, (4) otak (J.S. Badudu dan Sutan Mohammad Zain, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* [Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996], h. 1060). “Pikiran” dalam empat arti ini untuk kata “*mind*” kurang lengkap karena kata “*mind*” sering pula diartikan: (1) kesadaran, (2) diri, ego, identitas personal, (3) jiwa, ruh, (4) kemampuan untuk menyadari sesuatu, (5) kemampuan untuk mengingat sesuatu, (6) orang yang cerdas (*Webster’s New World Dictionary of American English*, Third Edition, ed. Victoria Neufeldt and David B. Guralnik [Cleveland & New York: Webster’s New World, 1988], h. 862; A. S. Horby, *Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English*, Sixth Edition, ed. Sally Wehmeier [Oxford: Oxford University Press, 2000], h. 809; Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy* [New York: Barnes & Noble Books, 1981], h. 172). *Kedua*, kata “*mind*” dapat pula diartikan sebagai lawan atau pasangan “*body*,” yang berarti “badan,” “tubuh,” “jasad.” Kata “pikiran,” sebagai terjemahan dari “*mind*,” bukanlah lawan dari “badan,” yang Inggrisnya adalah “*body*.” Dalam bahasa Indonesia, kita sering mendengar ungkapan “jiwa dan raga,” yang dapat diterjemahkan kedalam bahasa Inggris “*mind and body*.” Dengan “rasa terpaksa,” karena tidak ada terjemahan yang tepat, maka saya menggunakan kata “jiwa” sebagai terjemahan untuk kata “*mind*.” Dalam konteks tulisan yang diterjemahkan ini, terjemahan “jiwa” mungkin adalah “terjemahan yang paling tepat di antara terjemahan-terjemahan yang tidak tepat.” “Jiwa” di sini memiliki pengertian yang luas, termasuk kemampuan untuk berpikir, mempersepsi, merasa, menyadari, mengingat, dan lain (KAN)

arah mencapai kebijaksanaan tertinggi (*highest wisdom*) yang melihat natur segala sesuatu sebagaimana adanya, merealisasikan *Dhamma* (Kebenaran Tertinggi, *Ultimate Truth*), dan mencapai *Nibbana*.

Sang Buddha mengajarkan dua tipe meditasi. Pertama adalah pengembangan konsentrasi mental (*samatha*), satu-keterarahan jiwa, dengan menggunakan berbagai metode. Ada 40 objek konsentrasi dan meditasi yang ditentukan dalam teks-teks Buddhis awal. Praktik-praktik ini bisa membawa seseorang pada keadaan-keadaan meditatif “mistikal” tertinggi (*jhanas*) seperti “lingkungan ketiadaan” (*“the sphere of nothingness”*) atau “lingkungan bukan-persepsi-juga-bukan-bukan-persepsi” (*“the sphere of neither-perception-nor-non-perception”*). Tetapi semua keadaan *jhana* ini, menurut sang Buddha, adalah ciptaan-jiwa, produksi dan kondisi ciptaan-jiwa. Persis seperti di dalam dirinya, keadaan-keadaan ini tidak berurusan dengan realitas, *Dhamma*, atau *Nibbana*. Sang Buddha sendiri, sebelum Pencerahannya, belajar praktik-praktik yoga di bawah bimbingan guru-guru yang berbeda dan mencapai keadaan-keadaan “mistikal” tertinggi ini. Tetapi, beliau tidak puas dengan keadaan-keadaan [yang dicapainya] ini karena keadaan-keadaan ini tidak memberikan kebebasan sempurna, keadaan-keadaan ini tidak memberikan “*penglihatan-dalam*” (*insight*) ke dalam Realitas Tertinggi. Sang Buddha menganggap keadaan-keadaan ini hanya sebagai tempat kediaman spiritual untuk “hidup bahagia dalam kehidupan ini,” atau “hidup damai,” dan tidak lebih dari itu.

Karena itu, sang Buddha mengajak bahwa praktik konsentrasi mental pada akhirnya harus membawa seseorang pada arah lain. Oleh sebab itu, beliau mengajarkan bentuk kedua meditasi yang dikenal sebagai *vipassana* atau “*penglihatan-dalam*,” “*penglihatan-batin*,” “*penglihatan intuitif*” (*“insight”*) ke dalam sifat sejati segala sesuatu yang menuju ke arah menemukan *Dhamma*. Ini adalah “meditasi” Buddhis secara esensial, “pemeliharaan mental” Buddhis. Ini adalah sebuah metode analitis yang didasarkan pada kesadaran, keterbangunan, keterjagaan dan pengamatan yang dengannya kita merealisasikan kebenaran tentang diri kita dan dunia kita dengan suatu cara yang menuju pada kebebasan, kelepasan, pada *Nibbana*.

Khotbah paling penting yang pernah diberikan oleh sang Buddha tentang meditasi disebut *Satipatthana Sutta*, “Membangunkan Kesadaran.” Khotbah ini begitu sangat terhormat dalam tradisi kami bahwa ia dibacakan secara teratur bukan hanya di biara-biara Buddhis, tetapi juga di rumah-rumah Buddhis dengan anggota-anggota keluarga duduk melingkar dan mendengar dengan ketaatan yang dalam. Sangat sering, para rahib membacakan *sutta* ini di sisi tempat tidur orang yang akan meninggal untuk menyucikan pikiran-pikiran terakhirnya. Banyak dari kami dalam Buddhisme Theravada percaya bahwa satu-satunya cara yang menuju ke arah mencapai penyucian, mengatasi penderitaan dan keluhan, mengakhiri perasaan sakit dan dukacita, memasuki jalan yang benar dan mencapai realisasi *Nibbana*, adalah cara kesadaran. Kesadaran memperdalam konsentrasi mental (*samatha*) pada arah “*penglihatan-dalami*” meditasi (*vipassana*). Dalam kesadaran, murid tenggelam dalam kontemplasi tubuh, perasaan-perasaan dan pikiran-pikiran. Melalui keadaan berkonsentrasi dan sadar terhadap faktor-faktor ini dari kehidupan kita, dan dengan jelas memahami melalui “*penglihatan-dalam*” sifat sejati faktor-faktor ini, dunia kebencian dan ketakutan, penderitaan dan kesedihan, diatasi dan *Nibbana* dicapai. Dengan menggambarkan jalan pemeliharaan mental dalam jiwa, saya mau menyajikan sebuah teknik khusus tentang meditasi kesadaran, yaitu “menjaga-pernapasan-kedalam-dan-keluar” (“*watching-in-and-out-breathing*”).

Pernapasan dan Kesadaran

Anda bernapas kedalam dan keluar sepanjang hari dan malam, tetapi Anda tidak pernah sadar akan hal ini, Anda tidak pernah selama sedetik pun memusatkan jiwa pada hal ini. Sekarang Anda akan melakukan praktik ini. Bernapaslah kedalam dan keluar seperti biasa, tanpa upaya atau ketegangan apapun. Sekarang, pusatkanlah jiwa Anda pada pernapasan-kedalam dan pernapasan-keluar. Ketika Anda bernapas, kadang-kadang Anda menarik napas panjang,

kadang-kadang tidak. Bernapaslah secara normal dan alamiah. Ketika Anda menarik napas [kedalam], udara akan menyentuh atau menabrak “pintu” hidung Anda; dan ketika Anda mengeluarkan napas, udara akan menyentuh atau menabrak tempat yang sama. Sebelum Anda memulai praktik ini, Anda harus mengetahui tempat itu dengan persis. Ini adalah tempat Anda harus terus-menerus menjaga pernapasan-kedalam-dan-keluar Anda. Anda harus memusatkan jiwa pada proses pernapasan ini hingga sebuah tanda tertentu muncul.

Sekarang, untuk mempraktikkan kesadaran ini, pertama duduklah dengan tenang dengan kaki bersilang, tubuh tegak lurus, dan mata Anda tertutup. Tempatkan jiwa Anda pada titik lubang hidung tempat udara menyentuh dan berpusat pada napas ketika ia masuk dan pergi, sambil memperhatikan “masuk” dalam hati ketika Anda bernapas kedalam, dan memperhatikan “pergi” dalam hati ketika Anda bernapas keluar. Pada langkah pertama ini, pemula memberikan perhatian dengan mengucapkan dalam hati “masuk,” “pergi,” “masuk,” “pergi.” Cobalah lakukan ini selama lima menit, dan bila Anda merasakan baik, lanjutkan selama sepuluh menit lagi. Selama Anda duduk dengan cara ini, pertama Anda akan menemukan sangat sulit memusatkan jiwa Anda pada pernapasan Anda. Jiwa Anda akan melarikan diri, dan Anda mungkin putus asa dan kecewa. Tetapi bila Anda meneruskan untuk mempraktikkan latihan ini selama limabelas menit berturut-turut, Anda secara berangsur-angsur, segera, akan mulai memusatkan jiwa Anda pada pernapasan Anda.

Dengan langkah kedua, menghitung mulai. Ketika Anda bernapas kedalam dan udara menyentuh pintu lubang hidung, Anda harus menghitung “satu” dalam hati. Jangan menghitung napas-keluar. Secara otomatis, udara akan masuk kembali dan Anda harus menghitung “dua.” Dengan cara ini, hitunglah napas-kedalam sampai delapan. Ketika Anda mencapai delapan, mulailah lagi dengan satu. Menghitung dan menyentuh yang harus serentak untuk ini adalah rahasia mencapai kesadaran melalui latihan yang dalam ini. Ketika menghitung, Anda semakin sadar pada napas-kedalam dan napas-keluar ketika napas itu kedalam dan keluar.

Dengan langkah ketiga, Anda harus menghitung kedua-duanya, napas-kedalam dan napas-keluar. Ketika Anda bernapas kedalam dan udara menyentuh pintu lubang hidung, hitunglah “satu” dalam hati. Ketika udara keluar dan menyentuh tempat yang sama, hitunglah “dua” dalam hati. Kembali lagi, menyentuh dan menghitung harus serentak. Anda harus meneruskan untuk menghitung setiap napas-kedalam dan napas-keluar dengan cara ini sampai delapan. Lalu, Anda bisa mulai menghitung lagi dengan satu.

Setelah suatu waktu tertentu, Anda akan mengalami hanya sekejap ketika jiwa Anda terpusat penuh pada pernapasan Anda. Anda tidak lagi mendengar suara apapun dari dunia luar. Momen konsentrasi sadar yang sedikit ini adalah sebuah pengalaman dahsyat seperti itu, yang begitu penuh kegembiraan, kebahagiaan dan ketenangan, bahwa Anda akan menghendaki untuk meneruskan praktik meditasi. Bila Anda meneruskan untuk mempraktikkan metode ini secara tetap dan teratur, Anda mungkin [akan] mengalami keadaan mental ini berkali-kali dan selama waktu yang semakin lama. Ini adalah momen ketika Anda kehilangan diri Anda secara sempurna dalam kesadaran Anda bernapas.

Ini menuju pada langkah keempat, yang disebut “hubungan,” “sambungan” (*“connection”*). Ini terjadi ketika seseorang berhenti menghitung dan kesadaran menjadi mantap tanpa berhenti dengan napas-kedalam dan napas-keluar. Dengan demikian, kesadaran yang berjaga menjadi mantap dengan cara penyerapan ini. Dengan menghitung, seseorang mengarahkan perhatian pada napas dengan menghitung dan menyentuh serentak. Bagaimanapun, ketika bernapas dengan hubungan, perhatian pada kesadaran terjadi dengan penyerapan, perhatian diarahkan langsung pada hubungan pernapasan dan kesadaran.

Mari kita meneliti proses ini dengan tamsil gergaji. Seseorang menempatkan sebatang pohon di atas tanah yang datar dan memotongnya dengan gergaji. Perhatian orang itu adalah ke mana gigi gergaji menyentuh batang pohon itu, tetapi ia tidak mengarahkan perhatian pada gigi gergaji ketika gergaji memotong. Batang pohon itu melambangkan kesadaran. Gigi gergaji

itu melambangkan napas-kedalam dan napas-keluar. Meskipun pelaku tidak mengarahkan perhatian pada napas tertentu (gigi gergaji yang bergerak), kesadaran ini termantapkan di tempat pernapasan menghubungi kesadaran (gigi gergaji menyentuh batang pohon). Persis seperti seseorang melakukan tugas menggergaji dan mencapai akibat pemotongan kayu, dalam meditasi hubungan (*the meditation of connection*), tugas bernapas tanpa menghitung menghasilkan kesadaran yang dalam. Di sini, ketidaksempurnaan-ketidaksempurnaan dibuang, pikiran-pikiran dihilangkan, dan kekangan-kekangan dilepaskan.

Dengan tipe meditasi ini, tidak lama sebelum tanda-tanda muncul ketika keadaan-keadaan meditasi (*jhana*) tertentu dicapai. Selama gangguan-gangguan jasmani dihilangkan dengan meredakan berangsur-angsur “duabelas lusin” napas-kedalam dan napas-keluar, jiwa dan tubuh jasmani menjadi enteng. Tubuh jasmani sekali-sekali mungkin merasa bahwa ia bisa melompat ke udara. Seraya pelaku meneruskan dengan tipe meditasi ini, suatu tahap akan terjadi ketika “duabelas lusin” napas-kedalam dan napas-keluar telah berhenti dan orang itu menjadi sadar pada tanda napas-kedalam dan napas-keluar yang “halus tak kentara.” Di sini pernapasan orang itu akan menjadi semakin halus tak kentara berturut-turut.

Pelaku [meditasi] harus kemudian menancapkan jiwanya pada tempat yang biasanya disentuh oleh napas dan memantapkan pada tanda itu dalam hati demikian: “Ini adalah tempat napas menabrak.” Tanda yang digambarkan di sini berbeda dengan individu-individu. Bagi sebagian orang, ia bisa muncul seperti sebuah bintang atau setandan permata atau mutiara. Bagi orang lain, ia mungkin memiliki sentuhan kasar seperti bibit-bibit kapas-sutera, sebuah pasak yang terbuat dari kayu keras, seutas tali cemerlang yang panjang, segumpal awan, setangkai bunga teratai, sebuah roda kereta pacuan atau pertempuran, sebuah cakram bulan atau matahari. Bagaimanapun juga, ketika tanda seperti itu manapun muncul, pelaku harus memantapkan jiwanya pada tanda itu dan menjangkarkan jiwa pada pernapasan kedalam dan keluar.

Segera setelah tanda itu muncul, lima rintangan³ ditekan, kesadaran dimantapkan, dan kesadaran menjadi terpusat. Bila pelaku meneruskan pemantapan pada tanda itu, empat keadaan meditasi (*jhana*) pertama mungkin dicapai.⁴ *Jhana* keempat adalah yang tertinggi karena energi mental bisa tersingkap untuk memberikan manfaat bagi umat manusia. Di sinilah meditasi kebaikan-cinta atau kebaikan-mencintai (*loving-kindness*) Buddhis bisa ditambahkan supaya menyalurkan energi ini untuk kesejahteraan semua umat manusia.

Kebaikan-Cinta dan Kedamaian

Dalam lokakarya spiritual saya, saya melatih semua yogi untuk mencapai *jhana* keempat, dan mengorganisir sebuah Misi Perdamaian melalui pembebasan jiwa kebaikan-cinta. Anggota kelompok kami bermeditasi tentang pengiriman kebaikan-cinta ke delapan arah geografis – timur, tenggara, selatan, barat daya, barat, barat laut, utara, dan timur laut – dan arah-arah di atas dan di bawah. Kami mengirim kebaikan-cinta ke seluruh dunia dengan hati kami yang dipenuhi dengan kebaikan-cinta yang melimpah dan tak terukur dan menginginkan semuanya bebas dari permusuhan, penderitaan, dan kegelisahan. Para pelaku kami harus mencapai paling sedikit *jhana* pertama untuk mengirim secara efektif tipe kebaikan-cinta ini kepada umat manusia.

³Lima rintangan itu adalah: (1) hawa nafsu badaniah, (2) sakit hati, (3) kelambanan dan kelesuan badaniah dan mental, (4) kegelisahan dan kecemasan, dan (5) keraguan.

⁴Empat *jhana* ini, yang berbeda dengan bentuk-bentuk “mistikal” yang disebutkan pada permulaan pembicaraan ini, mencakup: (1) meditasi yang bebas dari keadaan-keadaan negatif jiwa yang disertai oleh pikiran-pikiran, kegembiraan, dan kebahagiaan; (2) meditasi yang bebas dari pikiran-pikiran yang disertai oleh ketenangan batiniah, kegembiraan, dan kebahagiaan; (3) meditasi yang bebas dari kegembiraan yang disertai oleh kesadaran yang berjaga-jaga dan kebahagiaan; dan (4) meditasi yang bebas dari kebahagiaan dan kesedihan yang disertai oleh kesadaran dan ketenangan murni.

“Kekuatan kebaikan-cinta” adalah definisi operasional spesifik Misi Perdamaian. Bila seseorang memiliki kebaikan-cinta sejati, ia bisa menebarkan kedamaian mulia dan agung. Kebaikan-cinta menyingkirkan jauh-jauh rintangan-rintangan yang memisahkan makhluk-makhluk satu dari yang lain. Yang saya maksud dengan kekuatan kebaikan-cinta adalah suatu jenis khusus kekuatan supernatural kesadaran. Bagi orang-orang yang mempraktikkan meditasi pernapasan yang dijelaskan di atas, kekuatan kebaikan-cinta bisa dicapai dengan mudah. Melalui penebaran kekuatan kebaikan-cinta secara teratur dan tetap, kami bisa memberikan solusi-solusi untuk problem-problem dunia yang bukan diselesaikan dengan cara konvensional.

Penderitaan (*dukkha*) sangat besar ada hampir di mana-mana hari ini. Penderitaan menciptakan sakit hati. Sakit hati menciptakan kebencian. Kebencian menciptakan permusuhan. Permusuhan menciptakan perang. Perang menciptakan penderitaan dan sakit hati. Jadi, sebuah lingkaran ganas diciptakan. *Mengapa* lingkaran ini diciptakan? Tentu saja karena tidak ada pengendalian yang tepat atas jiwa. Sang Buddha mengajarkan bahwa dunia adalah ciptaan-jiwa, jiwa berkuasa atas segala sesuatu. Menurut teori meditasi Buddhis, melatih diri sendiri pertama kali adalah prasyarat untuk menyelesaikan problem-problem sosial. Karena keadaan dunia lahiriah adalah pantulan dari diri batiniah kita, kesempurnaan individual harus ada pertama kali supaya keseluruhan organik kemanusiaan bisa menjadi sempurna.

Tahap-tahap lanjutan *vipassana*, atau meditasi “*penglihatan-dalam,*” membawa pelaku [meditasi] Buddhis pada kesempurnaan tertinggi ini. Dengan kekuatan jiwa yang dikembangkan secara sempurna, pelaku [meditasi] dilatih untuk menjadi peka terhadap reaksi-reaksi atomik yang selalu terjadi di dalam [diri] kita. Rangkaian pelatihan dalam *vipassana* meliputi pemeriksaan kecenderungan-kecenderungan yang melekat pada semua yang ada dalam diri kita supaya mempelajari kebenaran tiada-kekekalan (*anicca*), penderitaan (*dukkha*) dan tiada-diri (*anatta*) seperti diajarkan oleh sang Buddha. Maka, mengikuti suatu realisasi yang dalam dari

Empat Kebenaran Mulia⁵ yang diajarkan oleh sang Buddha, pelaku menerobos kepada keadaan di luar penderitaan, memasuki tahap Pemenang-arus kehidupan spiritual, dan menikmati buah usaha keras dalam “kedamaian *nibbanik* di dalam” (“*nibbanic peace within*”).

Orang yang bisa selalu menikmati kedamaian *nibbanik* ini dalam semua situasi adalah *arahant*, Orang Suci Sempurna. *Arahant* tidak hanya menikmati kedamaian di dalam sebagai “buah” kehidupan spiritual. Lebih dari itu, *arahant* mencapai kesadaran adiduniawi dalam realisasi penuh *Nibbana* sehingga tidak ada perasaan negatif yang bisa ditimbulkan melalui pusat-pusat indra manapun. Pada waktu yang sama, postur tubuh *arahant* menjadi kuat (tetapi tubuh dan jiwa merasakan kesenangan dan kelembutan). Dengan kata lain, *arahant* ada dalam keadaan kedamaian badaniah dan rohaniah yang sempurna.

Dalam lokakarya saya, saya selalu mengingatkan para yogi saya agar tidak mengasingkan diri dari masyarakat tetapi melayani secara efektif umat manusia yang berjuang ketika mereka mencapai keadaan tertinggi. Itulah keinginan saya sesungguhnya yang selalu untuk melayani umat manusia melalui pembebasan jiwa kebaikan-cinta. Karena itu, saya akan mendorong Anda agar bermeditasi tentang penebaran kebaikan-cinta setiap hari, yang menggunakan meditasi kesadaran dan kebaikan-cinta. Jadi, pikiran-pikiran, perbuatan-perbuatan, dan kata-kata bisa dipenuhi dengan kebaikan-cinta. Dari jiwa-jiwa yang terlatih datanglah pikiran-pikiran yang benar, perbuatan-perbuatan yang benar, dan kata-kata yang benar yang bisa menyembuhkan dunia.

Dalam penutup pembicaraan ini, perkenankanlah saya mengatakan bahwa perubahan sikap mental umat manusia melalui agama sendiri adalah solusi bagi problem-problem dunia. Yang perlu pada saat ini dalam sejarah adalah penguasaan atas jiwa, bukan hanya penguasaan atas benda material. Adalah *Dhamma* (ajaran) Buddha

⁵Empat Kebenaran Mulia mencakup: (1) kebenaran Penderitaan, (2) Asal penderitaan, (3) Pemadaman penderitaan, dan (5) delapan Jalan yang menuju pemadaman penderitaan.

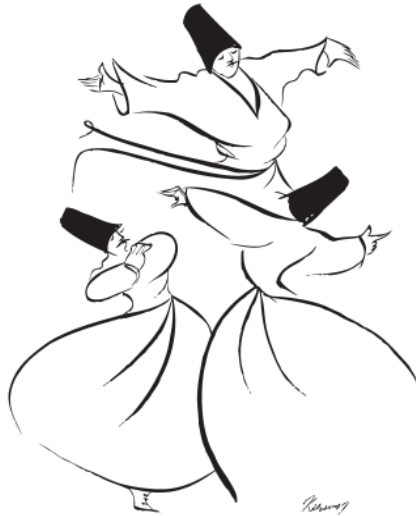
yang harus dipelajari oleh setiap orang untuk “*penglihatan-dalam*” baru ke dalam realitas-realitas jiwa manusia. Dalam Buddhisme kami memiliki pengobatan untuk semua penyakit mental yang mempengaruhi umat manusia. Adalah “kekuatan-kekuatan kejahatan” dari jiwa (yang lalu dan sekarang) yang bertanggungjawab atas keadaan sekarang urusan-urusan seluruh dunia.

Ada sebuah lapangan besar untuk penelitian praktis dalam Buddhisme. Orang-orang Buddhis di Myanmar selalu ingin sekali menyambut orang-orang yang ingin bebas dan mengalami keindahan jiwa. Dalam *Dhammapada*, sang Buddha bersabda: “Sebuah kata atau pikiran yang indah yang tidak diiringi oleh perbuatan-perbuatan yang sesuai bagaikan sebuah bunga yang terang yang tidak memiliki bau harum.”

Karena itu, perkenankanlah saya secara tulus menganjurkan agar Anda mulai mempraktikkan [meditasi] setelah mendengarkan atau membaca pembicaraan ini. Silakan datang dan lihat. Saudara-saudara, Anda [akan] disambut dengan baik. ❖

Dhammarakkhita pernah menjadi Direktur Mental Energy Research Center di Rangoon, Myanmar. Beliau sekarang adalah Pembimbing Meditasi Utama pada Mental Energy Research Center di Lombard, sebuah desa di Negara Bagian Illinois, Amerika Serikat. Terlatih dengan meditasi *samatha* dan *vipassana*, Dhammarakkhita telah menerbitkan *The Buddhist Way of Mental Culture*.

Resensi Buku



ISLAM INDONESIA

NEGOSIASI TANPA HENTI

Sunaryo

Pertemuan antarbudaya dan kehidupan sosial kerap menimbulkan konflik di satu sisi dan upaya untuk mencari kompromi sebagai jalan keluar di sisi lain. Kenyataan ini tak mengecualikan kehidupan kita di masa lalu, saat ini dan bahkan juga akan datang. Interaksi dengan yang lain dalam hubungannya dengan budaya, kehidupan sosial bahkan tata politik dan sistem ekonomi adalah sesuatu yang niscaya. Tidak ada satu komunitas masyarakat yang *immune* dari interaksi dengan yang lain.

Judul buku : Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi
Penulis : Dr. Mujiburrahman
Pengantar : Prof. Dr. Karel A. Steenbrink
Penerbit : Pustaka Pelajar, Yogyakarta
Tahun terbit : 2008
Jumlah hal. : xxiii + 438

Karena kenyataan itu, kemajemukan dalam arti luas adalah satu kenyataan yang tidak bisa dihindari. Dalam ranah teori politik, para ahli mencoba mencari satu sistem yang mampu mengelola perbedaan secara adil dan damai (h. xv). Sementara dalam wilayah kebudayaan, interaksi dengan yang lain secara alamiah akan menghasilkan satu sitensis budaya dan praktik sosial yang merupakan perpaduan dari ragam budaya yang ada.

Buku *Mengindonesiakan Islam* yang ditulis oleh Mujiburrahman, dosen IAIN Antasari Banjarmasin dan lulusan program ISIM *PhD fellow* di Belanda, secara garis besar berupaya memberikan pemaparan tentang studi Islam baik yang berbasis pada tokoh atau analisis mengenai dinamika sosial masyarakat Islam. Tema-tema yang merupakan kumpulan tulisan ini sangat menarik dan sayang untuk dilewatkan. Setiap masalah dibahas dengan uraian yang sangat jelas sehingga pembaca tidak cukup sulit untuk menangkap gagasan utama yang ingin disampaikan.

Ruang Publik yang Kondusif

Salah satu studi mendalam yang pernah dilakukan penulis buku ini adalah mengenai relasi Islam-Kristen di masa Orde Baru yang menjadi tema riset disertasinya. Isu Islam-Kristen cukup sensitif di masa itu dan setiap saat bisa menjadi pemicu konflik sosial dan juga persaingan politik. Ada tiga isu yang hangat dalam relasi Islam-Kristen. Dua yang pertama adalah soal isu kristenisasi bagi umat Islam dan momok Negara Islam bagi kelompok Kristen. Sementara isu yang ketiga adalah mengenai dialog antaragama yang menjadi isu bersama (h. 244).

Seperti kita ketahui, di masa Orde Baru, ruang gerak kehidupan beragama sangat dibatasi. Terlebih ketika membicarakan isu politik yang mendasarkan pada agama tertentu. Pemerintah Orde Baru tidak hanya trauma dengan pengalaman pertentangan ideologi di masa Orde Lama. Mereka juga melihat bila kekuatan politik Islam tetap dibiarkan, bukan tidak mungkin kelak akan menjadi kekuatan yang mengancam, meski kekhawatiran ini belum tentu terjadi.

Terbukti ketika liberalisasi politik terjadi di era reformasi yang membuka saluran politik agama, gairah politisi Islam yang mencoba “mencari peruntungan” dengan parpol Islam, tidak disambut hangat oleh masyarakat. Partai-partai Islam dalam tiga pemilu terakhir tidak menjadi kekuatan utama. Bahkan dalam pemilu 2009 ini, sebagian

berjatuhan dihempas oleh *parliamentary threshold* (ambang batas bawah kursi di parlemen). Rakyat lebih tertarik pada isu kebijakan konkret dibanding tawaran ideologi (Islam) yang hanya “menjual” agama dan syariat.

Sikap negara yang represif dan minimnya kebebasan politik pada masa Orde Baru telah memberi ruang pada politik identitas untuk berkembang. Mereka yang merasa terpinggirkan mencoba untuk membangun barisan menentang penguasa yang dianggap zalim. Namun sekali lagi upaya ini selalu ditekan sehingga ruang politik agama semakin sempit. Sikap represif negara yang berlebihan terhadap kebebasan politik warga telah memunculkan ekspresi berlebihan ketika ruang kebebasan terbuka.

Ekspresi yang terkesan berlebihan itu kita dapat ketika kebebasan berpendapat dan berpolitik di era reformasi semakin terbuka. Mengutip Hefner, ruang publik yang terbuka justru tidak melahirkan budaya politik yang toleran dan juga terbuka. Yang muncul justru sikap-sikap intoleran dan dapat memicu pertentangan antar-keyakinan yang berbeda. Lahirnya kelompok-kelompok Islam garis keras seperti Laskar Jihad, Majelis Mujahidin, Front Pembela Islam (FPI), dan sebagainya semakin menegaskan apa yang dinyatakan oleh Robert W. Hefner (h. 55).

Ruang publik yang seharusnya menjadi ruang bersama bagi seluruh komunitas majemuk yang kita sebut sebagai warga ternyata sudah dibajak oleh kelompok Islam garis keras. Determinasi berlebihan dari kelompok ini telah mengancam ruang kebebasan berpendapat dan berekspresi kelompok lain. Sikap represif negara yang menghambat kebebasan pada masa Orde Baru digantikan oleh kelompok Islam garis keras di era reformasi.

Adanya ruang publik yang kondusif merupakan prasyarat penting bagi lahirnya demokrasi yang sehat. Ruang publik yang kondusif mengandaikan tiga hal sekaligus, yakni sifatnya yang inklusif (merangkul semua), egaliter (kesetaraan) dan anti terhadap represi. Ruang publik semacam ini diharapkan akan melahirkan budaya politik yang lebih toleran dan terbuka.

Menegasi Kemurnian

Ruang publik yang kondusif bagi ragam pandangan, aliran dan kebudayaan yang dianut warga akan memberikan kesempatan kepada masyarakat untuk menegosiasi perbedaan secara damai dan adil. Negara cukup menjamin bahwa ruang publik yang ada itu berjalan sesuai dengan prinsip yang merangkul semua, setara dan anti-represi.

Ruang publik yang kondusif memang tidak menjamin bahwa satu pandangan atau aliran akan bertahan terus. Negosiasi budaya dan pandangan yang ada di masyarakat mengisyaratkan kejatuhan yang satu dan menaikkan yang lain. Ini adalah sesuatu yang lazim kita temukan bila kita memahami kebudayaan dan kehidupan sosial sebagai sesuatu yang terus hidup dan berjalan.

Seperti halnya Islam Indonesia, ia adalah realitas yang terus-menerus mengalami perubahan. Sejak kedatangannya pertama kali di Nusantara, para penyebar ajaran Islam mencoba untuk memadukan ajaran Islam dengan kebudayaan lokal. Perpaduan dengan kebudayaan lokal harus merelakan apa yang kita sebut dengan kemurnian. Ini adalah sesuatu yang niscaya terjadi di manapun. Tidak ada satu tradisi yang tidak berkompromi dengan tradisi yang lain. Yang membedakan adalah seberapa besar intervensi kekuasaan terhadap proses negosiasi yang berlangsung.

Merujuk pada pembauran atau perubahan kebudayaan di masa lalu, peran kekuasaan cukup besar dalam mengubah agama masyarakat. Kita mengenal adagium "*cuius regio, eius religio*," yang berarti bahwa agama raja akan menjadi agama rakyatnya. Hal sama juga terjadi pada proses Islamisasi Nusantara. Hanya saja, keberhasilan ini tidak lepas dari kerelaan para pembawa ajaran Islam untuk berkompromi dengan kebudayaan lokal yang sulit dihapus begitu saja.

Kenyataan seperti ini didapati ketika penulis membahas realitas keberagaman masyarakat Islam Banjar yang tidak luput dari kompromi dan negosiasi. Ia mengutip kesimpulan yang dibuat oleh Alfani Daud, salah seorang dosen IAIN Antasari yang banyak

meneliti Islam Banjar bahwa “pembauran Islam dengan budaya lokal ... memang dapat dinilai sebagai pencemaran atas kemurnian Islam”, tetapi “sebenarnya hal yang sama telah terjadi di mana-mana...” (h. 398).

Dengan demikian, negosiasi antarbudaya dan pandangan adalah sesuatu yang lazim kita dapatkan dalam setiap masyarakat. Dalam perpaduan Kristen dan Romawi (Eropa) misalnya, ada satu ungkapan *mā tanashsharat al-rūm wa lākin tarawwamat al-nashārā* (bukan orang Romawi yang menjadi Kristen, melainkan orang Kristen yang menjadi Romawi). Begitu juga dengan Islam Indonesia, ia adalah sebuah dinamika unik di mana Islam yang muncul akan berbeda dengan Islam yang ada di belahan bumi lain dan dengan kebudayaan dasar yang juga berbeda.

Masih banyak hal menarik dan inspiratif dari buku *Mengindonesiakan Islam* yang tidak bisa diangkat dalam ulasan singkat ini. Bahasan tentang NU Studies karya Ahmad Baso atau tentang dinamika dan ragam konflik yang terjadi dalam masyarakat Islam adalah di antara tema yang tak bisa dilewatkan. Hanya saja karena buku ini merupakan kumpulan tulisan, sebagai satu kesatuan tentu ia tidak terlalu fokus. Seperti yang diakui oleh penulisnya sendiri, tidak ada salahnya bila pembaca melompat dari satu tema ke tema yang lain sesuai dengan kebutuhan (h. xvii). ❖

Sunaryo adalah peneliti pada Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Indonesia dan mahasiswa Program Pascasarjana Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara Jakarta.

MUSLIMAH FEMINIS

SEBUAH PERNYATAAN IDENTITAS PEREMPUAN

Neneng Nurjanah

Membaca buku ini membuat ingatan saya tergiring pada *Catatan Perjalanan Mengelilingi Dunia* karya Nawal El Sadawi dan kumpulan artikel Aquarini Prabasmoro. Nuansa dramatis terkuak seiring perenungan sarat makna pada perjalanan seorang muslimah. Jika M. Dawam Rajardjo mengatakan ini seperti novel, maka saya melihat ini seperti memoar seorang Neng Dara Affiah (selanjutnya disingkat NDA) yang mengkultuskan identitasnya sebagai seorang muslimah feminis.

Judul buku : Muslimah Feminis: Penjelajahan Multi Identitas

Penulis : Neng Dara Affiah

Penerbit : Nalar, Jakarta

Tahun terbit : April 2009

Jumlah hal. : x + 122

Dalam buku yang berjudul *Muslimah Feminis: Penjelajahan Multi Identitas*, NDA mengungkapkan dirinya memiliki 4 identitas yaitu, identitas etnisitas, identitas agama, identitas gender, dan identitas negara. Di awal, NDA mengutip Geertz yang mengungkapkan etnisitas adalah sesuatu yang melekat pada diri seseorang meskipun berada jauh dari kampung halamannya. Di Banten NDA kecil mulai tumbuh. Selain kental dengan Islam, Banten juga kental

dengan nuansa politik sehingga Banten menjadi kumparan parlikel agama, politik, dan keilmuan (h. 20).

Ketika di bangku SD, NDA terbiasa membaca karya-karya para intelektual Muslim. Dari bacaannya, identitas keislamannya terbangun (h. 27). Beranjak remaja, dia mengalami peristiwa yang mencengangkan di pesantren di Serang. Pengalaman ini membuatnya berlabuh di Tasikmalaya. Di sinilah NDA mulai mengenal Islam lebih dekat.

Setelah *nyantri* di Tasik, NDA menjatuhkan pilihan untuk berkuliah di IAIN Jakarta. Dia mulai mengenal Islam sebagai agama yang pro pada perubahan (h. 51). Pada masa ini pun, NDA mulai berkenalan dengan feminime lewat FORMACI (Forum Mahasiswa Ciputat) dan terlibat dalam berbagai diskusi dengan LSM-LSM yang mengangkat isu-isu perempuan (h. 87-88). Pemahaman ini dia bawa pada aktivitasnya di media *Warta NU/PBNU* sebagai pengelola rubrik “Wanita.” Pada fase ini, NDA mulai mensintesis identitas keislamannya dengan feminisme.

Identitas sebagai muslimah feminis yang diyakini NDA bukanlah tanpa sebab. Dia terinspirasi sosok neneknya, Hj. Masyitoh. Beliau, seseorang yang pantas menyandang sebutan “*indigenous feminist*,” yaitu feminis yang lahir dari interaksi kehidupan sekitar. Neneknya adalah perempuan yang berdaulat atas dirinya dan tidak tunduk ketika harus berhadapan dengan pemuka agama (laki-laki). Kharismanya menyirap pandangan sehingga warga sekitar menaruh penghormatan padanya (h. 79).

Sebagai muslimah, NDA memasrahkan jiwanya pada keharibaan yang Maha Kuasa. Sebagai seorang feminis, dia mulai aktif di gerakan dan organisasi perempuan. Terlebih sesesainya kuliah NDA aktif di LSM Perempuan yang berbasis pesantren. Dalam perjalanannya, ia mendapatkan respons negatif dari laki-laki dengan menolak pendapatnya (h. 93). Pun ketika beraktivitas di Fatayat NU, penolakan bermunculan dari berbagai kiai karena itu dianggap kebarat-baratan, dan merongrong ajaran Islam (h. 100).

Aktivitas NDA membawanya ke berbagai negara. Di Finlandia, NDA merasakan dirinya sebagai kelompok minoritas, karena dia

satu-satunya muslimah yang hadir pada pertemuan itu (h. 58). Dia sadar, buruknya citra Islam di mata Barat. Berbeda saat ke Amerika, NDA merasakan ada nuansa kebebasan agama yang terwujud dengan baik (h. 63). Di sana, NDA menghayati sarjana-sarjana Islam yang menorehkan tinta emas pada khazanah intelektual Islam. NDA semakin sadar bahwa Islam bermetamorfosa dengan budaya sehingga Islam memiliki kekhasan tersendiri di setiap negara (h. 65).

Terakhir, NDA mengajak kita menelisik identitasnya sebagai anak bangsa. Mulanya, dia tidak begitu percaya terhadap penguasa. Namun, seiring waktu, NDA aktif dalam gerakan reformasi, kebebasan pers serta perjuangan dalam mengajukan penundaan pengesahan RUU APP (Rancangan Undang-undang Anti Pornoaksi dan Pornografi) (h. 117). Dari sini, NDA menghayati kebhinekaan Indonesia hanyalah kata-kata. Indonesia ternyata belum siap menerima keberagaman. Di akhir, NDA merefleksikan rasa kebangsaannya dengan pertanyaan “Apa artinya negara jika tak memberikan apa-apa pada warganya?”

Identitas

Persoalan yang menonjol dari buku ini memang permasalahan identitas. Namun yang lebih menarik sebenarnya adalah perjalanan NDA untuk meraih subjektivitasnya. Farah Wardani (dalam sebuah harian nasional, 5 September 2003) mengungkapkan, gagasan subjektivitas merupakan gabungan antara teori semiotika dan psikoanalisis Jacques Lacan tentang tahapan identitas manusia. Subjektivitas melihat bagaimana manusia terbentuk sebagai subjek, sebuah sudut pandang untuk mengetahui bagaimana identitas terbentuk dengan mengakui aspek-aspek yang berada di luar kendali si subjek itu.

Dalam konteks ini, terlihat perjalanan NDA menuju subjek yang utuh. Berawal dari objek aturan keluarga sampai ketika NDA menginginkan hak untuk memilih jalan hidupnya. Semua dilalui untuk mendapatkan kedaulatan atas dirinya. Ayahnya yang semula bersikap antagonis dan digambarkan sosok patriarkhal, akhirnya luluh dan peduli terhadap pendiriannya. Ketegangan pun mencair

dan proses memahami berjalan baik antara NDA dan ayahnya. NDA berusaha menjadi subjek yang religius sekaligus subjek yang feminis. Tentunya ini menjadi proses yang penuh gejolak emosi dan intelektual yang sengit.

Subjektivitas inilah kemudian memunculkan identitas NDA. Mengutip pernyataan Braidotti, “*identity bears a privileged bond to unconscious*” (Prabasmoro, 2006: 245), maksudnya identitas memuat keterkaitan pribadi pada ketaksadaran. Religi, feminitas, etnisitas, dan kebangsaan seperti rempah-rempah yang tercampur aduk dalam kuali yang bernama NDA. Aspek-aspek ini secara tak sadar membentuk identitas NDA yang kompleks. Ini kombinasi menarik yang melahirkan pribadi yang unik. Mungkin tepat jika buku ini mengambil sub judul *Penjelajahan Multi Identitas*, karena keempat aspek di atas cukup berpengaruh dalam proses pembentukan identitas NDA.

Selain itu, NDA melakukan apa yang diungkap Simon de Beauvoir sebagai langkah perempuan untuk memperoleh kebebasan. Upaya memperoleh kebebasan itu memerlukan tiga langkah. *Pertama*, perempuan bekerja di ranah publik untuk menegaskan posisinya sebagai subjek dalam menentukan arah nasibnya. *Kedua*, perempuan menjadi intelektual untuk menegaskan posisinya sebagai subjek yang melakukan aktivitas pemikiran. *Ketiga*, perempuan bekerja untuk memperoleh transformasi masyarakat, artinya perempuan membantu menciptakan kondisi masyarakat untuk mentransendensi batasan yang melingkarinya (Tong, 2005: 274-275).

Ketiga hal ini sudah dilakukan oleh NDA. Dengan aktif di organisasi perempuan (baca: LSM perempuan), NDA menjadi intelektual, bekerja di ranah publik dan mentransformasikan ide-ide feminisme kepada lingkungan sekitar. Maka, secara tidak langsung (merunut pandangan Simon) NDA mendapatkan kebebasannya sebagai perempuan. Tidak hanya itu, dia berusaha membebaskan perempuan lain agar menjadi “manusia yang utuh.”

Terakhir, dalam pengantar diungkapkan bahwa ini bukanlah buku yang ilmiah. Namun, jika gaya ilmiah nan akademik yang dipakai, maka gagasan, pertanyaan, bahkan gugatan yang disampaikan akan terasa amat datar, kaku, dan kering. Gaya penceritaan ini cocok, karena

buku ini lebih bercerita tentang pengalaman yang mengisyaratkan “proses NDA mengetahui” jati dirinya sebagai muslimah feminis.

Kritik dan Apresiasi

Membaca buku ini, membuat saya terhanyut pada haru biru kehidupan dan merah nyala perjuangan NDA. Namun disayangkan, eksplorasi identitas NDA tidak begitu tajam. Dia hanya memberikan deskripsi singkat tentang Banten dan kehidupan keluarganya di Banten. Jika NDA menulis dalam posisi kritis terhadap identitas etnisitasnya (baca: kesundaanya), maka buku ini akan lebih menarik. Hal yang sama terjadi pada Bab 4 “Sebagai Anak Bangsa.” Dia hanya menyoroti perjalanan bangsa, kiprah Fatayat NU dan kehidupan aktivismenya. Akan lebih menarik, jika NDA menunjukkan pendapat tajam yang menohok pada persoalan kebangsaan.

Dari pemaparan ini yang paling menonjol hanya identitas keperempuanan dan keislamannya saja. Jika penggarapan identitas etnisitas dan kebangsaan sedalam kedua hal itu, akan lebih terasa penjelajahan multi identitasnya.

Terlepas dari kekurangannya, saya menilai buku ini baik untuk dikonsumsi oleh muslimah Indonesia. Buku ini menawarkan solusi tentang posisi perempuan dalam Islam, mengajak untuk kritis terhadap teks-teks agama, dan menginspirasi perempuan agar terangkat dari posisi yang subordinat. Selain itu, buku ini mencoba menengarai tajamnya perdebatan antara Islam dan feminisme, khususnya yang terjadi di Indonesia. Terkait dengan masalah ini, perlu dicatat bahwa, sebagai mayoritas, muslimah Indonesia bisa membawa kehidupan perempuan ke arah lebih baik. Semoga. ❖

Neneng Nurjanah adalah Sarjana Sastra Program Sastra Indonesia UPI dan peminat isu-isu gender, yang pada saat ini bergiat di Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Indonesia, Jakarta.

Maklumat



**SUSUNAN PENGURUS
NURCHOLISH MADJID SOCIETY**

Dewan Pembina dan Pengawas

Pembina

Omi Komaria Madjid
Ibnu Soenanto
Budhy Munawar-Rachman
Yudi Latif

Pengawas

Zainun Kamal

Pengurus

Ketua

Muhamad Wahyuni Nafis

Sekretaris

Moh. Monib

Wakil Sekretaris

Zulman Haris

Bendahara

Alida B. Astarsis

Wakil Bendahara

Rahmat Hidayat

Pengurus Eksekutif

Direktur Eksekutif
Abdul Hakim

Sekretaris Program 1
Fachrurozi

Sekretaris Program 2
Nofia Fitri

Sekretaris Operasional
M. Goeswin Noer Rizal

Pemimpin Redaksi Jurnal Titik-Temu
Kautsar Azhari Noer

Sekretariat

Nurcholish Madjid Society
Graha STR, Lt. 4 Jl. Ampera Raya No. 11 Kemang
Jakarta Selatan 12550
E-mail: nurcholishmadjid@yahoo.co.id
Website: <http://www.nurcholishmadjid.org/>

PINDAH ALAMAT

Dengan ini kami memberitahukan bahwa sejak penempatan kantor baru Nurcholish Madjid Society (NCMS), yang dirayakan dengan acara syukuran pada Sabtu, 4 April 2009, alamat kantor sekretariat *Titik-Temu* telah pindah dari

Nurcholish Madjid Society
Jl. Johari 1 No. 8, Tanah Kusir, Kebayoran Lama
Jakarta Selatan 12240

ke

Nurcholish Madjid Society
Graha STR, Lt. 4, Jl. Ampera Raya No. 11, Kemang
Jakarta Selatan 12550

UCAPAN TERIMA KASIH

Atas nama Nurcholish Madjid Society (NCMS), kami mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Bapak Teddy Rusdy dan Ibu Sri Teddy Rusdy atas kemurahan hati beliau berdua memberikan fasilitas untuk mengadakan diskusi terbatas untuk memperingati tahun keempat wafatnya guru kita Nurcholish Madjid, dengan tema “Islam Indonesia: Etos dan Komitmen Kebangsaan,” pada Sabtu, 12 September 2009/22 Ramadan 1430, di kediaman keluarga beliau, Pendopo Jati, Jl. Bukit Golf Utama PC 18, Pondok Indah, Jakarta Selatan.

Kami juga mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Bapak H. Harmoko atas kemurahan hati beliau memberikan fasilitas untuk pencetakan *Titik-Temu* yang ada di tangan Anda ini.

Akhirnya kami tidak lupa mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada para pendukung dan para simpatisan yang telah memberikan dukungan dan bantuan, baik moral maupun material, kepada Nurcholish Madjid Society untuk menyelenggarakan acara-acara dan program-programnya.

Semoga Allah *subhāna-hu wa ta‘ālā* melimpahkan kasih sayang, kedamaian dan berkah-Nya kepada kita semua. Amin.

Jakarta, Senin, 28 September 2009
Pengurus Nurcholish Madjid Society

PEMBETULAN

Titik-Temu 1/1 (Juli – Desember 2008)

NO.	HLM.	BRS.	SALAH	BETUL
1.	91	32	tdak	tidak
2.	92	5	Silson	Wilson

Titik-Temu 1/2 (Januari – Juni 2009)

NO.	HLM.	BRS.	SALAH	BETUL
1.	131	20	nenekankan	menekankan
2.	131	35 ck 11	"Cntemporay Islam,"	"Contemporary Islam,"
3.	132	25 ck 12	"Cntemporay Islam,"	"Contemporary Islam,"
4.	135	34 ck 15	"Cntemporay Islam,"	"Contemporary Islam,"
5.	142	29	berntuk	bentuk
6.	170	17	<i>bi'l-shawwāb</i>	<i>bi'l-shawāb</i>
7.	179	22	atu	atau
8.	179	31	makin mengalami	makin kurang mengalami
9.	192	14	KPC BSD	KCP BSD

BERLANGGANAN *TITIK-TEMU*

Pembaca yang berminat berlangganan *Titik-Temu*, silakan menghubungi:

Alamat e-mail kami:
titik.temu@yahoo.com,

atau

Alamat Kantor:
Nurcholish Madjid Society
Graha STR, Lt. 4, Jl. Ampera Raya No. 11 Kemang
Jakarta Selatan 12550

Pelanggan harus mencantumkan alamat yang lengkap dan jelas untuk tujuan pengiriman *Titik-Temu*. Kami menerima langganan tahunan. Harga langganan setahun, termasuk ongkos pengiriman, Rp 75.000,00 (tujuh puluh lima ribu rupiah) untuk seluruh Indonesia. Pembayaran ditujukan kepada:

Yayasan Sositas Nurcholish Madjid
Bank Mandiri KCP BSD Tangerang
No. Rekening: 1280005616716