

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 2, Nomor 2, Januari - Juni 2010

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 manapun 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.

TITIK-TEMU, Vol. 2, No. 2, Januari - Juni 2010

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 2, Nomor 2, Januari - Juni 2010

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi	1
Daftar Surat al-Qur'an	3-4
Cuplikan dari Wirid Ibn 'Arabi	5-6
Kaidah Emas	7
Pengantar	8-12

SAJIAN KHUSUS

Simbol dan Simbolisme Keagamaan Populer serta Pemaknaannya dalam Perkembangan Sosial-Politik Nasional Kontemporer <i>Nurcholish Madjid</i>	14-56
Politik Kesalehan Nurcholish Madjid: Dari Kritik ke Apresiasi <i>Kusmana</i>	57-78
Belajar Kembali Membaca Tanda <i>Andy Setiawan</i>	79-84

ARTIKEL

Revolusi Spiritualitas: Sebuah Upaya Memperbaiki Diri dan Bangsa <i>Soetrisno Bachir</i>	86-92
--	-------

TITIK-TEMU, Vol. 2, No. 2, Januari - Juni 2010

DAFTAR ISI

Kritik Nalar Kebangkitan Islam <i>M. Dawam Rahardjo</i>	93-108
Membangun Jembatan Mistikal untuk Dialog Antaragama: Sebuah Catatan untuk <i>When Mystic Masters Meet</i> <i>Kantsar Azhari Noer</i>	109-134
Pluralisme Agama dalam Perspektif Sufi <i>Muhammad Qorib</i>	135-162
Kesadaran dalam Hidup Sehari-hari <i>Sogyal Rinpoche</i>	163-165

RESENSI BUKU

Ketika Feminisme Bernegosiasi dengan Budaya Populer <i>Neneng Nurjanah</i>	168-171
Mencari Terobosan Baru dalam Shalat <i>Ikehsan Ramazani</i>	172-172

MAKLUMAT

Susunan Pengurus Nurcholish Madjid Society	178-179
Ucapan Terima Kasih	180
Pembetulan	181
Berlangganan <i>Titik-Temu</i>	182

PEDOMAN TRANSLITERASI

ء ,	ط th	Vokal Pendek
ب b	ظ zh	اَ a
ت t	ع ,	و u
ث ts	غ gh	ي i
ج j	ف f	
ح h	ق q	Vokal Panjang
خ kh	ك k	اَ ā
د d	ل l	و ū
ذ dz	م m	ي ī
ر r	ن n	
ز z	ه h	Diftong
س s	و w	او aw
ش sy	ة ah; at (bentuk-sambung)	اي ay
ص sh	ال al- (kata sandang)	ئـ iyy (ī pada akhir kata)
ض dl		ؤـ 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-Hijr | 41. Fushshilat |
| 16. Al-Naḥl | 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-Hajj | 48. Al-Fath |
| 23. Al-Mu'minūn | 49. Al-Hujurāt |
| 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'la
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-Muthaffifīn	114. Al-Nās

CUPLIKAN DARI WIRID IBN 'ARABI¹

Wahai Tuhanku, berilah daku kalbu untuk setia pada-Mu
dengan penuh kefakiran, yang didorong oleh kerinduan
dan digerakkan oleh hasrat kuat, yang bekalnya adalah rasa takut
[pada-Mu]
dan sahabatnya adalah kegelisahan,
tujuannya adalah kedekatan dan penerimaan-Mu!
Pada Engkaulah dekat orang-orang yang bermaksud²
dan terpenuhi keinginan tertinggi orang-orang yang mencari.

Wahai Tuhanku, anugerahilah daku ketenteraman dan ketenangan hati.
Jauhkanlah daku dari sifat membesarkan diri dan kecongkakan.
Tempatkanlah daku pada makam untuk diterima sebagai wakil-Mu
dan terimalah perkataanku dengan jawaban baik.

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. 6. Terjemahan Indonesia ini, yang dikerjakan oleh Kautsar Azhari Noer, banyak merujuk pada terjemahan Pablo Beneito dan Stephen Hirtenstein 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 Hirtenstein (Oxford: Anqa Publishing, 2000). Karya ini selanjutnya disingkat *SDH*.

²Ungkapan “Pada Engkaulah dekat orang-orang yang bermaksud” [dekat dengan-Mu] (*Wa ‘indaka zulfā al-qāshidīn*) mengingatkan orang-orang yang akrab dengan al-Qur’an pada ayat, “Dan bukan hartamu dan bukan pula anak-anakmu yang membuatmu dekat pada Kami (*tuqarribukum ‘indanā zulfā*); melainkan orang yang beriman dan beramal saleh” (Q 34: 37). (*SDH*, h. 36)

Wahai Tuanku, dekatkanlah daku pada-Mu seperti kedekatan para arif.
Sucikanlah daku dari ikatan-ikatan natur.
Hapuskanlah dari kalbuku gumpalan darah-beku celaan,³
agar aku menjadi salah seorang di antara orang-orang yang suci.⁴

Semoga Allah melimpahkan berkah pada penghulu kita Muhammad
dan semua keluarganya dan semua sahabatnya.
Segala puji bagi Allah,
Tuan alam semesta. ❖

³Ini tampaknya merujuk pada kisah terkenal Nabi Muhammad *saw* ketika beliau masih anak kecil: “Ada dua laki-laki datang kepadaku, berbaju putih, dengan sebuah baskom emas penuh berisi salju. Kemudian mereka menindihku dan membelah dadaku, dan mengambil jantungku. Mereka juga membukanya dan mengambil segumpal darah hitam dari jantungku dan membuangnya. Lalu, mereka mencuci jantungku dan dadaku dengan salju... Setan menyentuh setiap anak Adam pada waktu ibunya melahirkannya, kecuali Maryam dan putranya” (Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources* [London: The Islamic Texts Society, 1986], h. 26). (*SDH*, h. 36)

⁴Dalam al-Qur'an kesucian dan penyucian secara spesifik bergandengan dengan hari pertama, yaitu Ahad. Perhatikan ayat al-Qur'an, “Sungguh, mesjid yang didirikan atas dasar takwa sejak hari pertama (*min awwali yawmin*) lebih pantas bagimu untuk berdiri di dalamnya. Di dalamnya ada orang-orang yang cinta menyucikan diri, dan Allah mencintai orang-orang yang suci (*al-muthabbhirin*)” (Q 9: 108). (*SDH*, h. 37)

KAIDAH EMAS

Siapa pun yang ingin hidup damai bersama orang-orang lain harus mematuhi Kaidah Emas (*The Golden Rule*) yang berbunyi: “Perlakukanlah orang-orang lain sebagaimana Anda menginginkan diperlakukan oleh mereka.” Nabi Muhammad *saw*: “Tidak seorang pun di antara kamu beriman kecuali dia mencintai untuk saudaranya apa yang dia cintai untuk dirinya sendiri” (Hadis). Yesus Kristus: “Segala sesuatu yang kamu kehendaki supaya orang-orang lain perbuat kepadamu, perbuatlah demikian itu kepada mereka” (Matius 7:12). Hillel, seorang guru Yahudi: “Apa yang kamu benci, janganlah kamu perbuat kepada orang-orang lain.” Seruan dari sebuah kitab suci Hindu: “Ini adalah sejumlah seluruh kewajiban: janganlah perbuat sesuatu kepada orang-orang lain yang, bila itu diperbuat kepadamu, akan menyebabkan kamu sakit” (Mahabharata). Sang Buddha: “Janganlah menyakiti orang-orang lain dengan yang menyakiti dirimu.” Khonghucu: “Apa yang tidak kamu inginkan untukmu, janganlah melakukannya kepada orang-orang lain” (Analek 15:23).

PENGANTAR

Orang-orang Muslim shalat menghadap ke (arah) kiblat, yaitu Ka'bah di Mekkah. Mengapa menghadap ke (arah) kiblat? Apabila betul orang-orang Muslim tidak menyembah Ka'bah tetapi menyembah Allah, apakah Allah bertempat di Ka'bah? Bila betul Allah tidak berdiam di Ka'bah, mengapa orang-orang Muslim shalat harus menghadap ke (arah) kiblat? Jawaban sederhana adalah: shalat harus menghadap ke (arah) kiblat karena diperintahkan oleh agama. Jawaban ini menunjukkan bahwa menghadap ke (arah) kiblat menjadi salah satu syarat sahnya shalat. Ini adalah jawaban syariat yang cukup bagi orang-orang awam.

Jika kita mau melangkah lebih jauh, jawaban ini tidak memadai karena ada jawaban lain yang jauh lebih dalam dan bersifat esoterik. Kiblat dalam arti lahiriah adalah Ka'bah, yang merupakan bangunan berbentuk kubus. Tetapi kiblat dalam arti hakiki adalah arah yang dituju atau tujuan tempat kita menghadap. Tujuan itu adalah Allah sendiri. Menghadap ke (arah) kiblat adalah menghadap kepada Allah. Apakah artinya menghadap ke (arah) kiblat bila kalbu orang yang shalat tidak menghadap kepada Allah yang hadir di dalam kalbu itu? "Menghadap ke[pada]" di sini bukan dalam arti fisik tetapi dalam arti batiniah: kalbu menghadap kepada Allah yang hadir dalam kalbu itu sendiri. Jadi, kalbu menghadap bukan "ke luar" dirinya, tetapi "ke dalam" dirinya sendiri. Ini berarti bahwa kalbu memiliki kesadaran akan Allah, yang biasanya disebut *zikir* (*dzikir*).

Dapat pula dikatakan bahwa pada akhirnya kiblat adalah semua arah karena "Kemana pun kamu menghadap, di situ ada wajah

Allah” (Q 2: 115). Ka‘bah, yang menjadi kiblat orang-orang Muslim ketika shalat, dalam arti eksoterik adalah bangunan berbentuk kubus yang terletak di pusat kota Mekkah, tetapi Ka‘bah dalam arti esoterik adalah kalbu yang memeluk Tuhan. Ibn ‘Arabi, formulator agung Sufisme, secara dramatis melukiskan keluasan tidak terbatas kalbu sang arif (pemilik makrifat) (*qalb al-‘arif*) dengan mengatakan bahwa kalbu sang arif meliputi Allah, sedangkan rahmat-Nya tidak meliputi-Nya. Rahmat Allah sangat luas sebagaimana dilukiskan dalam al-Qur‘an, “Rahmat-Ku meliputi segala sesuatu” (Q 7: 156), tetapi ia tidak mampu mencakup Allah. Kalbu sang arif lebih luas daripada rahmat Allah. Allah adalah Maha Luas (*al-wāsi‘*), Maha Meliputi (*al-muhīth*), dan Maha Mencakup (*al-jāmi‘*), tetapi kalbu sang arif mampu memeluk-Nya karena keluassannya yang tidak terbatas. Allah melalui sebuah hadis qudsi berkata, “Langit-Ku dan bumi-Ku tidak mampu memeluk-Ku, tetapi kalbu hamba-Ku yang mukmin memeluk-Ku.”

Nabi Muhammad *saw* mengatakan bahwa kalbu adalah singgasana (*‘arsy*) Allah, singgasana yang mencakup alam semesta. Ibn ‘Arabi mengatakan, “Kalbu adalah singgasana-Nya dan tidak terikat oleh sifat tertentu manapun, tetapi ia memiliki semua sifat dan nama ilahiah. Sebagaimana Yang Rahman memiliki semua Nama Paling Indah (*al-asmā’ al-husnā*), demikian pula singgasana ini memiliki semua Sifat Tertinggi (*al-nu‘ūt al-‘ulyā*).” Pada kesempatan lain, beliau mengatakan, “Ketika Allah menciptakan bumi badanmu, Dia menjadikan di dalamnya Ka‘bah dan itu (Ka‘bah) adalah kalbumu. Dia menjadikan kalbumu rumah paling mulia dalam (diri) orang mukmin.” Sejalan dengan Ibn ‘Arabi, tidaklah mengherankan apabila Jalaluludin Rumi, Sufi besar dari Persia, mengatakan bahwa Ka‘bah hakiki adalah kalbu tempat kehadiran Tuhan.

Dari contoh ini kita dapat mengetahui bahwa kiblat adalah simbol. Ka‘bah, yang menjadi kiblat orang-orang Muslim, adalah simbol. Wajah pada ungkapan “wajah Allah” adalah simbol. Singgasana pada ungkapan “singgasana Allah” adalah simbol. Bumi pada ungkapan “bumi badan” adalah simbol. Begitu juga

rumah pada ungkapan “rumah Allah” adalah simbol. Pembicaraan kita baru dimulai dengan kiblat sebagai salah satu contoh simbol, yang berentet dengan simbol-simbol lain, yaitu Ka’bah, wajah, singgasana, bumi, dan rumah. Jika kita meneruskan pembicaraan dengan contoh-contoh lain dari simbol-simbol dalam tradisi Islam, terlalu banyak untuk ditulis di sini. Cukuplah dikatakan bahwa simbol mengandung makna yang mendalam, yang tidak dipahami oleh orang-orang awam.

Hidup manusia penuh dengan simbol. Tidak ada manusia yang tidak menggunakan simbol dalam hidup sehari-harinya. Mungkin salah satu perbedaan manusia dengan makhluk-makhluk lain adalah bahwa manusia menggunakan simbol sedangkan makhluk-makhluk lain tidak. Semua kegiatan manusia melibatkan simbolisme. Karena itu, manusia dipandang bukan hanya sebagai *animal rationale* tetapi juga sebagai *homo symbolicus*. Dalam berkomunikasi dengan sesama, manusia pasti menggunakan bahasa (baik lisan maupun tulisan), bahasa isyarat, dan bahasa tubuh, yang tidak lain adalah tanda, lambang, dan simbol. Apalagi ketika berkomunikasi dengan Yang Maha Mutlak dan mengkomunikasikan-Nya kepada sesama, manusia mesti menggunakan simbol karena simbol adalah alat yang paling tepat untuk berkomunikasi dengan dan mengkomunikasikan-Nya. Simbol menunjuk pada Tuhan, bukan Tuhan itu sendiri. Karena itu, mengidentikkan simbol dengan Tuhan adalah syirik. Banyak penganut agama-agama secara tidak sadar sering lebih setia kepada simbol, yang tidak lain adalah identitas, daripada kepada Tuhan. Dengan menggunakan simbol-simbol keagamaan, orang-orang tertentu malah melakukan kekerasan terhadap orang-orang lain.

Nurcholish Madjid mengatakan, melalui tulisannya yang dimuat pada “Sajian Khusus” *Titik-Temu* edisi ini, bahwa signifikansi peranan simbol dalam masyarakat telah disadari oleh para ahli sejak cukup lama. Salah seorang dari mereka, Hugh Dalziel Duncan, mengatakan, “*Society arises in, and continues to exist through, the communication of significant symbols.*” Ia menjelaskan bahwa simbol bermakna (*significant symbols*) ialah “isyarat” (*signals*) yang tidak hanya menstimulasi orang lain, tetapi juga membangkitkan pada orang bersangkutan

makna yang sama dengan yang terbangkitkan pada orang lain itu. Seperti halnya dengan bahasa sebagai simbol terucapkan, bahasa membangkitkan pada diri pengucap makna yang sama dengan yang terbangkitkan pada diri sasaran ucapan, yakni lawan bicara. Komunikasi menentukan hubungan sosial, karena bahasa sebagai simbol terucapkan itu mampu memberi petunjuk kepada kita tentang apa yang hendak dikerjakan orang lain, dan kemudian timbul dugaan tentang tindakan orang itu berdasarkan petunjuk tersebut. Oleh karena itu, dengan mengutip Talcot Parsons, Duncan mengatakan, mustahil berpikir tentang masyarakat tanpa berpikir tentang simbol-simbol, dan bahwa elaborasi sistem tindakan manusia akan mustahil tanpa adanya sistem simbolik yang relatif mantap.

Bahasa agama-agama Semitik, seperti bahasa agama-agama lain, adalah bahasa simbolik. Ali Syariati, seorang cendekian Muslim dari Iran, mengatakan bahwa bahasa simbolik, yang mengungkapkan makna-maknanya melalui simbol-simbol dan imaji-imaji, adalah bahasa yang paling tinggi dan paling indah dari seluruh bahasa yang dikembangkan oleh manusia. Bahasa simbolik jelas jauh lebih dalam, lebih universal dan lebih abadi daripada bahasa penjelas (*expository language*) yang maksud dan penjelasannya membuatnya tunduk pada waktu dan tempat. Bahasa penjelas mungkin cara yang lebih baik untuk berkomunikasi dan instruksi, tetapi ia tidak lestari dan abadi sebagaimana bahasa simbolik. Karena tabiatnya satu-dimensi, tidak simbolik dan tidak juga mistikal, bahasa penjelas selalu tunduk pada waktu. Suatu agama atau filsafat yang mencoba menyajikan seluruh makna dan konsepnya dengan bahasa yang langsung sasaran, terus-terang, dan berlapis satu pasti tidak akan bertahan lama. Padahal orang-orang yang dituju oleh agama selalu mewakili berbagai tipe dan kelas umat manusia yang muncul dalam sejarah dalam kapasitas-kapasitas intelektual dan spiritual yang berbeda-beda dengan berbagai sudut pandangan-pandangan, pengalaman-pengalaman, bentuk-bentuk sosial, dan persepsi-persepsi yang berbeda-beda pula.

Para pemeluk suatu agama, demikian Syariati, tidak mencakup suatu generasi atau zaman, tetapi mencakup generasi-generasi

umat manusia yang sambung-menyambung dan susul-menyusul sepanjang sejarah. Bahasa yang digunakan oleh agama itu untuk menyampaikan pesan-pesannya harus suatu bahasa simbolik dan bermuka-banyak sehingga bahasa tersebut mungkin tidak segera tersingkap dan habis maknanya. Semakin simbolik, elusif dan bermuka-banyak bahasa agama, semakin abadi dan bermakna bahasa itu bagi generasi-generasi yang berganti-ganti pada masa depan.

Cak Nur, panggilan akrab Nurcholish Madjid, dalam tulisannya pada *Titik-Temu* edisi ini, membicarakan bagaimana simbol dan simbolisme keagamaan populer dalam masyarakat mempengaruhi berlangsungnya proses-proses sosial-politik kontemporer. Di sekeliling kita, kata beliau, banyak gejala simbol dan simbolisme yang sudah waktunya diteliti dengan cermat, demi pengertian lebih baik dan lengkap tentang budaya bangsa, untuk kepentingan bahan *nation building* yang sudah cukup lama tertunda. Kiranya tidak terlalu berlebihan jika dikatakan bahwa akar krisis multi-dimensi bangsa kita sekarang ini ialah *nation building* yang tertunda, karena antara lain selama ini kita nampak menunjukkan gejala berusaha menginginkan hakikat asasi sosial-budaya kita, kemudian mencoba berbuat sesuai yang berlawanan.

Masih terkait dengan simbol, “Sajian Khusus” memuat dua tulisan lain: pertama, “Politik Kesalehan Nurcholish Madjid: Dari Kritik ke Apresiasi” oleh Kusmana; dan kedua, “Belajar Kembali Membaca Tanda” oleh Andy Setiawan.

Tulisan-tulisan lain dalam *Titik-Temu* edisi ini, termasuk yang membicarakan spiritualitas, persoalan kebangkitan Islam, jalan dialog antaragama, dan pluralisme dalam perspektif Sufi, tidak kalah menarik untuk dibaca.

Selamat membaca.

Pemimpin Redaksi

Sajian Khusus



SIMBOL DAN SIMBOLISME KEAGAMAAN POPULER SERTA PEMAKNAANNYA DALAM PERKEMBANGAN SOSIAL-POLITIK NASIONAL KONTEMPORER¹

Nurcholish Madjid

Mukadimah

Rasanya sudah merupakan ungkapan yang terlalu banyak diulang-ulang bahwa proses-proses sosial-politik Indonesia cenderung serba kompleks, ruwet dan sulit dipahami. Misalnya, sekedar menyebutkan sebuah contoh, berkenaan dengan suatu segi perkembangan sosial-politik yang paling kontemporer, dunia luar tidak mudah mengerti mengapa setelah lewat berbulan-bulan sejak pemilihan umum tapi belum juga diketahui dengan pasti apa dan siapa pemerintahan baru yang dihasilkannya, bahkan masih harus menunggu beberapa bulan lagi. Padahal di negeri-negeri lain hal itu berlangsung dan selesai hanya dalam beberapa minggu, bahkan mungkin beberapa hari saja.

Selain hal-hal yang bersangkutan dengan masalah konstitusi dan undang-undang, berkenaan dengan kompleksitas itu, biasanya orang mengajukan argumen bahwa Indonesia adalah sebuah negeri

¹Disampaikan sebagai orasi pengukuhan promosi Ahli Peneliti Utama Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) pada 30 Agustus 1999 di Jakarta.

yang amat besar dengan jumlah penduduk terbesar keempat di dunia; sebuah negeri yang terbentang dari ujung ke ujung (dari Sabang sampai ke Merauke) sama dengan bentangan dari London ke Teheran atau Seattle ke Miami; sebuah negeri yang terdiri dari belasan ribu pulau, namun tanpa prasarana komunikasi dan transportasi yang sepenuhnya memadai. Bersamaan dengan itu, orang selalu diingatkan bahwa Indonesia adalah sebuah negeri dengan banyak suku dan bahasa daerah serta pola sosial-budaya, suatu kemajemukan yang barangkali tiada duanya di dunia. Dan sekalipun Islam merupakan agama mayoritas yang dipeluk oleh sekitar 90 persen penduduk, namun agama-agama lain, khususnya yang secara “resmi” diakui keberadaannya, yaitu Protestanisme, Katolikisme, Hinduisme dan Budhisme, juga memainkan peranan penting sekali dalam proses pembentukan dan pertumbuhan bangsa. Kecenderungan yang ada memandang kemajemukan itu sebagai sangat positif, karena akan memperkaya bangsa dan memperkuat pertumbuhannya melalui proses-proses persemaian lintas budaya (*cultural cross breeding*) yang mempersubur pertumbuhan jati diri nasional.

Semua itu diakui sebagai sebuah kebenaran, namun juga sering dikemukakan orang bahwa kemajemukan itu telah mengakibatkan rumitnya proses-proses sosial-politik bangsa. Pandangan yang bernada cukup pesimis itu dapat semakin dirasakan maknanya jika mengamati proses-proses sosial-politik negeri ini dibandingkan dengan yang dapat dilihat pada negeri-negeri yang lebih homogen seperti Jepang, Korea Selatan, Taiwan, dan lain-lain.

Orasi ini mencoba memberikan sedikit kontribusi dalam upaya memahami proses-proses sosial-politik yang rumit itu. Tetapi justru karena rumitnya persoalan, maka yang dapat dilakukan dalam orasi ini ialah membatasi pembahasannya hanya pada segi tertentu proses-proses tersebut. Dalam hal ini, yang menjadi pilihan ialah pemusatan perhatian pada peranan beberapa ekspresi simbolik dan simbolisme keagamaan populer dalam proses-proses tersebut, dan berupaya memahami signifikansi dan maknanya dalam perkembangan sosial-politik kontemporer.

Selain sebagai suatu ikhtiar untuk ikut mencari kejelasan tentang proses-proses sosial-politik yang terjadi, orasi ini juga dibuat sebagai suatu tambahan kepada pandangan tentang kemungkinan dilakukan pilihan studi dan riset sosial-budaya Indonesia, khususnya segi-segi yang ilham utamanya berasal dari pandangan-pandangan keagamaan. Harus diakui bahwa segi-segi dimaksud itu sebagian besar masih merupakan “wilayah tak dikenal” (*terra incognita*) dalam tradisi riset ilmiah kita, sehingga banyak diperlukan kerja-kerja rintisan. Kecuali yang diwariskan oleh beberapa sarjana Belanda – khususnya dari zaman penjajahan seperti yang dirintis dan dikembangkan oleh orientalis terkenal Snouck Hurgronje terlepas dari soal motivasi kolonialnya – tradisi studi dan riset bidang sosial-budaya yang menyangkut pandangan keagamaan Islam kebanyakan masih terbentur oleh kemampuan melakukan penetrasi yang cukup jauh ke dalam khazanah dasarnya, akibat adanya hambatan kebahasaan dan kemampuan baca terhadap sumber-sumber berbahasa Arab atau berbahasa setempat namun ditulis dalam huruf Arab (Jawi, Melayu atau Pego).

Sumber-sumber rujukan serupa itu sampai saat ini masih beredar luas dalam masyarakat, dengan penerbitan kitab-kitab dan naskah-naskah lain oleh badan-badan penerbitan yang ada di Surabaya, Semarang, Cirebon, Bandung, Medan, Singapura, dan lain-lain, selain yang berasal dari berbagai manca negara, khususnya Timur Tengah. Sumber-sumber itu memuat dan menyajikan berbagai kenyataan yang dapat dijadikan dasar pencarian kejelasan proses-proses sosial-politik yang telah dan sedang berlangsung, bahkan yang bakal berlangsung, sebagai tambahan variabel kualitatif, yang umumnya masih terabaikan. Seperti kejadian jatuhnya Shah Reza Pahlevi dari Iran (seorang “*Shāhinshāh Aryamehr*” – “Rajadiraja Cahaya Arya”) oleh Ayatullah Khomeini yang hampir sama sekali tidak diduga sebelumnya oleh para ahli. Kegagalan memperhitungkan variabel kualitatif budaya keagamaan di negeri ini juga dapat mengakibatkan keterkejutan yang sama sewaktu-waktu. Ilmu sosial (dan budaya) akan hampir selamanya merupakan “ilmu lunak” (*soft science*) akibat hampir mustahilnya mengetahui

seluruh variabel gejala hidup sosial manusia, yang dapat dikatakan panjang secara tidak terbatas. Karena lunaknya itu, ilmu sosial memiliki daya ramal yang cukup rendah, jelas jauh lebih rendah daripada daya ramal ilmu-ilmu yang tergolong “ilmu keras” (*hard science*, disebut juga “ilmu eksakta”), karena variabelnya yang cukup terbatas sehingga relatif mudah dapat dikuantifikasi (*quantifiable*), bahkan dapat dinyatakan dalam rumusan matematis yang elegan (contohnya, rumus $E=mc^2$). Maka jika ada kemungkinan suatu sumbangan kepada penelitian sosial dan budaya, kemungkinan itu antara lain dapat ditemukan dalam khazanah budaya keagamaan.

Simbol dan Simbolisme: Beberapa Kejelasan Makna dan Peranannya

Orasi ini dengan sendirinya harus dimulai dengan menjelaskan sejauh mungkin apa makna simbol dan simbolisme serta peranannya dalam masyarakat. Signifikansi peranan simbol dalam masyarakat telah disadari oleh para ahli sejak cukup lama. Salah seorang dari mereka, Hugh Dalziel Duncan, dalam “preposisi aksiomatik”-nya mengatakan, “*Society arises in, and continues to exist through, the communication of significant symbols.*”² Ia menjelaskan, simbol bermakna (*significant symbols*) ialah “isyarat” (*signals*) yang tidak hanya menstimulasi orang lain, tetapi juga membangkitkan pada orang bersangkutan makna yang sama dengan yang terbangkitkan pada orang lain itu. Seperti halnya dengan bahasa sebagai simbol terucapkan, bahasa membangkitkan pada diri pengucap makna yang sama dengan yang terbangkitkan pada diri sasaran ucapan, yakni lawan bicara. Komunikasi menentukan hubungan sosial, karena bahasa sebagai simbol terucapkan itu mampu memberi petunjuk kepada kita tentang apa yang hendak dikerjakan orang lain, dan kemudian timbul dugaan tentang tindakan orang itu berdasarkan

²Hugh Dalziel Duncan, *Symbols in Society* (London: Oxford University Press, 1972), h. 44.

petunjuk tersebut. Oleh karena itu, dengan mengutip Talcot Parsons, Duncan mengatakan, mustahil berpikir tentang masyarakat tanpa berpikir tentang simbol-simbol, dan bahwa elaborasi sistem tindakan manusia akan mustahil tanpa adanya sistem simbolik yang relatif mantap.³

Dalam kalimat-kalimat awal penjelasannya tentang simbolisme, Martin Lings mengutip sebuah ayat dari al-Qur'an, "Tujuh lapis langit dan bumi bertasbih kepada-Nya, demikian pula sekalian yang berada dalam semuanya itu. Tiada suatu apapun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tapi kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka. Sesungguhnya Dia itu Maha Penyantun dan Maha Pengampun" (Q 17: 44). Bagi Martin Lings, bertasbihnya suatu benda kepada Tuhan, suatu hal yang tidak dapat kita mengerti itu, adalah persis simbolisme benda itu. Sebagai seorang yang mendalami Sufisme, Martin Lings memahami simbolisme itu dalam kaitannya dengan sebuah hadis qudsi, "Aku (Tuhan) adalah perbendaharaan yang tersembunyi, dan Aku cinta untuk diketahui, maka Kuciptakan alam."⁴ Maka, kata Martin Lings, alam raya dengan segala isinya diciptakan untuk mengenali Sang Maha Pencipta. Mengetahui Kebaikan adalah dengan memuji-Nya, dan mengenalinya adalah dengan merenungkan dan membayangkan-Nya; dan simbol adalah refleksi atau bayangan Kenyataan Tinggi.⁵

Sejalan dengan pandangan Martin Lings itu adalah pandangan Karen Armstrong. Dalam kajiannya tentang agama Islam, ia berkesimpulan bahwa dalam Islam orang diinsafkan tentang adanya simbol-simbol, karena suatu kenyataan tinggi memang tidak dapat

³Duncan, *Symbols in Societ*, h. 44.

⁴Sekalipun makna hadis ini jelas sah dan bersesuaian dengan banyak sekali keterangan dalam al-Qur'an, namun oleh banyak ulama dipersoalkan. Hadis ini termuat antara lain dalam *Al-Durrah al-Muntatsirah fi al-Aḥādīṡ al-Muntasyirah* (CD-ROM "Maktab al-Hadits al-Syarif, Ver.2, Riyadl & Beirut: Syirkat al-Aris).

⁵Martin Lings (juga dikenal sebagai Abu Bakr Siraj Ed-Din, *Symbol & Archetype: A Study of the Meaning of Existence* (Cambridge: Quinta Essentia, 1991), h. 1.

dijelaskan (*ineffable*) kecuali lewat “pertanda” (*signs*) dan “pesan” (*messages*).⁶ Karena itu penjelasan “final” tentang Tuhan sebagai Kenyataan Maha Tinggi ialah bahwa “Tiada suatu apapun yang menyamai-Nya” (Q 42: 11) dan “Tiada suatu apapun setara bagi-Nya” (Q 112: 4). Konsistensinya ialah bahwa Islam menjadi agama ikonoklastik, yakni agama yang tidak mengizinkan lukisan visual tentang kenyataan-kenyataan tinggi, baik dalam dua dimensi seperti *icon* atau tiga dimensi semisal patung. Armstrong juga mengatakan bahwa semua gambaran yang ada mengenai surga dan neraka merupakan metafor dan alegori. Dalam suatu ayat al-Qur’an dengan jelas disebutkan bahwa gambaran tentang surga dan neraka adalah perumpamaan atau metafor.⁷

Karena agama menyangkut kenyataan-kenyataan tinggi, para ahli mendapatkan adanya kemiripan dalam simbol dan simbolisme pada sistem kepercayaan umat manusia di seluruh dunia. Sebagai misal, terdapat kesamaan yang cukup jauh dan mengesankan antara ritus-ritus keagamaan bangsa-bangsa Timur Tengah, sekalipun mereka tidak saling kontak sebelumnya. Mula-mula diduga bahwa ritus-ritus di kalangan kaum Israil, umpamanya, adalah tiruan atau pinjaman dari orang-orang Kanaan. Tetapi kemudian ditemukan hipotesis baru dari berbagai inskripsi dari Arabia Selatan kuno yang menunjukkan kesesuaian yang dekat dengan Perjanjian Lama berkenaan dengan upacara-upacara ritual. Karena itu, disimpulkan bahwa seluruh bangsa Semitik punya praktik dan kelembagaan yang sama. Dengan kata lain, bentuk-bentuk ekspresi simbolik itu menunjukkan persamaan umum antara bangsa-bangsa itu.⁸

Persamaan universal simbolisme itu juga ada dalam konsep tentang kota suci sebagai “pusar bumi” (*the world navel*). Al-Qur’an juga mengisyaratkan hal itu ketika menyatakan bahwa setiap

⁶Karen Armstrong, *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam* (London: Mandarin, 1993), h. 168.

⁷Yaitu yang disebutkan dalam al-Qur’an (Q 47: 15).

⁸Millar Burrows, *What Mean these Stones?: The Significance of Archeology for the Study of the Bible* (New York: Meridian Books, 1957), h. 235.

kelompok manusia punya arah ke mana mereka menghadap, dan menyampaikan pesan agar dalam keadaan berbeda-beda itu semua kelompok hendaknya berpacu satu dengan yang lain untuk berbagai kebaikan, sebab seluruh manusia akhirnya akan dikumpulkan oleh Tuhan (Lihat Q 2: 148). Berkenaan dengan ini, seorang ahli menjelaskan bahwa kota-kota kuno dibangun seperti kuil, pintu-pintunya menghadap ke empat arah mata angin, sementara di bagian tengahnya berdiri bangunan tempat bersemayamnya “dewa” pendiri kota. Penduduk hidup dan bekerja dalam batas sekeliling simbol itu. Dalam semangat yang sama, kawasan agama-agama, baik yang nasional maupun yang global, terpusat di sekitar titik temu pada suatu “ibu kota” (*mother city, umm al-qurā*): dunia Kristen Barat ke arah Roma, dan dunia Islam ke arah Makkah. Cambell melukiskan bahwa umat Islam yang dengan sembahyang menghadap kiblat, *“all pointing like the spokes of a world extensive wheel to the centering Kaaba, constructs a vast, living symbol of the ‘submission’ (islām) of each and all to Allah’s will. ‘For it is He,’ we read in the Koran, ‘that will show you the truth of all that ye do’[Q 5: 105].”*

Contoh lain tentang persamaan universal simbolisme itu ialah yang bersangkutan dengan konsep tentang “*tabernacle*”, sebuah kata Latin untuk kemah pertemuan kaum Israil. Suatu penelitian arkeologis dalam kajian Bibel menunjukkan bahwa konsep itu umum terdapat pada bangsa-bangsa Semitik, khususnya bangsa Arab. Dalam sistem kepercayaan Arab kuno, ada simbolisme “*qubbah*” sebagai kemah pertemuan keagamaan, dengan upacara dan ritus tertentu. Simbolisme “*tabernacle*” pada kaum Israil adalah kelanjutan simbolisme “*qubbah*” pada orang Arab itu, atau padanannya.¹⁰

Persamaan ekspresi simbolik dalam sistem ritual bangsa-bangsa Semitik di Timur Tengah memang cukup mengesankan. Tetapi yang lebih-lebih lagi mengesankan ialah adanya kesamaan ekspresi simbolik pada suku-suku Aborigines di Australia yang sedemikian

⁹Joseph Cambell, *The Hero with a Thousands Faces* (New York: Meridian books, 1956), h. 43.

¹⁰Burrows, *What Mean these Stones?*, h. 210-212.

jauh dan lamanya terisolasi dari umat manusia yang lain, dengan ekspresi simbolik bangsa-bangsa di belahan bumi yang lain, seperti kawasan Timur Tengah dan Eropa. Tentang hal yang sangat menarik ini, seorang ahli mengatakan demikian,

There can be no doubt that no matter how unilluminated the stark-naked Australian savages may seem to us, their symbolical ceremonials represent a survival into modern times of an incredibly old system of spiritual instruction, the far-flung evidences of which are to be found not only in all the lands and islands bordering the Indian Ocean, but also among the remains of the archaic centers of what we tend to regard as our own very special brand of civilization. Just how much the old men know, it is difficult to judge from the published accounts of our Occidental observers. But it can be seen from a comparison of the figures of Australian ritual with those familiar to us from higher cultures, that the great themes, the ageless archetypes, and their operation upon the soul remain the same.¹¹

Simbolisme keagamaan seperti dalam pengertian di atas itu selalu bersifat esoterik atau batini dan menjadi semacam “media komunikasi” antara Tuhan dan makhluk, khususnya manusia, sebagaimana banyak keterangan dalam al-Qur’an tentang alam raya sebagai “ayat” (Arab: *āyah*), yakni simbol. Bahkan perkataan “alam” (Arab: *‘ālam*) itu sendiri berarti “simbol”, yang pengertian itu menjadi amat jelas jika dihubungkan dengan perkataan lain yang masih satu akar, yaitu “alamat” (Arab: *‘alāmah*). Dan perkataan “ilmu” (Arab: *‘ilm*) itu sendiri mengandung pengertian dasar, pengetahuan tentang makna yang tersimpan di balik simbol-simbol.

Karena suatu simbol bersangkutan dengan suatu kenyataan tinggi, maka tidak semua orang mampu menangkap maknanya. Tetapi melalui orang-orang “istimewa” yang mampu menangkap dan menafsirkan simbol-simbol itu, pengaruh pesan-pesannya mencapai

¹¹Cambell, *The Hero*, h. 141-142.

masyarakat luas, kemudian menjadi sumber dorongan batin yang menggerakkan mereka untuk bertindak.

Simbol dan Simbolisme: Kedudukan *Badal*, Wali dan Ahli Firasat

Dalam beroperasinya simbol dan simbolisme pada masyarakat umum, mungkin tidak ada yang lebih kuat pengaruhnya daripada kepercayaan terhadap keberadaan orang-orang suci yang disebut para wali. Lebih jauh lagi, sekalipun mungkin terbatas hanya pada kalangan komunitas kemasyarakatan yang lebih eksklusif, kepercayaan terhadap para wali itu merupakan bagian dari kepercayaan kepada adanya serangkaian orang-orang suci atau tokoh-tokoh istimewa yang tidak terdiri hanya dari para wali saja. Selain para wali, ada para wali “biasa”. Setelah para wali biasa, ada para ahli firasat yang menempati urutan ketiga dalam jenjang martabat orang-orang suci itu. Kita akan memperoleh tambahan kemudahan memahami segenap persoalan di sekitar kita jika kita sedikit-banyak memahami kedudukan para *badal*, wali dan ahli firasat itu dalam pandangan keagamaan yang secara umum diikuti masyarakat. Pandangan dan kepercayaan itu sungguh besar pengaruhnya dalam kehidupan sehari-hari anggota masyarakat luas.

Maka di bawah ini akan dicoba sajikan keterangan tentang masing-masing penggolongan orang-orang suci itu secara berturut-turut. Penyajian ini dibuat agak panjang-lebar dengan menggunakan berbagai sumber rujukan otentifikasi secara cukup ekstensif guna memperoleh gambaran selengkap mungkin. Penyajian yang lebih sempurna tentang masalah esoterik ini sudah tentu masih dapat dibuat sejauh-jauhnya, namun tentu bukan dalam orasi terbatas ini.

Para Badal. Sebuah hadis menuturkan adanya sabda Rasulullah *saw* bahwa para nabi adalah “paku bumi” (*awtād al-ardl*). Setelah masa kenabian berakhir, Allah mengganti kedudukan mereka dengan segolongan orang yang disebut para *badal* (pengganti).

Disebutkan oleh Nabi bahwa mereka itu tidaklah punya kelebihan terhadap orang lain karena banyak puasa dan sembahyang, tapi karena keluhuran budi, kesejatian hidup suci, kebersihan hati, dan ketulusan sanubari. Dengan sabar dan santun serta jiwa yang bersih, dan dengan sikap rendah hati tanpa rasa hina, mereka memberi nasehat kepada masyarakat demi memperoleh ridla Allah. Mereka adalah khalifah para nabi, segolongan orang yang dipilih Allah untuk diri-Nya, dan diistimewakan dengan ilmu-Nya. Mereka ada di seluruh muka bumi, berjumlah empat puluh orang, tiga puluh dari mereka memiliki keyakinan (keteguhan hati) seperti Nabi Ibrahim. Dengan mereka itu Allah mencegah bencana dari makhluk penghuni bumi dan menghindarkan malapetaka dari umat manusia. Karena merekalah maka turun hujan, dan berkat mereka pula manusia mendapatkan rizki. Jika seorang dari mereka meninggal, Allah menampilkan orang lain yang menggantikannya.¹² Keterangan lain tentang para *badal* itu mengatakan bahwa hati mereka menyatu dengan hati Ibrahim, Adam, dan para tokoh agung manusia, bahkan dengan para malaikat. Melalui penyatuan hati itu mereka mampu menerima kearifan ilahi.¹³

Tokoh suci itu disebut “*badal*” (pengganti, atau yang mengganti), karena mereka adalah orang-orang yang secara sempurna telah mengganti seluruh budi rendah mereka dengan budi luhur, dan melatih diri mereka demikian rupa sehingga budi luhur itu menjadi hiasan seluruh tingkah laku. Sebuah penuturan lain mengatakan bahwa para *badal* itu muncul karena bumi mengeluh kepada Tuhan tentang berakhirnya masa kenabian, kemudian Tuhan berfirman kepadanya, “Aku akan tampilkan di atas punggungmu tiga puluh manusia sejati (*shiddiqūn*, “orang-orang yang benar”),” dan bumi pun terdiam.¹⁴

¹²Tersebutkan dalam *Tafsir al-Qurthubi* (CD-ROM “Maktab al-Hadits al-Syarif, Ver.2, Riyadl & Beirut: Syirkat al-Aris) dalam tafsirnya terhadap surat al-Baqarah, ayat 251 (Q 2: 251).

¹³*Faydl al-Qadlir Syarh al-Jāmi’ al-Shaghbir* (CD-ROM “Maktab al-Hadits al-Syarif, Ver.2, Riyadl & Beirut: Syirkat al-Aris).

¹⁴*Faydl al-Qadlir*.

Keterangan lain lagi menyebutkan bahwa mereka itu disebut *badal* karena bila seorang dari mereka pergi dari suatu tempat maka ia tinggalkan di tempat itu suatu sosok keruhanian (*shūrah rūhāniyyah*) atau hakikat keruhanian (*ḥaqīqah rūhāniyyah*) yang menggantikannya dan menjadi pusat berkumpulnya para arwah penduduk negeri. Jika timbul kerinduan mendalam dari penduduk negeri itu kepada pribadi *badal* tersebut, tampilah sosok jasmani dari sosok ruhani *badal* itu, kemudian berbicara kepada mereka, dan merekapun berbicara kepadanya, namun tidak nampak.¹⁵ Pergantian dari sosok ruhani ke sosok jasmani itu dimungkinkan karena, menurut pandangan kaum Sufi, terdapat suatu alam pertengahan antara alam jasmani dan alam ruhani, yang disebut *‘ālam al-mitsāl* (“alam gambaran ideal”, “*archetype*”). Alam pertengahan itu lebih halus dari pada alam jasmani, tapi lebih kasar daripada alam ruhani.¹⁶ Karena itu dalam masyarakat, khususnya kalangan mereka yang akrab dengan lingkungan kesufian, yang mampu tampil di dua tempat atau lebih pada saat yang sama atau mampu pergi ke tempat yang jauh seperti tanah suci, dalam sekejap mata.

Kitab-kitab keruhanian juga menjelaskan, terjadinya penampilan metafisis itu karena seorang wali, lebih-lebih yang sudah mencapai *maqām* (“kedudukan”) sebagai *badal*, mampu melakukan tiga jenjang penampilan. Pertama, ia memang memiliki lebih daripada satu sosok, melalui penyerupaan (*tamtsil*) dan penampakan lahiriah (*tasyakkul*), seperti halnya dengan jin. Kedua, runtuhnya (*collapse*-nya) jarak dan besaran (*volume*) bumi bagi wali *badal* tersebut, sehingga dapat terjadi dua orang atau lebih di tempat-tempat yang berbeda melihat sosok wali yang sama pada saat yang sama di tempat masing-masing, padahal sebenarnya pada saat itu ia tetap berada di satu tempat. (Dalam bahasa kontemporer, para wali *badal* itu mampu keluar dari dimensi ruang dan waktu, sama halnya dengan saat Nabi *saw* menjalani Isra’ dan Mi’raj, seperti dilukiskan dalam banyak film *science fiction* semacam “Time Tunnel”). Ketiga,

¹⁵ *Faydl al-Qadlir*.

¹⁶ *Faydl al-Qadlir*.

wali *badal* itu memiliki jasad keruhanian yang agung sedemikian rupa sehingga volumenya memenuhi jagad, maka ia nampak di mana-mana.¹⁷

Keseluruhan empat puluh *badal* itu terdiri dari lelaki dan perempuan, dengan kedudukan yang sama. Setiap orang dari mereka itu, baik yang lelaki maupun yang perempuan, bila meninggal akan diganti Allah oleh orang lain. Sebagaimana telah dikatakan, tiga puluh dari mereka menyatu hati dengan para nabi, sedangkan yang sepuluh tidak.¹⁸

Lebih lanjut, keterangan penting sekali tentang hakikat para *badal* itu diberikan oleh al-Ghazali. Ia mengatakan bahwa para *badal* tertutup dari penglihatan manusia dan kaum awam, karena orang-orang suci itu tidak tahan melihat para ulama zamannya. Para *badal* memandang bahwa para ulama yang tampil itu adalah orang-orang yang tidak mengenal Allah (*juhāl bi 'Llāh*), dan mereka itu ulama hanya dalam kalangan sendiri dan kalangan orang-orang bodoh (*juhalā*).¹⁹ Keterangan al-Ghazali itu menjadi salah satu dasar bagi adanya kepercayaan yang cukup luas dalam masyarakat tentang adanya tokoh suci yang *mastūr* (tersembunyi) atau *mustatir* (tersamar). Di dunia pesantren tokoh suci itu disebut “kyahi *mastūr*”.

Karena sesungguhnya mereka itu *mastūr* atau *mustatir*, maka masyarakat umum tidak akan bertemu dengan orang yang mengaku sebagai *badal* atau orang suci. Apalagi, pengakuan sebagai orang suci serupa itu justru akan merupakan pembatalan terhadap kesucian orang bersangkutan, sebab salah satu hakikat kesucian ruhani adalah justru kerahasiaan yang menghasilkan sikap diam sempurna dalam hati. Dalam al-Qur'an terdapat peringatan agar semua orang tetap menyadari proses kejadian dirinya, dan dengan keras diingatkan untuk tidak menampilkan sikap suci diri (Jawa: *semuci*, yakni, “sok suci”), sebab hanya Allah yang mengetahui takwa dalam dada manusia (Q 53: 32). Berkenaan dengan pandangan

¹⁷ *Faydl al-Qadlir*.

¹⁸ *Faydl al-Qadlir*.

¹⁹ *Faydl al-Qadlir*.

itu, sebuah syair digubah sebagai peringatan kepada mereka yang “berhasrat” menjadi *badal*:

Wahai yang berhasrat memperoleh kedudukan para *badal*,
yang tanpa kesungguhan menjalani amalan-amalan.
Sama sekali janganlah berharap, karena kau tidak berhak,
sampai kau ikuti mereka dalam kiprah dan langkah.
Diamlah dalam hatimu dan menyingkirlah dari setiap orang,
yang mendekat, selain pencinta dan yang berwenang.
Jika kau malam berjaga dan lapar, kau peroleh *maqām* mereka,
dan kau temani mereka saat menetap dan bepergian.
Wisma kewalian terbagi-bagi biliknya dalam sekatan-sekatan,
dan junjungan kita para *badal* berada di dalamnya.
Antara bilik-bilik diam sempurna dan pengasingan diri pribadi,
serta bilik-bilik lapar dan berjaga, suci luhur hati.²⁰

Lebih jauh, menurut Ibn ‘Arabi dari kalangan *badal* itu ada empat orang yang disertai Tuhan menjaga kelestarian bumi. Keempat *badal* itu masing-masing dinisbatkan kepada empat sudut Ka’bah di Makkah. Yang kalbunya menyatu dengan Nabi Isa al-Masih *as* dinisbatkan kepada sudut Yaman (*al-rukn al-Yamānī*), yang menyatu dengan Nabi Adam *as* dinisbatkan kepada sudut Syam (*al-rukn al-Syāmī*), yang menyatu dengan Nabi Ibrahim *as* dinisbatkan kepada sudut Irak (*al-rukn al-‘Irāqī*) dan yang menyatu dengan Nabi Muhammad *saw* dinisbatkan kepada sudut Hajar Aswad (*rukn al-Ḥajar al-Aswad*). Yang tertinggi dari keempat *badal* itu disebut “wali kutub” (*wali al-quthb*, “wali puncak”).

Sudah tentu kedudukan seorang “orang suci” tidak dapat disebut sebagai persoalan “biasa”. Sebagai kontras terhadap konsep tentang adanya kelompok orang yang disebut “golongan awam” (*al-‘awāmm*, “orang-orang umum”), orang suci dengan sendirinya bukanlah orang awam. Ia termasuk ke dalam kelompok manusia yang disebut “golongan khawas” (*al-khawwāshsh*, “orang-orang

²⁰ *Faydl al-Qadlir*.

khusus”). Bahkan dalam dunia kesufian masih dikenali orang suci dengan kedudukan yang lebih tinggi lagi, yaitu dia yang termasuk “golongan khawashul khawwash” (*khawwāshsh al-khawwāshsh*, “golongan khususnya golongan khusus”). Skema Ibn ‘Arabi tersebut di atas juga dapat dimengerti dalam kerangka pandangan tentang awam-khawas ini.

Mungkin harus diingatkan di sini bahwa keabsahan hadis-hadis yang berhubungan dengan *badal* itu sejak dahulu diperselisihkan para ulama. Ibn Taymiyah, misalnya, menolak adanya istilah *badal* itu dalam hadis apapun, baik yang sahih maupun yang lemah (*dla’if*), kecuali dalam *khabar* (sejenis berita) yang terpotong (*munqathi’*), yakni tidak berasal atau terputus mata rantai penuturnya dari Nabi. Sementara ulama yang lain menyangkal penilaian Ibn Taymiyah itu dan menuduhnya sebagai seorang fanatikus, yang *a priori* menolak berita serupa itu.²¹

Para Wali. Jika masalah adanya *badal* dan hal-hal yang bersangkutan dengan *badal* itu kontroversial, tidaklah demikian halnya dengan masalah adanya para wali. Al-Qur’an dengan jelas menyebutkan adanya orang-orang suci yang disebut wali Allah (*wali ‘Llāh*, jamak; *awaliyā’Llāh*). Penegasan dalam al-Qur’an itu dijabarkan lebih lanjut dalam banyak hadis. Ayat al-Qur’an yang menjadi rujukan utama kepercayaan kepada adanya para wali itu berbunyi,

Dalam keadaan apapun kamu berada, apapun yang kamu baca dari suatu Bacaan, dan tidak suatu pekerjaanpun kamu kerjakan, melainkan Kami adalah Saksi atas kamu sekalian, ketika kamu sibuk dalam semuanya itu. Tidak pula terhalang dari Allah seberat atom suatu apapun di bumi, tidak pula di langit, tidak lebih kecil daripada itu dan tidak pula lebih besar, melainkan ada dalam buku yang terang. Ketahuilah bahwa para wali Allah itu tidak ada rasa takut pada mereka, dan tidak pula

²¹ *Faydl al-Qadlir*.

mereka merasa kuatir. Yaitu orang-orang yang beriman, dan mereka itu benar-benar bertakwa (Q 10: 61-62).

Jika kita telaah lebih mendalam firman Tuhan itu, kita dapati penegasan bahwa para wali Allah itu tidak punya rasa takut dan tidak pula pernah kuatir tentang dirinya, setelah penegasan bahwa keadaan kita yang bagaimanapun dan kegiatan kita dalam bentuk apapun tidak akan pernah luput dari kesaksian Tuhan dan bahwa tidak ada suatu apapun, meski hanya sebobot lebih ringan dari pada atom atau lebih berat, melainkan semuanya tercatat pada sisi Tuhan. Dengan kata lain, para wali Allah menyadari hal itu semua dan bertindak sesuai sepenuhnya dengan kesadarannya itu, karena mereka adalah orang-orang yang benar-benar beriman dan bertakwa. Yusuf Ali dalam tafsirnya terhadap ayat itu mengatakan, “Pengetahuan Tuhan yang serba meliputi dan pengawasan-Nya yang terus-menerus kepada seluruh hamba-Nya dapat menjadi sumber rasa takut pada orang-orang berdosa, tapi tidak ada rasa takut pada mereka yang oleh Tuhan dianugerahi cinta dan keakraban, tidak takut di dunia ini dan tidak pula takut di alam yang akan datang.”²²

Karena itu, berbagai keterangan dari Nabi dalam banyak hadis tentang para wali itu semuanya menggambarkan tentang adanya orang-orang sederhana dan dari kalangan masyarakat sederhana, yang sangat mencintai sesamanya tanpa hubungan keluarga ataupun harta. Sebuah hadis yang terkenal mengenai para wali Allah itu adalah seperti berikut,

Seusai Rasulullah *saw* bersembahyang, beliau menghadap ke arah orang banyak dengan wajah beliau, lalu bersabda, “Hai sekalian orang, dengarkanlah, pikirkanlah dan ketahuilah bahwa Allah punya hamba-hamba yang tidak tergolong para nabi ataupun para syuhada’, namun para nabi dan para syuhada’ berebut dengan mereka dalam kedudukan dan kedekatan mereka kepada

²²A. Yusuf Ali, *Holy Qur’an, Text, Translation and Commentary* (Makkah: Rabithat al-‘Alam al-Islami, 1965/1348), catatan 1451.

Allah.” Kemudian tampil seorang Arab Badui dari kalangan orang yang jauh (sederhana), mengarahkan tangannya kepada Nabi *saw* dan berkata, “Hai Nabi Allah, mereka itu segolongan orang dari kalangan manusia umumnya, bukan nabi dan bukan pula syuhada’, namun para nabi dan syuhada’ berebut dengan mereka dalam kedudukan dan kedekatan kepada Allah? Gambarkan kepada kami sifat mereka itu!” Wajah Rasulullah *saw* berseri-seri oleh pertanyaan orang Arab Badui itu, lalu bersabda, “Mereka itu segolongan orang dari kalangan manusia sederhana dan kabilah-kabilah biasa; sesama mereka tidak ada kaitan kekerabatan dekat, namun mereka saling mencintai demi Allah dan saling membantu. Di Hari Kiamat nanti Allah akan menyediakan bagi mereka mimbar-mimbar dari cahaya terang, dan mereka duduk di atasnya. Maka Allah jadikan wajah mereka cahaya terang, dan pakaian mereka cahaya terang. Di Hari Kiamat semua orang merasa ketakutan, namun mereka tidak. Mereka itulah para wali Allah yang tiada rasa takut pada mereka dan tidak pula merasa kuatir.”²³

Hadis lain memuat penjelasan lebih lanjut sebagai berikut,

Rasulullah *saw* bersabda, “Sesungguhnya dari kalangan para hamba Allah ada segolongan orang yang bukan nabi dan bukan pula syuhada’, namun para nabi dan para syuhada’ berebut dengan mereka dalam kedudukan terhadap Allah.” Orang pun bertanya, “Wahai Rasulullah, ceritakan kepada kami siapa mereka itu dan apa amal perbuatan mereka, sebab kami senang kepada mereka karena yang demikian itu.” Nabi menjawab, “Mereka adalah kaum yang saling mencintai karena Allah, dengan Ruh Allah, tidak atas dasar pertalian keluarga antara sesama mereka dan tidak pula karena harta yang mereka saling beri. Demi Allah, wajah mereka adalah cahaya terang, dan mereka berada di atas cahaya terang. Mereka tidak merasa

²³Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad.

takut ketika semua orang merasa takut, dan mereka tidak merasa kuatir ketika semua orang merasa kuatir.” Dan beliau membaca ayat ini: “Ketahuilah, sesungguhnya para wali Allah itu tiada rasa takut pada mereka dan tidak pula mereka merasa kuatir” [Q 10: 62].²⁴

Jadi yang ditekankan dalam sabda Nabi itu ialah perasaan cinta-kasih kepada sesama atas dasar ketulusan dan keikhlasan, semata untuk mendekatkan diri kepada Tuhan. Gambaran tentang segolongan orang yang berperilaku suci serupa itu banyak terdapat dalam al-Qur’an, tanpa disebut langsung sebagai wali-wali Allah. Misalnya, tentang kaum beriman yang benar imannya, disebutkan sifat-sifat demikian,

Mereka memberikan makan atas kecintaannya kepada orang miskin, anak yatim dan orang tawanan. (Mereka berkata): “Sesungguhnya kami memberi makan kepadamu hanyalah untuk Wajah Allah. Kami tidak menghendaki balasan dari kamu, tidak pula terima kasih. Sesungguhnya kami takut kepada Tuhan kami pada hari orang-orang bermuka masam penuh kesulitan.” Maka Tuhan melindungi mereka dari kesusahan hari itu, dan menganugerahi mereka kecerahan dan kebahagiaan (Q 76: 8-11).

Ketulusan hati serupa itu tercermin dalam sikap mereka yang penuh kerendahan hati (*tawādlu’*) dan bebas dari bangga diri atas orang lain. Dalam al-Qur’an kerendahan hati itu disebutkan sebagai sifat pertama para hamba Tuhan Yang Maha Kasih (*‘ibād al-Rahmān*). Dan dalam beberapa hadis dituturkan bahwa Allah berpesan kepada Nabi agar manusia “bersikap rendah hati sehingga tidak seorang pun bersikap bangga diri atas orang lain.” “Tidak ada orang yang rendah hati untuk Allah Ta’ala melainkan akan

²⁴ *Fath al-Bārī Syarh Shahīh al-Bukhārī* (CD-ROM “Maktab al-Hadits al-Syarif, Ver.2, Riyadl & Beirut: Syirkat al-Aris).

dimuliakan oleh-Nya.” Dan, “Barangsiapa bersikap rendah hati untuk Allah, maka Dia akan mengangkatnya sehingga dijadikan oleh-Nya termasuk golongan tingkat tinggi, setinggi-tingginya.”²⁵ Gambaran yang kuat sekali tentang keunggulan orang-orang suci itu di sisi Allah diberikan dalam sebuah hadis qudsi – hadis ini terkenal sekali di kalangan kaum Sufi – seperti berikut ini:

Rasulullah *saw* bersabda, “Sesungguhnya Allah berfirman, ‘Barangsiapa memusuhi wali-Ku maka sungguh kepadanya Aku mengumumkan perang. Tidaklah hamba-Ku mendekat kepada-Ku dengan sesuatu yang lebih Aku cintai daripada kewajiban yang telah Aku tetapkan baginya. Dan hamba-Ku tidak henti-hentinya mendekat kepada-Ku dengan ibadat-ibadat tambahan sampai Aku mencintainya. Dan bila Aku telah mencintainya, maka Aku adalah pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat, tangannya yang ia gunakan untuk memukul, dan kakinya yang ia gunakan untuk berjalan. Jika ia meminta kepada-Ku, maka pasti Aku akan beri, dan jika ia meminta perlindungan-Ku maka pasti Aku akan lindungi. Dan Aku tidak punya keraguan seperti keraguan-Ku berkenaan dengan jiwa seorang mukmin: ia takut mati dan Aku takut menyakitinya.’”²⁶

Dalam hadis yang acapkali dikutip dan dikupas para ulama itu, sebagaimana dapat kita lihat sendiri, terang-kum sederetan simbol dan simbolisme *par excellence*, ketika disebutkan bahwa Tuhan menjadi telinga, mata, tangan dan kaki orang yang dicintai oleh-Nya karena telah dekat kepada-Nya. Dalam sebuah kitab disebutkan adanya sekelompok orang yang menjadikan hadis itu sebagai dasar bagi paham penyatuan antara Khalik dan makhluk (*ittiḥādiyyah*). Faham itu dinilai para ulama sebagai pandangan yang lemah, karena dalam hadis itu sendiri masih tetap menggambarkan adanya hubungan

²⁵ *Fath al-Bārī*.

²⁶ Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Bukhari.

terpisah, tidak menyatu, antara Tuhan dan manusia, terbukti dengan adanya permohonan hamba itu kepada Tuhan akan sesuatu, dan permohonannya akan perlindungan. Maka para ulama memahami semua gambaran dalam hadis itu sebagai metafor (*kināyah*), alegori (*majāz*) dan simbolisme (*matsal*).

Para Ahli Firasat. Lebih lanjut, dalam kitab-kitab keagamaan dijelaskan hubungan antara para wali dengan para ahli firasat, yaitu mereka yang memiliki kemampuan membaca alamat-alamat pada berbagai kejadian alam sekitarnya, pada manusia, dan pada binatang, termasuk melihat, sekurangnya menebak, keadaan batin seseorang dengan “melompat” (*iftirās*) dari penampilan lahir orang itu menuju gejolak batin-nya. Para ulama memandang bahwa adanya kemampuan serupa itu sepenuhnya absah secara keagamaan, sebagaimana diindikasikan oleh sebuah ayat dalam al-Qur’an, “Dalam hal demikian itu ada tanda-tanda bagi kaum *mutawassim*” (Q 15: 75). Dan kaum *mutawassim* atau *al-mutawassimūn* ialah mereka yang mampu membaca *al-wasm*, yakni, pertanda. Selain diartikan sebagai *al-nāzhirūn* (para pengamat mendalam), *al-mu’tabirūn* (para penafsir tamsil-ibarat, “semiotician”) dan *al-mutafakkirūn* (para pemikir mendalam), mereka *al-mutawassimūn* yang disebutkan dalam al-Qur’an itu juga diartikan sebagai *al-mutafarrisūn* (para ahli firasat).

Sebuah hadis menyebutkan peringatan Nabi *saw* agar kita waspada atau berhati-hati terhadap firasat seorang mukmin, karena ia melihat dengan cahaya Allah. Terjadinya kemampuan berfirasat itu sendiri disebutkan sebagai persentuhan antara penglihatan *al-bashar* ruhani dengan penglihatan akal lewat mata jasmani. Kemampuan menangkap hakikat sesuatu berasal dari kedua penglihatan lahir dan batin itu. Jika akal dan ruh terbebaskan dari gangguan nafsu, maka ruh akan mampu memandang hakikat, dan akal dapat menangkap sesuatu yang dipandang oleh ruh itu. Kaum awam terhalang dari kemampuan melakukan hal serupa itu karena kesibukan ruh mereka oleh berbagai dorongan hawa nafsu dan terbukanya ruh mereka bagi bentuk-bentuk keinginan rendah

(*al-syahawāt*), sehingga mata hati mereka terhalang dari penglihatan kepada kenyataan-kenyataan batin.

Para ahli menjelaskan bahwa kemampuan itu sendiri sebetulnya ada dua macam, yang satu lebih tinggi daripada yang lain. Yang pertama, yang lebih tinggi, ialah kemampuan firasat yang dianugerahkan Allah ke dalam kalbu para wali, sehingga mereka mengetahui keadaan manusia dengan sejenis “keramat” (*karāmah*), yakni kemampuan supranatural yang dimiliki para wali, serupa dengan mukjizat para nabi namun lebih rendah). Dan munculnya firasat itu dapat terjadi baik saat berjaga ataupun saat tertidur. Kemampuan yang tinggi itu juga berkaitan dengan kecermatan intuisi (*al-hadas*), nalar (*al-nazhar*), dugaan (*al-zhann*), dan kemantapan jiwa (*al-tatsabbut*). Keterangan lain lagi menyebutkan bahwa jenis firasat yang pertama itu muncul begitu saja dalam betik hati (*khāthir*) tanpa diketahui sebabnya, sejenis ilham, bahkan wahyu. Inilah jenis yang dialami seseorang yang disebut *muhdats* (orang yang diajak bicara oleh alam gaib), sebagaimana Nabi sendiri pernah mengatakan, “Jika di kalangan umat ini ada *muhdats*, maka Umar itulah orangnya.”

Jenis firasat kedua, yang lebih rendah, ialah kemampuan firasat melalui bukti-bukti berbagai latihan dan percobaan (*al-tajārib*), pengamatan bentuk fisik (*al-khalq*) dan tingkah laku (*al-akhlāq*), yang dapat menjadi petunjuk kepada keadaan rahasia manusia.²⁷ Maka jenis firasat kedua disebut sebagai hasil latihan melalui pengamatan berbagai rupa dan bentuk orang, beserta kecenderungan, perangai dan tingkah laku alami pribadinya. Orang yang mengetahui itu semua dan memiliki daya tangkap yang tajam adalah orang yang kuat dalam firasat.²⁸

Nabi *saw* memperingatkan kita untuk waspada terhadap firasat seorang mukmin, maksudnya ialah agar kita menjauhi kejahatan, sebab firasat seorang mukmin akan mampu melihatnya dengan cahaya ilahi, dan kitapun akan jatuh martabat di hadapannya. Dijelaskan dalam sebuah kitab, “Hindarilah menyembunyikan

²⁷ *Faydl al-Qadlir*.

²⁸ *Faydl al-Qadlir*.

sesuatu yang termasuk dosa besar batin, atau berketerusan dalam kejahatan tersamar, atau melanggar ajaran agama, sebab orang mukmin itu, dengan cahaya imannya yang dilebihkan Allah atas orang awam, mampu melihat gejala hati kecil (*al-dlamā'ir*) dan membaca rahasia yang tersimpan (*al-sarā'ir*).²⁹

Orang mukmin seperti itu termasuk *ahl al-'irfān* (mereka yang tahu hakikat, kaum gnostik), yang bertindak sebagai saksi-saksi Allah di bumi-Nya ini. Apapun yang tersembunyi dalam hati akan nampak pada “halaman” wajah manusia, dan itu semua dapat ditangkap oleh *ahl al-'irfān* dengan cahaya firasat keimanan (*nūr al-firāsah al-īmāniyyah*).³⁰

Telah dikatakan di atas bahwa kemampuan firasat ada dua macam, satu lebih tinggi dari pada yang lain. Yang disebut sebagai “cahaya firasat keimanan” adalah jenis yang lebih tinggi itu, yang telah disinggung di muka sebagai sesuatu yang muncul begitu saja dalam betik hati tanpa diketahui asalnya, serupa dengan ilham, atau bahkan sebanding dengan wahyu para nabi, meski tidak berarti memadaninya. Firasat jenis kedua adalah hasil latihan, maka kemampuan itu dapat dijumpai pada orang yang banyak bergaul dengan segala macam manusia, dengan perhatian dan ikatan batin atau komitmen untuk membantu atau menolong. Karena itu, para kyahi banyak yang mempunyai kemampuan firasat serupa itu, di samping sebagian dari mereka boleh jadi benar-benar memiliki kemampuan firasat jenis pertama yang lebih tinggi tersebut.

Contoh menarik dari kemampuan firasat kedua itu ialah yang dipunyai oleh seorang tokoh bernama Iyas ibn Muawiyah dari Basrah, yang hidup di zaman Khalifah Umar ibn Abdul Aziz. Kemampuan firasat Iyas diikuti dan dicatat orang dengan penuh minat. Suatu hari Iyas dan beberapa orang kawannya melihat seorang lelaki asing menuju sebuah warung, duduk di bangku yang sedikit lebih tinggi, dan naik ke bangku itu dengan suatu kesulitan. Pada saat itu tiba-tiba ia turun menemui seseorang dan menatap wajahnya, lalu

²⁹ *Faydl al-Qadlir*.

³⁰ *Faydl al-Qadlir*.

kembali ke tempat semula. Melihat kejadian itu, Iyas berkata kepada teman-temannya, “Coba kamu katakan tentang orang itu!” Mereka menyahut, “Apa yang harus kami katakan? Orang yang sedang punya keperluan?” Kata Iyas, “Orang itu adalah guru anak-anak, seorang anak asuhnya yang bermata satu pergi menghilang. Kalau kamu ingin tahu lebih lanjut tentang hal itu, pergilah kepadanya dan tanyakan!” Salah seorang dari mereka pergi ke orang itu, dan berkata, “Kami lihat Anda sepanjang hari berada di sini. Apakah Anda punya keperluan yang kiranya kami dapat bantu?” Orang itu menjawab, “Saya punya seorang bocah penenun. Ia berbuat curang kepada kami, dan pergi menghilang sejak beberapa hari.” Semuanya lalu meminta, “Coba gambarkan kepada kami bocah asuhanmu itu, dan gambarkan pula kedudukanmu.” Dijawab, “Adapun saya sendiri, saya mengajar anak-anak. Sedangkan bocah asuhanku itu, cirinya ialah demikian dan demikian, salah satu matanya hilang.” Setelah itu mereka semua kembali ke Iyas, dan berkata, “Benar seperti yang Anda katakan. Tetapi bagaimana Anda dapat mengetahui bahwa orang itu guru anak-anak?” Ia jelaskan, “Saya perhatikan orang itu datang dan mencari tempat duduk, lalu saya ketahui bahwa orang itu ingin mengikuti kebiasaannya sebagai guru, maka ia cari tempat duduk yang paling tinggi, yang ia mampu mencapainya. Saya perhatikan kemampuannya naik ke bangku, ternyata ia tidak punya kemampuan seperti seorang raja. Saya perhatikan orang-orang yang biasa duduk di kursi seperti raja, dan saya simpulkan bahwa selain raja, yang punya kebiasaan duduk seperti itu ialah guru. Karena itu saya tahu bahwa ia adalah seorang guru anak-anak.” Teman-temannya lalu bertanya, “Bagaimana Anda tahu bahwa bocah asuhannya bermata satu dan pergi menghilang?” Ia menjawab, “Saya perhatikan ketika orang itu berusaha naik ke tempat duduk, tiba-tiba ia turun menemui seorang (bocah) yang sebelah matanya hilang. Maka saya tahu bahwa ia mengira bocah itu adalah bocah asuhannya, dan ia sedang mencari-carinya.”³¹

³¹Kisah yang panjang ini tentang Iyas ibn Muawiyah dituturkan dalam *Tahdzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl* (CD-ROM “Maktab al-Hadits al-Syarif, Ver.2, Riyadl & Beirut: Syirkat al-Aris).

Dari contoh firasat Iyas ibn Muawiyah itu kita peroleh gambaran bahwa kemampuan firasat serupa itu sesungguhnya adalah jenis kemampuan “lunak” (*soft*, seperti pengertian istilah Inggris “*soft science*” berhadapan dengan “*hardscience*”). Oleh karena itu, firasat tidak dapat diperlakukan, atau digunakan sebagai, pengetahuan yang terbukti kebenarannya. Justru penuturan tentang Iyas yang termasyhur keahlian firasatnya itu antara lain dimaksudkan sebagai contoh tentang ahli firasat yang terlalu banyak menghandalkan firasatnya, karena ketika menjadi *qādhī* (hakim-penuntut) di Basrah, Iyas ibn Muawiyah banyak menggunakan firasatnya untuk membuat keputusan hukum. Sekalipun banyak keputusannya yang dikatakan kebetulan tepat, namun metode Iyas itu dinilai para ahli syaria h sebagai penyimpangan dari standar baku, dan dapat membahayakan masyarakat. Karena itu iapun akhirnya dipecat oleh gubernur Basrah, dengan persetujuan dari Khalifah Umar ibn Abdul Aziz. Cukup menyedihkan bahwa Iyas ibn Muawiyah yang terkenal itu akhirnya mati terbunuh di ‘Abdasā, sebuah desa dekat Basrah, pada tahun 122 Hijri.³²

Karena semua itu, para ulama memperingatkan masyarakat untuk tidak mudah terkecoh oleh orang yang mengaku punya kemampuan firasat. Lebih-lebih klaim kemampuan firasat untuk menebak-nebak rahasia negatif orang lain, adalah terlarang dalam agama, mengingat akibat buruknya yang sudah amat jelas. Sebuah syair digubah untuk menegaskan peringatan ini:

Janganlah kau mencari-cari keburukan orang dengan sembunyi-sembunyi,

maka Allah akan menyingkap tabir rahasia keburukanmu sendiri.

Kau harus katakan kebaikan padanya jika ada yang menyebut namanya,

dan jangan kau ungkapkan aib orang, yang aib itu ada padamu.

³² *Tahdzīb al-Kamāl*.

Di bagian terdahulu telah dijelaskan bahwa kemampuan firasat, dalam hal ini jenis pertama yang lebih tinggi, adalah jenis “keramat” (*karāmah*) yang dipercayai ada pada para wali, suatu kemampuan metafisis dan supranatural. Dalam cerita masyarakat umum sering terdengar adanya jenis kemampuan serupa itu pada seseorang yang dianggap wali. Para ulama memperingatkan bahwa cerita serupa itu patut sekali dipertanyakan, sekurangnya dari dua pertimbangan. Pertama, sebagaimana telah diuraikan tadi, kesucian ruhani adalah suatu rahasia yang tertutup rapat dalam kalbu, dan tidak mungkin diketahui orang luar. Lebih-lebih lagi tidak mungkin seorang suci “memamerkan” kesuciannya, karena tidak ada sikap tidak suci yang melebihi sikap pamer kesucian itu. Maka bagi seseorang menyebut orang lain wali, orang suci, adalah sebuah kontradiksi dalam terminologi. Kedua, kemampuan supranatural itu sendiri bermacam-macam, yang “putih” dan yang “hitam”, sehingga tidak dibenarkan langsung digunakan sebagai ukuran atau indikasi “keramat” seorang suci. Berkenaan dengan ini, yang paling baik ialah mengutip keterangan dan peringatan keras dari Ibn Taymiyah:

Anda akan banyak temukan dari kalangan mereka (orang awam), bahwa sandaran mereka untuk meyakini seseorang sebagai wali Allah ialah, bahwa orang itu tampil menyingkapkan berbagai perkara rahasia, atau beberapa kemampuan yang melampaui adat kebiasaan (supranatural), seperti menunjuk seseorang lalu orang itu mati, atau terbang di udara ke Makkah atau tempat lain, atau berjalan di atas air, atau mengisi kendi kosong dari udara, atau kadangkala mengeluarkan harta dari kegaiban, atau ia menghilang dari penglihatan orang banyak, atau ada orang minta pertolongan kepadanya padahal dia itu sedang tidak ada di tempat atau sudah mati namun dilihatnya datang memenuhi permintaan orang itu, atau ia beritahu orang tentang barang miliknya yang dicuri, atau tentang keadaan orang yang tidak ada di tempat, atau tentang orang yang sedang sakit, dan seterusnya. Tidak satupun dari semuanya itu menunjukkan bahwa pelakunya adalah seorang wali Allah. Justru para wali Allah sendiri sepakat

bahwa walaupun orang dapat terbang di udara atau berjalan di atas air, janganlah kejadian itu sempat mengecoh, sebelum dilihat seberapa jauh orang itu mengikuti jejak Rasulullah *saw* dan mencocoki perintah dan larangannya.³³

Keramat para wali Allah Ta'ala adalah lebih agung daripada hal itu semua. Dan kejadian supranatural itu, sekalipun ada kemungkinan bahwa pelakunya adalah seorang wali Allah, namun juga bisa jadi dia adalah musuh Allah, karena kemampuan supranatural itu juga ada pada banyak orang kafir dan musyrik, juga pada Ahli Kitab dan kaum munafik, sebagaimana ada pula pada kaum bid'ah, dan kemampuan itu datang dari setan. Maka tidak dibenarkan menilai bahwa setiap orang yang padanya terdapat sesuatu dari jenis kemampuan itu adalah wali Allah. Sebaliknya, para wali Allah harus dinilai dari sifatnya, perbuatannya, dan tingkah lakunya sebagaimana ditunjukkan oleh Kitab dan Sunnah, dan mereka dikenali dengan cahaya iman dan al-Qur'an, dan dengan hakikat batini keimanan serta syariat lahir keislaman.³⁴

Dari uraian di atas dapat diperoleh gambaran bahwa kepercayaan umum dalam masyarakat tentang adanya orang-orang suci adalah sangat beralasan, karena memiliki dasar-dasar yang kuat sekali dalam pandangan keagamaan, sebagaimana termuat dalam kitab-kitab, termasuk dalam Kitab Suci dan Sunnah Nabi. Maka tidak mengherankan bahwa kepercayaan itu melahirkan berbagai dampak yang besar pengaruhnya dalam proses-proses perkembangannya kemasyarakatan yang berlangsung. Namun pada saat yang sama, kitab-kitab itu juga memuat peringatan agar masyarakat tidak mudah terkecoh oleh gejala-gejala kemampuan "metafisis" atau "supranatural" pada seseorang, karena kemampuan

³³Ibn Taymiyah, *Al-Furqān bayna Awliyā' al-Rahmān wa Awliyā' al-Syaythān* (Riyadl: Dar al-Thawiq, 1993/1414), h. 168.

³⁴Ibn Taymiyah, *Al-Furqān*, h. 168.

itu ada yang datang dari kesucian ruhani sejati, tapi ada pula yang datang dari kejahatan hawa nafsu pribadi. Sudah dengan sendirinya peringatan serupa itu patut sekali diperhatikan, mengingat bahwa gejala sosial-politik yang diduga merupakan dampak beroperasinya kepercayaan kepada seorang tokoh “istimewa” itu tidak semuanya bernilai positif. Sebagian justru dapat dikatakan menyesatkan.

Simbol, Simbolisme dan Proses-proses Sosial-Politik Kontemporer

Sekarang marilah kita coba lihat, bagaimana simbol dan simbolisme keagamaan populer dalam masyarakat mempengaruhi berlangsungnya proses-proses sosial-politik kontemporer. Berkenaan dengan hal itu, yang segera dapat dideteksi ialah banyaknya terdengar dalam masyarakat adanya klaim-klaim kemampuan supranatural, yang mencoba ikut mempengaruhi proses-proses sosial-politik tersebut. Tidak mustahil bahwa dari klaim-klaim itu ada yang absah atau *genuine*, tapi juga tidak perlu lagi dikatakan bahwa di antaranya ada yang palsu. Berikut ini disajikan sebuah contoh, berdasarkan percakapan penulis dengan seorang sumber, yang untuk mudahnya kita sebut saja seorang “patriot” (dan memang dia adalah seorang patriot, pejuang bangsa) – karena menyangkut seorang yang masih aktif, maka dalam cerita berikut terpaksa nama para pelakunya tidak disebutkan. Ceritanya demikian,

Seorang patriot punya hubungan dekat dengan pusat kekuasaan. Suatu hari ia mendapat kesempatan ikut sebuah rombongan orang-orang penting dalam suatu “perjalanan metafisis”. Dalam rombongan yang dipimpin seorang yang amat terkemuka itu ikut pula seorang guru spiritualisme. Perjalanan itu bermula dari “wangsit” yang diterima sang guru, bahwa sebuah benda pusaka dari sebuah pusat kekuasaan masa lampau yang hebat tersedia bagi sang pemimpin, yang akan menjamin kelangsungan kepemimpinannya.

Dengan menggunakan pesawat, diteruskan dengan kendaraan darat, rombongan menuju ke tempat “keramat” di mana dahulu sebuah kekuasaan pernah berdiri dengan jayanya. Sang guru penerima “wangsit” memimpin semedi untuk meminta petunjuk. Patriot menjadi tidak sabar, lalu terbit pikirannya yang “nakal”. Ia hubungi salah seorang penduduk sekitar tempat keramat itu untuk meminjam sebuah benda pusaka, dan minta seseorang untuk secara rahasia menanam benda pusaka itu di suatu tempat. Kemudian sang patriot pada saatnya yang tepat pura-pura mengalami “kesurupan” atau “*trance*”, dan dalam keadaan demikian ia bercerita tentang benda pusaka. Melalui sang patriot benda pusaka hasil petunjuk “wangsit” sang guru itupun akhirnya ditemukan.³⁵

Cerita di atas itu benar-benar terdengar fantastis. Tetapi dari percakapan penulis dengan sumber termaksud, dan berdasarkan kepribadian dan reputasi sumber itu, penulis berkeyakinan bahwa peristiwa yang diceritakan itu benar-benar terjadi. Masih dari sumber yang sama, penulis mendapatkan cerita tentang kejadian lain, seperti berikut ini:

Rombongan perjalanan metafisis yang sama, dengan sang patriot termasuk di dalamnya, suatu hari pergi menuju sebuah tempat yang konon di sana tersimpan mahkota dari seorang penguasa hebat masa lalu. Tujuannya ialah mengambil mahkota itu dan membawanya ke pusat kekuasaan. Mahkota itu berhasil ditemukan, dan dibawa dalam pesawat bersama rombongan dengan upacara sakral semestinya. Tidak lama setelah mengudara, tiba-tiba pesawat goncang cukup hebat. Sang guru menafsirkannya sebagai akibat adanya benda pusaka yang ada dalam pesawat. Ia bermaksud mempersembahkan sesajen dengan membakar kemenyan (dalam pesawat), yang ia katakan sesuai dengan petunjuk dari alam gaib. Sang patriot, yang

³⁵Dari percakapan dengan seorang patriot, sekitar April-Mei 1999.

rupanya sangat paham tentang penerbangan, berteriak keras melarangnya, dengan memperingatkan bahwa pesawat dapat meledak oleh sesajen bakar kemenyan itu. Ia coba terangkan bahwa pesawat goncang oleh awan kumulus yang sedang dilewatinya. Sang guru menolak, dan tetap akan membakar kemenyan. Pesawat itu selamat karena pilot mengancam akan melakukan pendaratan darurat, atas saran sang patriot. Apalagi jelajah pesawat akhirnya melewati daerah awan kumulus itu, dan goncangan pun berhenti.³⁶

Dua cerita di atas menggambarkan suatu klaim kemampuan metafisis yang terbukti tidak otentik. Walaupun begitu, karena tidak otentiknya klaim itu tidak disadari oleh yang bersangkutan sendiri dan secara “kebetulan” diketahui dan disaksikan hanya oleh seseorang yang barangkali tidak termasuk “lingkaran dalam”, maka simbol dan simbolisme yang didukungnya tetap terus beroperasi, dan mempengaruhi proses-proses sosial-politik yang menjadi bagian dari tugas sang pemimpin. Simbolisme benda pusaka seperti mahkota, yang dikaitkan dengan kekuatan metafisis untuk melanggengkan kepemimpinan, mungkin bahkan kekuasaan, tentu mempunyai daya tarik yang amat kuat bagi yang bersangkutan. Dan sebanding dengan kuatnya daya tarik itu, simbol-simbol tersebut beroperasi, dalam arti mempengaruhi tingkah laku mereka yang mempercayainya, tanpa orang lain mampu benar-benar menghalangi.

Tetapi, seperti telah dicoba uraikan di bagian terdahulu, mengenali otentisitas sebuah simbol bukanlah perkara mudah, karena menyangkut kerahasiaan yang tertutup rapat. Kecuali jika orang menggunakan parameter doktrin keagamaan (dalam Islam disebut “akidah” [*‘aqidah*]) yang baginya amat jelas tanpa meragukan, suatu gejala simbol dan simbolisme tidak mudah untuk diberi stigma sebagai suatu penyimpangan keagamaan atau bid’ah. Contohnya ialah kontroversi sekitar adanya *badal* seperti telah dikemukakan di atas. Ibn Taymiyah memandangnya sebagai sebuah bid’ah,

³⁶Dari percakapan dengan patriot yang sama pada waktu yang sama.

sementara banyak ulama mempercayainya sebagai otentik. Sekarang marilah kita renungkan kejadian berikut, yang dapat dipandang sebagai sejenis kepercayaan kepada *badal*:

Seorang tokoh yang berpengaruh di suatu daerah kedatangan tiga orang tamu yang agak asing baginya. Tetapi segera tokoh itu punya firasat bahwa ketiga tamunya itu bukanlah sembarang orang. Setelah sedikit bercakap-cakap, tokoh itu menangkap bahwa ketiga tamunya datang untuk suatu perkara yang amat penting. Ternyata mereka minta agar tokoh itu mengantarkan mereka bertiga menemui seorang pemimpin yang sangat berpengaruh, yang tinggal jauh di tempat lain. Pada hari yang disepakati, mereka berempat pergi menemui sang pemimpin, dan tiba di kediamannya malam hari. Diperhatikan oleh tokoh itu, bahwa ketiga orang itu sangat hemat dalam berbicara. Dalam pertemuan dengan sang pemimpin, salah seorang dari mereka menyampaikan pesan dengan kalimat yang dipinjam dari Kitab Suci, ketika Allah perintahkan kepada Nabi Musa untuk menghadapi Fir'aun, "Pergilah engkau kepada Fir'aun, sebab sesungguhnya dia itu bertindak tiranik" (Q 20: 24). Sang pemimpin termenung-menung, menyadari beratnya pesan sang tamu. Sesaat kemudian ia berkata, "Selama ini saya bermusuhan dengan Fir'aun itu. Maka bagaimana nanti pandangan masyarakat kepada saya jika saya menemuinya?" Mendengar itu, sang tamu menyahut, "Kamu berjuang tapi masih memperhitungkan pendapat orang banyak!" Sekali lagi sang pemimpin termenung-menung, dan setelah beberapa saat ia nyatakan, "Baiklah, tapi apakah saya nanti akan berhasil!?" Setengah menghardik, sang tamu menanggapi, "Kamu berjuang, tapi masih bertanya-tanya akan berhasil atau tidak. Lebih baik kamu tidak usah berjuang!" Kemudian ketiganya berpamitan masuk kamar, dan esok harinya kembali pulang. Memakan waktu sekitar tiga bulan bagi sang pemimpin untuk berpikir melaksanakan pesan tamu misterius itu. Dan setelah ia melaksanakan beberapa kali, agaknya ia telah sampai kepada

kesimpulan bahwa ia tidak berhasil, namun ia telah berjuang, mencoba sebaik-baiknya.³⁷

Dari cerita itu dapat diperoleh gambaran peranan simbol dan simbolisme yang lebih tinggi daripada benda pusaka seperti mahkota. Simbol dan simbolisme di situ direpresentasikan oleh tampilnya tokoh-tokoh misterius, yang mungkin saja tergolong mereka yang dipercayai sebagai orang-orang suci. Untuk mengatakan bahwa mereka itu para wali, sesuai dengan pandangan keagamaan seperti telah diuraikan di bagian depan, tentu tidak mungkin. Tetapi setidaknya orang boleh menduga bahwa mereka itu termasuk golongan yang dalam al-Qur'an disebut *al-mutawassimūn*, mereka yang dapat membaca *al-wasm*, pertanda, yaitu para ahli firasat, sebagaimana telah dijelaskan. Mungkin saja mereka itu termasuk ahli firasat jenis pertama, dengan kemampun firasat yang halus dan batini. Atau boleh jadi mereka adalah ahli firasat jenis kedua, yang melalui *riyādlah* (latihan ruhani) dan *tajribah* (percobaan dan pengamatan mendalam) mereka mencapai keahlian firasat yang sangat tinggi. Dari cerita di atas itu dengan jelas terungkap, betapa besarnya pengaruh simbol dan simbolisme tokoh-tokoh suci itu. Mereka dipercayai punya kemampuan luar biasa, dan mereka dapat membaca tanda-tanda zaman, yang kemudian disampaikan sebagai pesan kepada seorang pemimpin berpengaruh. Sekalipun mereka sendiri tidak memastikan tindakannya bakal berhasil, namun pesan itu disampaikan juga, demi kepentingan dan kebaikan masyarakat.

Sekarang marilah kita lihat jenis simbol dan simbolisme lain, yang lebih dahsyat pengaruhnya kepada masyarakat, yaitu ritus-ritus. Simbolisme ritual bekerja sejalan dengan makna ritus itu sendiri sebagai medium ekspresi keagamaan yang paling penting. Ritus keagamaan, khususnya seperti yang ada dalam amalan-amalan kesufian tarekat, diungkapkan dalam gubahan-gubahan berirama.

³⁷Dari percakapan dengan seorang tokoh masyarakat, sekitar Oktober-November 1998.

Formula zikir, misalnya, dengan kuat ditandai oleh adanya ritme, yang melalui pengucapannya secara berulang-ulang dimaksudkan untuk menciptakan harmonisasi antara unsur-unsur yang beraneka ragam dari wujud, dan untuk melahirkan getaran yang lewat pengaruhnya pada seluruh susunan kenyataan mampu membuka suatu komunikasi dengan kenyataan tinggi. Secara umum, itulah sebenarnya tujuan esensial dan primordial semua ibadat atau ritus. Dan “zikir,” yang bermakna harfiah “ingat,” harus dipahami dalam kaitannya dengan kekuatan simbol untuk mewujudkan dalam batin kesadaran kesinambungan dengan Kenyataan Maha Tinggi, yaitu Tuhan. “Ritus dan simbol pada dasarnya adalah dua aspek dari kenyataan yang tunggal, yaitu keserasian yang menghubungkan semua tingkat wujud universal satu sama lain. Melalui keserasian itu, kenyataan kemanusiaan kita dapat diletakkan dalam garis komunikasi dengan kenyataan lebih tinggi dari wujud.”³⁸

Salah satu bentuk zikir ritual itu ialah salawat kepada Nabi (*al-shalāt ‘ala al-nabi*), yaitu bacaan permohonan berkah kepada Allah untuk Nabi. Biasanya salawat dirangkaikan dengan salam, yaitu permohonan kesejahteraan kepada Allah untuk Nabi, dan membentuk rangkaian “salawat dan salam.” Dalam al-Qur’an disebutkan bahwa Allah dan para malaikat bersalawat kepada Nabi, lalu diserukan agar semua kaum beriman juga bersalawat dan salam kepada Nabi dengan penuh kesungguhan (Q 33: 65). Interpretasi esoterik salawat dan salam seperti dimaksudkan dalam al-Qur’an itu diberikan dengan baik sekali oleh Frithjof Schuon (juga dikenal sebagai Muhammad Isa Nuruddin), seorang Sufi pemikir terkemuka dari Swiss, seperti berikut:

‘Verify God and His angels bless the Prophet; Oh! Ye who believe bless him and give him salutation’ (Quran, XXXIII, 56). This verse forms the scriptural foundation of the ‘Prayer on the Prophet’ – or more precisely the ‘Blessing of the Prophet’ – a

³⁸Martin Lings, *The Eleventh Hour: The Spiritual Crisis of the Modern World in the Light of Tradition and Prophecy* (Cambridge: Quinta Essentia, 1987), h. 83.

prayer which is in general use in Islam because both the Quran and the Sunna recommend it, though it takes a special character in esotericism where it becomes a basic symbol. The esoteric meaning of this verse is as follows: God, the Heaven and the Earth – or, the Principle (which is unmanifest), supranatural manifestation (the angelic states) and formal manifestation (comprising both men and the jinns, in other words the two categories of corruptible being [*al-thaqalān*], whence the need for an injunction) – confer (or transmit as the case may be) vital graces on universal Manifestation, or, in another respect, on the center of that Manifestation, namely the cosmic intellect. One who blesses the Prophet blesses by implication the world and the universal Spirit (*Er-Rūh*), the Universe and the Intellect, both the Totality and the Center, so that the blessing, multiplied tenfold, comes back from each of these manifestations of the Principle on him who has truly put his heart into this prayer.³⁹

Jadi, menurut tafsiran esoterik Schuon, Tuhan adalah Sang Pokok (*Principle*) yang tak terlihat, langit (Inggris: *heaven*, bukan *sky*) adalah manifestasi supranatural, dan bumi adalah manifestasi formal, tempat manusia dan jin (*al-tsaqalān*) (Lihat Q 55: 31) yang senantiasa memerlukan bimbingan hidup. Kemudian Nabi adalah manifestasi universal, yang dari segi lain, sebagai intelek kosmis (*Nūr Muḥammad*), adalah pusat manifestasi universal itu sendiri. Maka orang yang bersalawat kepada Nabi, berarti memberkahi (memberkati) Dunia dan Sukma (*al-Rūh*), Alam Raya dan Intelek, Totalitas dan Inti. Karena itu, kata Schuon, melalui berbagai manifestasi dari Sang Pokok (Tuhan) tersebut berkah salawat kembali kepada pembacanya yang bersungguh-sungguh, sepuluh kali lipat.

Mengikuti tafsiran kesufian makna salawat kepada Nabi seperti diberikan oleh Frithjof Schuon itu, kita dapat memperkirakan

³⁹Frithjof Schuon, *Understanding Islam*, diterjemahkan ke dalam Inggris oleh D.M. Matheson (London: George Allen & Unwin, 1963), h. 95-96.

betapa besarnya efek salawat kepada kehidupan umat manusia, lebih-lebih salawat yang dilaksanakan secara bersama dalam jama'ah besar, seperti yang sering dilakukan dengan Salawat Badar. Gubahan berirama atau formula ritmik salawat, begitu pula ungkapan-ungkapan dan lafal ritual zikir, sesungguhnya adalah pancaran dari gubahan berirama atau formula ritmik suci dari Kalam Ilahi al-Qur'an, yang dengan dukungan kekuatan bahasa Arab (yang menurut Marshall Hodgson adalah bahasa yang paling mendukung pencapaian pengalaman ruhani), sanggup menggetarkan tidak hanya emosi, tapi juga spirit para peserta pembacaan dan juga para pendengarnya. Gubahan dan formula suci seperti itu tidak mungkin diterjemahkan ke bahasa lain, kecuali dengan berkompromi kepada kemiskinan bahasa terjemahan, dan hanya jika dapat ditenggang hilangnya nuansa-nuansa yang justru merupakan titik pusat daya keruhaniannya. Tentu saja hal ini lebih-lebih lagi berlaku pada al-Qur'an sendiri, yang merupakan formula ritmik par *excellence*. Mohammed Marmaduke Pickthall, seorang budayawan Muslim Inggris yang pada awal abad ini berusaha menyajikan pesan-pesan al-Qur'an kepada audiens Barat, menyadari adanya benturan kesulitan tersebut, dan menyatakan dalam pengantar terjemah Qur'an-nya yang kini dianggap karya klasik, demikian:

The aim of this work is to present to English readers what Muslims the world over hold to be the meaning of the words of the Koran, and the nature of that Book, in not unworthy language and concisely, with a view to the requirements of English Muslims. It may be reasonably claimed that no Holy Scripture can be fairly presented by one who disbelieves its inspiration and its message; and this is the first English translation of the Koran by an Englishman who is a Muslim. Some of the translations include commentation offensive to Muslims, and almost all employ a style of language which Muslims at once recognize as unworthy. The Koran cannot be translated. That is the belief of old-fashioned Sheykhs and the view of the present writer. The Book is here rendered almost literally and every effort has been

made to choose befitting language. But the result is not the Glorious Koran, that inimitable symphony, the very sounds of which move men to tears and ecstasy. It is only an attempt to present the meaning of the Koran – and peradventure something of the charm – in English. It can never take the place of the Koran in Arabic, nor is it meant to do so.⁴⁰

Kutipan ekstensif dari Pickthall itu memberi gambaran betapa sulitnya menerjemahkan kalimat-kalimat suci, termasuk kalimat-kalimat ritual seperti zikir dan salawat. Karena itu, sejalan dengan naiknya simbol dan simbolisme keagamaan populer ke atas pentas kehidupan nasional, kita menyaksikan sejak sekitar dua dasawarsa fenomena sosial-keagamaan yang bagi sebagian orang mungkin saja seperti “kearab-araban.” Pada hakikatnya tidak ada perkara “kearab-araban” serupa itu; yang ada ialah suatu kemustahilan total untuk mengalih-bahasakan ungkapan-ungkapan suci berbahasa Arab, khususnya ungkapan yang memiliki makna simbolik seperti salawat dan zikir. Sudah tentu, dan secara tak terhindarkan, kenyataan itu memberi keuntungan relatif kepada mereka yang tahu bahasa Arab atau akrab dengan bahasa itu (sekalipun tidak paham) berkenaan dengan kemampuan apresiasi, dan merupakan kerugian relatif bagi yang tidak tahu atau kurang akrab dengan bahasa itu.

Telah disinggung bahwa di antara berbagai formula ritual dalam masyarakat kita yang memiliki makna simbolik amat kuat ialah Salawat Badar (*al-Shalawāt al-Badriyyah*), gubahan Syeikh Busiri dari masa lampau yang jauh. Disebut Salawat Badar, karena digubah melalui serentetan doa kepada Tuhan dengan “*tawassul*” (penggunaan *wasīlah*, “perantaraan” kepada Tuhan) melalui para pahlawan Perang Badar, yaitu perang melawan kaum kafir yang pertama kali dialami kaum beriman, di bawah pimpinan Nabi *saw* yang terjadi pada 17 Ramadan tahun kedua Hijri. Perang itu dengan telak dimenangkan

⁴⁰Mohammad Marduke Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran: An Explanatory Translation* (New York: Mentor Book/Penguin Group, t.th.), h. vii.

kaum beriman, sehingga perkataan “Badar” menjadi sinonim dengan kepahlawanan dan kemenangan. Dalam al-Qur’an perang itu dirujuk sebagai “*yawm al-furqān*,” “hari yang menentukan,” karena merupakan peristiwa yang benar-benar menyangkut kelangsungan hidup agama dan umat Islam (Lihat Q 8: 41).

Dari dua puluh delapan bait keseluruhan untaian syair Shalawat Badar, dua bait pertama adalah ungkapan salawat itu sendiri, satu bait ungkapan pernyataan *tawassul* dengan *basmalah* dan dengan Sang Pembimbing, yaitu Rasulullah, kemudian satu bait berikutnya ungkapan pernyataan *tawassul* dengan semua pejuang di jalan Allah, khususnya dari kalangan para pahlawan Badar. Dan selebihnya adalah rentetan permohonan kepada Allah dengan penyebutan sebanyak tiga belas kali kalimat “*bi ahl al-Badr yā Allāh*” (“dengan perantaraan para pahlawan Badar, ya Allah!”) sebagai *wasilah* tersebut.

Penggunaan Salawat Badar sebagai ritus publik sebetulnya sudah muncul pada masa-masa pemerintahan Presiden Sukarno. Dalam sebuah terbitan risalah berbahasa Jawa huruf Pego dengan judul Arab, *Risālat al-Nahdliyyah fī al-Masā’il al-‘Ashriyyah*, termuat ajakan kepada seluruh umat Islam Indonesia untuk banyak membaca Salawat Badar, baik secara berjama’ah atau secara perorangan, agar Allah memenangkan bangsa Indonesia dalam perjuangan hebat menghadapi bahaya “Nekolim” (Neo-kolonialisme dan imperialisme, sebuah jargon politik zaman Presiden Sukarno).⁴¹ Pada masa awal pemerintahan Presiden Suharto, Salawat Badar menjadi lebih fenomenal, saat itu terutama sebagai doa massal dalam perjuangan menghadapi kaum komunis. Apalagi memang kenyataannya ialah bahwa pada tingkat “akar rumput”, yang langsung berhadapan dengan kaum komunis sebagai tantangan “hidup-mati” ialah anggota masyarakat yang akrab dengan ritus Salawat Badar.

Nyata sekali bahwa fenomena Salawat Badar terkait erat dengan situasi perjuangan atau keprihatinan. Dan Salawat Badar itu saat

⁴¹Lihat Ahmad ‘Abd al-Hamid al-Qandali, *Risālat al-Nahdliyyah fī al-Masā’il al-‘Ashriyyah* (Semarang: Taha Putra, t.th.), h. 49.

ini nampak semakin fenomenal. Digabung dengan simbolisme ritual lain, yaitu *istighātsah*, fenomena itu menunjukkan tingkat keprihatinan yang semakin tinggi. *Istighātsah* artinya permohonan pertolongan, dalam arti khusus permohonan yang sangat mendesak karena situasi yang sangat berbahaya. *Istighātsah* dilakukan Nabi *saw* saat menghadapi Perang Badar, ketika beliau melihat jumlah tentara musuh yang jauh lebih besar, tiga kali lipat (seribu orang) dari tentara Muslim (tiga ratus tujuh belas orang). Dalam sebuah hadis, Umar ibn al-Khattab menuturkan,

Pada waktu Perang Badar Rasulullah *saw* melihat ke arah orang-orang musyrik, mereka berjumlah seribu orang, sedangkan sahabat beliau tiga ratus tujuh belas orang. Maka Nabi *saw* menghadap kiblat, kemudian mengangkat tangannya, dan berseru kepada Tuhannya, “Oh Tuhan, laksanakan untukku apa yang telah Kau janjikan kepadaku. Oh Tuhan, datangkan bagiku apa yang telah Kau janjikan kepadaku. Oh Tuhan, jika Engkau biarkan hancur kelompok pendukung Islam ini, Engkau tidak akan disembah lagi di bumi.” Beliau terus menerus berseru kepada Tuhan dengan mengangkat tangan dan menghadap kiblat, sampai pakaian beliau jatuh dari kedua pundak beliau. Abu Bakar mendatangnya dan mengambil pakaian beliau, lalu diletakkan ke atas kedua pundak beliau. Abu Bakar mendekatnya dari belakang, dan berkata, “Wahai Nabi Allah, cukuplah percakapanmu dengan Tuhanmu. Dia akan laksanakan untukmu apa yang Dia telah janjikan kepadamu.” Maka Allah menurunkan firman, “Ketika kamu sekalian memohon pertolongan (ber- *istighātsah*) kepada Tuhanmu, dan Dia kabulkan untukmu. Sesungguhnya Aku memperkuat kamu dengan seribu malaikat datang bergelombang” (Q 8: 9). Maka Allah memperkuat beliau dengan seribu malaikat.⁴²

⁴²Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Muslim.

Jadi *istighātsah* adalah suatu bentuk doa permohonan pertolongan kepada Tuhan dengan kepekaan kejiwaan yang sangat tinggi, mengikuti jejak Nabi saat menghadapi bahaya musuh dalam Perang Badar. Sebagaimana Nabi yang seruannya kepada Tuhan dikabulkan dengan diturunkannya seribu malaikat dan beliau memperoleh kemenangan gemilang dalam perang amat menentukan itu, keyakinan serupa juga tertanam pada umat yang melakukan *istighātsah*, sehingga simbolisme ritual *istighātsah*, persis seperti diteorikan oleh Frithjof Schuon di atas, dengan mudah sekali menumbuhkan kuatnya rasa mantap diri, keteguhan hati, dan kebulatan tekad menghadapi tantangan, karena penuh rasa percaya kepada pertolongan Tuhan. Dan situasi kejiwaan, jika bukan keruhanian, massal serupa itu dengan sendirinya punya implikasi mendalam dan meluas sekali dalam masyarakat, termasuk yang bersangkutan dengan proses-proses sosial-politik.

Lebih lanjut lagi, saat-saat sekarang ini sebenarnya dalam masyarakat sedang tumbuh simbolisme ritual baru yang merupakan kelanjutan konsisten simbolisme Salawat Badar dan *istighātsah*. Di kawasan kota Surabaya terdapat sebuah pesantren Salafiyah, Drosemo, yang salah satu reputasinya ialah sebagai pusat pengemblengan para pejuang bangsa melawan penjajah di zaman kolonial dan mempertahankan kemerdekaan semasa revolusi fisik setelah Proklamasi. Para kyahi Drosemo adalah keturunan klan Ba Syaiban dari Hadramaut yang salah satu cabangnya bermigrasi ke Indonesia dan bercampur dengan penduduk setempat. Beberapa keturunannya menjadi tokoh-tokoh penting dalam lingkungan elite Jawa, seperti Syeikh Sulayman ibn Abd al-Rahman yang bergelar Pangeran Kanigara (kuburnya terletak di Mojoagung, sebelah timur Jombang). Syeikh Sulayman punya saudara bernama Abd al-Rahim, yang anak pertamanya Hasyirn, bergelar Raden Wangsa Reja; anak

kedua Alawi, bergelar Raden Tumenggung Danuningrat, dan anak ketiga Sa'id, bergelar Raden Tumenggung Danukusumo.⁴³

Salah seorang tokoh pesantren Drosemo sekarang ialah Kyahi Yusuf Muhajir Ba Syaiban, seorang kyahi muda yang cerdas, penuh karisma. Kyahi muda ini mendapat ilham untuk menggubah Salawat Uhud (*al-Shalawāt al-Uhudiyyah*), sebagai padanan Salawat Badar. Kepada penulis, ia sampaikan adanya dukungan dan restu dari seorang ulama terkenal, pemimpin umat, atas ilhamnya menggubah Salawat Uhud itu.

Untuk mengerti makna apa yang terkandung dalam simbolisme ritual Salawat Uhud itu, kita harus melihat sejenak apa perang Uhud itu serta maknanya bagi Islam dan kaum Muslim. Perang itu terjadi sebagai pembalasan kaum musyrik dari Makkah terhadap Nabi dan kaum beriman atas kekalahan mereka pada Perang Badar. Dengan persiapan yang lebih baik, mereka menuju Madinah, dan dihadapi kaum Muslim di bukit Uhud sesuai hasil musyawarah antara Nabi dan para Sahabat. Sesungguhnya Nabi sendiri berpendapat lebih baik bertahan dalam kota, dan menjebak musuh dalam suatu medan yang tidak mereka kenal. Namun dalam musyawarah itu Nabi kalah suara, karena sebagian besar menghendaki suatu perang seperti mereka telah alami sebelumnya (Perang Badar), dan Nabi pun tunduk kepada suara mayoritas itu.

Nabi mengatur strategi perang yang tepat untuk menghadapi musuh yang jauh lebih siap daripada sebelumnya itu. Tetapi ketika melihat kemenangan pertama, sebagian dari prajurit yang beliau tempatkan pada posisi paling menentukan tidak mampu menahan diri dari dorongan nafsu untuk mengambil dan mengumpulkan harta rampasan perang, dan mereka tinggalkan posisi mereka. Pos strategis itu diambil alih musuh. Akibatnya barisan kaum Muslim kacau-balau, dan dalam keadaan sangat terdesak Nabi terperosok

⁴³Keterangan ini diambil dari 'Abd al-Rahman ibn Muḥamad ibn Husayn al-Masyhur, *Syams al-Zhahīrah fī Nisab Ahl al-Bayt min Banī 'Alawī Furū' Fāthimah al-Zahrā' wa Amīr al-Mu'minīn 'Alī Radliya 'Llāh 'An-hu*, Bagian Kedua (Jedah: 'Alam al-Ma'rifah, 1984/1401), h. 446-49.

dalam lobang yang dibuat musuh, lalu dihujani anak panah dan batu. Jika tidak karena para Sahabat yang amat setia dan menjadikan diri mereka tameng untuk melindungi Nabi, besar sekali kemungkinan beliau terbunuh. Tidak urung beliau menderita cukup parah, dan gigi depan beliau pecah oleh lemparan batu. Prajurit Islam pun banyak yang jatuh sebagai syuhada' dalam jumlah yang jauh melebihi musuh yang terbunuh.

Walaupun begitu, sejalan dengan Sunnatullah (*Sunnat'LLāh*, yaitu hukum besi sejarah yang telah ditetapkan Tuhan), Perang Uhud telah meninggalkan bahan pelajaran luar biasa pentingnya bagi kaum Muslim. Dan dengan menarik pelajaran dari peristiwa tragis itu, kaum Muslim membina kesadaran berjuang yang jauh lebih baik dan sempurna. Dengan pelajaran dari Perang Uhud itulah kemudian seluruh peperangan dengan musuh dimenangkan kaum Muslim, untuk akhirnya mencapai kemenangan sempurna dengan dibebaskannya Makkah. Dan Nabipun wafat sebagai seorang tokoh yang menurut Michael Hart paling sukses dan paling berpengaruh sepanjang sejarah umat manusia.

Berbagai kenyataan dan pelajaran dari Perang Uhud itu direkam cukup panjang dalam al-Qur'an. Kita akan dapat memperoleh gambaran tentang nuansa lahir dan batin serta pelajaran amat penting dari peristiwa itu dengan memperhatikan firman-firman bersangkutan, yang terjemahnya kurang lebih adalah sebagai berikut,

Sesungguhnya telah berlalu sebelum kamu berbagai sunnah (hukum besi sejarah); karena itu berjalanlah kamu sekalian di muka bumi dan perhatikanlah bagaimana akibat orang-orang yang mendustakan kebenaran. (Al-Qur'an) ini adalah penerangan bagi seluruh manusia, dan petunjuk serta pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa. Janganlah kamu lemah semangat dan jangan pula bersedih hati, padahal kamulah yang lebih tinggi, jika kamu orang-orang yang beriman. Jika penderitaan menimpamu, sungguh penderitaan serupa telah pula menimpa golongan lain itu. Begitulah (nasib), Kami pergilirkan antara manusia, supaya Allah menyaring mereka

yang beriman dan mengambil dari antara kamu para syuhada'. Allah tidak menyukai orang-orang yang zalim. Dan agar Allah membersihkan orang-orang yang beriman, dan membinasakan orang-orang yang kafir. Apakah kamu mengira bahwa kamu akan masuk surga, padahal belum nyata bagi Allah orang-orang yang benar-benar berjuang di antaramu, dan belum nyata pula orang-orang yang tabah? Sesungguhnya kamu telah mengharapkan mati (syahid) sebelum kamu menghadapinya; (sekarang) sungguh kamu telah melihatnya dan kamu menyaksikannya. Muhammad itu tidak lain hanyalah seorang rasul, sungguh telah berlalu sebelumnya banyak rasul. Apakah jika dia mati atau terbunuh kamu akan berbalik ke belakang (murtad)? Barangsiapa berbalik ke belakang, maka dia tidak sedikitpun merugikan Allah. Dan Allah akan memberi balasan kepada mereka yang bersyukur. Suatu nyawa tidak akan mati melainkan dengan izin Allah, sebagai ketetapan yang telah ditentukan saatnya. Barangsiapa menghendak pahala dunia, niscaya Kami berikan kepadanya pahala dunia itu, dan barangsiapa menghendaki pahala akhirat, niscaya Kami berikan kepadanya pahala akhirat. Dan Kami akan memberi balasan kepada orang-orang yang bersyukur. Betapa seringnya seorang nabi yang bersamanya berperang banyak orang berjiwa Ketuhanan. Mereka itu tidak menjadi lemah semangat karena penderitaan yang menimpa mereka di jalan Allah, tidak menjadi lesu, dan tidak pula menyerah. Allah menyukai orang-orang yang sabar. Tidak ada seruan mereka selain ucapan: "Ya Tuhan kami, ampunilah dosa-dosa kami dan tindakan berlebih-bahan kami dalam urusan kami, teguhkanlah pendirian kami, dan menangkanlah kami atas orang-orang kafir." Karena itu Allah memberi mereka pahala di dunia dan pahala yang baik di akhirat. Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebaikan (Q 3: 137-48).

Dalam deretan firman Allah itu terlukis dengan jelas apa hakikat Perang Uhud itu, dan apa maknanya sebagai pelajaran berharga berkenaan dengan disiplin, ketabahan, kepatuhan, harapan kepada

Tuhan, kesediaan berkorban, kesadaran tentang Sunnatullah, dan seterusnya. Untuk mengungkapkan kembali dalam bahasa ritmik puitis jiwa kejuangan Uhud itu, Kyahi Yusuf Muhajir dari Drosem mengubah syair Salawat Uhud, dengan mengikuti metrik syair Salawat Badar. Terdiri dari tiga puluh empat bait (enam bait lebih panjang daripada Salawat Badar), Salawat Uhud juga dimulai dengan kalimat salawat kepada Nabi, keluarga dan Sahabatnya dalam dua bait pertama, yang semua mereka itu disebut sebagai para prajurit Allah. Bait ketiga dimulai dengan permohonan kepada Allah, dan disusul oleh bait-bait permohonan dan doa dengan diselingi kalimat *“bi ‘l-Uhud junūd’Llāh”* (“dengan perantaraan pahlawan Perang Uhud, para prajurit Allah”) sebanyak enam belas kali.

Mengingat nuansa di balik Perang Uhud yang pekat dengan keprihatinan dan penarikan pelajaran dari suatu kegagalan yang hampir fatal, maka dapat diperkirakan bahwa sinyal yang dikirimkan oleh simbolisme ritual Salawat Uhud menumbuhkan kesadaran keprihatinan yang justru akan memperkuat ketahanan berjuang. Semangat serupa itu dapat berkembang dan tumbuh menjadi keteguhan jiwa menghadapi tantangan bahaya dengan tekad untuk mengatasinya, mungkin serupa dengan *tiwikrama* dalam cerita pewayangan.

Kesimpulan dan Penutup

Dari uraian cukup panjang lebar dalam orasi ini dapat disimpulkan bahwa di tengah masyarakat beroperasi berbagai simbol dan simbolisme yang sangat banyak mempengaruhi proses-proses kehidupan, termasuk sosial-politik. Karena dampak simbol dan simbolisme itu tidak dapat diukur dengan angka (*non-quantifiable*), maka semua itu membentuk variabel kehidupan manusia yang berada dalam daerah “titik buta” (*blind spots*) masalah-masalah sosial. Karena itu kegagalan mendeteksinya secara cukup dini, seperti terjadi pada Revolusi Iran, dapat mendorong para pengamat ilmiah, dan siapa saja orang lain yang berkepentingan, ke dalam posisi

canggung karena tidak menduga sebelumnya, kemudian tidak dapat berbuat apa-apa, atau hendak berbuat namun terlambat. Analoginya ialah krisis ekonomi dan moneter yang kini melanda banyak negara, khususnya Indonesia, yang sama sekali tidak terduga sebelumnya, atau sulit sekali diduga, jauh lebih sulit daripada, misalnya, menduga bakal terjadinya letusan gunung berapi atau gempa bumi. Padahal korban krisis ekonomi dan moneter berjumlah ratusan juta jiwa, jauh lebih besar daripada jumlah korban bencana alam manapun juga, barangkali kecuali bencana akibat benturan meteor raksasa jutaan tahun yang lalu yang memusnahkan dinosaurus.

Sementara itu, banyak simbol dan simbolisme itu muncul atas dorongan usaha menciptakan kebaikan dan kemaslahatan. Bagaikan sumber energi tak nampak, sinyal-sinyal yang dipancarkan oleh simbol dan simbolisme mungkin dapat disalurkan untuk mendorong proses-proses sosial-politik bangsa guna mencapai tingkat kemajuan yang lebih tinggi.

Persoalan simbol dan simbolisme adalah persoalan esoterik, yang memiliki bahasa-bahasa dan kerangka pikiran yang tidak dapat atau sulit sekali dipahami orang “awam”. Tetapi karena, menurut kaum esoterik sendiri setiap manusia mempunyai potensi esoterik yang sama, maka sesungguhnya setiap orang memiliki kemungkinan untuk dapat memahaminya. Sama halnya dengan semua kecakapan tinggi, termasuk kecakapan ilmiah, maka lebih-lebih lagi kecakapan esoterikpun dapat dicapai hanya lewat kegiatan belajar, pengamatan dan latihan.

Di sekeliling kita banyak gejala simbol dan simbolisme yang sudah waktunya diteliti dengan cermat, demi pengertian lebih baik dan lengkap tentang budaya bangsa, untuk kepentingan bahan *nation building* yang sudah cukup lama tertunda. Kiranya tidak terlalu berlebihan jika dikatakan bahwa akar krisis multi-dimensi bangsa kita sekarang ini ialah *nation building* yang tertunda, karena antara lain selama ini kita nampak menunjukkan gejala berusaha menginginkan hakikat asasi sosial-budaya kita, kemudian mencoba berbuat sesuai yang berlawanan.

Begitu banyak gejala simbol dan simbolisme dalam masyarakat kita, sehingga mustahil untuk menyebutkan di sini. Jika kita asosiasikan dengan kegemaran kita sendiri untuk mengatakan bahwa bangsa kita kaya raya dengan budaya, maka dapat dikatakan bahwa kekayaan simbol dan simbolisme dalam masyarakat kita adalah dengan sendirinya sebanding dengan kekayaan budaya itu.

Seperti telah dikutip dari Hugh Duncan pada bagian depan orasi ini, “Masyarakat tumbuh dalam, dan terus bereksistensi melalui, komunikasi simbol-simbol yang bermakna” (*“Society arises in, and continues to exist through, the communication of significant symbols”*). Atau seperti yang dengan kuat sekali dikatakan oleh Martin Lings, *“...a statement which once have been a platitude, but which now, to say the least, needs no apology: symbolism is the most important thing in existence; and it is at the same time the sole explanation of existence.”*⁴⁴ Maka tahap perkembangan bangsa sekarang ini adalah saat yang tepat untuk lebih serius dalam kajian masalah sosial budaya, lebih-lebih tentang makna simbol-simbol dan simbolisme. ❖

⁴⁴Lings, *Symbol & Archetype*, h. vii-viii.

POLITIK KESALEHAN NURCHOLISH MADJID

Dari Kritik ke Apresiasi

Kusmana

I

Telaah bagaimana Nurcholish Madjid (atau lebih di kenal dengan panggilan Cak Nur) membaca realitas khususnya hubungan fenomena keagamaan dengan modernitas dan kebangsaan secara hermeneutik, setidaknya bisa dilakukan dengan dua cara: menghadirkan kembali pikiran pengarang atau melakukan pembacaan reproduktif, dan berdasar pemikiran pengarang dicari makna-makna lain atau pembacaan produktif. Untuk keperluan apresiasi sekaligus signifikasi pemikiran Cak Nur itu, penulis memilih cara ke dua. Dalam orasi pengukuhan promosi ahli peneliti utama Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, Jakarta, 30 Agustus 1999, Cak Nur menyampaikan makalah yang berjudul “Simbol dan Simbolisme Keagamaan Populer serta Pemaknaannya dalam Perkembangan Sosial-Politik Nasional Kontemporer.” Kalau orasi ilmiah ini diletakkan dalam beberapa orasi ilmiah Cak Nur lain sejak awal 1970-an (“Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat,” 2 Januari 1970, di sumber lain disebut 3 Januari), awal 1990-an (“Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan di Indonesia untuk Generasi Mendatang,” Jakarta/TIM, 1992) dan orasi ilmiah yang disampaikan akhir 1990-an ini, maka akan terlihat bagaimana perkembangan sikap ilmiah Cak Nur dalam mewacanakan Islam dan kemoderenan Indonesia kontemporer.

Sebelum 1970 sebenarnya Cak Nur menulis juga tulisan penting yang menjadi dasar ideologi gerakan Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), yaitu Nilai-nilai Dasar Perjuangan (NDP). Walau beda penyajian dengan tulisan-tulisan Cak Nur lain, dasar pemikiran NDP adalah sama, yaitu teologi inklusif dan humanistik. Pendulum sikap kritis Cak Nur bergerak dari otokritik kritik atas keadaan umat Islam dan khazanahnya, penawaran alternatif pemecahan, laboratorium implementasi gagasan yang dikembangkan, sampai kepada membangun apresiasi atas realitas secara lebih mendalam, dengan tidak mengurangi sikap santun dan kritisnya.

Cak Nur tidak sendiri, sejumlah tokoh lain baik dari kalangan yang lahir tahun 1940-an seperti Abdurrahman Wahid (Dus Dur), Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan kawan-kawan atau kalangan setelahnya 1950-an, seperti Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat, M. Amin Abdullah, Masdar Farid Mas'udi, dan kawan-kawan, mengembangkan sikap keilmuan yang terbuka. Banyak dari mereka yang terlahir dari periode tersebut mengenyam pendidikan modern khususnya dari tradisi pendidikan Barat dengan jumlah mulai signifikan dibanding dengan periode sebelumnya sejak Belanda mengenalkan pendidikan modern di Nusantara akhir abad sembilan belas dan awal abad dua puluh. Setelah angkatan 1950-an, setiap dekadanya jumlah mereka yang mendapat pendidikan tinggi di Barat bertambah secara signifikan. Hal ini kemudian ditambah dengan semakin berkembangnya pendidikan di dalam negeri baik itu PTAIN atau PT umum, sehingga secara umum sebenarnya pemikiran terbuka Cak Nur bersinergi dengan perkembangan Indonesia itu sendiri. Persoalannya adalah, seperti yang dikemukakannya sendiri, bahwa persoalan hubungan keagamaan dan kemoderenan berkaitan dengan proses pembangunan bangsa yang dalam pandangannya belum selesai, bahkan dalam perkembangannya mengalami kemandegan-kemandegan. Faktor-faktor yang menyebabkan kemandegan tersebut dapat dilacak, antara lain eksklusivisme paham keagamaan, otoritarianisme pemerintahan, praktik korupsi, kolusi dan nepotisme, dan pragmatisme politik sempit. Sampai orasi ini disampaikan, Cak Nur masih berkeyakinan bahwa *nation building*

di Indonesia belum selesai dan tersendat, maka dipandang perlu untuk membuka kembali agar proses tersebut terus berlanjut seiring berkembangnya bangsa ini.¹ *Nation building* yang dimaksud adalah cara pandang dunia yang bersinergi antara keagamaan, kebudayaan atau keindonesiaan dengan modernitas. Sinergi hubungan ketiganya menjadi prasyarat untuk membangun Indonesia yang maju. Untuk memberikan kontribusi dalam proses ini, Cak Nur terlibat bahkan mempelopori dalam pergulatan wacana relasi keagamaan dan moderitas dalam konteks keindonesiaan, melalui aktivisme dan pemikiran. Karenanya menarik untuk melihat bagaimana perkembangan pemanfaatan keilmuan dan aktivisme Cak Nur. Makalah singkat ini mencoba mendiskusikan Cak Nur dari sisi pemanfaatan pemikiran dan aktivisme dalam konteks berbangsa dan beragama di zaman Indonesia modern.

II

Yang menarik dari figur seorang Cak Nur adalah tidak hanya pada pemikirannya yang kuat dan tajam tapi juga pada dirinya yang mumpuni dalam mempraktikkan gagasan-gagasannya, kecuali di bidang politik praktis yang memang perlu investasi panjang membangun jejaring politik. Dia sendiri menjelaskan tentang hubungan ilmu dan perbuatan, “ilmu tidak lagi semata untuk ilmu saja, sehingga menjadi tujuan dalam dirinya sendiri, tetapi ilmu adalah untuk amal, dan amal berdasarkan ilmu.”² Namun demikian kekurangberhasilan dalam politik praktisnya, yang dia lakukan

¹Nurcholish Madjid, “Simbol dan Simbolisme Keagamaan Populer serta Pemaknaannya dalam Perkembangan Sosial-Politik Nasional Kontemporer,” orasi pengukuhan promosi Ahli Peneliti Utama Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) pada 30 Agustus 1999 di Jakarta.

²Agus Bakti Pratomo, “Cak Nur Ilmu yang Laku dari Murid untuk Sang Guru,” dalam Abdul Halim, ed., *Menembus Batas Tradisi Menuju Masa Depan yang Membebaskan: Refleksi atas Pemikiran Nurcholish Madjid* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas dan Universitas Paramadina, 2006), h. 182.

dua periode, pertama pada tahun 1977 dimana dia mendukung PPP dalam rangka membangun oposisi politik yang kuat yang diperlukan dalam proses demokrasi politik dan kedua pada periode dua tahun sebelum akhir hayatnya, ketika dia ikut mencalonkan diri sebagai calon presiden tapi mengundurkan diri karena memilih peran sebelumnya. Fakta ini tidak mengurangi kontribusinya dalam pengembangan gagasan politik yang menjadi peristiwa diskursif di tanah air. Karena secara gagasan, pemikiran politik Cak Nur mendapat tempat yang tinggi, mulai dari slogan “Islam Yes, Partai Islam No,” demokrasi sampai kepada gagasan tentang perlunya oposisi politik yang dilontarkannya tahun 1977-an.³

Salah satu implementasi gagasan pembaharuan pemikiran Islam yang Cak Nur implementasikan adalah desiminasi gagasan. Dalam hal desiminasi gagasan, Cak Nur menggunakan media tulisan. Dari 1971-1974 Cak Nur memimpin penerbitan *Mimbar Jakarta*. *Mimbar Jakarta* sebenarnya beroplah tidak besar tapi mempunyai pembaca yang berpengaruh. Tujuan dari penerbitan *Mimbar Jakarta* adalah untuk kendaraan dalam penyebaran pembaharuan pemikiran Islam. Yang menarik adalah banyak dari mereka yang tergabung atau berasosiasi dengan *Mimbar Jakarta* sering mengadakan diskusi ilmiah. Kelompok diskusi ini dikenal dengan nama Kelompok Diskusi Samanhudi. Yang tergabung dalam kelompok diskusi ini selain Cak Nur antara lain Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dawam Rahardjo, Syubah 'Asa, Utomo Dananjaya dan kemudian Abdurrahman Wahid. Kelompok diskusi ini di kemudian hari berubah menjadi Majelis Reboan yang sering dilaksanakan khususnya di setiap bulan Ramadan.⁴

Lebih jauh, Cak Nur bersama koleganya mendirikan KKA, Klub Kajian Agama, tempat dia sering menuangkan dan

³Yudi Latif, “Pelembagaan Oposisi: Impian (Cak Nur) Nan Tak Kunjung Menjelma,” dalam Abdul Halim, ed., *Menembus Batas Tradisi*, h. 228-39.

⁴Greg Barton, “Indonesia’s Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual Ulama: the Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-modernist Thought,” dalam Josep Chinyong Liow and Nadirsyah Hosen, ed., *Islam in Southeast Asia* (London and New York: Routledge, 2010), h. 41-42.

mempresentasikan gagasannya. Sampai beliau menghadap Ilahi pada tanggal 15 Agustus 2005, KKA telah berumur 17 tahun dan berhasil mengadakan pengajian sebanyak 200 kali. Tulisan-tulisan Cak Nur kemudian diterbitkan dalam bentuk antologi, antara lain, *Islam, Doktrin dan Peradaban* (1992), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (1994), *Islam Agama Peradaban* (1995), dan *Islam Agama Kemanusiaan* (1995). Selain itu, Cak Nur juga menerbitkan beberapa buku lain, *Islam, Kemoderenan dan Keindonesiaan* (1987), *Islam, Kerakyatan dan Keindonesiaan* (1993), *Pintu-pintu Menuju Tuhan* (1994), *Kaki Langit Peradaban Islam* (1997), *Dari Bilik-bilik Pesantren* (1997), *Perjalanan Religijs Umrah dan Haji* (1997), dan *Dialog Keterbukaan* (1997). (Munawar-Rachman, 2006 : 131) Selain KKA Cak Nur juga menyelenggarakan pengajian untuk eksekutif, sering memberi paparan di seminar dan konferensi, ceramah agama di TV dan memberikan khutbah Jumat.⁵

Komunikasi gagasan melalui tulisan adalah cara berkomunikasi strategis, taktis, dewasa dan berdampak *durable*. Secara proses, menuangkan gagasan merupakan upaya sistematisasi dan kristalisasi apa yang ingin dituangkan seorang pengarang. Dalam menuangkan gagasannya si pengarang akan memilih, memilah dan mengarahkan tulisannya pada suatu atau beberapa tujuan. Namun demikian, respons terhadap suatu karya akan bersifat dinamis bahkan bisa jadi sangat kontroversial dan bisa jadi di luar pengaruh dan kontrol pengarang itu sendiri. Hermeneutika menunjukkan bahwa sekali suatu karya dipublikasi, maka sebenarnya sudah mulai terjadi penjarakan antara pengarang dengan karangannya. Karangan kemudian berkembang menjadi independen dalam pengertian ia direspons sesuai dengan ketertarikan pembaca. Namun demikian suatu karangan juga bisa dipandang sebagai suatu praktik diskursus yang dapat berkembang menjadi *discursive event*. Pada gilirannya suatu *discursive event* akan mendorong penguatan wacana yang

⁵Muslih, "Towards Peace Education: Nurcholish Madjid's Islamic Education Reform in Indonesia," tesis di Leiden University (Leiden: TTYL and Leiden University, 2008).

menjadi tandingan wacana lain. Melalui penerbitan buku, artikel dan presentasi dalam berbagai *event*, Cak Nur dipandang berhasil membangun wacana sampai pada level “berpengaruh” dan oleh Majalah *Tempo* diberi gelar sebagai lokomotif penarik gerbong pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia. Sebagai contoh, orasi ilmiah Cak Nur tahun 1970 telah mendorong lahirnya berbagai respons, baik yang pro maupun yang kontra, lebih dari 100 karya.⁶ Greg Barton mengelompokkan Cak Nur ke dalam perintis berkembangnya Islam liberal di Indonesia,⁷ di lain kesempatan Barton mengelompokkan Cak Nur ke dalam barisan perintis neo-modernisme di Indonesia.⁸

Tulisan juga adalah media yang bisa mengatasi perasaan, sikap dan posisi si pembaca atas pengarangnya. Bisa jadi dalam kenyataannya, si pembaca tidak setuju, berbeda pendapat atau bahkan membenci pengarang. Kenyataan itu akan menyulitkan pembaca untuk berhadapan langsung dengan pengarang. Kesulitan ini dijumpai dengan media tulisan. Melalui tulisan interaksi berlangsung yang secara dinamis, bisa pro atau kontra, bisa bersifat menghinakan atau sebaliknya. Dan apabila komunikasi pembaca dan pengarang itu kemudian dikembangkan dengan komunikasi balik melalui tulisan, maka interaksi tersebut berkembang menjadi pewacanaan yang pada gilirannya akan mendorong perkembangan gerakan atau keilmuan pada saat yang sama. Tentang hal ini penulis dikabari seorang kolega bahwa dalam suatu jamuan makan malam di kedutaan Indonesia di Brussel sepuluh tahun lalu, dia berkesempatan berbincang dengan Cak Nur. Dalam kesempatan tersebut Cak Nur menganjurkan kolega saya untuk menulis, karena melalui tulisan, pembaca entah itu kawan atau lawan, simpatisan atau opponen akan berkesempatan untuk membaca ulang pikiran

⁶Budhy Munawar-Rachman, “Nurcholish Madjid dan Perdebatan Islam di Indonesia,” dalam Abdul Halim, ed., *Menembus Batas Tradisi*, h. 123.

⁷Greg Barton, *The Origins of Islamic Liberalism in Indonesia and Its Contribution to Democratic Reforms* (Deakin: Centre for Asian & Middle Eastern Study of Deakin University, 1994).

⁸Barton, “Indonesia’s Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid.”

kita dan implikasinya bisa macam-macam termasuk secara diam-diam mengikuti pikiran kita tanpa harus kehilangan muka.

Lebih jauh juga tulisan menjadi rumah gagasan yang dapat menyimpan dan menyebarkan sepanjang tulisan tersebut terjaga dan dibaca orang dari generasi ke generasi. Oleh karena itu, strategi Cak Nur berijtihad secara akademik untuk membangun peradaban menempati ruang penting sejarah wacana dan gerakan peradaban di Indonesia. Cak Nur adalah di antara sedikit figur yang memiliki dokumentasi gagasan dan aktivisme lengkap. Pada gilirannya legasinya akan terpelihara melalui dokumentasi dan melalui pembacaan-pembacaan atas karya-karya dan aktivismenya secara terus menerus baik dalam bentuk aspirasi kritik maupun apresiasi.

Cak Nur adalah salah satu sosok yang berkenalan dengan dua tradisi besar keilmuan, tradisi keilmuan Islam yang dia peroleh di pesantren tradisional di Dar 'Ulum Rejoso Jombang (2 tahun), pesantren modern di Gontor dan IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah (lulus 1968) dan tradisi keilmuan Barat yang secara formal dia dapat ketika menempuh pendidikan master dan Ph.D.-nya di Chicago, Amerika Serikat (1978-1984). Terlahir dalam keluarga NU yang memiliki afiliasi dan semangat perjuangan Masyumi dan mendapat pendidikan dalam tradisi tradisional dan modern, Cak Nur berkembang menjadi sarjana keislaman yang mumpuni, fasih berbahasa Arab dan mampu mengakses literatur klasik Islam. Pada saat yang sama, kebiasaan membaca menghantarkan Cak Nur berkenalan dengan berbagai pemikiran sosial, antropologis dan politik tradisi Barat. Ketika mengambil pendidikan di Chicago, Cak Nur juga mendalami tradisi Islam klasik, menulis disertasi tentang Ibn Taymiyah dan menerjemahkan khazanah klasik pemikir Islam. Berguru dengan salah satu pemikir Islam dunia, Fazlur Rahman, Cak Nur mewarisi cara berpikir yang memelihara tradisi dan memanfaatkan perkembangan zaman untuk kemudian diolah melalui ijtihad akademiknya, yang melahirkan gagasan yang diperlukan untuk mendorong kemajuan Indonesia, khususnya umat Islam Indonesia.

Secara umum, ada dua cara dia menulis dalam meramu wawasan keislaman dan tradisi keilmuan Barat. Pertama, Cak Nur menulis dengan tradisi keilmuan Islam dan kedua menulis dengan lebih memakai tradisi tulis ilmiah bernuansa tradisi keilmuan Barat. Dalam tradisi keilmuan Islam, tulisan-tulisan Cak Nur tidak terlalu banyak menerima kritikan dari kalangan umat sendiri. Tulisan itu bisa didapat dalam tulisannya sebelum memberikan presentasi ilmiah tahun 1970. Contohnya, tulisannya tentang NDP mendapat penerimaan yang luas, bahkan di kalangan HMI, NDP menjadi buku panduan dasar pemikiran gerakan HMI yang selalu diberikan dalam pelatihan-pelatihan kepemimpinan. Cak Nur sendiri menyebut gaya tulisan seperti itu sebagai *penetration pacifique* atau 'memeyelundupkan' gagasan segar terhadap cara penulisan yang sudah diterima secara luas oleh pembaca. Masyarakat luas terhenak dan menyadari bahwa Cak Nur memiliki karakter dan kemampuan seperti salah satu tokoh Masyumi yaitu Mohammad Natsir, maka kemudian mendapat julukan sebagai *Natsir Muda*.⁹

Secara teknis, cara penulisan *penetration pacifique* nampaknya menempatkan sumber Islam sebagai isi dan ekspresi gagasan dan menempatkan sumber tradisi lain, dalam hal ini tradisi Barat, sebagai semangat yang mewarnai tulisannya. Misalnya, semangat yang ditangkap Cak Nur dalam tradisi Barat adalah semangat kebebasan dan demokrasi. Semangat tersebut kemudian digali dari khazanah Islam dan diformulasikan melalui idiom dan bahasa keilmuan Islam. Yang tertangkap kemudian adalah bahwa Islam memiliki konsep tersendiri mengenai kebebasan dan demokrasi serta kemoderenan. Cara penulisan ini absah dan tidak mengganggu tradisi manapun. Karena sebaliknya juga dapat dilakukan. Hal ini sesuai dengan prinsip keilmuan itu sendiri yang terbuka, obyektif dan dapat diuji ulang. Di luar kolega dan yang satu semangat dengan Cak Nur, pada masanya juga banyak pihak lain menggunakan cara penulisan relatif sama dengan apa yang dilakukan Cak Nur, yaitu bagaimana merespons modernitas dan pembangunan bangsa dengan

⁹Munawar-Rachman, "Nurcholish Madjid," h. 115, 121.

bahasa agama. Hanya saja, perbedaannya Cak Nur berusaha tidak apologetik. Hal ini bisa berdampak pada otokritik yang terasa pahit. Cak Nur sebenarnya tidak sendiri, banyak pihak juga melakukan pewacanaan dan saling berhadapan secara gagasan, misalnya Soekarno dan A. Hasan terlibat korespondensi yang cukup insten tentang Islam, umat dan bangsa.

Kembali pada cara penulisan pertama Cak Nur. Ada satu persoalan mendasar, yaitu seberapa besar cara tersebut memberi pengaruh kalau dikaitkan dengan tujuan pengarang, dalam hal ini Cak Nur bertujuan untuk mengingatkan umat Islam dan memberi penawaran untuk melakukan perubahan besar demi kemajuan umat Islam itu sendiri dan bangsa Indonesia secara umum. Menjawab pertanyaan di atas dan didorong oleh penangkapan dia sendiri dengan realitas umat, serta inspirasi yang dia jumpai selama kunjungannya semala 5 minggu di Amerika dan 2 bulan di Timur Tengah pada tahun 1968 membuatnya yakin bahwa cara penulisan ini walau baik tapi belum cukup memberi dampak *shock therapy* kuat. Akhirnya dia memutuskan untuk mengambil cara menulis yang lebih lugas dan gamblang yang lebih dipengaruhi oleh tradisi akademik Barat. Orasi 3 Januari 1970 adalah *breakthrough*. Tulisan Cak Nur tersebut membakar sensitivitas umat, reaksi muncul dari berbagai pihak pro dan kontra. Walau pada awalnya dia tidak menyadari perubahan cara penulisannya tersebut, namun belakangan dia mengakui bahwa perubahan ini, di samping memberinya keprihatinan, tetapi hikmah yang dirasakan jauh lebih besar. Dalam bahasa Cak Nur sendiri hikmahnya adalah mendewasakan dia dan koleganya.¹⁰ Penulis yakin hal ini berdampak juga pada proses pendewasaan umat.

Berbeda dari cara penulisan *penetration pacifique*, Cak Nur kemudian mengembangkan cara penulisan yang lebih tegas dipengaruhi cara tradisi akademik Barat dan menggunakan sumber-sumber Barat di samping sumber-sumber Islam itu sendiri. Cara dia melakukannya adalah mempersamakan kedudukan sumber tulisan, baik dari tradisi Islam maupun dari tradisi Barat, dalam

¹⁰Munawar-Rachman, "Nurcholish Madjid," h. 122.

ukuran tulisan ilmiah. Yang menarik dari cara kerja seperti ini adalah dia melakukannya dengan ketajaman dan kejernihan dan ditunjang dengan penguasaan dua tradisi yang membuat banyak pihak berdecak kagum. Dengan cara ini, Cak Nur tampil lebih produktif, kreatif dan kontroversial. Puluhan bahkan ratusan tulisan terlahir dari tangannya dan sekarang menjadi bagian khazanah Islam Indonesia yang penting. Cak Nur semakin kokoh membangun posisi sendiri dalam kancah pergulatan wacana pemikiran Islam dan politik di Indonesia dengan tesis besar teologi inklusif dan humanistik yang mengajak umat Islam dan umat manusia untuk hidup berdampingan secara damai, membangun bangsa yang sedang tumbuh, dan menjaga pembangunan bangsa agar tidak salah arah.

Gagasan Cak Nur dideklarasikan secara radikal dan karenanya kontroversial. Kekuatan tawarannya terletak dari usulannya yang jelas, tegas, beda, menggugat kemapanan tapi menyediakan alternatif yang dianggap lebih baik. Oleh karenanya, tawaran tersebut pada saat yang sama bersifat kontroversial, menggelisahkan banyak pihak, terutama yang selama ini merasa sudah pas dan nyaman dengan yang ada dimana persoalan yang dimunculkan diselesaikan dengan cara-cara hegemonik, karena mereka merasa berada dalam posisi mayoritas. Kenyataannya ini menjadi batu sandungan yang tidak mudah dicairkan. Kalau diumpamakan, perhadapan gagasan Cak Nur dengan *mainstream* pemikiran dan praktik keagamaan yang ada, seperti perumpamaan persoalan hubungan Polri dan KPK dalam kisruh penanganan Bank Century, seperti cicak dan buaya. Namun demikian perhadapan gagasan Cak Nur dengan *mainstream* adalah bukan cicak dan buaya itu sendiri di mana cicak tidak mungkin mengalahkan buaya. Tapi, gagasan ini akan terus bergulir yang bisa jadi gagasan yang sebesar cicak ini bisa bermetamorphosis menjadi besar sebesar buaya, sehingga dapat mendapatkan tempat yang jauh lebih baik dalam konteks pertentangan wacana yang ada. Indikasi ke arah tersebut semakin kuat karena kemajuan Indonesia sedang didorong oleh perkembangan zaman, teknologi informasi dan perbaikan kapasitas dan kualitas pendidikan.

III

Selain desiminasi gagasan, Cak Nur juga mengadopsi strategi penyelesaian masalah umat dengan mengembangkan lembaga pendidikan. Cak Nur meyakini benar bahwa sebagian dari cara penyelesaian masalah umat dan bangsa ini adalah melalui pengembangan pendidikan, karena pendidikan merupakan media transformasi individual untuk memiliki kapasitas yang diharapkan dan merupakan investasi kapital sosial yang diperlukan untuk membangun peradaban. Baginya, membangun demokrasi tanpa dibarengi pendidikan yang mencerahkan, membebaskan dan toleran seperti membangun istana dari pasir. Pendidikan adalah sokoguru peradaban.¹¹ Bersama kolega-koleganya¹² dia mendirikan Yayasan Paramadina di pertengahan tahun 1980-an. Yayasan Paramadina adalah lembaga keagamaan yang berusaha untuk mengkontekstualisasikan nilai-nilai universal Islam ke dalam tradisi lokal, keislaman, dan keindonesiaan secara integratif. Yayasan Paramadina dirancang untuk menjadi pusat bagi religiusitas keislaman kreatif, konstruktif dan positif, dengan tujuan untuk pengembangan masyarakat tanpa harus bersikap defensif atau reaksioner.¹³ Sasaran input Yayasan Paramadina sejak awal memang sudah spesifik, yaitu kelas menengah dan kelas menengah atas, para profesional, pebisnis dan mahasiswa, politisi, petinggi militer/kepolisian, atau dalam bahasa Geertz abangan dan priyayi, tapi berkeinginan jadi santri kota atau modern. Pilihan inipun tak pelak mendapat sorotan dan kritikan dari banyak kalangan, karena sejatinya pendidikan itu untuk semua. Ternyata dilihat dari strategi kebudayaan dan pilihan pasar, pilihan tersebut memang didasarkan pada kemestian yang

¹¹Muslihin, "Towards Peace Education," h. 28-29.

¹²Berkumpul dalam pertemanan di KAHMI, Cak Nur, bersama 13 kolega, antara lain Eky Syahrudin, Fahmi Idris, Aniswati, Dawam Rahardjo, Usep Fathudin, Utomo Dananjaya, Ahmad Ganis, Abdul Latief, dan Poedji Rahardjo, mendirikan Yayasan Paramadina.

¹³Barton, "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid," h. 43.

mengisi kekosongan. Kegiatan Yayasan Paramadina sebenarnya lebih banyak pengajian dan juga diskusi seperti KKA. Tapi usaha lain yang tak kalah seriusnya adalah pendirian *Islamic Boarding School* atau pesantren modern di Parung, Bogor dan Universitas Paramadina di Jakarta dengan kerjasama dengan Yayasan Pondok Mulya. Pesantren ini sempat berjalan dan mendapat respons yang positif dari masyarakat, tapi seiring dengan perjalanan waktu sekolah tersebut berpindah pengelola dengan manajemen yang berbeda yaitu ada dimensi filantropinya. Terlepas dari siapa pengelola, gagasan mendirikan *Islamic Boarding School* bagi masyarakat urban perlu mendapat apresiasi tersendiri. Dan dalam praktiknya sejak tahun 1990-an sudah banyak pendidikan unggul yang diselenggarakan di kota-kota besar, seperti sekolah Al-Azhar di Jakarta.

Kontribusi terbesar Cak Nur dalam pendidikan tak pelak lagi adalah Universitas Paramadina. Bekerjasama dengan Yayasan Pondok Mulya, Yayasan Wakaf Paramadina dengan ketuanya Cak Nur sepakat mendirikan perguruan tinggi pada tahun 1994. Sebelum perguruan tinggi tersebut lahir, kedua yayasan kemudian mendirikan Yayasan Paramadina Mulya pada tahun 1995. Yayasan inilah yang kemudian membidani lahirnya perguruan tinggi dengan nama Universitas Paramadina Mulya (UPM) pada 10 Januari 1998. UPM didirikan dengan harapan untuk menghasilkan lulusan PT yang memiliki keahlian, kompetensi riset, semangat kewirausahaan dan menjiwai etika keislaman. Sampai saat pengelolaan UPM diserahkan ke Yayasan Paramadina pada bulan Maret 2002 dan dengan penamaan lembaga menjadi hanya Universitas Paramadina, universitas ini sudah mempunyai program studi Teknik Informatika, Disain Produk, Manajemen, Psikologi, dan Filsafat dan Agama. Universitas Paramadina juga telah membuka Program Pascasarjana Desain Grafis/Komunikasi Visual, Ilmu Komunikasi dan Hubungan Internasional.¹⁴ Universitas Paramadina merasa perlu ikut serta menjawab tantangan bangsa dengan cara penerapan model pendidikan alternatif dengan ciri-ciri sebagai pusat penelitian dan

¹⁴<http://www.paramadina.ac.id/tentang-kami/sejarah.html>

kebudayaan, yang mendorong tumbuhnya kreatifitas, religiusitas dan toleransi. Visi dan misinya diarahkan untuk menjunjung tinggi kebebasan mimbar akademik dalam rangka pengembangan *leadership*, *entrepreneurship* dan *ethics* generasi muda.¹⁵

Sepertinya pendidikan adalah kunci semua perubahan sosial dan Cak Nur meyakini betul akan hal tersebut. Munculnya kesadaran ini dapat dilacak sejak pendidikannya di Gontor, keterlibatannya di IAIN Syarif Hidayatullah, LIPI dan tentunya Yayasan Paramadina secara umum dan khususnya lembaga pendidikannya sendiri, Universitas Paramadina. Lembaga pendidikan awalnya yang sangat berpengaruh pada Cak Nur, Kulliyat al-Mu'allimin al-Islamiyyah Pondok Modern Gontor, Ponorogo, Jawa Timur, adalah pondok pesantren yang sebenarnya mirip dengan sekolah Pendidikan Guru Agama (PGA) tempat setiap santri diajar dasar-dasar pendidikan dan pengajaran. Nampaknya karakter sebagai pendidik melekat dalam karir intelektual dan aktivisme sosial Cak Nur. Walau Cak Nur tidak meneruskan pendidikan tingginya di bidang pendidikan, melainkan pada bidang Sastra Arab dan Pemikiran Islam, namun jiwanya sebagai guru begitu kuat. Hanya saja model pendidikan apa yang diambil Cak Nur memperlihatkan perluasan atau penerjemahan lebih lanjut dari misi Pondok Modern Gontor yang mempunyai visi dan misi sebagai penengah umat, berdiri di atas dan untuk semua golongan. Lebih jauh, nampaknya Pondok Pesantren Gontor juga mempengaruhi Cak Nur melalui lima prinsip pesantren yang disebut Panca Jiwa: keikhlasan, kesederhanaan, kemandirian, ukhuwah Islamiyyah dan kebebasan.¹⁶ Kesemua nilai-nilai Panca Jiwa Pondok Pesantren begitu tercermin baik dalam pemikiran maupun dalam perbuatannya. Bahkan Cak Nur memperluas nilai-nilai tersebut dan menerjemahkan ke dalam semua pemikirannya tentang Islam, toleransi, teologi inklusif dan humanistik dan tercermin juga dalam perbuatan sehari-harinya.

¹⁵<http://www.paramadina.ac.id/tentang-kami/visi-a-misi.html>

¹⁶<http://tarbiyahgp3.wordpress.com/2009/11/29/peranan-panca-jiwa-pondok-modern-dalam-pendidikan-di-pondok-modern-gontor-2/>

Hampir semua pemikir Islam modern mengenal dan sampai batas tertentu terpengaruh oleh Muhammad Abduh (1849-1905), termasuk Cak Nur. Muhammad Abduh adalah pemikir Islam modern yang tidak hanya melakukan ijtihad pemikiran Islam rasional, tapi juga melakukan reformasi pendidikan Islam di Universitas Kairo, dan lebih konkretnya di Universitas Dar al-Ulum, Mesir. Legasi reformasi pendidikannya dianggap memberi perubahan arah pendidikan al-Azhar lebih modern. Cak Nur pun meyakini hal yang sama tentang pentingnya pendidikan bagi pembangunan umat dan bangsa ke arah peradaban inklusif, toleran dan humanis. Dia melakukannya dengan beberapa cara: saat mendidik mahasiswa di PT seperti IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (sejak 2002 berubah jadi UIN) dan masyarakat melalui Yayasan Paramadina dan berbagai forum seminar, konferensi dan diskusi lain.

Terhadap apa yang dia lakukan untuk bangsa ini dan untuk kualitas seperti yang ditunjukkan selama hayatnya, maka dalam dekade sebelum dipanggil ke khadirat Ilahi, bangsa ini menganugrahi gelar kultural yang sangat tinggi kepada Cak Nur, yaitu sebagai salah satu Guru Bangsa.¹⁷ Sebab lahirnya gelar itu berkaitan dengan situasi penting yang mengubah sejarah bangsa di mana Cak Nur dianggap sebagai salah satu anak bangsa paling pas untuk mengganti tampuk pimpinan bangsa tapi dia tidak menerimanya untuk kepentingan keutuhan dan kemajuan bangsa itu sendiri. Lebih jauh, gelar tersebut sebenarnya merupakan refleksi penghormatan masyarakat atas sepak terjangnya selama ini. Jadi ini merupakan proses panjang dedikasi seorang Cak Nur untuk bangsa.

Secara keseluruhan pendidikan dan desiminasi gagasan yang dilakukan Cak Nur dalam dua dekade setelah tahun 1970 menunjukkan suatu benang merah bahwa semangat yang di usung Cak Nur adalah otokritik sebagai Muslim atas umat Islam dan kritik atas realitas kebangsaan Indonesia dengan cara radikal, tajam dan jernih. Hasilnya menjadi *breathrough* berefek *snowball* dan pada saat yang sama kontroversial. Taktik ini juga suka disebut *khālif tu'raf*

¹⁷Muslihin, "Towards Peace Education," h. 77-79.

(Berbuatlah yang beda, maka anda akan dikenal). Ini berarti bahwa cara melempar gagasan dengan isi dan cara yang berbeda dengan *mainstream* saat itu membuat khalayak kaget dan serta merta ingin tahu siapa pelempar gagasan tersebut dan kemudian ramai-ramai meresponsnya. Namun demikian cara ini dilakukan Cak Nur dengan perkembangan yang elegan dan mengarah dari kritisisme ke apresiasi. Orasi ilmiah yang menandai pengukuhanannya sebagai peneliti senior di LIPI menunjukkan puncak sikap apresiasi atas realitas umat Islam dan bangsa Indonesia yang memang sudah banyak perubahan dari apa yang dilihat 30 tahun lalu, dengan tidak mengurangi ketajaman analisisnya.

IV

Apresiasi Cak Nur atas perkembangan umat Islam dan bangsa Indonesia seperti yang tercermin dalam orasi ilmiah untuk pengukuhan promosinya sebagai Ahli Peneliti Utama Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), Jakarta, 30 Agustus 1999, menunjukkan perubahan atau lebih halusna penambahan (*extension*) cara merespons realitas dari cara membentur keadaan dengan sesuatu yang radikal, kontras dan alternatif yang berbeda dari *mainstream* ke cara yang mencoba lebih memahami keadaan yang sedang berjalan. Kalau sebelumnya, setelah memahami keadaan kemudian Cak Nur memberikan alternatif radikal, dalam orasi ini dia lebih mengedepankan pemahaman sebagai bentuk apresiasi. Dengan kata lain, tawarannya disampaikan dengan cara pemahaman mendalam sehingga pembaca bisa mengambil manfaat sesuai kepentingannya masing-masing. Pada gilirannya, perubahan diharapkan terjadi dalam tradisinya masing-masing. Gagasan Cak Nur diletakkan hanya sebagai inspirasi bagi semua.

Cara pembacaan apresiatif Cak Nur ini dicirikan sedikitnya oleh dua hal. *Pertama*, sebagaimana dilakukan banyak pihak, Cak Nur juga mencoba memahami Islam, umat Islam, kemodernan dan

bangsa Indonesia sebagai realitas kompleks, baik secara geografis, sosial, budaya dan politik.¹⁸ Cara pembacaan seperti ini menekankan adanya kesinambungan pertimbangan antara aspek normatif dan aspek empiris. Penggabungan kedua aspek tersebut dalam pandangan Cak Nur akan menghantarkan kita pada pemahaman yang lebih dalam akan suatu hal. Berkaitan dengan pertimbangan akan pentingnya aspek normatif, Cak Nur tidak segan-segan merujuk ke berbagai sumber ajaran Islam, baik al-Qur'an, Sunnah dan Hadits Qudsi. Sumber-sumber tersebut dijelaskan dengan cara ilmiah tapi dengan tidak meninggalkan pandangan dunia seorang yang beriman. Dengan mengutip Martin Lings dan Karen Armstrong, Cak Nur menjelaskan bahwa segalanya termasuk manusia adalah simbol dan simbolisme untuk menunjukkan adanya keberadaan Tertinggi, yaitu Allah.¹⁹ Simbolisme simbol-simbol (tanda-tanda) tersebut sebenarnya diperuntukkan untuk menjadi bukti keberadaan dan kebesaran-Nya. Apa hubungan pemahaman ini dengan keilmuan? Cak Nur ingin menunjukkan bahwa ini adalah salah satu kenyataan dasar kecenderungan manusia hidup dengan cara menyandarkan pada suatu "kekuatan" yang memberi mereka kekuatan dan harapan dalam mengarungi kompleksitas kehidupan. Ekspresinya bisa macam-macam seperti yang terlintas dalam bentangan sejarah manusia itu sendiri. Yang sangat menonjol salah satunya adalah melalui simbolisme ritual. Memahami ritual keagamaan dengan memahami aspek normatifnya dalam keyakinan Cak Nur dapat membantu memahami masalah sosial lebih baik lagi.

Hasil dari cara ini di tangan Cak Nur adalah penjelasan cara eksistensi alam raya ini, termasuk di dalamnya siapa yang diamanatkan menjaganya. Cak Nur menjelaskan tiga istilah, *badal*, wali dan ahli firasat. Selain menjaga eksistensi alam, mereka juga menjadi agen yang membantu menjelaskan rahasia makna simbol-simbol termasuk hubungannya dengan Realitas Tertinggi. Mereka adalah orang-orang suci yang tidak suka menonjolkan diri.

¹⁸Madjid, "Simbol dan Simbolisme Keagamaan Populer," h. 1-2.

¹⁹Madjid, "Simbol dan Simbolisme Keagamaan Populer," h. 4-5.

Masyarakat Muslim banyak yang memahami realitas ini dan mereka biasanya melakukan penghormatan tertentu kepada orang-orang yang dianggap suci tersebut. Dalam pandangan Cak Nur kenyataan ini perlu diapresiasi karena tindakan mereka cukup beralasan, di mana sumber agamapun menunjukkan indikasi-indikasi tertentu. Ketika realitas tersebut dilihat secara ilmiah, maka Cak Nur menjelaskan bahwa ini merupakan suatu pemahaman realitas yang dalam keilmuan ilmiah tergolong dalam kategori irrasionalitas atau non ilmiah, tapi hal tersebut faktanya menunjukkan bahwa manusia di dunia selalu menunjukkan kesadaran religiusitas tersebut, termasuk dalam Islam. Hal ini terrefleksi dalam bagaimana manusia berafiliasi dan menyikapi simbol-simbol, yang pada praktiknya menjadi fenomena sosial yang dapat diteliti secara ilmiah, meskipun dalam batas-batas tertentu.

Sementara pertimbangan aspek empirik dianggap penting, karena dalam pandangan Cak Nur, realitas adalah wilayah yang paling mungkin dipahami oleh manusia dengan panca indra dan akalanya. Cak Nur menggolongkan wilayah ini dalam ilmu-ilmu lunak (*soft sciences*). Mengutip Hugh Dalziel Duncan, “*Society arises in, and continues to exist through, the communication of significant symbols*,” Cak Nur menjelaskan bahwa kemunculan dan keberlangsungan suatu masyarakat adalah melalui komunikasi antar simbol.²⁰ Simbol itu bisa apa saja sepanjang dapat digali signifikansi dan relevansinya. Simbol yang umum adalah bahasa. Alat baca simbol pun berkembang dan setiap tradisi mempunyai alat baca. Alat-alat baca tersebut bermuara pada ukuran rasa dan ukuran ilmiah. Cak Nur nampaknya membuka diri untuk menyadari bahwa dalam rangka membangun pemahaman yang lebih apresiatif, simbol-simbol keagamaan dapat dibaca secara interdisiplinari. Nampak sekali karakter Cak Nur sebagai seorang neo-modernis yang terpengaruh sekali oleh gurunya Fazlur Rahman. Dalam setiap analisis ilmiahnya termasuk dalam makalah orasi ilmiah ini, Cak Nur selalu melakukan *double movement* untuk menjelaskan sesuatu. Misalnya ketika dia

²⁰Madjid, “Simbol dan Simbolisme Keagamaan Populer,” h. 4.

menjelaskan fenomena Shalawat Badr dan *istighatsāh* di tengah masyarakat, atau usulan untuk melakukan Shalawat Uhud. Cara Cak Nur menjelaskan fenomena tersebut, yakni dengan cara kembali ke sejarah awal terjadinya perang Badr dan Uhud, adalah menggali pelajaran apa yang dapat diambil, kemudian melakukan kontekstualisasi ke saat kontemporer dan merelevansikan nilai-nilai signifikansinya.

Kedua, sampai pada tulisan untuk orasi ilmiah ini Cak Nur tetap konsisten mengaitkan ilmu dan amal. Pentingnya pengembangan ilmu pengetahuan khususnya berkaitan dengan fenomena sosial keagamaan dengan perlunya menjaga kesinambungan pembangunan bangsa. Dalam makalahnya dia menunjukkan pentingnya pemahaman simbol dalam rangka memahami lebih baik apa yang diperlukan untuk membangun bangsa. Cak Nur menawarkan bukan alternatif pengganti terhadap cara eksistensi yang ada tapi pemahaman lebih dalam tentang cara eksistensi yang ada akan menghantarkan pada perbaikan atau reformasi eksistensi peradaban manusia yang lebih baik.

Cara kerja simbol di tengah masyarakat tidaklah mudah untuk dipahami. Penggalan simbol diarahkan pada otentisitas makna simbol yang kemudian di atasnya digali signifikansi dan relevansinya dalam konteks kontemporer. Masalahnya menurut Cak Nur menggali otentisitas makna simbol bukan perkara mudah, karena ia menyangkut “kerahasiaan yang tertutup rapat.”²¹ Dalam pengamatan Cak Nur, simbol itu berada pada benda dan perbuatan manusia, dan representasi perbuatan tokoh. Dalam obyek-obyek seperti itulah simbol-simbol tersebut beroperasi. Salah satu yang dibahas Cak Nur adalah relevansi fenomena ritual keagamaan dengan keperluan untuk pembangunan bangsa. Dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, Indonesia ketika masa Orde Baru akan berakhir, menghadapi suatu tantangan di luar kemampuan negara dan masyarakat Indonesia sendiri. Tantangan tersebut adalah krisis ekonomi multidimensi. Negara yang kuat saja akan

²¹Madjid, “Simbol dan Simbolisme Keagamaan Populer,” h. 24.

sangat terpengaruh secara signifikan oleh petaka krisis moneter multidimensi, apalagi negara yang disedang dilanda praktik korupsi, kolusi dan nepotisme akut, seperti Indonesia. Keterpurukan negara dan bangsa ini sangat dirasakan, sampai-sampai rezim penguasa pun tidak mampu menjaga otoritasnya. Menghadapi tantangan krisis multidimensi ini bukanlah perkara mudah dan tidak dapat diantisipasi dengan cara instan. Cak Nur mengidentifikasinya jauh ke akar masalah, termasuk ke akar proses pembangunan bangsa yang terhenti. Cara menjawab tantangan tersebut tidak bisa dengan cara terpenggal, terpisah dan parsial, tapi mesti dengan cara komprehensif, terukur dan jangka panjang. Dalam hal ini Cak Nur memasukkan pertimbangan memahami simbol keagamaan menjadi bagian dari strategi penyelesaian masalah bangsa. Lebih lanjut dia menjelaskan,

Di sekeliling kita banyak gejala simbol dan simbolisme yang sudah waktunya diteliti dengan cermat, demi pengertian lebih baik dan lengkap tentang budaya bangsa, untuk kepentingan bahan *nation building* yang sudah cukup lama tertunda. Kiranya tidak terlalu berlebihan jika dikatakan bahwa akar krisis multi-dimensi bangsa kita sekarang ini ialah *nation building* yang tertunda, karena antara lain selama ini kita nampak menunjukkan gejala berusaha menginginkan hakikat asasi sosial-budaya kita, kemudian mencoba berbuat sesuai yang berlawanan. ...Maka tahap perkembangan bangsa sekarang ini adalah saat yang tepat untuk lebih serius dalam kajian masalah sosial budaya, lebih-lebih tentang makna simbol-simbol dan simbolisme.²²

Melalui penjelasan tentang simbol dan simbolisme, Cak Nur menunjukkan pemahamannya yang mendalam, penghormatannya atas apa yang dimiliki umat Islam dan bangsa Indonesia, sekaligus mengingatkan secara bijaksana apa yang perlu dilakukan dengan

²²Madjid, "Simbol dan Simbolisme Keagamaan Populer," h. 37-38.

tradisi yang ada, dan mendorong pemecahan yang bijaksana, termasuk memikirkan tantangan yang tidak terpikirkan di luar jangkauan seperti kejadian krisis multidimensi, dan mengusulkan untuk menciptakan tradisi baru yang mengakar dalam sejarah, sehingga pembangunan bangsa ini berkesinambungan.

V

Dari paparan sederhana di atas dapat ditarik benang merah dari sisi ekspresi religiusitas dan keilmuan seorang Cak Nur yang bergerak secara dinamis merespons perkembangan umat Islam dan bangsa Indonesia lebih dari empat dekade 1960-an - 2005. Pergerakan respons tersebut mengiringi perkembangan umat Islam dan bangsa Indonesia. Dari sisi ini respons Cak Nur merupakan politik kesalehan dalam mengembangkan efikasi sosialnya, yang bergerak dari kritik radikal menuju apresiasi bijak atas realitas. Kritisisme Cak Nur yang diekpresikan melalui tulisan-tulisan secara *penetration pacifique* atau lebih khusus konvergensi tradisi keilmuan Islam dan Barat menempatkannya sebagai salah satu pemikir Islam modern tangguh di Indonesia, dan dunia Islam pada umumnya. Dalam konteks Indonesia, pemikirannya mewarnai wacana dan gerakan pemikiran keislaman, keindonesiaan dan kemoderenan.

Perumpamaan dedikasi Cak Nur untuk agama dan bangsa ini seperti peribahasa yang mengatakan ilmu tanpa amal perbuatan seperti pohon tanpa buah (tanpa manfaat lebih tepatnya). Kekuatan Cak Nur berada pada dorongan kuat pada dirinya agar selalu ada keinginan dan ada langkah-langkah konkret untuk memadukan ilmu yang dia punyai dengan perbuatan yang mungkin dia lakukan atau sebaliknya mengimbangi perbuatan dengan ilmu yang diperlukan. Lebih tepatnya Cak Nur bisa dikelompokkan sebagai cendekia atau intelegensia yang memperhatikan baik ilmu atau masyarakat sekitar. Antonio Gramsci (1891-1973) menyebut figur seperti ini sebagai *organic intellectual*. Pemikir seperti ini tumbuh secara organik dalam

atau bersama lingkungan *mainstream* agen sosial dan memberikan kontribusi pemikiran dan perbuatan secara efektif.²³

Jihad intelektual yang dilakukan Cak Nur menunjukkan bahwa dia, meminjam bahasa Maarif, adalah “manusia berwawasan universal dengan Islam sebagai dermaga tempat bertolaknya.”²⁴ Setuju dengan Maarif, penulis yakin bahwa gagasan dan cita-cita Cak Nur merefleksikan kerinduan para nabi dan filosof atas adanya “dunia yang adil dan ramah, tanpa diskriminasi dan eksploitasi.” Cak Nur “juga melihat kesenjangan yang sangat jauh antara ajaran Islam sejati dengan realitas yang melingkari umat. Tetapi ironisnya, tidak jarang realitas itulah yang dianggap agama oleh sebagian umat, karena minusnya pemahaman tentang Islam di kalangan rakyat Indonesia.”²⁵ Dalam rentang kurang lebih 40 tahunan ijtihad keilmuan dan aktivisme Cak Nur menyemai suatu *landscape* relasi keagamaan dan kemoderenan yang diperlukan untuk masyarakat Muslim modern, bahkan masyarakat modern secara lebih luas lagi. ❖

Referensi

- Barton, Greg. “Indonesia’s Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual
Ulama: the Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-modernist Thought.” Dalam Josep Chinyong Liow and Nadirsyah Hosen, ed. *Islam in Southeast Asia*. London dan New York: Routledge, 2010.
- Barton, Greg. *The Origins of Islamic Liberalism in Indonesia and Its Contribution to Democratic Reforms*. Deakin: Centre for Asian & Middle Eastern Study of Deakin University, 1994.
- Halim, Abdul, ed. *Menembus Batas Tradisi Menuju Masa Depan yang*

²³Pratomo, “Cak Nur Ilmu yang Laku,” h. 183.

²⁴Ahmad Syafii Maarif, “Membedah Nurcholish Madjid,” dalam Abdul Halim, ed., *Menembus Batas Tradisi*, h. vii.

²⁵Maarif, “Membedah Nurcholish Madjid,” dalam Abdul Halim, ed., *Menembus Batas Tradisi*, h. ix.

- Membebaskan: Refleksi atas Pemikiran Nurcholish Madjid.* Jakarta: Penerbit Buku Kompas dan Universitas Paramadina, 2006.
- Latif, Yudi. "Pelembagaan Oposisi: Impian (Cak Nur) Nan Tak Kunjung Menjelma." Dalam *Menembus Batas Tradisi Menuju Masa Depan yang Membebaskan: Refleksi atas Pemikiran Nurcholish Madjid.* Jakarta: Penerbit Buku Kompas dan Universitas Paramadina, 2006.
- Liow, Josep Chinyong, dan Nadirsyah Hosen, ed. *Islam in Southeast Asia.* London dan New York: Routledge, 2010.
- Maarif, Ahmad Syafii. "Membedah Nurcholish Madjid." Dalam *Menembus Batas Tradisi Menuju Masa Depan yang Membebaskan: Refleksi atas Pemikiran Nurcholish Madjid.* Jakarta: Penerbit Buku Kompas dan Universitas Paramadina, 2006.
- Madjid, Nurcholish. "Simbol dan Simbolisme Keagamaan Populer serta Pemaknaannya dalam Perkembangan Sosial Politik Nasional Kontemporer." Orasi Pengukuhan Promosi Ahli Peneliti Utama Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, Jakarta, 30 Agustus 1999.
- Munawar-Rachman, Budhy. "Nurcholish Madjid dan Perdebatan Islam di Indonesia." Dalam *Menembus Batas Tradisi, Menuju Masa Depan yang Membebaskan: Refleksi atas Pemikiran Nurcholish Madjid.* Jakarta: Penerbit Buku Kompas dan Universitas Paramadina, 2006.
- Magnis-Suseno, Franz. "Cak Nur dan Inklusivisme Islam." Dalam *Menembus Batas Tradisi, Menuju Masa Depan yang Membebaskan: Refleksi atas Pemikiran Nurcholish Madjid.* Jakarta: Penerbit Buku Kompas dan Universitas Paramadina, 2006.
- Muslih. "Towards Peace Education: Nurcholish Madjid's Islamic Education Reform in Indonesia." Tesis di Leiden University. Leiden: TIYL and Leiden University, 2008.
- Pratomo, Agung Bhakti. "Cak Nur Ilmu yang Laku dari Murid untuk Sang Guru." Dalam *Menembus Batas Tradisi, Menuju Masa Depan yang Membebaskan: Refleksi atas Pemikiran Nurcholish Madjid.* Jakarta: Penerbit Buku Kompas dan Universitas Paramadina, 2006.

Kusmana adalah dosen Fakultas Ushuluddin Univeritas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Saat ini ia sedang menyelesaikan program Ph.D. di Universitas Erasmus Rotterdam, Belanda.

BELAJAR KEMBALI MEMBACA TANDA

Andy Setiawan

Raja Jayabaya suatu ketika datang bersama anaknya memenuhi undangan seorang ajar atau pertapa bernama Ki Ajar Subrata. Pertapa itu menyediakan tujuh hidangan berupa kue ketan, kunyit, bawang putih, untaian melati, bunga seruni, tumpeng nasi gurih, dan sari cendana. Melihat macam-macam hidangan itu, Raja Jayabaya tanpa sepatah kata pun langsung mencabut kerisnya dan menusuk sang pertapa sampai mati karena telah kurang ajar membeberkan apa yang akan terjadi di Nusantara dari zaman ke zaman meskipun dalam bentuk perlambang. Kepada anaknya yang *shock* atas perbuatan ayahnya, Raja Jayabaya mengatakan bahwa hidangan itu adalah metafor atau kiasan rahasia kejadian-kejadian masa depan yang sebenarnya harus dijaga dalam diam. Namun, karena telah membunuh pertapa itu, Raja Kediri itu memutuskan untuk mengungkapkannya secara verbal, yang kemudian menjadi terkenal dengan sebutan “Jangka” atau “Ramalan Jayabaya.”

Apakah yang patut kita, orang-orang “modern,” banggakan terhadap leluhur kita? Teknologi? Mungkin! Sebaliknya, apa kelebihan leluhur yang mesti kita akui secara jujur dan dengan sadar perlu kita pelajari kembali? Sangat banyak! Salah satunya adalah keahlian mereka dalam membaca (seperti didemonstrasikan oleh Jayabaya) dalam arti yang sangat luas dan dalam sebagaimana perintah membaca dalam ayat al-Qur’an yang pertama kali turun kepada Nabi Muhammad *saw*, “Bacalah dengan nama *Rabb*-mu yang menciptakan” (*“Iqra’ bismi rabbik alladzi khalaq”* [Q 96: 1]).

Membaca dalam arti yang luas ini memiliki skop yang hampir tidak terbatas. Membaca meliputi observasi terhadap gejala alam beserta hukum dan pola-pola kecenderungannya, memahami benda-benda di alam semesta, termasuk manusia, sebagai ayat, tanda, perwujudan simbolik dari “pesan,” atau tiruan atas realitas yang lebih tinggi (dengan kata lain, memahami simbologi), refleksi ke dalam diri, dan sebagainya.

Mengapa manusia bahkan menunggu binatang-binatang turun gunung baru mengungsi dan menyelamatkan diri dari letusan gunung berapi? Apakah binatang sesungguhnya memang lebih pandai membaca pertanda daripada manusia? Apakah manusia tidak bisa seperti itu? Kenyataannya, banyak di antara para leluhur Indonesia yang memiliki kewaskitaan, *tanggap ing sasmita* (responsif terhadap pertanda alam, mengetahui bahasa pertanda), bahkan *ngerti sakdurunge winarah* (mengetahui yang belum terjadi).

Dengan mengakui bahwa binatang pada umumnya lebih peka terhadap gejala alam, dan kalau dipertanyakan kembali benarkah manusia lebih mulia daripada binatang, maka kemuliaan ras manusia, seperti ditegaskan dengan ungkapan “Dan sungguh telah Kami muliakan anak cucu Adam” (*“Laqad karramnā bani Ādam”* [Q 17: 70]), bersifat umum, suatu potensi, benih yang harus ditanam. Karena itu pula, pada bagian lain al-Qur’an dikatakan bahwa “Sungguh yang paling mulia di antara kamu di sisi Tuhan adalah orang yang paling bertakwa” (*“Inna akramakun ‘inda Allāh atqākum”* [Q 49: 13]), paling tidak, yang mengerti dan menjalankan instruksi pertama al-Qur’an untuk membaca, yang secara signifikan berkorelasi dengan jantung al-Qur’an, “Dan hendaklah ia bersikap lemah lembut” (*“Walyatalaththaf”* [Q 18: 19]). Lembut atau halus itu sendiri adalah nama Tuhan, yaitu *al-Lathif* (Maha Lembut, Maha Halus). Kelembutan dan kehalusan adalah sifat Tuhan. Menurut Dr. Damardjati Supadjar, untuk mencapai sifat atau nama *al-Lathif* dalam arti memiliki persepsi yang halus, orang harus mengembangkan kepekaan batin, dan karena itu, orang Timur, termasuk Indonesia, sangat mengedepankan dan melatih rasa dalam mengembangkan budayanya.

Jadi, kita orang-orang “modern,” jika memang sungguh-sungguh dengan slogan *back to basic*, paling tidak kita bisa belajar dari masa lalu dan orang-orang kuno tentang kepekaan rasa, intusi. Jangan sampai dalam hal ini pun kita kecolongan dan ketinggalan pula dari orang Barat yang telah menoleh dan bergerak ke Timur, mempelajari kebatinan dan seni tradisional yang semuanya menuntut kehalusan dan kepekaan rasa, intusi. Mungkin saja semua akan terlambat jika kita tidak segera menyadari hal itu. Pada saat itu keadaannya bisa sangat lucu dan *absurd*. Kita hanya mewariskan kesadaran itu kepada anak-anak kita untuk belajar gamelan, tari tradisional, *ilmu kasampurnan* (ilmu kesempurnaan), keris, pencak silat, macapat, dan sebagainya, dari *bule*, orang asing Barat. Ya ampun, jangan sampai begitu.

Kepekaan terhadap pertanda membutuhkan perhatian lebih dan observasi. Karena apa yang tampak di dalam juga ditampakkan di luar, gejala alam atau perubahan zaman memiliki tanda-tanda yang bisa dicermati. Kita melihat bahwa zaman modern yang serba cepat dan *instant* (sehingga banyak orang yang mengambil jalan mudah dan pintas tidak peduli bagaimanapun caranya), misalnya, diekspresikan oleh karakter tarian modern yang cepat, kaku, patah-patah, dan mudah berubah. Penampilan video klip musik Barat yang serba cepat dan menampilkan potongan-potongan gambar yang berubah dengan cepat juga menandakan karakter zaman yang diwakilinya.

Dalam buku *Mawas Diri*, Dr. Damardjati Supadjar memberikan beberapa contoh pertanda yang diikuti oleh kejadian yang dilambangkannya, misalnya QZRH (yang senada dengan kata *kisruh* [kekacauan] dengan huruf mati berdiri) yang banyak muncul di tembok-tembok menjelang lengsernya Soeharto yang didahului berbagai kerusakan atau kekisruhan. Pada sekitar tahun 2000-an, gejala yang hampir sama muncul, berupa tulisan nama gang atau sekolah DOEA BLAST yang ditulis di tembok-tembok di Jakarta, dan beberapa saat kemudian Jakarta benar-benar dihantam dua (DOEA) ledakan (BLAST) bom pada saat yang hampir bersamaan. Penulis ikut mengamati dan membuktikan sendiri kejadian itu

dan bertanya apakah itu semacam kebetulan atau “*preview*” dari masa depan.

Beberapa contoh lain yang penulis amati dan terjadi relatif belum lama ini antara lain kecenderungan orang di mana-mana untuk bermain plesetan kata yang diikuti oleh terplesetnya tokoh-tokoh penting negeri ini karena kasus korupsi dan tindak asusila. Tidak lama setelah lagu “*Diobok-obok*” Josua waktu itu menjadi hit, beberapa daerah di Indonesia dilanda kerusuhan, khususnya di Poso yang seolah-olah sengaja terus “diobok-obok” oleh pihak tertentu dan untuk kepentingan tertentu, kemudian diikuti oleh kejadian Mei Kelabu, kerusuhan besar di beberapa tempat di Jakarta yang juga menunjukkan tanda-tanda semacam “operasi” terorganisir.

Pada tahun 2008 ada dua lagu hit dan kejadian yang seolah-olah telah “diperingatkan” atau “diberitahukan” sebelumnya, yaitu lagu *Cucak Rawa* yang bercerita tentang orang tua (berumur) yang mengawini remaja dan atau prostitusi anak, bahkan boleh dibilang anak di bawah umur. Setelah itu, secara “kebetulan” terdapat beberapa kasus yang mencuat, terutama diwakili oleh Syekh Puji yang menikahi Ulfah, gadis berusia 14 tahun dan masih di SMP. Sebelum dan sesudah Syekh Puji sebenarnya ada beberapa atau bahkan sangat banyak kasus lain berupa jual-beli perawan kencur dan pernikahan paksa (terhadap anak) yang tidak diekspos oleh media.

Hanya beberapa saat setelah lagu “*Racun*” The Changcutters *booming* (yang mengulang-ulang dan menekankan kata RACUN pada Reff-nya), orang dibikin tersentak dengan diketahuinya banyak produk makanan, terutama dari China, yang mengandung zat beracun, terutama formalin, menyusul makanan kadaluarsa dan makanan daur ulang (bekas dari hotel yang diolah lagi). Sampai saat ini orang masih harus mewaspadaai makanan kemasan dari luar negeri, terutama dari China, jika tidak mau menanggung risiko keracunan.

Pada tahun 2008 – 2009 permainan yoyo ngetren lagi dan pada saat itu rakyat Indonesia benar-benar diperlakukan seperti yoyo yang ditarik ulur seperti permainan. Di satu sisi, rakyat

dipaksa menggunakan bahan bakar gas, di sisi lain gas dengan tabung kecil yang disediakan untuk mereka pun menghilang di pasaran. Gas tidak ada, dan minyak tanah pun terlanjur terlalu mahal dan harus antri panjang pula untuk mendapatkannya. Bensin memang sempat turun beberapa kali, tapi kenyataannya orang susah mendapatkannya dan terpaksa membeli dengan harga yang tetap tinggi dari para penimbun. Dengan segala alasan, POM bensin memasang plang “Premium Habis” meskipun pemerintah menjamin ketersediaannya. Konyolnya, semua itu terjadi menjelang pemilu dan saat orang-orang yang berkepentingan menggunakan ungkapan “rakyat” untuk kepentingan dan keuntungan politiknya. Rakyat dianggap benar-benar dianggap mainan atau permainan seperti yoyo.

Pada tahun 2009 ada suatu program permainan *absurd* yang ditayangkan oleh sebuah stasiun televisi, dengan judul yang seolah-olah membela diri dan mempropagandakan ketololan dan kekonyolan agar diterima masyarakat sebagai hal yang wajar. Judul acaranya adalah “Penting Nggak Penting, Penting Banget.” Isinya betul-betul hal *absurd*, sama sekali *nggak* penting, yaitu permainan-permainan yang aneh dan konyol, salah satunya mengharuskan peserta memakai masker yang biasa dipakai oleh perampok tapi ditarik sedemikian ketat sehingga muka pesertanya betul-betul terlihat seperti babi. Pada saat melihat hal itu, hati penulis seperti berbisik, “Apa yang bakal terjadi nih?” Ternyata, beberapa saat kemudian tersebar luas berita tentang virus baru dengan kode H1N1, yang juga disebut FLU BABI.

Tuhan sendiri mengatakan bahwa Dia telah menggelar ayat-ayat atau tanda-tanda-Nya dan menyuruh manusia untuk membaca. Semakin halus materi atau sesuatu yang harus dibaca, maka semakin dibutuhkan kepekaan, yang semua itu berhubungan dengan nama Tuhan *al-Lathif* dan potensi yang terdapat pada manusia sendiri untuk mempersepsi hal-hal yang subtil (*extracensory percetion*). Kita dikenal sebagai orang Timur yang memiliki leluhur para pujangga yang waskita, sehingga memiliki referensi dan teladan yang cukup jika saja kita mau menggali kembali “*reading skill*” (kata Tukul

Arwana) untuk membaca ayat-ayat yang terbabar baik di alam semesta maupun di dalam diri kita sendiri. Sejauh apa orang bisa belajar dari al-Qur'an yang kering (tertulis di kertas) jika ia tidak mengerti dan tidak pernah belajar membaca al-Qur'an yang basah (terbabar di dalam dirinya dan di seluruh jagad raya)? "Dan di dalam diri kalian, tidakkah kalian perhatikan?" (*"Wa fi anfusikum, afalā tubshirūn?"* [Q 51: 21]). Tancep kayon!❖

Andy Setiawan adalah staf akademis LBPP LIA, Tangerang Selatan, Banten, dan penulis beberapa karya puisi dan spiritualitas.

Artikel



REVOLUSI SPIRITUALITAS

Sebuah Upaya Memperbaiki Diri dan Bangsa

Soetrisno Bachir

Di manakah letak spiritualitas dalam dunia kepemimpinan bangsa ini? Pertanyaan tersebut sebenarnya tak perlu dilontarkan bagi bangsa Indonesia yang sehari-hari dikenal memiliki keterikatan kuat dengan hal-hal yang bersifat spiritual. Tetapi suasana politik akhir-akhir ini yang cenderung keruh membuat pertanyaan itu menjadi relevan.

Langkah-langkah para pemimpin bangsa seperti jauh dan bahkan tak berhubungan dengan spiritualitas. Kesan tersebut menguat saat mencermati penanganan kasus hukum yang mengusik rasa keadilan publik seperti menyangkut nasib rakyat kecil, kasus hukum yang kental dengan muatan politik yang mengorbankan dua pimpinan Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) yang akhirnya dibebaskan hingga penanganan kasus Bank Century yang rasanya makin meminggirkan nilai-nilai spiritual dalam memutuskan sebuah masalah. Ada kesepakatan-kesepakatan yang tidak transparan, ada pemafhuman kesalahan sebuah kebijakan yang merugikan orang banyak yang dibungkus dengan jargon kata-kata mulia, sebuah tindakan penyelamatan bangsa, dan ada banyak hal yang apabila dicermati sebenarnya mengingkari logika kita.

Bila para pemimpin bangsa ini mulai dari lembaga legislatif, yudikatif hingga eksekutif menggunakan bahasa hati dalam menyikapi hal tersebut, persoalan tak perlu berlarut-larut sejauh ini dan menguras energi bangsa. Masalah tersebut tentu telah dapat

diselesaikan sejak lama. Perhatian masyarakat yang semestinya terfokus untuk mengatasi berbagai kesulitan hidup sehari-hari tak perlu tersita oleh isu nasional yang sebenarnya mudah diatasi.

Kenyataannya tidak demikian. Kasus itu terus bergulir hingga memperjelas bahwa yang mengendalikan ranah publik saat ini memang politik kekuasaan yang mengabaikan spiritualitas. Bersyukurlah bahwa nurani publik tidak mati. Masyarakat merasakan kegagalan penanganan berbagai kasus, secara sukarela menggalang diri menggunakan berbagai sarana teknologi informasi seperti “facebook” atau “twitter” untuk membuat perlawanan moral. Realitas tersebut menggembirakan sekaligus menyedihkan. Menggembirakan karena akal sehat sebagai perwujudan dari spiritualitas bangsa tidak mati. Menyedihkan karena semestinya penjaga utama moral adalah para pemimpin publik, anggota legislatif dan terutama kalangan penegak hukum, dan bukan sebaliknya.

Universalitas Kebenaran

Ukuran spiritualitas adalah diri kita sendiri sebagai sebuah refleksi ketuhanan. Nabi Muhammad *saw* mengajarkan pada kita dalam memutuskan suatu hal untuk selalu konsultasi bertanya pada hati nurani. Apakah tindakan yang akan diambil sesuai dengan hati atau tidak. Sebuah standarisasi yang sederhana dari masing-masing pribadi tidak akan sama. Hal ini akan sangat tergantung pada rasa dan kejernihan hati. Makanya tidaklah mengherankan apabila para guru penempuh jalan pencari Tuhan (suluk) selalu menganjurkan untuk selalu menjaga kebeningan hati. Kedengkian dalam hati pasti selalu ada. Hanya saja nasehat Rumi untuk segera membunuh kedengkian dalam hati yang sebesar semut itu dan tidak membiarkan membesar sebesar ular atau lebih besar lagi sebesar naga yang akan menelan diri kita, sehingga kita dikuasai hawa nafsu kebencian. Kabut kebencian itu selama ini sedang menyelubungi kita bangsa Indonesia. Masing-masing memperjuangkan kebenaran menurut

versinya dan mengeneralisir (*gebyah uyah*) menyalahkan yang lain tanpa melihat secara proporsional. Padahal selalu ada kebenaran pada masing-masing dengan kadar yang berbeda. Kejernihan hati mengajarkan kita untuk adil melihat dengan *positive viewing* bahwa kebenaran dan kesalahan laksana lambang Ying dan Yang yang saling bertautan, pada kebenaran ada titik kesalahan sebaliknya di kesalahan ada titik kebenaran.

Bangsa ini perlu memaknai kebenaran dan kesalahan secara berimbang dengan menggunakan hati sebagai sebuah ukuran. Apabila ada yang salah tidak serta merta dihujat tanpa melihat adanya kebenaran di sana dan sebaliknya apabila ada yang benar didukung secara tidak rasional dan tidak mempertimbangkan adanya kesalahan di dalamnya. Dalam mengambil keputusan, tindakan yang salahlah yang mesti diselesaikan secara hukum bukan karena alasan tidak suka karena berbeda pandangan. Menjadi proporsional memang tidak mudah. Namun inilah inti dari sebuah ajaran spiritual, bersikap adil pada diri sendiri dan orang lain, serta melihat adanya kebenaran secara universal. Seperti yang disampaikan Ali bin Abi Thalib, "Lihatlah kebenaran itu dari apa yang dikatakan dan jangan melihat dari siapa yang mengatakan." Meskipun kebenaran itu dikatakan oleh seorang anak kecil, kalau memang itu sebuah kebenaran, ya harus kita ikuti sebagai sebuah kebenaran. Sebaliknya, meskipun seorang yang ditokohkan atau pemimpin mengatakan sesuatu yang tidak benar, kita tidak perlu mengikuti perkataannya sebagai sebuah kebenaran.

Kunci Kemajuan

Dalam logika politik kekuasaan, spiritualitas memang tidak dipandang penting untuk dipegang erat. Spiritualitas malah sering dianggap sebagai penghambat karena membatasi ruang gerak untuk bertindak sesuai kehendak sendiri. Padahal semestinya tidak demikian. Bangsa-bangsa besar adalah bangsa yang memberi tempat terhormat pada spiritualitas. Kuatnya spiritualitas terlihat

kelas di Jepang yang kepemimpinannya secara umum berbasis pada etika dan spirit Bushido. Etika sebagai landasan hukum di Amerika Serikat, serta kesederhanaan dan kedisiplinan para pemimpin Singapura juga merupakan cermin dari spiritualitas para pemimpin bangsa tersebut. Spiritualitas bukanlah sebuah tindakan ritual yang membosankan dan tanpa makna. Tidak terbatas pada kerumunan jamaah yang mengagungkan simbol-simbol dan melupakan esensi-Nya. Spiritualitas adalah menempatkan nilai-nilai ilahiah dalam setiap langkah, tindakan dan dalam memutuskan segala sesuatu dengan memunculkan sebuah pertanyaan dalam diri: Apakah Tuhan suka dengan langkah dan keputusan kita?

Sebagai negara “berketuhanan Yang Maha Esa,” Indonesia semestinya memberi posisi yang lebih baik pada spiritualitas. Hal itu seolah sudah terpenuhi seperti tergambar pada interaksi para pemimpin dengan berbagai kelompok keagamaan dengan format ritual masing-masing. Tetapi spiritualitas adalah sesuatu yang menyangkut jiwa. Sekalipun berkait erat dengan keagamaan, spiritualitas bukan bagian dari formalitas beragama melainkan justru bersifat pribadi baik untuk menjadi faktor pendorong maupun pengerem dalam bersikap dan bertindak.

Pada dasarnya spiritualitas adalah nilai diri yang meyakini bahwa terdapat kekuatan besar di atas kekuatannya sendiri sebagai manusia. Kekuatan besar itulah Tuhan yang mencipta, menguasai, dan mengendalikan alam semesta. Kesuksesan sejati hanya akan dapat diraih dengan berjalan selaras serta menyandarkan diri pada kekuasaan besar tersebut. Alam semesta ini dan semua yang berlangsung di dalamnya, menurut pendekatan ini, merupakan bagian dari wujud kekuasaan Tuhan. Tuhan adalah sumber kedamaian dan tempat kembali segala persoalan.

Dengan keyakinan seperti itu, manusia tidak akan menjadikan kehendaknya sendiri sebagai “Tuhan” bagi dirinya sendiri. Manusia tidak akan memaksakan kemauan maupun menghalalkan berbagai cara untuk memenuhi kepentingannya sendiri yang mungkin merugikan orang lain dan tak selaras dengan alam semesta. Sebaliknya, kehendaknya sendiri akan selalu diselaraskan dengan

kehendak-Nya hingga tak akan terjadi tipu daya kebijakan, korupsi, penyalahgunaan wewenang, arogansi kekuasaan, dan sebagainya. Buat apa bersikap atau melakukan hal-hal negatif itu jika meyakini kedamaian sejati adalah dari Tuhan.

Pendekatan tasawuf mengajarkan bahwa seorang yang memiliki spiritualitas tinggi yang diraih dengan cara terus-menerus mendekat pada Tuhan akan sampai pada tahap memiliki kapasitas *self-mastery*. Pada tahap tersebut seseorang akan memiliki kedisiplinan luar biasa karena Tuhan, hingga akan selalu memberikan hasil terbaik dari setiap yang dikerjakannya. Ia akan menjelma menjadi pribadi yang memiliki komitmen seratus persen pada setiap tugas yang dipikulnya. Ia akan mencipta keindahan baik dalam sikap maupun perbuatan karena Tuhan adalah Sang Keindahan. Spiritualitas tinggi membuat diri tidak akan berkompromi dengan ketidaksempurnaan dan ketidakindahan. Bayangkan betapa maju Indonesia bila seluruh warganya memegang kuat spiritualitas dalam seluruh aspek kehidupannya.

Persoalan yang harus dihadapi bangsa ini masih sangat banyak, mulai dari korupsi, kemiskinan, pengangguran, lingkungan, bencana, kependudukan, sistem birokrasi, penegakan hukum, hingga berbagai masalah sosial budaya. Persoalan sebanyak itu tak akan teratasi dengan hanya mengandalkan kekuatan logika semata yang kenyataannya banyak dikendalikan oleh permainan kekuasaan yang bermotifkan politik transaksional. Dalam peta kekuasaan, politik uang yang mendominasi Indonesia saat ini merupakan motif terendah, semestinya diubah dengan motif mulia seperti untuk menyejahterakan masyarakat. Hal tersebut dapat dilakukan melalui revolusi spiritualitas.

Formalitas keberagamaan terbukti tidak cukup memadai untuk membangun Indonesia dengan karakter yang semestinya. Banyak pemimpin yang berlatar keagamaan kuat, baik yang berada di dalam maupun di luar kekuasaan, yang akhirnya larut terbawa iklim politik praktis yang koruptif dan bernuansa kepentingan jangka pendek. Keberagamaan harus dikembalikan pada spiritualitas yang menjadi akarnya. Di sisi lain cara pandang sekuler yang memisahkan Tuhan

dengan urusan dunia, yang bukan saja sudah kuno namun juga menyimpan kekeliruan mendasar, sudah harus diakhiri. Kecenderungan dunia menunjukkan bahwa spiritualitas semakin menjadi kunci dalam pengaturan kehidupan bermasyarakat.

Bagi Indonesia yang masih harus banyak berbenah ini, revolusi spiritualitas perlu dilakukan secara serentak melibatkan seluruh lapisan masyarakat. Para pemimpin bangsa, terutama di lingkungan politik, hukum dan birokrasi, perlu memulainya untuk menjadi teladan. Keteladanan sudah menjadi barang langka.

Menyiapkan Hati

Memang tidak mudah namun rasanya tidak akan sulit mengurai segala permasalahan yang ada di dunia apabila segala sesuatu dikembalikan kepada Tuhan sang pemilik segalanya. Saat ini sebagai bangsa kita jarang melibatkan Tuhan dalam menyelesaikan urusan. Tugas kita sebagai anak bangsa masing-masing hanyalah menyiapkan hati untuk menerima refleksi nilai-nilai ketuhanan yang sebenarnya sudah saban hari kita saksikan. Alam sebagai manifestasi Tuhan menyediakan dirinya untuk direnungi dan diambil hikmahnya. Melalui alam Tuhan menunjukkan pada kita betapa maha sempurnanya Dia dan betapa kecilnya kita dibanding alam semesta ini. Melalui alam, nilai-nilai spiritual sudah dipraktekkan sejak bumi ini diciptakan. Namun justru manusia sebagai khalifah dan mengklaim diri sebagai makhluk yang paling sempurna mengingkari nilai-nilai spiritual dan mengabaikan nilai-nilai kebenaran universal. Bercermin pada alam, kita kembali menggali nilai-nilai spiritual yang selama ini terpinggirkan. Akan lebih baik apabila sebagai komponen bangsa kita menyibukkan diri menyiapkan hati untuk menerima dan belajar menjalankan kebenaran dengan terus mencari nilai-nilai kebenaran itu darimana pun asalnya dengan berprinsip pada keyakinan yang telah kita miliki saat ini.

Nilai kebenaran berupa kasih sayang, kejujuran, kesederhanaan, dan kerja keras merupakan ukuran keberhasilan para pemimpin

untuk melakukan revolusi spiritualitas bagi dirinya sendiri. Bila para pemimpin bangsa melakukan itu dan rakyatnya melakukan hal yang sama, Indonesia akan segera sedikit demi sedikit menyelesaikan segala permasalahannya yang membebani dan menjelma menjadi bangsa dan negara berperadaban baru yang maju, mandiri, dan makmur. Insya Allah. ❖

Soetrisno Bachir adalah pengusaha yang pernah terjun ke dunia politik tetapi kemudian mengundurkan diri darinya karena dunia politik itu dianggapnya tidak sesuai dengan hati nuraninya. Ia adalah Ketua Umum Partai Amanat Nasional (PAN) periode 2005-2010.

KRITIK NALAR KEBANGKITAN ISLAM

M. Dawam Rahardjo

Kebangkitan bangsa-bangsa Muslim sebenarnya baru mulai terjadi hampir secara serentak sejak tahun 1945. Kebangkitan itu dipelopori oleh dan ketika Indonesia mencapai kemerdekaannya dari penjajahan Belanda. Ini diikuti dengan kemerdekaan berbagai negara dari penjajahan bangsa-bangsa Eropa lain. Kebangkitan secara parsial telah terjadi di Mesir ketika negeri ini dijajah Prancis di bawah Napoleon Bonaparte. Bentuk kebangkitan itu adalah proses modernisasi terutama di bidang pembangunan kekuatan militer dan administrasi pemerintahan modernis di bawah kepemimpinan Mohammad Ali. Untuk mencapai kemerdekaan, Mesir masih mengalami berbagai pemberontakan. Tapi modernisasi ini juga telah membangkitkan gerakan pendidikan modern mengikuti model Eropa Barat yang berpengaruh di Indonesia dengan berdirinya Muhammadiyah. Selain di Mesir, di Turki di bawah kepemimpinan Kemal Attaturk telah terjadi juga sebuah kebangkitan model Turki yang mengikuti sekularisme yang didahului dengan penghapusan sistem khilafah Utsmani. Tapi peristiwa ini tidak dianggap sebagai kebangkitan Islam, justru keruntuhan dunia Islam di pusat dunia Islam pada waktu itu. Itulah sebabnya di Mesir timbul reaksi berupa munculnya gerakan untuk menghidupkan kembali khilafah Islam yang berpusat di Mesir. Sekalipun gagasan ini didukung oleh tokoh pembaharu semacam Muhammad Rasyid Ridla, namun secara konsepsional ditentang oleh Ali Abdul Raziq, salah seorang ulama Al-Azhar yang justru mendukung gagasan sekularisme.

Dalam praktek kenegaraan, sebenarnya Mesir sendiri juga mengikuti sekularisme. Oleh karena itu, Bung Karno menyebut dua model sekularisme, yaitu sekularisme Turki yang tidak memiliki empati terhadap agama, dan sekularisme Mesir yang bersikap empati terhadap agama dan mendukung pembentukan otoritas keagamaan seperti dewan ulama Al-Azhar – walaupun otoritas ini tidak masuk ke dalam sistem kenegaraan karena Al-Azhar adalah lembaga swasta. Di Indonesia, sekularisme Turki yang diungkapkan oleh Bung Karno sebagai model kebangkitan bangsa Muslim ditolak keras oleh dua ulama dan cendekiawan Muslim, Ustadz A. Hasan dan Mohammad Natsir. Dalam perkembangannya kemudian, Indonesia cenderung mengikuti model Mesir, malah hubungan antara agama dan negara jauh lebih mendalam, sebagaimana tercermin dalam pembentukan Departemen Agama, Pengadilan Agama yang merupakan lembaga resmi, dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang merupakan lembaga setengah resmi yang dibiayai oleh negara.

Sejak 1945, dunia Islam secara serentak telah memasuki tahap baru perkembangannya. Berdasarkan pengalaman Indonesia, sebagaimana pernah dikemukakan oleh Ruslan Abdulgani, ada tiga tahap yang harus ditempuh oleh negara-negara seperti Indonesia. Pertama, melakukan *state building* atau pembinaan negara, berikut sistem politik yang sekuler dan demokratis. Tapi negara-negara Islam pada umumnya tidak memiliki teoritisasi-teoritisasi berpengaruh seperti Prof. Supomo, Ir. Sukarno, Dr. Moh. Hatta, Syahrir atau Muhammad Yamin yang dimiliki oleh Indonesia. Walaupun tokoh-tokoh itu telah meletakkan dasar tentang teori negara yang demokratis dan liberal, namun pelaksanaannya ternyata tidak berjalan mulus karena masih adanya pertentangan ideologis antara kaum nasionalis, Islamis dan Marxis. Bung Karno tidak berhasil menyatukan ketiga golongan itu dalam suatu negara demokrasi, terutama pertentangan yang tidak kenal kompromi antara golongan Marxis dan Islamis. Golongan Marxis, karena kesalahan besarnya berkonfrontasi dengan militer, akhirnya dibubarkan. Bubarnya Partai Komunis Indonesia ini membuka peluang bagi golongan Islamis untuk memperjuangkan gagasan negara agama (teokrasi) dengan menerapkan syariat Islam

sebagai hukum positif – walaupun perjuangan itu ditentang oleh mayoritas, termasuk kalangan umat Islam sendiri. Tidak terselesaikannya masalah ideologis ini membuat umat Islam terhambat melakukan pembangunan ekonomi dan peradaban, bahkan umat Islam menjadi kelompok penentang modernisasi. Bahkan di bidang politik, gerakan Islam mengalami marjinalisasi berkesinambungan, padahal sebenarnya partai-partai Islam dapat berperan penting dalam demokrasi sebagaimana pernah ditunjukkan oleh Partai Masyumi pada tahun 1940-an dan 1950-an, di mana tokoh-tokoh Islam mampu menduduki pucuk pimpinan kenegaraan dan posisi strategis seperti Perdana Menteri atau Gubernur Bank Sentral.

Kedua, pembangunan negara (*state building*) ini perlu diikuti atau sekaligus dibarengi oleh pembangunan bangsa (*nation-building*). Inti pembangunan bangsa ini adalah mencapai integrasi di segala bidang seperti politik, budaya, masyarakat dan ekonomi untuk mencapai persatuan bangsa yang kokoh, tapi tanpa paksaan oleh negara. Dengan pengertian yang lebih populer kontemporer, inti pembangunan bangsa adalah mengembangkan *civil society* yang independen dari intervensi negara. Pembangunan *civil society* ini penting karena merupakan infrastruktur bagi kehidupan demokrasi-politik. Pembangunan *civil society* ini hanya dimungkinkan jika menganut tiga prinsip. *Pertama*, prinsip sekularisme yang memisahkan otoritas agama dari otoritas negara guna mencegah absolutisme Abad Pertengahan yang berlaku di Dunia Kristen maupun Islam. Dalam prinsip ini, otoritas agama bukan merupakan sumber hukum karena yang merupakan sumber hukum adalah rakyat. *Kedua*, prinsip pluralisme yang menghargai perbedaan antara kelompok-kelompok dalam masyarakat. Dialog dan interaksi antara golongan masyarakat akan menimbulkan kesaling-percaya (*mutual trust*) dan akhirnya persatuan yang sejati dan dinamis. Pluralisme ini juga dimaksudkan untuk menghindari konflik yang ditimbulkan oleh perbedaan, karena segalanya dipecahkan melalui dialog yang terbuka dan jujur. *Ketiga*, prinsip liberalisme dan masyarakat terbuka (*open society*). Liberalisme ini memungkinkan terjadinya perkembangan pemikiran dan pengetahuan yang menghindari phobia terhadap

pemikiran dari luar. Sekalipun tiga prinsip itu merupakan solusi terhadap krisis yang dialami oleh dunia Islam pada waktu ini, namun tragisnya tiga prinsip itu justru ditolak di dunia Islam, termasuk di Indonesia dengan keluarnya fatwa Majelis Ulama Indonesia yang mengharamkan tiga prinsip itu untuk dianut. Dengan demikian, pembentukan *civil society* merupakan persoalan berat dan mendasar. Jika umat Islam tidak mengambil sikap terbuka terhadap tiga prinsip itu, maka gerakan Islam akan terus menerus mengalami krisis.

Tahap ketiga yang harus ditempuh adalah pembangunan karakter (*character building*). Untuk membangun sebuah peradaban besar dan melewati krisis, sebuah bangsa harus menyemai nilai-nilai positif yang terkandung di dalam masyarakatnya, tanpa mengabaikan nilai-nilai positif yang mungkin datang dari luar. Dalam konteks Indonesia, apa yang sudah dilakukan oleh para pendiri bangsa Indonesia dengan menjadikan Pancasila sebagai dasar negara merupakan upaya untuk mengembangkan nilai-nilai luhur yang dimiliki bangsa ini. Semangat yang terkandung di dalam Pancasila seperti prinsip kemanusiaan dan keadilan sosial adalah nilai yang dapat menuntun masyarakat Indonesia menuju peradaban besar. Dalam merumuskan nilai-nilai yang harus dijadikan dasar, para pendiri bangsa Indonesia juga sangat terbuka dengan nilai-nilai positif yang datang dari luar. Sikap keterbukaan ini sangat penting agar bangsa Indonesia tidak menjadi eksklusif (memiliki anggapan bahwa segala sesuatu yang datang dari luar adalah buruk). Mengenai pentingnya sikap keterbukaan, hingga kini, dunia Islam tampaknya masih terjebak dalam merespons nilai-nilai positif yang datang dari luar.

Di lain pihak, dunia telah menunjukkan bahwa China dan India telah mengalami kebangkitan sebagai bangsa besar yang disegani oleh dunia, terutama di bidang ekonomi, dan diramalkan akan menjadi raksasa ekonomi baru menandingi Jepang, Eropa dan Amerika Serikat setelah membuka dirinya terhadap dunia luar. Sementara dunia Islam masih berada dalam ketertutupan. Bahkan Hizbut Tahrir, umpamanya, sangat gencar melakukan upaya purifikasi terutama dari pengaruh Barat, karena gagasan-gagasan Barat dianggap bukan merupakan bagian dari Islam. Mereka menginginkan kembali

ke zaman Salafiyah, masa ketika dunia Islam belum mengalami Hellenisasi. Tapi ketertutupan itu tidak bisa dipertahankan, karena dalam sejarahnya, Islam pernah mengalami ekspansi ke dunia yang lebih luas dan menjumpai peradaban-peradaban besar lain ternyata lebih maju di berbagai bidang. Setelah menyerap pengaruh luar itulah dunia Islam mengalami kemajuan peradaban yang sangat pesat dan akhirnya mencapai puncak peradaban dunia. Tapi dalam perkembangannya kemudian, dunia Islam melakukan pemurnian juga yang dipelopori oleh al-Ghazali yang menolak wacana filsafat. Lagi-lagi, dunia Islam mengalami kemunduran. Sebaliknya, Dunia Barat yang menerima dan menyerap Averoisisme mengalami renaissans, pencerahan, dan reformasi menuju kebangkitan peradaban modern. Tapi tragisnya, berbagai pengalaman sejarah itu tidak diambil hikmahnya oleh umat Islam. Malahan gerakan Islam bergerak mundur ke sebelum pra Abad Pertengahan.

Dunia Islam dewasa ini diidentifikasi oleh para pengamat sebagai kebangkitan revivalisme. Di sini ada dua makna kebangkitan. *Pertama*, kebangkitan sebuah peradaban baru di masa modern. *Kedua*, menghidupkan kembali masa lampau, masa Khulafa' Rasyidun, misalnya, atau masa Salafi, yakni generasi awal ketika peradaban Islam yang baru tumbuh itu masih belum dipengaruhi oleh peradaban lain, khususnya Yunani. Kebangkitan dalam arti pertama itulah yang dimaksud dalam kebangkitan abad 14 Hijriyah. Tapi kebangkitan ini tidak terjadi, paling tidak hanya parsial saja dan penuh dengan kegamangan. Sedangkan kebangkitan dalam arti kedua adalah revivalisme yang dikemukakan oleh John Naisbitt dan Peter Berger, yang tak lain adalah kebangkitan fundamentalisme agama yang sebenarnya terjadi juga pada agama-agama lain. Ini justru menimbulkan kerisauan karena disertai dengan konflik tindak kekerasan dan terorisme.

Sementara itu, peradaban-peradaban Asia lain justru sudah mengalami kebangkitan, yaitu peradaban China dan India, yang diawali dengan kebangkitan ekonomi. Kedua negara berpenduduk terbesar di dunia itu diramalkan akan menjadi raksasa ekonomi baru paling tidak pada tahun 2020, menandingi Eropa dan Amerika

Utara. Mereka telah mengembangkan pendidikan dan Iptek. Gejala itu ditandai dengan keunggulan di bidang pendidikan dan temuan-temuan teknologi baru. Hal ini mengingatkan kita pada kebangkitan renaissance Eropa yang mengawali masa pencerahan. Tapi kedua bangsa ini merasa telah mengalami pencerahan setelah menjadi negara merdeka dari penjajahan dan dalam kasus China setelah mengalami revolusi multi-dimensi yang diikuti dengan pemberantasan kemiskinan yang juga merupakan belenggu itu.

Sebenarnya secara parsial, Islam telah mengalami kebangkitan. Pertama, OIC dibentuk pada tahun 1960-an, yang berpusat di Jeddah, di mana Indonesia dan banyak negara sekuler, seperti Turki, Aljazair, Siria, dan Mesir, menjadi anggotanya. Kedua, IDB didirikan, yang pendanaannya didukung oleh negara-negara petrodolar. Dan ketiga, berkembangnya lembaga-lembaga keuangan non-ribawi menjadi ciri utama sistem ekonomi Islam. Ketiga lembaga ini hingga kini terus berlanjut dan menjaga eksistensi dunia Islam. Namun, Islam sendiri sebagai peradaban yang didukung oleh agama dan ilmu pengetahuan serta teknologi, tidak berkembang sebagaimana diharapkan. Ada beberapa faktor yang perlu dipikirkan sebagai penyebabnya. *Pertama*, perasaan serba cukup (*self sufficient*) karena kepercayaan bahwa ajaran Islam itu telah lengkap dan sempurna, sehingga merasa tidak membutuhkan pengetahuan dari luar, sebagaimana dicerminkan oleh pandangan Hizbut Tahrir. *Kedua*, ketertutupan dunia Islam yang takut kemasukan pengaruh dari luar terutama dari Barat. *Ketiga*, ketidak-beranian menggunakan akal merdeka untuk mengembangkan ilmu pengetahuan dan terbelenggu semata-mata dengan teks wahyu, sehingga tidak timbul pemikiran yang kritis, kreatif dan baru. Dengan perkataan lain, umat Islam terbelenggu dalam kejumudan atau kejahilan, tidak pernah merasa dewasa dan tidak bersikap tegar dalam berinteraksi dengan dunia luar, karena umat Islam tidak punya kesanggupan untuk mengakui keunggulan pihak luar, walaupun jelas-jelas lebih maju dan memimpin arah perkembangan dunia. Tapi diam-diam umat Islam belajar juga ilmu pengetahuan dan teknologi dari luar, tetapi tidak punya etos untuk mengembangkannya sendiri.

Jika orang seperti Naisbitt atau Berger melihat kebangkitan Islam, tetapi gejala itu bersifat sporadis dan tersebar di beberapa negara dan dalam beragam pola. Negara-negara yang nampak aktif dalam gerakan Islam antara lain Iran, Mesir, Aljazair, Turki, Sudan, dan Pakistan. Di Turki dan Aljazair, kebangkitan Islam yang sebenarnya relatif sukses menempuh jalan demokrasi, telah dibendung oleh kaum militer yang sekuler. Di Mesir, Sudan dan Pakistan gerakan Islam tetap berada dalam kendali kaum militer. Di Malaysia dan Indonesia, partai Islam masih bisa bertahan tetapi dalam posisi minoritas dan marjinal, namun relatif berhasil merayap di bidang ekonomi. Melalui jalur ekonomi inilah nampak harapan kebangkitan Islam, walaupun tidak terlalu formal dan spektakuler, sehingga tidak nampak sebagai gejala kebangkitan.

Negara yang paling memiliki kemungkinan menerapkan syariat Islam secara penuh hanyalah Saudi Arabia dan Iran, masing-masing mewakili aliran Sunni dan Syi'ah. Tapi keduanya lebih bersifat bersaing daripada bekerjasama. Di Saudi Arabia, aliran Syi'ah dibendung sepenuhnya sebagai aliran terlarang. Sedangkan di Iran, aliran Syi'ah berposisi dominan tanpa melarang aliran Sunni, bahkan ada usaha-usaha untuk mengintegrasikan kedua aliran itu di Iran, tetapi tetap dalam pimpinan aliran Syi'ah. Mestinya, kedua negara itu dapat menjadi model paling ideal dari suatu negara Islam. Namun Iran nampak lebih demokratis dan republikan daripada Saudi Arabia. Negara Padang Pasir ini masih merupakan negara absolutis yang bertentangan dengan perkembangan dunia modern. Sedangkan Iran, walaupun dapat dijadikan contoh sebuah negara Islam yang relatif demokratis, tetapi tidak ditopang oleh landasan hak-hak sipil yang luas. Bahkan, ia bukan negara demokrasi yang pluralis sehingga tidak bisa dijadikan contoh yang dapat diikuti, apalagi oleh kaum Syi'ah sendiri, karena kedudukan kaum Syi'ah yang homogen dan monolitik di Iran. Karena itu, maka Republik Islam Iran juga tidak bisa dijadikan model bagi negara-negara lain di dunia Islam.

Di negeri-negeri Islam lain, agama Islam bisa saja punya pengaruh dominan sebagai agama, bahkan Islam bisa ditetapkan sebagai agama resmi negara, misalnya di Malaysia. Namun,

elite politiknya tidak memiliki komitmen untuk menerapkan syariat sebagai hukum positif. Negara-negara itu pada umumnya menerapkan sistem hukum Barat atau hukum adat. Ini menunjukkan bahwa penerapan syariat Islam secara konsekuen tidak bisa dipaksakan sekalipun dalam masyarakat Muslim sendiri, karena mereka memiliki penafsiran yang berbeda mengenai al-Qur'an dan Sunnah, dan juga selalu memakai pertimbangan kebangsaan. Jika terjadi konflik antara Islam dan kebangsaan, pada umumnya yang dipilih adalah paham kebangsaan. Karena itu, penerapan syariat Islam selalu disesuaikan dengan kondisi dan sejarah masing-masing bangsa. Berdasarkan realitas yang ada sekarang, maka sebuah khilafah Islam sebagaimana dicita-citakan oleh Hizbut Tahrir adalah hal yang mustahil sehingga hanya merupakan ilusi belaka. Karena itu, formasi jaringan dunia Islam yang paling mungkin direalisasikan secara maksimal hanyalah model OIC/OKI.

Dalam model OIC/OKI tersebut, setiap negara yang jumlahnya sekitar 55 negara itu masih tetap memiliki kedaulatan masing-masing. OKI tidak punya hak untuk melakukan intervensi, baik di bidang politik, ekonomi, kebudayaan maupun keagamaan, walaupun OKI punya organ khusus untuk mengembangkan hukum syari'ah. Organisasi supra-nasional ini cukup menjalankan fungsi koordinasi dan memfasilitasi kerjasama antar negara-negara Islam di bidang-bidang yang telah diprogramkan secara bersama. Selain itu, organisasi ini juga bisa berperan sebagai forum untuk membangun solidaritas, misalnya dalam perjuangan rakyat Palestina memperoleh kembali hak-haknya. Di berbagai bidang, organ khusus seperti IDB bisa memberikan bantuan keuangan berupa pinjaman internasional untuk dana pembangunan atau berpartisipasi memperkuat permodalan bank-bank syari'ah sebagaimana telah diberikan oleh IDB terhadap BMI di Indonesia.

Berbagai lembaga ilmu pengetahuan dan riset bisa pula membantu pengembangan konsep-konsep. Tapi yang menjadi masalah adalah landasan epistemologinya yang tidak memungkinkan negara-negara Islam mengembangkan bidang-bidang ilmu pengetahuan sebagaimana dilakukan oleh UN University. Bahkan

tokoh pemikir besar semacam Hassan Hanafi harus bekerja sama dengan UN University, terutama ketika Dr. Sudjatmoko dari Indonesia masih menjabat Rektor. Ketika itu, Hassan Hanafi juga sering berkunjung dan berdiskusi di Indonesia. Karena kurang berfungsinya sistem kelembagaan OIC/OKI, maka timbul berbagai inisiatif dari luar misalnya dengan lahirnya *The International Institute of Islamic Thoughts* (IIIT) atau *International Institute for Islamic Thought and Civilization* (ISTAC) yang berpusat di Kuala Lumpur. IIIT ini juga punya cabang atau perwakilan di 16 negara di dunia.

Namun kenyataannya, lembaga-lembaga itu tidak cukup memberikan kebebasan dan keberanian bersikap kritis terhadap ortodoksi. Hal ini disebabkan karena lembaga-lembaga ini masih terikat dengan pembiayaan atau perlindungan politik dari negara-negara Islam yang masih memegang ortodoksi. Inilah yang menyebabkan timbulnya intelektual-intelektual pemberontak semacam Hassan Hanafi atau Asghar Ali Engineer dengan karya-karya intelektual individual. Mereka harus menempuh langkah tersebut meskipun dengan segala konsekuensi pahit yang menyertainya, yaitu mengalami pengasingan seperti yang dialami oleh Fazlur Rahman dan Nashr Hamid Abu Zaid yang dianggap menyeleweng dari paham ortodoksi. Umat Islam memang menyesuaikan diri dengan rezim ortodoksi dunia Islam. Ini berarti tidak terjadi pencerahan. Karena itu, gerakan intelektual memerlukan *critical mass*. Inilah yang disadari di Indonesia, sehingga lahir gerakan pengkaderan sebagaimana dilakukan oleh Paramadina, P3M, JIL, JIMM, PSAP dan LSAF. Yang terakhir ini misalnya melaksanakan program pembentukan kader intelektual dalam jaringan Islam kampus yang berhaluan liberal dan pluralis.

Di seluruh dunia Islam, barangkali gerakan Islam yang bersifat liberal punya harapan besar di dua atau tiga negara saja, yaitu Turki, Indonesia dan mungkin Pakistan. Menurut Gus Dur, gerakan Islam yang sekuler, pluralis dan liberal lebih maju di Indonesia daripada di Turki, sebab di Indonesia gerakan ini timbul dari bawah atas dasar kesadaran masyarakat sendiri. Sekarang liberalisasi dan sekularisasi di Turki umpamanya, lebih banyak dipaksakan dari atas, terutama oleh elite militer. Demokrasi juga lebih alamiah di Indonesia

ketimbang di manapun juga di dunia Islam. Dalam konteks Indonesia ini, terdapat tiga model kebangkitan. Pertama adalah kebangkitan intelektual. Kedua adalah gerakan perubahan sosial, misalnya dalam bentuk gerakan kesetaraan gender dan lingkungan hidup yang dimobilisasi oleh aktivis-aktivis yang berlatar belakang Islam. Dan ketiga adalah pengembangan ekonomi, khususnya keuangan syari'ah yang bisa meluas ke sektor riil.

Gejala lain yang menarik adalah bahwa di Indonesia telah terjadi konvergensi antara gerakan Islam dan kebangsaan, dipelopori oleh umpamanya Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) yang berlatar belakang Nahdlatul Ulama (NU) di bawah arahan Gus Dur. Namun begitu, PKB dan gerakan Islam liberal masih harus bersaing dengan kelompok fundamentalis yang juga mengalami kemajuan, yaitu Partai Keadilan Sejahtera (PKS) yang didukung oleh lapisan terpelajar yang dinamis, militan dan bersemangat tinggi, mengikuti pola Ikhwanul Muslimin. Selain itu, di Indonesia juga terdapat gerakan Islam fundamentalis semacam Hizbut Tahrir dan Majelis Mujahidin Indonesia, bahkan kelompok teroris yang berjaringan internasional. Di Indonesia juga terdapat gerakan dakwah yang didukung oleh korps mubalig yang mendapat pendanaan dari Saudi Arabia.

Dalam persaingan wacana itu, mereka juga memiliki sejumlah penerbitan, bahkan didukung oleh penerbitan dari Muhammadiyah, Pesantren Hidayatullah dan koran Republika yang mempropagandakan syariat Islam. Lebih dari itu, mereka juga memanfaatkan teknologi tinggi dengan membuat situs internet, antara lain website yang memuat berita dan pemikiran. Dalam gerakan penerapan syariat itu, mereka kini memasuki forum demokrasi baik dalam pembuatan UU tingkat nasional maupun peraturan-peraturan daerah yang dikenal dengan nama Perda Syariat itu dengan cara menyusup ke partai-partai lain, misalnya Golkar, PPP dan PBB. Strategi ini sebenarnya mengandung dilema tersendiri bagi gerakan Islam, khususnya parpol Islam, sebab jika perjuangan syariat Islam lebih efektif melalui partai sekuler, mengapa sistem partai Islam masih dipertahankan? Karena itu, gerakan Islam memakai strategi ganda. Di satu pihak memanfaatkan partai-partai

sekuler yang harus dibayar dengan dukungan terhadap kader partai lain dalam pemilihan daerah atau pemilihan umum. Tapi mereka juga masih mengembangkan partai dengan identitas Islam seperti Partai Keadilan Sejahtera, PPP, PBB atau PBR.

Banyaknya partai-partai Islam itu menunjukkan ketidak-mampuan gerakan politik Islam mencapai persatuan. Hal ini tentu memberikan sumbangan terhadap ketidak-mampuan gerakan Islam membentuk kesatuan bangsa. Perpecahan ini sebenarnya merupakan gejala lama sejak masa Khulafa Rasyidin. Pada dasarnya, perpecahan itu bersumber dari kepemimpinan. Tidak ada satu dua pemimpin yang cukup berwibawa sehingga didukung oleh mayoritas. Jika di antara partai-partai Islam sendiri tidak ada persatuan, bagaimana sebuah khilafah internasional hendak dibentuk? Bagaimana khilafah Islam bisa menunjuk seorang pemimpin yang didukung dan ditaati? Dari kondisi kepartaian itu, maka terpilihnya seorang kader gerakan Islam, Yusuf Kalla sebagai Wakil Presiden pada pilpres 2004 adalah suatu pretasi. Tapi, tokoh ini terpilih melalui dukungan sebuah partai sekuler, yaitu Golkar, dan bukan karena dukungan partai-partai Islam. Sedangkan M. Amin Rais yang mendapat dukungan sebuah partai yang berlatar belakang ormas besar Islam, tidak berhasil meraih dukungan dalam putaran pertama pemilihan umum. Karena itu, partai Islam harus bersatu menjadi partai terbuka. Langkah yang dilakukan oleh PKB dan PAN sudah benar, namun belum benar-benar berhasil menjadi partai terbuka. Unsur primordialisme dan sektarianismenya masih cukup kental mewarnai citra partai. Dengan demikian, maka kebangkitan Islam di bidang politik hanya bisa terjadi dengan kebangsaan. Partai Islam harus menjadi sebuah partai kebangsaan dan pluralis.

Untuk sementara dapat ditarik kesimpulan, bahwa kebangkitan Islam hanya bisa terjadi dalam kerangka kebangkitan suatu bangsa Muslim seperti Indonesia. Di Indonesia, kebangkitan Islam bisa terjadi dalam naungan Pancasila sebagai ideologi negara. Sebenarnya strategi seperti ini sudah dilakukan oleh gerakan politik Islam di beberapa negara. Karena itu, maka yang perlu disusun adalah model yang ideal bagi gerakan Islam di suatu negara bangsa tertentu. Dunia

Islam dewasa ini telah melahirkan beberapa gerakan yang punya potensi menjadi model ideal. Pertama adalah model Ikhwanul Muslimin di Mesir. Tapi di masa lalu, Ikhwanul Muslimin mengalami sempalan menjadi gerakan yang terlibat dalam penggunaan kekerasan, walaupun gagasan inti dari organisasi ini menolak penggunaan kekerasan. Ikhwanul Muslimin juga masih merupakan sebuah partai yang tertutup dan ideologis, yakni masih menganut paham Islamisme yang sektarian dan fundamentalis. Namun, pola perjuangan seperti itu telah mengalami perubahan. *Pertama*, berkembang menjadi partai kader berbasis profesionalisme untuk bisa menduduki jabatan-jabatan politik terutama di parlemen. *Kedua*, partai sendiri memusatkan perhatian di bidang ekonomi dengan mengembangkan unit-unit usaha untuk mendukung kemandirian partai. Di Indonesia, model ini diikuti oleh PKS yang mengembangkan sebuah partai yang berkarakter. Di sekitar Ibu Kota, partai ini ternyata berhasil meraih kemenangan – walaupun dalam Pilkada DKI terakhir kader PKS gagal menarik suara terbanyak, karena yang berhasil adalah tokoh birokrat yang mendapat dukungan dari berbagai partai lain termasuk partai Islam. Namun demikian, PKS pada dasarnya masih merupakan sebuah partai tertutup; rekrutmen anggota dilakukan melalui seleksi keanggotaan yang ketat berdasarkan kriteria syariat. Selain itu, partai ini masih memiliki agenda pelaksanaan syariat dalam semua lapisan kehidupan, mengikuti orientasi Masyumi dan gerakan fundamentalis Islam atau Islamisme pada umumnya.

Model kedua adalah Jami'at al-Islami yang didirikan oleh Abu A'la al-Maududi di Pakistan. Model ini, di satu pihak, mengembangkan dan mempropagandakan model kepemimpinan Khulafa Rasyidah. Tetapi di lain pihak, gerakan ini memilih cara-cara demokrasi guna mencapai tujuan secara gradual dan tidak revolusioner. Walaupun memilih jalur demokrasi, tetapi Jami'at al-Islami ini masih merupakan partai tertutup dengan dukungan kaum Muslim minoritas. Partai ini juga bukan sebuah partai sekuler berhaluan kebangsaan dan karena itu merupakan partai eksklusif.

Model ketiga adalah Front Keselamatan Islam (FIS) di Aljazair. Partai ini juga berhaluan Islamisme, tetapi mengikuti cara demokrasi

dalam perjuangan politiknya. Namun, meskipun berhasil dan meraih suara terbanyak dalam Pemilu, partai ini dibubarkan oleh golongan militer yang sekuler, sehingga partai ini mengalami kegagalan. Partai ini akan maju hanya jika mampu mengubah dirinya sebagai sebuah partai terbuka dan menerima prinsip sekularisme dan asas kebangsaan sehingga tidak menimbulkan reaksi dari kaum militer yang berkuasa dan berpengaruh. Ironisnya, tindakan yang melanggar demokrasi ini ternyata tidak mendapat reaksi pembelaan dari negara-negara Islam lain, termasuk di Arab sendiri, karena kaum militer ini mengatas-namakan nasionalisme Arab.

Model keempat adalah partai AK atau *Justice and Development Party* yang berkembang di Turki. Partai ini tidak secara terbuka menganut ideologi Islamisme dan lebih merupakan representasi aspirasi kaum Muslim di Turki yang merupakan 96% dari jumlah penduduk. Strategi yang dipakai oleh partai berhaluan Islam ini adalah: *pertama*, menerima dan mengikuti sekularisme dengan usaha melunakannya; *kedua*, mengikuti cara demokrasi parlementer sebagaimana berlaku di Turki; *ketiga*, mendukung masuknya Turki ke dalam Uni Eropa; dan *keempat*, mengikuti haluan pasar bebas dalam politik perekonomian, sebab melalui pasar bebas inilah umat Islam bisa membangun kekuatan ekonominya. Model ini ternyata sangat sukses. Ia berhasil membangun kekuatan ekonomi dan proses industrialisasi di Turki. Dengan keberhasilannya ini, partai AK mampu meraih suara terbanyak dalam parlemen Turki, sehingga presiden maupun perdana menteri Republik Turki dewasa ini dijabat oleh tokoh Islam AK.

Model lain yang bisa menjadi perhatian adalah Malaysia. Model ini merupakan kombinasi dua strategi. Di satu pihak, gerakan politik Islam diwakili oleh partai Islam fundamentalis yang berjuang secara demokratis – terutama di dua negara bagian – yaitu PAS. Di lain pihak, adalah melalui federasi partai sekuler pluralis dan terbuka, yaitu AMNO dan Partai Keadilan yang melakukan oposisi. Kekuatan partai ini lebih merupakan representasi aspirasi kaum Muslim Melayu daripada Islamisme. Karena itu, maka partai ini berperan dalam meningkatkan pendapatan kaum Muslim, terutama

petaninya, dan mendukung perkembangan sistem ekonomi Islam atau ekonomi syari'ah sebagai wahana pembangunan ekonomi negara. Keistimewaan model Malaysia ini mirip dengan di Turki, yaitu berhasil dalam melaksanakan kebangkitan ekonomi atau kebangkitan Islam melalui pembangunan ekonomi. Model ini sebenarnya mirip dengan model Indonesia. Walaupun gerakan politik Islam belum berhasil mensukseskan pembangunan ekonomi, tetapi nampak memperlihatkan keberhasilannya dalam pengembangan ekonomi syari'ah – melalui pasar bebas – dan demokrasi parlementer.

Pembangunan ekonomi Islam dalam kerangka pasar bebas ini telah berhasil dikembangkan di Saudi Arabia dan Negara Emirat Arab yang kecil-kecil berkat dukungan sumber daya alam migas yang kaya dan hubungan kerjasama dengan negara-negara industri maju. Negara-negara kaya minyak lain seperti Irak dan Aljazair belum menampakkan keberhasilannya, dan masih mengikuti skema ekonomi sosialis. Negara seperti Irak juga tidak berhasil karena masih terlalu banyak menggunakan dananya untuk membangun kekuatan militer melawan Israel. Sebenarnya kunci kebangkitan negara-negara Arab dan Timur Tengah pada umumnya adalah jika mencapai perdamaian abadi dengan Israel. Yang paling ideal adalah jika negara Palestina dan Israel bisa bergabung menjadi sebuah negara sekuler pluralis di mana para pemeluk tiga agama terbesar yaitu Islam, Kristen dan Yahudi dapat hidup berdampingan secara damai dan persaingan dilakukan melalui mekanisme demokrasi liberal. Jika perdamaian abadi dapat dicapai, maka negara-negara Islam Timur Tengah bisa mengkonsentrasikan diri dalam pembangunan ekonomi dan melakukan kerjasama di segala bidang melalui OIC/OKI yang merupakan lembaga khilafah Islam. Dalam kebangkitan ini, konfrontasi terhadap dunia Barat harus dilepaskan dan diubah menjadi mitra pembangunan. Negara Barat penting untuk dijadikan mitra dalam pendidikan dan pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Melalui cara inilah berbagai negara Islam akan berkembang menjadi negara-negara industri baru mengikuti rekan-rekan mereka di Timur Jauh.

Peranan merintis perdamaian Arab-Israel ini sebenarnya telah dilakukan oleh Mesir melalui kesepakatan Camp David. Tetapi, inisiatif Mesir ini tidak disetujui oleh negara-negara Arab lain. Bahkan politik perdamaian ini sudah ditempuh pula oleh Yasser Arafat, melalui organisasi Fatah yang berhaluan sekuler. Tapi justru Fatah ini dalam Pemilu di Palestina dikalahkan oleh partai Hamas yang berhaluan keras. Indonesia pada zaman pemerintahan Abdurrahman Wahid juga mencoba merintis upaya untuk membuka hubungan diplomatik dengan Israel, tapi langkah ini ditentang keras oleh masyarakat Indonesia. Padahal, hubungan diplomatik ini sangat memungkinkan bagi Indonesia untuk melaksanakan politik bebas aktif dan bisa menjadi mediator Arab-Israel dalam mencapai perdamaian. Dalam peranan ini, organisasi Asia-Afrika bisa merupakan dukungan ke arah perdamaian Arab-Israel. Dengan ganjalan masalah Palestina ini, dunia Islam harus berkonfrontasi dengan negara-negara Barat. Inilah hambatan utama kebangkitan dunia Islam, sebab dalam posisi politik seperti itu, Dunia Barat tidak akan memberi kesempatan kepada dunia Islam untuk bangkit. Karena hubungan dengan Barat yang konfrontatif inilah, apalagi diperkuat oleh *Clash of Civilization*-nya Huntington, maka dunia Islam akan dianggap sebagai musuh Barat. Padahal, kebangkitan dunia Islam ini bergantung kepada kemitraan dan dialog peradaban antar Barat dan Islam. Di samping itu, dengan selesainya masalah Arab-Israel, maka dunia Islam bisa terhindar dari anggaran perang, sehingga bisa mengkonsentrasikan dirinya untuk membangun ekonomi dan demokrasi.

Dengan demikian, agenda kebangkitan Islam dewasa ini menghadapi jalan buntu. Tetapi harapan kebangkitan ini masih ada, yaitu melalui kebangkitan bangsa-bangsa Muslim. Misalnya jalan menuju kebangkitan ini telah ditempuh oleh Malaysia yang tak lama lagi bisa berstatus menjadi negara industri baru dengan sistem pemerintahan monarki konstitusional dan demokratis. Indonesia sendiri bisa mengikuti langkah Malaysia ini, tetapi dalam rangka kebangkitan ASEAN secara keseluruhan. Namun kebangkitan Malaysia itu tetap tidak bisa berperan untuk

memecahkan masalah Arab-Israel, sebab Islam di Malaysia cukup fundamentalis dan cenderung mengikuti model Saudi Arabia. Jika Indonesia berhasil bangkit, maka Indonesia mempunyai posisi dan dukungan internasional untuk mencapai perdamaian Timur Tengah. Bagaimanapun juga, perdamaian Timur Tengah merupakan kunci kebangkitan dunia Islam. Masalahnya adalah Indonesia harus bisa menemukan model kebangkitan Islam itu. Partai-partai Islam di Indonesia nampaknya juga mempunyai masalah tersendiri untuk menjadi kekuatan politik yang bersatu dan berhaluan moderat.

Sebuah model kebangkitan bisa dilakukan oleh Indonesia dengan mengadopsi berbagai unsur yang tepat dari berbagai model yang telah ditempuh di berbagai dunia Islam. *Pertama*, menerima sekularisme seperti di Turki. *Kedua*, menempuh perubahan secara demokratis dengan menghindari penggunaan cara-cara kekerasan sebagaimana ditempuh oleh Jami'at al-Islam Pakistan yang didirikan Abu A'la al-Maududi. *Ketiga*, memakai kerangka kebangsaan yang pluralis seperti ditempuh oleh PKB di Indonesia. *Keempat*, menerima sistem pasar bebas seperti ditempuh oleh partai AK di Turki tapi tetap bersikap antipati terhadap imperialisme dan Neo-liberalisme seperti Hugo Chavez dari Columbia dan Moralez dari Bolivia. *Kelima*, berdamai dengan negara-negara industri maju, seperti kerjasama Turki dengan negara-negara Eropa. *Keenam*, bersikap bebas aktif dalam sengketa Arab-Israel agar bisa menjadi mediator bagi perdamaian abadi di Timur Tengah. *Ketujuh*, membangun partai kader yang berkarakter seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir, tetapi berideologi sekuler, misalnya sosial demokrasi, seperti Partai Buruh di Inggris atau Partai Sosial-Demokrat di Jerman. ❖

M. Dawam Rahadjo adalah Direktur Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), Jakarta. Ia adalah salah seorang sendekiawan Muslim yang gigih membela kebebasan beragama di Indonesia.

MEMBANGUN JEMBATAN MISTIKAL UNTUK DIALOG ANTARAGAMA

Sebuah Catatan untuk *When Mystic Masters Meet*¹

Kautsar Azhari Noer

Mukadimah

Tulisan ini adalah sebuah upaya untuk menelaah karya Mbak Syafa'atun Al-Mirzanah yang berjudul *When Mystic Masters Meet: Paradigma Baru Relasi Umat Kristiani-Muslim* (selanjutnya karya ini disingkat *W3M*), yang menampilkan dua mistikus besar dunia, Ibn 'Arabi dari tradisi mistikal² Islam dan Meister Eckhart dari tradisi

¹Tulisan ini adalah penyempurnaan dari makalah yang disampaikan pada acara Peluncuran dan Bedah Buku *When Mystic Masters Meet: Paradigma Baru Relasi Umat Kristiani-Muslim*, karya Syafa'atun Al-Mirzanah (Jakarta: Penerbit Gramedia Pustaka Utama, 2009), yang diselenggarakan oleh Religious Issues Forum (Relief), Center for Religious and Cross-Cultural Studies (CRCS), Sekolah Pascasarjana, Universitas Gajah Mada, pada Kamis, 19 Februari 2009, di Ruang Seminar Gedung Sekolah Pascasarjana, Universitas Gajah Mada, Jogjakarta.

²Menurut kaidah ejaan bahasa Indonesia yang berlaku, seharusnya kata ini sebagai serapan dari kata asing, yang berasal dari kata Inggris "*mystical*" (dengan akhiran "*-ical*"), ditulis "*mistis*" atau "*mistik*," tetapi dalam makalah ini saya menuliskannya "*mistikal*." Dalam *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, yang disusun oleh J.B. Badudu dan Sutan Mohammad Zain (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), h. 903, kata "*mistik*" berarti "ilmu kebatinan; ajaran yang berhubungan dengan hal-hal yang gaib," dan kata "*mistis*" berarti "bersifat mistik." Dalam kamus ini, kata "*mistisisme*" tidak ditemukan. Bila bertitik tolak dari kata-kata Inggris "*mysticism*," "*mystical*," dan "*mystic*," kamus ini tidak bisa dijadikan

mistikal Kristen. *W3M* adalah sebuah upaya untuk memberikan sumbangan bagi dialog umat Kristen-Muslim.

Saya tidak mungkin membicarakan semua aspek penting dari karya ini karena keterbatasan kesempatan dan ruang tulisan ini. Lebih dari itu, karena pengetahuan saya tentang pemikiran mistikal Meister Eckhar jauh lebih tidak memadai, maka pembicaraan lebih banyak terfokus pada beberapa masalah yang terkait dengan pemikiran mistikal Ibn 'Arabi. Pokok pembicaraan dalam tulisan ini, seperti terlihat pada judulnya, adalah bagaimana membangun jembatan mistikal untuk dialog antaragama yang tidak lepas dari kandungan *W3M*.

Tulisan ini berupaya menunjukkan bahwa Sufisme, mistisisme, spiritualitas, atau istilah lain yang semakna, adalah jembatan yang tepat dan efektif bagi dialog dan hubungan antaragama. Tulisan ini membicarakan mengapa Sufisme, sebagaimana mistisisme dalam agama-agama besar dunia lain, dapat menjadi jalan yang tepat di antara jalan-jalan lain dalam tradisi Islam untuk menjadi jembatan bagi dialog dan hubungan antaragama. Ia membicarakan bagaimana dialog antaragama harus dilakukan. Ia juga menyinggung aspek-aspek metodologis dan teknis dalam *W3M* yang tidak boleh diabaikan dalam studi ilmiah

Citra Ramah Sufisme: Beberapa Contoh

Pada suatu pagi di bulan April 2007 di Oxford, saya sempat mengadakan sebuah percakapan akrab dan santai dengan Grenville

pedoman karena kata "mistik" tampaknya adalah terjemahan dari kata Inggris "*mysticism*." Seharusnya kata "mistik" adalah terjemahan dari kata "*mystic*." Karena kata "mistik" dan "mistis" sering diasosiasikan dengan ilmu gaib dan kadang-kadang dengan ilmu perdukunan, maka tulisan ini tidak menggunakan dua kata itu tetapi menggunakan tiga kata "mistikal," "mistikus," dan "mistisisme" untuk menghindari kesan-kesan negatif dan menjaga makna positifnya yang menunjukkan watak pengetahuan esoterik yang ditemukan dalam semua agama besar dunia. Saya menggunakan kata "mistikal" sebagai terjemahan kata "*mystical*," menggunakan kata "mistikus" sebagai terjemahan kata "*mystic*," dan menggunakan kata "mistisisme" sebagai terjemahan kata "*mysticism*."

Collins, Ketua Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, tentang citra Islam dan Sufisme di Barat pada umumnya dan di Inggris pada khususnya. Ia menceritakan bahwa orang-orang Barat ketika mendengar kata “Islam,” pada umumnya yang terbayang dalam pikiran mereka adalah bahwa Islam identik dengan kekerasan, terorisme, peledakan bom, perang, dan seterusnya. Namun ketika mereka mendengar kata “Sufisme,” yang terbayang dalam pikiran mereka adalah bahwa Sufisme mempunyai citra damai dan sejuk. Ketua Muhyiddin Ibn ‘Arabi itu berucap kepada saya, “Sufisme itu damai” (*“Sufism is peaceful”*). Mengapa demikian? Ia menjawab bahwa kekerasan, entah itu peledakan bom, pembajakan pesawat terbang, pembunuhan dan penyanderaan orang-orang tak berdosa, demonstrasi anarkis, ancaman pembunuhan dan penangkapan, atau tindakan kekerasan lain apa pun, sering dilakukan atas nama Islam, dan peristiwa-peristiwa kekerasan itu diketahui secara luas melalui media massa di seluruh dunia, termasuk di Barat.

Wajah buruk Islam di mata orang-orang Barat yang diceritakan oleh Collins itu memperkuat ejekan seorang Barat terhadap situasi Indonesia yang merupakan representasi Islam karena mayoritas penduduknya adalah Muslim. Orang Barat itu kebetulan duduk di sebelah saya di ruang tunggu keberangkatan di Bandar Udara Edinburgh pada Ahad, 3 April 2005. Baru sekitar satu menit setelah saya duduk di sampingnya, ia menanyakan negara asal saya. Saya menjawab bahwa saya dari Indonesia. Tanpa basa-basi dengan nada ejekan, ia berkata: “Mengerikan!” (*“Terrible!”*) Dengan ucapan itu, tampaknya ia ingin menunjukkan bahwa di matanya Islam berwajah yang menakutkan. Saya diam saja karena saya tidak dapat membantahnya. Memang tidak lama sebelum itu, Indonesia dinodai oleh beberapa peristiwa peledakan bom atas nama Islam, termasuk peledakan bom di Bali. Saya yakin mayoritas orang Muslim sangat toleran dan menjauhi kekerasan. Tetapi peristiwa-peristiwa kekerasan yang dilakukan oleh segelintir orang Muslim atas nama Islam telah membuat citra buruk Islam di mana-mana di seluruh dunia.

Adapun Sufisme memiliki citra baik di mata orang-orang Barat, paling tidak di kalangan orang-orang yang mengenal Sufisme.

“Sufisme itu damai,” sebagaimana dikatakan oleh Collins, adalah ucapan yang menunjukkan citra baik itu. Sebagai seorang yang mengenal Sufisme Ibn ‘Arabi melalui pengalamannya mempelajari ajaran-ajaran Syekh Terbesar ini dan menghayatinya sebagai jalan hidup dan memimpin Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, Collins mengetahui betul bahwa Sufisme Ibn Arabi mengandung nilai-nilai universal untuk kemanusiaan yang dapat diterima oleh siapa pun, termasuk orang yang mengaku tidak menganut agama. Sufisme Ibn ‘Arabi, seperti Sufisme pada umumnya, menekankan aspek esoterik, yang melampaui sekat-sekat kebangsaan, etnis, politik, ideologis, dan agama. Sufisme adalah jalan cinta menuju Tuhan dalam kalbu. Sufisme menekankan cinta, kasih sayang, kedermawan, kemurahan hati, pelayanan, kedamaian, kelembutan, dan seterusnya. Itulah kira-kira yang dikenal oleh Collins dari Sufisme. Citra ramah Sufisme ini berlaku pula di mata orang-orang Barat lain yang bersentuhan dengan Sufisme.

Tilman Rossmey, seorang Jerman berusia di atas 45 tahun yang mengikuti pendidikan esoterik ekstensif enam bulan yang disebut “Kursus Intensif Enam Bulan” (*“Six-Mont Intensive Course”*) di Beshara School di Skotlandia (1 Oktober 2004 – 31 Maret 2005), menceritakan kepada saya bahwa sebelum mengikuti pendidikan itu ia telah menjadi anggota tarekat Naqsyabandiyah di Jerman. Ia telah sering mengikuti praktik zikir melalui tarekat itu. Ia mengaku bahwa ia tidak pernah berubah menjadi seorang Muslim secara formal dengan mengucapkan Dua Kalimat Syahadat. Marianne Kohlmeyer, seorang perempuan Jerman berusia di atas 67 tahun yang juga mengikuti “Kursus Intensif Enam Bulan” di Beshara School di Skotlandia pada waktu yang sama, menceritakan kepada saya bahwa sebelum mengikuti kursus itu, sebagaimana Tilman, ia telah menjadi anggota tarekat Naqsyabandiyah. Ia telah sering mengikuti praktik zikir. Perempuan itu tidak pernah melakukan konversi ke dalam Islam secara formal.

Keikutsertaan orang-orang non-Muslim dalam acara-acara dan kegiatan-kegiatan latihan spiritual yang diadakan oleh banyak tarekat Sufi di Barat dapat pula ditemukan di Amerika Serikat.

Program retreat yang diadakan oleh tarekat Maulawiyah (*Mevlevi Order*) di bawah bimbingan Syekh Kabir Helminski dan istrinya Camille Adams Helminski³ di Aptos, California, misalnya, diikuti bukan hanya oleh orang-orang Muslim tetapi juga orang-orang non-Muslim. Syekh tarekat Maulawiyah itu, yang adalah pendiri dan direktur bersama, dengan istrinya, Threshold Society, mengakui bahwa banyak peserta non-Muslim – bahkan sering lebih banyak daripada para peserta Muslim – mengikuti acara-acara dan kegiatan-kegiatan yang diselenggarakan oleh tarekat yang dipimpinnya.

Pengalaman Syekh Robert Ragib Frager, sekarang seorang Syekh tarekat Khalwatiyah-Jarrahiyah (*Halveti-Jerrahi Order*), menyaksikan gurunya Syekh Muzaffer, seorang Syekh Khalwatiyah-Jarrahiyah, mendoakan sepasang suami-istri Yahudi yang taat beragama. Robert Frager, yang ketika itu baru mengenal Syekh Muzaffer, mengatakan bahwa ia tidak akan pernah melupakan pertama kali Syekh Muzaffer mendoakan dua mahasiswanya meskipun beragama Yahudi. Setelah mereka meminta Syekh Muzaffer untuk mendoakan mereka dan pernikahan mereka, Syekh mengangkat kedua tangannya dengan telapak tangan terbuka dan mulai berdoa. Robert Frager tiba-tiba menyadari bahwa ia tidak pernah mendengar doa hakiki sebelumnya. Kelihatannya seakan-akan Syekh Muzaffer naik ke tempat surgawi dan membawa terbang kata-kata doa itu kembali ke bumi. Doa Syekh Muzaffer sama sekali berbeda. Robert Frager juga terkejut oleh fakta bahwa Syekh Muzaffer tidak pernah menanyakan agama atau kepercayaan pasangan itu. Itu jelas tidak relevan baginya. (Dalam kenyataannya, pasangan ini menjadi darwisnya tahun berikutnya.)⁴

³Syekh Kabir Helminski dan istrinya Camille Adams Helminski telah berkunjung ke Indonesia beberapa kali. Ia pernah membimbing acara retreat (zikir) tiga hari dua kali di kawasan Puncak, Jawa Barat, pada Maret 2003 dan Maret 2004. Kedua acara retreat ini diorganisir oleh Pusaka Hati, sebuah pusat kajian esoterik di Jakarta.

⁴Robert Frager, *Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony* (Wheaton, IL: Quest Books, The Theosophical Publishing House, 1999), h. xiii-xiv.

Aktivitas-aktivitas yang diselenggarakan oleh Tarekat Sufi Internasional (*Sufi Order International*), sebuah organisasi yang didedikasikan untuk “Sufisme Universal” (“*Universal Sufism*”) sebagaimana digagas oleh Hazrat Inayat Khan, diikuti oleh para peserta dari berbagai agama dan kepercayaan. Tarekat Sufi ini sekarang dipimpin oleh Zia Inayat Khan, cucu Hazrat Inayat Khan dan anak Pir Vilayat Inayat Khan. Aktivitas-aktivitas Tarekat Sufi yang mempunyai pusat-pusat di banyak negara di seluruh dunia ini tercakup dalam lima konsentrasi: Sekolah Esoterik (*The Esoteric School*), Tarekat Penyembuhan (*The Healing Order*), Penyembahan Universal (*The Universal Worship*), Aktivitas Kekeluargaan (*The Kinship Activity*), dan Ziraat. Visi Tarekat Sufi ini adalah: (1) Merealisasikan dan menyebarkan pengetahuan tentang kesatuan, agama cinta dan kearifan, agar bias iman dan kepercayaan tentang dirinya berkurang, agar hati manusia dilimpahi cinta dan semua kebencian yang disebabkan oleh perbedaan-perbedaan bisa dihilangkan. (2) Menemukan cahaya dan kekuatan yang terpendam dalam [diri] manusia, yaitu rahasia semua agama, kekuatan mistisisme, dan esensi filsafat, tanpa mencampuri adat-kebiasaan dan kepercayaan. (3) Membantu membawa dunia-dunia dua kutub berlawanan, Timur dan Barat, sama-sama lebih dekat dengan saling-tukar pemikiran dan ideal-ideal, agar Kekeluargaan Universal bisa membentuk dirinya, dan manusia bisa melihat dengan manusia batas-batas kebangsaan dan rasial.⁵

Beberapa contoh perjumpaan langsung orang-orang Muslim dan orang-orang non-Muslim melalui Sufisme di Barat adalah bukti bahwa Sufisme menampilkan wajah ramah, sejuk, manusiawi, dan menarik, dan tidak mempersoalkan identitas kebangsaan, etnis, politik, ideologi, dan agama. Sikap ramah Sufisme itu berakar pada wataknya yang esoterik, yang melampaui bentuk-bentuk (eksoterik) semua agama dan semua kepercayaan, yang merupakan tembok-tembok pemisah antara para penganutnya.

⁵Diambil dari *Sufi Order International website* dan *Wikipedia, the free encyclopedia*, pada Ahad, 15 Februari 2009.

Watak Mistisisme

Mengapa Sufisme atau jalan Sufi dapat menjadi jalan yang tepat di antara jalan-jalan lain dalam tradisi Islam untuk menjadi jembatan bagi dialog dan hubungan antaragama dan antariman? Jawaban terhadap pertanyaan ini dapat ditemukan pada visi esoterik Sufi seperti dinyatakan oleh para pendukungnya. Seyyed Hossein Nasr, seorang pemikir Sufi terkemuka asal Iran, mengatakan,

Berkenaan dengan makna batiniah (*inner meaning*) dengan menembus bentuk lahiriah (*nām*), Sufime pada wataknya memenuhi syarat untuk mempelajari kesatuan rahasia yang mendasari perbedaan bentuk-bentuk keagamaan. Lebih dari itu, Sufisme adalah satu-satunya aspek Islam yang bisa berlaku adil penuh terhadap pertanyaan-pertanyaan lebih mendalam dari perbandingan agama, pertanyaan-pertanyaan yang tidak bisa diabaikan tanpa memperkosa watak agama itu sendiri. Selain itu, menjalarnya pengaruh-pengaruh modern ke dunia Islam telah membuat sebuah studi perbandingan agama yang serius menjadi kebutuhan yang niscaya; cara memenuhi kebutuhan ini adalah menggunakan semua kunci yang tersimpan dalam harta benda kearifan Sufi untuk membuka pintu-pintu yang tetap terkunci tanpa upaya itu dan dengan demikian membantu menyelesaikan banyak problem intelektual dengan mengambil wawasan metafisis yang disediakan oleh ajaran-ajaran esoterik Islam sebagaimana yang terkandung dalam Sufisme.⁶

Para pembaca mungkin menganggap bahwa Nasr memberikan penghargaan yang berlebihan kepada Sufisme sebagaimana terlihat dalam perkataannya pada kutipan di atas, “Sufisme adalah *satu-satunya* aspek Islam – [cetak miring oleh KAN] – yang bisa berlaku adil penuh terhadap pertanyaan-pertanyaan lebih mendalam dari

⁶Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufism* (London: Unwin Paperbacks, 1980), h. 106-107.

perbandingan agama, pertanyaan-pertanyaan yang tidak bisa diabaikan tanpa memperkosa watak agama itu sendiri.” Penilaian Nasr ini sulit dibantah karena dalam sejarah pemikiran Islam, “Sufisme menyediakan metafisika yang perlu untuk melakukan studi perbandingan agama dengan mendalam sehingga manusia bisa menerima validitas setiap detail agama-agama otentik umat manusia dan pada waktu yang sama melihat di balik detail-detail itu kesatuan transenden agama-agama.”⁷ Kemampuan Sufisme membimbing manusia melewati bentuk menuju substansi, melewati manifestasi menuju esensi, melewati pinggir menuju Pusat – yang bersesuaian dengan karakter universal Islam, sebagaimana tercermin dalam penegasan al-Qur’an atas penerimaan terhadap agama-agama sebelumnya – telah membuat para Sufi sepanjang sejarah menjadi pendukung utama kesatuan transenden agama-agama. Sufisme adalah satu-satunya aspek Islam yang mampu melihat segi-segi positif agama-agama lain, mengakui kebenarannya, dan melihat kesatuan transendennya, yang melampaui bentuk-bentuk lahiriahnya. Nasr menunjukkan bahwa beberapa Sufi seperti Ibn ‘Arabi dan Maulana Rumi menganut teori kesatuan transenden agama-agama.

Kesatuan transenden agama-agama diklaim oleh Nasr sebagai visi *philosophia perennis* (filsafat perenial) yang didukung oleh mazhab tradisionalis yang tetap hidup dan terpelihara dalam Sufisme. Nasr mengatakan bahwa “*philosophia perennis* melihat sebuah kesatuan yang mendasari keragaman bentuk-bentuk dan praktik-praktik keagamaan, sebuah kesatuan yang terletak dalam kebenaran paling esensial pada jantung agama-agama yang tidak lain dari *philosophia perennis* itu sendiri. Tetapi kesatuan ini bukan dalam bentuk-bentuk lahiriah.”⁸ Mazhab tradisionalis menolak penyamaan semua agama dan pengabaian perbedaan ajaran-ajaran dasarnya.

⁷Nasr, *Living Sufism*, h. 26.

⁸Seyyed Hossein Nasr, “The *Philosophia Perennis* and the Study of Religion,” dalam Frank Whaling, ed., *The World’s Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies: Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith* (New York: Crossroad, 1984), h. 189.

Kaum tradisional mengakui kemampuan spiritual partikular setiap agama dan keunikannya dan menegaskan bahwa ciri-ciri ini adalah bukti asal-usul transenden setiap agama dan realitas arketipenya dalam Intelek Ilahi. Kesatuan yang dimasud oleh kaum tradisional adalah kesatuan transenden yang melampaui bentuk-bentuk dan manifestasi-manifestasi lahiriah. Kesatuan transenden agama-agama bisa dicari hanya pada tingkat Esensi Teragung (*“the Supreme Essence”*) atau Substansi Teragung (*“the Supreme Substance”*). “Bila para Sufi mengatakan ‘doktrin Tauhid adalah unik’ (*al-tawhīd wāhīd*), orang bisa pula mengatakan bahwa kesatuan transenden yang mendasari keragaman agama itu tidak bisa lain dari Yang Unik atau Yang Esa itu sendiri. Di bawah ‘tingkat’ itu, setiap agama mempunyai kualitas-kualitas dan karakteristik-karakteristik berbeda yang tidak bisa diabaikan atau dihilangkan.”⁹

Kita tidak pernah menemukan karya-karya lain dalam sejarah pemikiran Islam selain karya-karya para Sufi yang berlaku adil terhadap agama-agama lain. Semua karya kalam (teologi) Islam adalah polemis dengan tujuan untuk menonjolkan keunggulan Islam menurut versi para penulisnya dan mencari kelemahan agama-agama lain. Karya-karya kalam adalah polemis bukan hanya terhadap agama-agama lain, tetapi juga terhadap aliran-aliran lain dalam Islam (selain aliran para penulisnya). Terhadap aliran-aliran lain dalam Islam sendiri, karya-karya kalam tidak bisa berlaku adil, apalagi terhadap agama-agama lain. Kemampuan Sufisme menangkap makna batiniah dengan menembus bentuk lahiriah – yang membuatnya memenuhi syarat untuk mempelajari kesatuan rahasia yang mendasari perbedaan bentuk-bentuk keagamaan – tidak dimiliki oleh aspek-aspek Islam lain.

Tarekat Sufi Internasional, yang telah disebut di atas, adalah sebuah jalan antaragama untuk pertumbuhan dan perkembangan spiritual. Perhatikan sifat inklusif dan tujuan terluas Tarekat ini sebagaimana dikutip berikut:

⁹Nasr, *“The Philosophia Perennis,”* h. 190.

Tarekat Sufi [Internasional] ini adalah sebuah badan antaragama yang menghormati semua agama, tradisi, dan ajaran. Tujuan terluasnya adalah kesatuan umat manusia dalam persaudaraan dan kearifan yang dicapai melalui toleransi, kasih sayang, dan hormat untuk kebebasan. Ia menekankan ideal kehidupan dalam kehidupan spiritual yang dalam di tengah-tengah dunia. Tarekat Sufi [Internasional] ini menekankan perkembangan terintegrasi dari kehidupan batiniah dan pencapaian lahiriah.¹⁰

Jalan Sufi, jalan mistikal yang tumbuh dan berkembang sebagai tradisi Islam, adalah salah satu jalan mistikal yang bisa dijadikan jembatan untuk dialog antaragama dan antariman. Kita dapat pula menemukan jalan mistikal dalam agama-agama lain. Sejarah telah membuktikan bahwa mistisisme dalam agama-agama cenderung toleran, terbuka, dan adaptif terhadap unsur-unsur luar. India dalam sejarahnya yang panjang telah menjadi tanah subur bagi pertumbuhan dan perkembangan mistisisme. Karena itu, R.C. Zaehner, seorang sejarawan agama, menyebut India “sekolah tinggi mistisisme,”¹¹ dan menyebut agama-agama yang lahir di negeri itu “agama-agama mistikal.” Selain India, China dan Jepang adalah juga tanah subur bagi pertumbuhan dan perkembangan agama-agama mistikal. Agama-agama mistikal terpenting adalah Hinduisme, Jainisme, Buddhisme, Konfusianisme, dan Taoisme. Agama-agama mistikal dapat dibedakan dengan “agama-agama profetik.” Agama-agama profetik terpenting adalah Yudaisme, Kristen, Islam, dan Zoroastrianisme.

Agama profetik, menurut Zaehner, ditandai oleh konsep bahwa “Tuhan dan manusia berhadapan satu sama lain sebagai Tuan dan hamba,” dan agama mistikal ditandai oleh konsep bahwa “tidak ada

¹⁰Dikutip dari website *Sufi Order International* pada Selasa, 17 Februari 2009.

¹¹R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (New York: Schocken, 1969), h. 3.

Tuhan, atau, jika ada Tuhan, tidak ada perbedaan esensial antara Dia dan jiwa manusia.”¹² Dalam pandangan Zaehner,

Sistem-sistem monoteistik besar Timur Dekat [agama-agama profetik], yang ikut serta diwarisi oleh Barat, tidak pernah henti-hentinya menekankan perbedaan mutlak Tuhan dengan tatanan yang diciptakan: Tuhan dan Alam bukan istilah-istilah yang dapat dipertukarkan seperti dipertahankan Spinoza. Dalam sistem-sistem Timur [agama-agama mistikal], bagaimanapun, keduanya sebenarnya tidak pernah dibedakan dengan jelas: Tuhan adalah Alam dan Alam adalah Tuhan.¹³

Zaehner memandang bahwa agama-agama mistikal menekankan secara total imanensi Tuhan sehingga tidak menyisakan tempat untuk transendensi-Nya. Itulah alasan ia menyebut pula tipe agama-agama mistikal “tipe imanentis.” Pada hemat saya, tesis Zaehner ini tidak dapat diterima karena sebenarnya agama-agama mistikal, sekalipun sangat menekankan imanensi Tuhan, masih tetap mempertahankan transendensi-Nya. Brahman dalam filsafat Upanisad¹⁴ dan Tao dalam Taoisme, misalnya, adalah imanen dan transenden sekaligus.

Klasifikasi agama-agama ke dalam dua tipe ini, tipe profetik dan tipe mistikal, dapat diterima secara teoretis, tetapi secara empiris atau historis tidak ada yang murni profetik dan tidak ada yang murni mistikal karena dalam tipe pertama ada unsur-unsur tipe kedua dan dalam tipe kedua ada unsur-unsur tipe pertama. Kita menemukan tradisi mistikal dalam Yudaisme, Kristen, dan Islam. Yang perlu dicatat adalah bahwa dalam sejarahnya yang panjang

¹²R.C. Zaehner, “Introduction,” dalam *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, ed. R.C. Zaehner (London: Hutchinson, 1979), h. xvii.

¹³Zaehner, “Introduction,” h. xviii.

¹⁴Pembahasan yang sangat bagus tentang panteisme, yang tetap mempertahankan keidentikan dan perbedaan antara Tuhan dan alam, dalam filsafat Upanisad dan Spinoza diberikan oleh W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: Macmillan, 1961), h. 207-250.

selama berabad-abad, agama-agama mistikal lebih toleran, terbuka, dan adaptif. Di antara kelompok-kelompok (dalam) agama-agama Ibrahimiah, para mistikus adalah kelompok yang paling toleran dan paling siap berdialog dengan para penganut agama-agama lain.

Unsur mistikal utama adalah “kesatuan mistikal” (*“mystical union”*), yang berpijak pada dasar epistemologis dan dasar metafisis. Cara berpikir tradisi mistikal adalah “berpikir intuitif” (*“intuitive thinking”*), yang dapat pula disebut “berpikir imaginal” (*“imaginal thinking”*). Berpikir intuitif cenderung menekankan penggunaan kalbu. Ia menekankan kesatuan, integrasi, dan sintesis. Ini adalah cara berpikir “kedua-duanya/dan” (*“both/and”*). Cara berpikir ini menggunakan prinsip *coincidentia oppositorum* atau prinsip hubungan *yin-yang*. Adapun cara berpikir tradisi profetik didominasi oleh cara “berpikir rasional” (*“rational thinking”*), yang dapat pula disebut “berpikir diskursif” (*“discursive thinking”*). Berpikir rasional bertumpu pada penggunaan akal (rasio). Ia menekankan *manyness*, keanekaan, perbedaan, dan pemisahan. Ini adalah cara berpikir “salah satu/atau” (*“either/or”*), “ini atau itu.”

Unsur-unsur mistikal dalam agama-agama mistikal tidak menimbulkan problem karena unsur-unsur itu melekat (*inherent*) dalam dirinya. Tetapi unsur-unsur mistikal dalam agama-agama profetik sering menimbulkan problem karena unsur-unsur itu asing bagi dirinya. Karena itu, tidak jarang tradisi mistikal mengundang kecaman keras dari kelompok yang tetap menjaga ortodoksi tradisi profetik. Sufisme Ibn Arabi dan mistisisme Meister Eckhar tidak terlepas dari kecaman keras para penentang mereka.

Tradisi Mistikal dan Dialog Antaragama

Kembali pada masalah pencarian jalan yang tepat dan efektif bagi dialog dan hubungan antaragama, saya menegaskan bahwa mistisisme atau jalan mistikal dalam agama-agama telah membuktikan dirinya sebagai jalan terbaik di antara jalan-jalan yang ada secara historis bagi dialog dan hubungan antaragama. Ibn ‘Arabi

dari Islam dan Meister Eckhart dari Kristen adalah dua mistikus besar yang telah memberikan prinsip-prinsip atau nilai-nilai mistikal sebagai sumbangan yang sangat berharga untuk membangun jembatan mistikal bagi dialog dan hubungan antaragama. Dalam konteks ini, *W3M* menjadi sebuah kajian yang sangat penting. Karya ini adalah sebuah kajian tentang bagaimana wacana dan pengalaman mistikal dapat memainkan peranan dalam dialog umat Kristen-Muslim sebagai bagian dari dialog agama secara umum (*W3M*: xxi). Tujuan utama karya ini adalah meletakkan wacana mistikal kedua Guru Mistikus ini, Ibn 'Arabi dan Meister Eckhart, dalam percakapan satu sama lain untuk mengartikulasikan “titik percakapan” antara kedua wacana ini, yang akan menjadi “*nodes*” (prinsip-prinsip utama) bagi kemungkinan munculnya matriks baru bagi dialog umat-Kristiani-Muslim (*W3M*: xxi).

Ada tiga premis yang mendorong penelitian *W3M*. *Pertama*, karena kebanyakan dialog umat Kristen-Muslim menemui “jalan buntu” pada proposisi-proposisi yang tidak bisa diakurkan, matriks *baru* untuk dialog sangat diperlukan, yang secara ideal terfokus pada cara-cara memandang kosmos yang berakar pada pengalaman-pengalaman khas dan berbeda tetapi dapat dibagi (mungkin yang dimaksud: di-*shared* [KAN]). *Kedua*, kebanyakan orang di dunia saat ini, termasuk Kristen dan Muslim, sangat ingin melakukan dialog sebagai salah satu cara untuk mengurangi konflik di sejumlah “kampung global” kita yang semakin meningkat. Tetapi salah satu penghambat dalam meningkatkan dialog adalah keterasingan para pelaku dialog dari sumber-sumber dialog yang melimpah dalam masing-masing tradisi yang dapat digunakan untuk melegitimasi, mendukung, dan mendorong dialog. *Ketiga*, bila dilakukan secara cerdas, tulus, dan hati-hati, dialog dan perjumpaan dengan orang-orang yang menganut agama-agama lain dapat memperkaya identitas individu religius ketika ia, dalam konteks kemajemukan, mengartikulasikan apa artinya menjadi seorang Muslim, Kristen, atau penganut tradisi keagamaan lain (*W3M*: xxiii-xxiv).

Untuk memenuhi tujuan utama *W3M*, yaitu menyediakan “*nodes*” (prinsip-prinsip utama) yang diambil dari wacana mistikal

Ibn Arabi dan Meister Eckhart untuk mengembangkan matriks baru bagi dialog umat Kristen-Muslim, penulis karya ini memilih lima pokok percakapan: hermeneutika skriptural, keesaan wujud, penamaan Tuhan, Tuhan yang diciptakan oleh orang beriman versus Sang Godhead, dan transformasi diri. Pemilihan lima pokok pembicaraan ini bisa diperdebatkan. Mengapa konsep tentang manusia, yang termasuk salah satu tema sentral dalam karya-karya mistikal, misalnya, tidak dipilih sebagai salah satu pokok pembicaraan? Mengapa epistemologi, yang membentuk cara berpikir dengan implikasi yang sangat jauh dalam seluruh aspek kehidupan, tidak dipilih sebagai salah satu pokok pembicaraan? Mengapa akhlak mulia, yang merupakan pesan sentral semua para nabi, tidak dipilih menjadi salah satu pokok pembicaraan? Masih banyak tema lain yang dapat dijadikan pokok pembicaraan.

Salah satu hal yang menarik untuk diperhatikan adalah bahwa sistem Ibn 'Arabi, seperti sistem Meister Eckhart, seperti disebut dalam *W3M*, adalah sebuah sistem integral dalam arti bahwa keseluruhan bagiannya menyatu, saling terkait, dan saling melengkapi. Sebuah konsep selalu menyatu, terkait, dan melengkapi semua konsep lain. Konsep *insān kāmil* dalam Sufisme Ibn 'Arabi, misalnya, menyatu dan terkait dengan konsep-konsep *wahdat al-wujūd*, *tajallī*, nama-nama Tuhan, *a'yān tsābitah*, Nur Muhammad, Realitas segala realitas, Keesaan dan Keanekaan (*Oneness and Manyness*), *Nafas al-Rahmān*, kewalian, dan lain-lain. Konsep *a'yān tsābitah* menyatu dan terkait dengan konsep-konsep *wahdat al-wujūd*, *tajallī*, nama-nama Tuhan, Nur Muhammad, Realitas segala realitas, *insān kāmil*, Keesaan dan Keanekaan (*Oneness and Manyness*), *Nafas al-Rahmān*, kewalian, dan lain-lain. Konsep *tajallī* menyatu dan terkait dengan konsep-konsep *wahdat al-wujūd*, nama-nama Tuhan, *a'yān tsābitah*, Nur Muhammad, Realitas segala realitas, *insān kāmil*, Keesaan dan Keanekaan (*Oneness and Manyness*), *Nafas al-Rahmān*, kewalian, dan lain-lain. Dan begitu seterusnya.

Lima pokok percakapan yang dipilih sebagai “nodes” untuk mengembangkan matriks baru bagi dialog umat Kristen-Muslim adalah tema-tema berat yang bisa “dicerna” hanya oleh para pengkaji

serius yang jumlah mereka mungkin sangat kecil. Pemikiran Sufi Ibn ‘Arabi dan pemikiran mistikal Mester Eckhart termasuk pemikiran filsafat mistikal yang “super sulit” dipahami oleh orang banyak, termasuk para ulama dan sarjana. Pada pertengahan 1990-an salah seorang dosen senior IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah, misalnya, pernah mengakui bahwa ia pernah membaca salah satu karya terbaik dalam bahasa Indonesia tentang pemikiran Ibn ‘Arabi tetapi ia tidak bisa memahami apa yang ia baca itu. Banyak peserta kursus-kursus intensif untuk pendidikan esoterik yang diadakan oleh Beshara School di Indonesia juga mengakui bahwa ajaran-ajaran Ibn ‘Arabi sulit dipahami. Meskipun demikian, bukan berarti kita harus menyerah dan apalagi berputus asa. Matriks baru yang ditawarkan oleh *W3M* mempunyai tempat tersendiri di kalangan para pengkaji serius filsafat mistikal atau mistisisme filosofis. Salah satu nuktah yang harus selalu diingat adalah bahwa aspek spiritual dalam pemikiran mistikal harus selalu ditekankan tanpa mengorbankan aspek filosofis-rasional. Apabila aspek filosofis-rasional lebih ditekankan daripada aspek spiritual, pemikiran mistikal itu kehilangan atau kekeringan makna spiritualnya yang justru tanpa itu ia bukan lagi pemikiran mistikal.

Penulis *W3M* mengajak kita (para pembaca) “menemukan kembali” tradisi dalam Islam dan Kristen sebagai kekayaan yang dimanfaatkan semaksimal mungkin agar kita bisa memberikan tafsiran terhadap tradisi itu dengan cara yang lebih otentik secara maksimal sesuai dengan perubahan konteks yang kita hadapi (*W3M*: 299). Penulis *W3M* tidak menyatakan apakah Sufisme adalah tradisi Islam dan misisisme adalah tradisi Kristen. Judul halaman “Sufisme dan Mistisisme Kristiani sebagai Sumber yang Kaya untuk Interpretasi terhadap Tradisi” (*W3M*: 310) dapat menimbulkan kesan bahwa keduanya bukan tradisi tetapi adalah sumber untuk interpretasi tradisi. Menurut saya, Sufisme adalah tradisi Islam dan mistisisme Kristen adalah tradisi Kristen. Selain Sufisme, ada tiga tradisi Islam lain, yaitu fikih, ilmu kalam, dan falsafah (filsafat). Dalam sejarah Islam, Sufisme sering dimusuhi oleh para ulama fikih dan para ulama kalam atau teolog (*mutakallim*), dan kadang

kala oleh para filsuf. Jadi Sufisme sebagai sebuah tradisi Islam sering dimusuhi oleh tradisi-tradisi Islam lain.

Mungkin banyak di antara kita orang-orang Muslim tidak memperhatikan bahwa memandang bid'ah dan sesat aliran, mazhab, atau kelompok keagamaan lain dalam Islam adalah "tradisi" klasik yang tetap hidup subur dalam sejarah Islam sampai hari ini. Tradisi ini disebut oleh W. Montgomery Watt, seorang sarjana Inggris, tradisi heresiografis (*heresiographical tradition*).¹⁵ Di antara karya-karya heresiografis klasik yang terkenal adalah *Maqālāt al-Islāmiyyīn* al-Asy'ari, *al-Farq bayn al-Firaq* al-Baghdadi, *Kitāb al-Milāl wa al-Nihāl* al-Syahrastani, dan *Kitāb Firaq al-Syi'ah* al-Nawbakhti.¹⁶ Karya-karya ini tetap menjadi rujukan bagi para pengkaji sejarah pemikiran Islam. Para penulis karya-karya heresiografis ini selalu mempropagandakan bahwa aliran mereka adalah satu-satunya aliran yang selamat (*firqah nājiyah*), sementara aliran-aliran lain adalah sesat. Para pembela Sufisme tidak usah khawatir pada tradisi heresiografis yang terus berlanjut sampai hari ini. Selama empat belas abad, telah muncul banyak aliran, mazhab, atau kelompok dalam sejarah Islam. Karena itu, mustahil untuk membuat aliran, mazhab, atau kelompok tunggal satu-satunya yang disepakati oleh semua orang Muslim. Dunia ini adalah pasar untuk pertukaran ide-ide, paham-paham, dan tafsir-tafsir, termasuk yang ditawarkan oleh aliran-aliran, mazhab-mazhab, atau kelompok-kelompok Islam hari ini. Dengan kebebasan positif untuk mencari kebenaran dan kebaikan, setiap orang Muslim memiliki kesempatan untuk berkenalan dengan berbagai ide, paham, dan tafsir dan memilih yang terbaik menurut hati nuraninya.

Tradisi mistikal bukanlah satu-satunya jembatan untuk dialog antaragama. Tetapi ia adalah jembatan yang efektif untuk dialog dan hubungan antaragama. Kita harus mengakui bahwa tradisi mistikal

¹⁵Lihat W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972), h. 1.

¹⁶W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), h. 164-165.

tidak diterima oleh semua orang beragama. Kita harus mengakui dan menghormati jembatan-jembatan lain. Dialog juga bermacam-macam. Tiap-tiap macam dialog sesuai dengan kebutuhan para pelakunya. Kita tidak bisa memaksa agar orang lain melakukan dialog karena dialog yang sesungguhnya datang dari dalam hati nurani.

Kita mungkin sepakat bahwa dialog antaragama adalah penting untuk membangun dan memelihara hubungan harmonis antaragama. Kita perlu memperhatikan peringatan Raimundo Panikkar, seorang teolog Katolik, bahwa dialog *antaragama* (*interreligious dialogue*) tidak mungkin dilakukan tanpa dialog *intraagama* (*intrareligious dialogue*) yang penting tetapi sering diabaikan, yaitu “dialog batiniah dalam diri saya sendiri, suatu perjumpaan dalam kedalaman kereligiusan personal saya, yang menjumpai pengalaman religius orang lain pada tingkat yang sangat intim.” Panikkar menekankan pentingnya dialog *intraagama* sebagai prasyarat dialog *antaragama*. Dengan kata lain, agar dialog *antaragama* menjadi dialog hakiki, suatu dialog *intraagama* harus menyertainya. Ini berarti bahwa dialog harus mulai dengan mempertanyakan diri dan *relativitas* kepercayaan (yang tidak sama dengan *relativisme* kepercayaan), yang menerima tantangan perubahan, konversi dan risiko tergugatnya pola-pola tradisional. *Quaestio mihi factus sum*, “Saya telah mempertanyakan diri saya sendiri,” kata Agustinus orang besar Afrika. Orang sama sekali tidak bisa memasuki arena dialog agama yang sejati tanpa sikap kritik-diri seperti itu.¹⁷

Kita sering lupa apa yang dibutuhkan oleh orang-orang yang kita ajak melakukan dialog antaragama karena kita tenggelam dalam memperhatikan dan bahkan mengagumi gagasan kita tentang dialog antaragama. Mungkin orang-orang yang kita

¹⁷Raimundo Panikkar, *The Intrareligious Dialogue* (New York & Ramsey: Paulist Press, 1978), h. 40; Raimundo Panikkar, *Dialog Intrareligius*, terj. Kelompok Studi Filsafat Driyarkara, ed. A. Sudiarja (Yogyakarta: Kanisius, 1994), h. 80.

ajak melakukan dialog antaragama merasa tidak membutuhkan dialog itu karena ada banyak kebutuhan primer hidup yang mesti mereka penuhi, seperti pangan, sandang, papan, pekerjaan, pengobatan, dan pendidikan. Mereka lebih membutuhkan semua itu daripada dialog antaragama. Bagaimana bisa mereka melakukan dialog antaragama jika mereka lapar, menganggur, tidak mampu menempuh pendidikan formal, tidak mampu membiayai anak untuk menempuh pendidikan formal, dan hidup miskin? Setelah kebutuhan-kebutuhan itu terpenuhi, mungkin mereka bisa diajak melakukan dialog.

Kita sering lupa apa yang menarik bagi orang-orang yang kita ajak dialog antaragama karena kita memperhatikan hanya apa yang menarik bagi kita tentang dialog. Mungkin suatu gagasan dialog antaragama yang kita tawarkan menarik bagi kita tetapi tidak menarik bagi mereka. Kita harus memperhatikan apa yang menarik bagi mereka sebagai pintu masuk pada dialog. Apa salahnya bila pintu masuk untuk dialog antaragama dimulai, misalnya, dengan pertemuan minum kopi di kafe, pertemuan pada acara pesta pernikahan, dan pertandingan sepak bola. Pertemuan itu dapat membangun hubungan yang akrab antara siapa pun yang melakukannya. Keakraban yang telah tumbuh dapat menjadi pintu masuk untuk dialog antaragama.

Kritik Metologis

Metodologi (jangan-jangan yang lebih tepat: metode atau pendekatan [KAN]) yang digunakan oleh *W3M* dalam analisisnya adalah model pembahasan mistisisme perbandingan yang akan membuat percakapan antara masing-masing pemikiran dan pengalaman yang berkaitan dari Ibn 'Arabi dan Meister Eckhart terlihat kontekstual. Tujuan metodologi ini *bukan* untuk mereduksi atau mengabaikan perbedaan penting antara kedua mistik (mungkin yang dimaksud: kedua mistikus [KAN]), tetapi untuk mengidentifikasi cara-cara di mana ajaran kedua mistik ini berbicara pada isi,

konteks, dan pengalaman ajaran yang lain. Tujuannya bukan untuk mengatakan bahwa Rudolf Otto dan pengikutnya benar, yaitu bahwa terdapat pengalaman pra-linguistik yang sama tentang “Yang Suci” dalam semua agama. Hal itu merupakan topik pembahasan epistemologi dan filsafat dalam cara mereka sendiri. Tetapi tujuannya adalah menunjukkan bahwa proses membandingkan ide mengenai setiap aspek pengalaman manusia akan mengasumsikan satu kesamaan, walaupun kecil, di mana satu wacana analisis yang sama dapat dibangun (*W3M*: xxii-xxiii).

Bila betul *W3M* adalah studi perbandingan antara wacana mistikal dua guru mistikus ini, Ibn ‘Arabi dan Meister Eckhart, tentu saja studi perbandingan bukan saja mencari kesamaan-kesamaan, tetapi juga perbedaan-perbedaan. Penekanan yang berlebihan pada kesamaan-kesamaan cenderung melupakan perbedaan-perbedaan, dan penekanan yang berlebihan pada perbedaan-perbedaan cenderung mengabaikan kesamaan-kesamaan. Studi perbandingan akan menjadi tidak adil dan pincang bila menekankan hanya persamaan-persamaan atau hanya perbedaan-perbedaan. Tujuan *W3M* kelihatannya memang demikian. Namun ketika menjelaskan bagian metodologis tentang tujuan studi, penulis *W3M* tiba-tiba mengatakan, tujuannya bukan untuk mengatakan bahwa Rudolf Otto dan pengikutnya benar, yaitu bahwa terdapat pengalaman pra-linguistik yang sama tentang “Yang Suci” dalam semua agama (*W3M*: xxii). Padahal konteks pembicaraan di sini adalah studi perbandingan antara wacana mistikal Ibn ‘Arabi dan Meister Eckhart, bukan studi tentang Rudolf Otto dan pengikutnya tentang pengalaman pra-linguistik tentang “Yang Suci” dalam semua agama. Penjelasan ini sulit dipahami oleh para pembaca.

Dalam studi perbandingan, persoalan yang lebih penting untuk diperhatikan adalah obyek yang diperbandingkan. Obyek yang diperbandingkan dalam studi agama adalah gejala-gejala keagamaan yang paralel. Tugas yang dilakukan adalah menempatkan gejala-gejala keagamaan yang paralel itu untuk mengetahui strukturnya. Langkah awal yang harus dilakukan adalah mencari “keparalelan” gejala-gejala keagamaan atau bentuk-bentuk keagamaan spesifik

yang akan diperbandingkan, karena perbandingan tidak dapat dilakukan kecuali terhadap gejala-gejala yang paralel. Dengan cara ini, misalnya, sebuah konsep tentang Tuhan diperbandingkan dengan konsep lain tentang Tuhan, sebuah konsep tentang wahyu diperbandingkan dengan konsep lain tentang wahyu, dan sebuah konsep tentang manusia diperbandingkan dengan konsep lain tentang manusia.¹⁸

Mari kita perhatikan penerapan studi perbandingan dalam *W3M*. Tema Bab Pertama dan Bab Kedua adalah sama untuk perbandingan Ibn 'Arabi dan Meister Eckhart, yaitu tema dengan judul "Konteks Sejarah, Riwayat Hidup, dan Legasinya." Tema Bab Kelima adalah perbandingan antara Ibn 'Arabi dan Meister Eckhart tentang beberapa sub-tema yang sama. Judul tema Bab Kelima adalah "Ibn 'Arabi dan Meister Eckhart: Sintesis Percakapan Mistis Komparatif." Tema Bab Keenam adalah perbandingan antara Ibn 'Arabi dan Meister Eckhart tentang beberapa sub-tema yang sama. Judul tema Bab Keenam adalah "Ke Arah Matriks Baru dalam Dialog Umat Kristiani-Muslim: Menemukan Kembali Tradisi." Penerapan studi perbandingan dalam empat bab ini terlihat konsisten.

Penerapan studi perbandingan dalam *W3M* menjadi tidak konsisten ketika dua tema besar tidak paralel. Dua tema besar itu masing-masing dalam Bab Ketiga dan Bab Keempat secara berurutan adalah "Ibn 'Arabi tentang Penampakan Diri Tuhan" dan "Meister Eckhart tentang Sikap Mengambil Jarak/Tidak Lekat." Bila ingin melakukan studi perbandingan, dua bab ini harus membicarakan dua pemikiran yang paralel, atau, lebih tepatnya, satu tema dalam pandangan dua Guru Mistikus ini, misalnya, "Ibn 'Arabi tentang Penampakan Diri Tuhan" dalam Bab Ketiga dan

¹⁸Tentang studi perbandingan dalam perbandingan agama, silakan lihat Robert E. Florida, "What Does Comparative Religion Compare? The Buddhist-Christian Example," *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 19 (1990): 167; Kautsar Azhari Noer, "Perbandingan Agama: Apa yang Diperbandingkan?" dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, ed., *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama bekerjasama dengan Yayasan Wakaf Paramadina, 1998), h. 225-241.

“Meister Eckhart tentang Penampakan Diri Tuhan” dalam Bab Keempat. Sebuah catatan tambahan adalah bahwa penulis *W3M* tentu mengetahui bahwa tema teori “penampakan diri Tuhan” (*tajalli al-Haqq*, emanasi, teofani) dalam pandangan Plotinus, John the Scot, Meister Eckhar, dan Ibn ‘Arabi pernah menjadi obyek kajian disertasi Michael Anthony Sells di University of Chicago pada 1982. Disertasi yang berjudul “The Metaphor and Dialectic of Emanation in Plotinus, John the Scot, Meister Eckhart, and Ibn ‘Arabi” itu adalah sebuah studi perbandingan sebagaimana disarikan dalam “Abstract”-nya: “This study is a comparison of the language and theory of emanation (“flowing out” or “overflowing”) in four mystical philosophers, based upon a close analysis of selected texts. The comparison seeks to clarify the fundamental principles of emanation common to all four writers, as well as to show the individual manner in which the four used those principles.”¹⁹

Penggunaan sumber-sumber primer untuk setiap studi ilmiah yang ketat, apalagi untuk sebuah disertasi, mesti diutamakan. Penggunaan sumber-sumber primer dalam bahasa aslinya memiliki nilai ilmiah lebih tinggi daripada penggunaan sumber-sumber primer terjemahan. Untuk studi tentang Ibn ‘Arabi, sumber-sumber primer yang mesti digunakan adalah karya-karya Sufi ini dalam bahasa aslinya, yaitu bahasa Arab. Untuk studi tentang Meister Eckhart, sumber-sumber primer yang mesti digunakan adalah karya-karya mistikus ini dalam bahasa aslinya, yaitu bahasa Jerman dan Latin. Para pembaca yang pernah membacara karya-karya dua tokoh ini dalam bahasa aslinya akan mengira bahwa *W3M* lebih banyak bertumpu pada karya-karya terjemahan daripada karya-karya mereka dalam bahasa aslinya bila dilihat dari kutipan-kutipan dari

¹⁹Michael Anthony Sells, “The Metaphor and Dialectic of Emanation in Plotinus, John the Scot, Meister Eckhart, and Ibn ‘Arabi,” disertasi untuk mencapai gelar Doctor of Philosophy di Faculty of the Division of the Humanities, The University of Chicago, pada 1982, h. vii. Disertasi ini kemudian, dengan tambahan seorang filsuf mistikal, yaitu Beguine Marguerite Porete, diterbitkan dengan judul baru *Mystical Languages of Unsayng* (Chicago dan London: University of Chicago Press, 1994).

karya-karya mereka dan catatan-catatan kakinya. Tampaknya karya-karya Ibn ‘Arabi sering dikutip melalui terjemahan-terjemahannya dalam *The Sufi Path of Knowledge, Imaginal Worlds*, dan *The Self-Disclosure of God*, ketiganya karya William C. Chittick, dan *The Bezels of Wisdom* karya R.W.J. Austin. Pengecekan kutipan-kutipan dari *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* edisi empat volume,²⁰ yang diterbitkan di Kairo pada 1911 dan dicetak ulang oleh Dar al-Shadir di Beirut tanpa menyebutkan tahun penerbitan, yang sangat banyak dikutip oleh Chittick dalam tiga karyanya yang di sebutkan di atas, tidak bisa dilakukan karena *al-Futūḥāt* edisi ini tidak dicantumkan dalam daftar pustaka *W3M*. *Al-Futūḥāt* yang dicantumkan dalam daftar pustaka adalah *al-Futūḥāt* edisi kritis Osman Yahia.

Ketergantungan penulis *W3M* pada karya-karya terjemahan dari karya-karya Ibn ‘Arabi dapat dilihat pada penggunaan kata “Realitas” (*W3M*: 153), yang merupakan terjemahan dari kata Inggris “*The Reality*” oleh Austin²¹ dari kata *al-Haqq* dalam *Fushūsh al-Hikam*²² dan pada penggunaan kata “Sang Riil” (*W3M*: 264), yang merupakan terjemahan dari kata Inggris “*the Real*” oleh Chittick²³ dari kata *al-Haqq* dalam *al-Futūḥāt*.²⁴ Apabila penulis *W3M* merujuk langsung kepada karya-karya Ibn ‘Arabi dalam bahasa aslinya, bahasa Arab, mungkin ia akan menggunakan

²⁰Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 4 volume (Kairo, 1911; dicetak ulang, Beirut: Dar al-Shadir t.th; dicetak ulang, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.). Kemudian *al-Futūḥāt* ini dicetak ulang dengan format baru, ed. Mahmud Mathraji, 8 volume (Beirut: Dar al-Fikr, 1414/1994), dan ed. Ahmad Syams al-Din, 9 volume [volume 9 khusus untuk indeks] (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006). Dalam catatan kaki selanjutnya, *al-Futūḥāt* edisi 4 volume disingkat *Futūḥāt* 4V, *al-Futūḥāt* edisi 8 volume disingkat *Futūḥāt* 8V, dan *al-Futūḥāt* edisi 9 volume disingkat *Futūḥāt* 9V.

²¹Ibn ‘Arabi, *The Bezels of Wisdom*, terj. dan peng. R.W.J. Austin (Ramsey, NJ: Paulist Press, 1980), h. 50.

²²Ibn ‘Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, 2 bagian (*Fushūsh* dan *al-Ta’liqāt*), ed. Abu al-‘Ala ‘Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1400/1980), 1: 48.

²³William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi’s Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), h. 111.

²⁴*Futūḥāt* 4V, 2: 657; *Futūḥāt* 8V, 4: 541; *Futūḥāt* 9V, 4: 428.

satu kata yang sama, misalnya, *salah satu* dari kata-kata “Ralitas,” “Sang Riil,” “Tuhan,” “Kebenaran,” untuk menerjemahkan kata *al-Haqq*.

Selain itu, banyak terjemahan yang tidak tepat, misalnya, (1) kata *i'tiqād*²⁵ diterjemahkan dengan kata “kepercayaan dan iman” pada kutipan dengan catatan kaki no. 105 (*W3M*: 166) (terjemahan yang tepat: “kepercayaan”); (2) kata *i'tiqādāt* (bentuk plural dari *i'tiqād*)²⁶ diterjemahkan dengan kata “Kepercayaan atau agama” dan “agama-agama” pada kutipan dengan catatan kaki no. 113 (*W3M*: 168) (terjemahan yang tepat untuk masing-masing dari keduanya: “kepercayaan-kepercayaan”); (3) kata *madzāhib* (bentuk plural dari *madzhab*)²⁷ diterjemahkan dengan kata “agama” pada kutipan dengan catatan kaki no. 128 (*W3M*: 176) (terjemahan yang tepat: “mazhab-mazhab”); kata *syarāi'* (bentuk plural dari *syarī'ah*)²⁸ diterjemahkan dengan kata “semua agama wahyu” dan “agama-agama” pada kutipan dengan catatan kaki no. 117 (*W3M*: 171) (terjemahan yang tepat: “syariat-syariat”); (4) kata *'aqd*²⁹ diterjemahkan dengan kata “pembatasan” pada kutipan dengan catatan kaki no. 120 (*W3M*: 174) (terjemahan yang tepat: “ikatan” [sesuai dengan terjemahan Chittick: “*knotting*”]); dan (5) kata *'aqd makhsūsh*³⁰ diterjemahkan dengan kata “kredo tertentu” pada kutipan dengan catatan kaki no. 41 (*W3M*: 331) (terjemahan yang tepat: “ikatan khusus” [sesuai dengan terjemahan Chittick: “*specific knotting*”]).

Kata-kata “kepercayaan,” “iman,” dan “agama” tidak bisa diperturkan dalam penggunaannya untuk menerjemahkan satu kata yang sama, yaitu *i'tiqād*. Chittick dengan konsisten menggunakan kata Inggris “belief” sebagai terjemahan kata Arab *i'tiqād*. Ini tidak berarti Chittick selalu konsisten dan tepat menerjemahkan

²⁵ *Futūḥāt* 4V, 2: 85; *Futūḥāt* 8V, 3: 151; *Futūḥāt* 9V, 3: 128.

²⁶ *Futūḥāt* 4V, 4: 393; *Futūḥāt* 8V, 8: 196; *Futūḥāt* 9V, 8: 159.

²⁷ *Futūḥāt* 4V, 3: 94; *Futūḥāt* 8V, 5: 180; *Futūḥāt* 9V, 5: 138.

²⁸ *Futūḥāt* 4V, 3: 153; *Futūḥāt* 8V, 5: 295; *Futūḥāt* 9V, 5: 227.

²⁹ *Futūḥāt* 4V, 4: 416; *Futūḥāt* 8V, 8: 239; *Futūḥāt* 9V, 8: 194.

³⁰ Ibn 'Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, 1: 113.

kata-kata Arab, yang sering dikutip oleh penulis *W3M*. Chittick menggunakan kata Inggris “*religions*”³¹ sebagai terjemahan kata Arab *madzāhib* dan *syarāi*. Menurut saya, terjemahan dua kata ini yang tepat untuk masing-masing secara berurutan adalah “mazhab-mazhab” dan “syariat-syariat.” Pada bagian lain ketika membicarakan keanekaragaman kepercayaan dan agama dalam karyanya *Imaginal Worlds*, Chittick menerjemahkan kata *madzāhib* dengan ungkapan “*schools of law*”³² (terjemahan harfiahnya dalam bahasa Indonesia: “mazhab-mzhab hukum”). Ini adalah bukti yang menunjukkan bahwa Chittick menerjemahkan kata *madzāhib* dengan dua kata yang berbeda, yaitu “*religions*” dan “*schools of law*,” meskipun dalam konteks yang sama.

Sementara kata *syarāi* bila diterjemahkan dengan kata “agama-agama” (atau “*religions*”) dengan alasan sesuai dengan konteks pembicaraan tentang keragaman agama dan dialog antaragama, terjemahan ini sulit diterima karena empat alasan. *Pertama*, bila konteks pembicaraannya berbeda, misalnya, pembicaraan tentang hukum Islam atau syariat, kata *syarāi* diterjemahkan dengan kata “hukum-hukum Islam” atau “syariat-syariat.” Perubahan seperti ini menciptakan inkonsistensi arti istilah “syariat” (*syarī‘ah*). *Kedua*, kata *syarī‘ah* sering digunakan oleh Sufi besar dari Andalusia ini dalam hubungannya dengan *tharīqah* (“tarekat”), *ḥaqīqah* (“hakekat”), dan *ma‘rifah* (“makrifat”). Di sini, tampak bahwa *syarī‘ah* adalah jalan yang lebih menekankan aspek lahiriah, sementara *tharīqah* adalah jalan yang lebih menekankan aspek batiniah. *Ketiga*, bila betul semua karya Ibn ‘Arabi dianggap sebagai tafsir al-Qur’an atau merujuk pada al-Qu’an, kata *syarī‘ah* – yang digunakan hanya satu kali dalam al-Qur’an (Q 45: 18)³³ dan tidak ada bentuk pluralnya,

³¹Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, h. 363; William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn ‘Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994), h. 154.

³²Chittick, *Imaginal Worlds*, h. 160.

³³Muhammad Asad menjelaskan arti istilah *syarī‘ah* dalam al-Qur’an (45: 18) sebagai berikut: “It is to be borne in mind that the literal meaning of the term *sharī‘ah* is ‘the way to a watering-place,’ and since water is indispensable for all

syarāi’, dalam kitab suci ini) – tidak bisa diterjemahkan dengan kata “agama” karena al-Qur’an telah menyediakan dua kata lain untuk apa yang kita sebut “agama,” yaitu kata *dīn* dan *millah*. Keempat, penerjemahan kata *syarāi*’ dengan kata “agama-agama” dan kata *syarī’ah* dengan kata “agama” adalah pemerkosaan terhadap teks dalam karya-karya Syekh Terbesar ini dan juga al-Qur’an karena terjemahan itu “pemaksaan” terhadap teks.

Keragaman syariat berimplikasi pada keragaman agama pada tingkat bentuk-bentuk lahiriah, yang tidak mungkin diabaikan, apalagi dihilangkan. Perbedaan syariat identik dengan perbedaan agama. Dengan alasan ini, bila kata *syarāi*’ diterjemahkan dengan kata “syariat-syariat” dalam konteks pembicaraan tentang keragaman agama justru relevan untuk menunjukkan keragaman itu. Karena itu, kata *syarāi*’ tidak perlu diterjemahkan atau ditukar dengan kata “agama-agama.”

Masih banyak contoh ketidaktepatan terjemahan dalam *W3M* tetapi cukuplah beberapa contoh untuk menunjukkan ketidaktepatan itu. Meskipun *W3M* memiliki kekeliruan-kekeliruan, kita tetap mengacungkan jempol karena karya ini telah memberikan sumbangan yang sangat berharga untuk menyediakan “*nodes*” untuk mengembangkan matriks baru untuk dialog dan hubungan umat Kristen-Muslim pada khususnya dan semua umat beragama pada umumnya.

Khatimah

Telah lama kita sebagai umat manusia hidup di dunia yang penuh persaingan dan ketegangan. Kita hidup dalam keadaan di mana kita ingin saling menguasai, saling mengalahkan, dan

organic life, this term has in time come to denote a ‘system of laws,’ both moral and practical, which shows man the way towards spiritual fulfilment and social welfare: hence, ‘religious law’ in the widest sense of the term.” (Muhammad Asad, *The Message of the Qur’ān* [Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980]), h. 767.

saling menaklukkan. Kita hidup dari separuh jiwa, yang dikuasai oleh tingkat rasional, tingkat sadar, sehingga menenggelamkan separuh jiwa yang lain, yang dikuasai oleh tingkat intuitif, tingkat bawah sadar. Kita hidup dalam keadaan yang didominasi kekuatan maskulin, sehingga menyingkirkan kekuatan feminin. Akibatnya, terlalu banyak konflik, perpecahan, kekerasan, peperangan, pembunuhan, kekejaman, kebingungan, dan kebrutalan. Kita merindukan separuh jiwa yang hilang, tingkat intuitif, tingkat bawah sadar. Kita merindukan kekuatan feminin dari jiwa kita. Kita merindukan kedamaian, ketenteraman, kasih sayang, kelembutan, kesatuan, persaudaraan, kebebasan, dan kearifan.

Namun kita beruntung dengan harapan yang lebih baik dan tetap hidup untuk masa depan dialog dan hubungan harmonis antaragama. Masih banyak orang yang peduli pada dialog dan hubungan harmonis antaragama di dunia pada umumnya dan di Indonesia pada khususnya. Penulisan, penerbitan, peluncuran, dan diskusi buku *W3M* ini adalah sebuah harapan di antara banyak harapan untuk membangun dan memelihara dialog dan hubungan harmonis antaragama. Karya ini adalah sebuah sumbangan yang telah menyediakan “nodes” dari wacana mistikal dua mistikus besar, Ibn ‘Arabi dan Meister Eckhart, untuk mengembangkan matriks baru bagi dialog umat Kristen-Muslim pada khususnya dan dialog umat-umat beragama pada umumnya. Mistisisme adalah salah satu jembatan yang tepat dan efektif untuk dialog antaragama karena watak esoteriknya, yang melampaui bentuk-bentuk (eksoterik) semua agama dan semua kepercayaan, yang merupakan tembok-tembok pemisah antara para penganutnya. Mistisisme menekankan kesatuan, kedamaian, cinta, kasih sayang, kelembutan, keramahan, kearifan, ketulusan, dan kedermawanan. Mistisisme adalah representasi aspek feminin tanpa menyingkirkan aspek maskulin.

Wa’Llāhu a’lam bi al-shawāb. ❖

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

PLURALISME AGAMA DALAM PERSPEKTIF SUFI

Muhammad Qorib

Pendahuluan

Dewasa ini umat beragama dihadapkan pada beragam isu penting. Salah satu di antaranya adalah pluralisme agama (*religious pluralism*). Tak satu pun dari penganut agama tertentu dapat menutup diri dari persentuhan dengan penganut agama lain. Apalagi setiap penganut agama hidup dalam era globalisasi,¹ sebuah era yang menjadikan dunia ini sebuah desa global (*global village*). Dunia laksana sebuah sistem dengan beragam unsur yang saling terkait antara yang satu dan yang lain.² Dalam dunia yang

¹Salah satu kata kunci yang sedang “in” dewasa ini adalah kata global, atau sejagat raya. Dunia dewasa ini sedang diwarnai oleh berbagai proses penduniaan (globalisasi), yang terpenting di antaranya adalah *global politics*, *global technology*, *global economy*, *global market*, dan *global strategy*. Bahkan bumi tempat kita berada pun tidak terlepas dari predikat global, yaitu *global village*. Kenichi Ohmae, seorang cendekiawan Jepang, melukiskan desa global sebagai *bordless world* (dunia tanpa batas) yang mengundang kerja sama antarbangsa. Sekat-sekat geografis, etnis, dan agama tidak lagi menjadi rintangan (Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* [Bandung: Mizan, 1999], h. 207-208).

²Pada era globalisasi ini, umat beragama dihadapkan kepada serangkaian tantangan baru yang tidak terlalu berbeda dengan yang pernah dialami sebelumnya. Pluralisme agama, konflik intra-agama atau antaragama, adalah fenomena nyata. Di masa lampau kehidupan keagamaan relatif lebih tenteram

mengglobal, percampuran dan persinggungan tradisi keagamaan merupakan bagian dari kehidupan sosial yang rutin.³ Oleh karena itu, bagaimana dengan kemajemukan latar belakang tradisi yang dibawanya ia bisa hidup berdampingan tanpa harus berbenturan (*clash*) dengan yang lain?⁴

Pluralisme agama kini menjadi sebuah keniscayaan sejarah dan mendesak setiap agama untuk merumuskan teologinya kembali. Membicarakan kemajemukan (baca: pluralisme agama), meminjam istilah Amin Abdullah, ibarat “*put a new wine in the old bottle*.” Botolnya tetap itu juga, dalam arti bahwa kemajemukan adalah setua usia manusia dan selamanya akan ada. Hanya saja cara membuat minuman anggur akan bisa terus menerus berubah sesuai dengan perkembangan cara pembuatan minuman yang ada.⁵ Semua penganut agama, menurut Eka Darmaputera, tidak hanya didesak untuk memikirkan sikap praktis untuk berinteraksi dengan yang lain, tetapi juga didesak untuk memahami secara teologis apakah

karena umat-umat beragama bagaikan kamp-kamp yang terisolasi dari tantangan-tantangan dunia luar. Sebaliknya, di masa kini tidak sedikit pertanyaan kritis yang harus ditanggapi oleh umat beragama yang dapat diklasifikasikan rancu dan merisaukan (Shihab, *Islam Inklusif*, h. 39).

³Riaz Hasan, *Keragaman Iman: Studi Komparatif Masyarakat Muslim*, diterjemahkan oleh Jajang Jahroni, Ujang Thalib, dan Fuad Jabali (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006), h. 115-116.

⁴Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder* (California: University of California Press, 1998), h. xii. Ada sebuah pertanyaan menarik dari Franz Magnis-Suseno terkait dengan hubungan antarumat beragama ini. Magnis-Suseno menulis, “Dapatkah kita melihat cahaya kebenaran di dalam agama-agama dunia sehingga agama-agama itu dilihat sebagai cermin-cermin yang berbeda di mana cahaya kebenaran dan keselamatan terleleksi? Di tengah kemajemukan itu, adakah sesuatu yang bisa diperbuat secara bersama-sama demi mencapai kebahagiaan dan kesejahteraan hidup di dunia ini?” (Franz Magnis-Suseno, “Teologi Pluralis Multikultural: Menghargai Kemajemukan Menjalin Kebersamaan”, dalam “Pengantar” untuk buku Muhammad Ali, *Teologi Pluralis Multikultural* [Jakarta: Kompas, 2003], h. viii).

⁵M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Islam Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000), h. 69.

sesungguhnya makna dari kehadiran dan eksistensi agama-agama lain.⁶

Kini seharusnya kehadiran agama-agama bukan dijadikan sebagai sumber masalah (*problem maker*), tetapi sebagai pemberi solusi (*problem solver*) atas masalah-masalah sosial yang muncul. Para pemuka agama harus duduk dalam satu meja membicarakan berbagai agenda kemanusiaan yang sedang dihadapi. Tujuannya untuk mencari jalan keluar dari berbagai agenda itu. Jalan keluar merupakan hal yang harus dibayar mahal dan langka diperoleh jika para penganut agama tidak memiliki sikap positif dalam memandang umat beragama lain. Memahami arti pentingnya eksistensi agama-agama lain merupakan bangunan filosofis yang amat penting sebelum berbagai agenda kemanusiaan diperbincangkan. Hal itu bahkan mendorong lahirnya sebuah kesadaran baru dalam beragama seperti, *to be religious is to be interreligious*.⁷

Terkait dengan wacana ini, membicarakan pluralisme agama dalam perspektif Sufi merupakan hal menarik. Hal itu dilandasi sebuah kesadaran bahwa tasawuf mengajarkan seseorang untuk membangun relasi sedekat mungkin dengan Tuhan. Dengan adanya keterdekatan itu, sekat-sekat yang membedakan keimanan seseorang mencair dan tertuju hanya kepada Tuhan. Dalam tasawuf tidak tersisa ruang untuk mencela dan menyalahkan orang lain. Apalagi dalam tasawuf terdapat kearifan perennial (*perennial wisdom*) bahwa setiap agama memiliki dimensi yang sama yaitu kecintaan kepada Tuhan.⁸ Oleh karena itu, tulisan ini akan melihat bagaimana tasawuf digunakan sebagai sebuah perpektif untuk memahami pluralisme agama. Diharapkan perpektif ini dapat memberikan kontribusi damai bagi para penganut agama-agama dalam menciptakan tatanan sosial yang harmonis.

⁶Eka Darmaputera, "Prediksi dan Proyeksi Isu-Isu Teologis pada Dasawarsa Sembilan Puluhan: Sebuah Introduksi," dalam Soetarman dkk., *Fundamentalisme, Agama-Agama dan Teknologi* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993), h. 14-15.

⁷Budhy Munawar-Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 14.

⁸Lihat, Smart, *Dimensions of the Sacred*.

Konsep Pluralisme Agama

Pluralisme agama bukan berarti pencampuradukan atau sinkretisme keyakinan. Pluralisme agama juga bukan berarti bahwa setiap agama adalah sama. Pluralisme agama mencari titik temu dari masing-masing agama. Titik temu itu berfungsi sebagai alat pengikat dari beragam perbedaan. Keunikan dari masing-masing agama merupakan materi-materi yang dapat dikomunikasikan, bukan untuk dipertandingkan. Sikap terbuka akan menumbuhkan perdamaian dan toleransi sekaligus merupakan perisai terhadap sikap saling menghujat, menyalahkan, apalagi saling membunuh.⁹

Pluralisme agama tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa sebuah masyarakat majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama, yang justru hanya akan menggambarkan kesan fragmentasi, bukan pluralisme. Pluralisme agama juga tidak boleh dipahami sekedar sebagai kebaikan negatif (*negative good*), hanya ditilik dari kegunaannya untuk menyingkirkan fanatisisme (*to keep fanaticism at bay*). Pluralisme agama harus dipahami sebagai pertalian sejati kebhinnekaan dalam ikatan-ikatan keadaban (*genuine engagement of diversities within the bonds of civility*). Bahkan pluralisme adalah suatu keharusan bagi keselamatan umat manusia.¹⁰ Pluralisme agama itu sendiri memiliki arti yang amat beragam. Di antaranya adalah bahwa pluralisme agama adalah seperangkat pandangan dunia yang menyatakan bahwa kebenaran tidak bersumber dari satu agama. Sebaliknya, kebenaran itu terdapat di agama-agama lain.¹¹ Pluralisme agama merupakan pandangan metafisis yang menyatakan bahwa dunia ini pasti terdiri dari lebih

⁹M. Amin Abdullah, “Kebebasan Beragama atau Dialog Antaragama”, dalam J.B. Banawiratma, dkk., *Hak Asasi Manusia: Tantangan Bagi Agama* (Jogjakarta: Kanisius, 1999), h. 58-59.

¹⁰Untuk menambah wawasan kita mengenai pengertian pluralisme agama, kita bisa membaca tulisan Amir Hussain, “Muslims, Pluralism, and Interfaith Dialogue”, dalam Omid Safi, ed., *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: OneWorld, 2004), h. 251-269.

¹¹Lihat, <http://www.allaboutreligion.org/pluralism-definition-faq.htm>.

dari satu agama.¹² Dari definisi itu, penulis melihat bahwa pluralisme agama terdiri dari banyak elemen, di antaranya adalah: (1) adanya keyakinan jamak, (2) adanya kebenaran dalam setiap agama, dan (3) adanya keselamatan di dalam agama-agama.

Syafiq A. Mughni¹³ memberikan tiga pengertian tentang makna pluralisme dalam konteks kajian agama. *Pertama*, ia bisa bermakna hubungan yang harmonis antar umat beragama. Dalam pengertian ini, seorang pluralis mengakui realitas eksistensi agama-agama yang berbeda. *Kedua*, pluralisme juga bisa berarti sebuah pandangan bahwa agama tertentu tidak merupakan satu-satunya sumber kebenaran, dan karena itu mengakui bahwa kebenaran tertentu bisa ada pada agama lain. Ia berkeyakinan bahwa semua agama dapat mengajarkan kebenaran, dan karena itu mengakui bahwa kebenaran tertentu itu bisa ada pada agama lain. Pluralisme agama menyatakan bahwa tidak satu agama pun dapat mengklaim kebenaran mutlak.¹⁴ *Ketiga*, pluralisme bisa merupakan sinonim dari ekumenisme, yakni paham yang mempromosikan persatuan, kerjasama atau saling pengertian antaragama atau denominasi dalam sebuah agama.¹⁵

Secara lebih rinci, Alwi Shihab¹⁶ menjelaskan garis-garis besar konsep pluralisme yang mencakup beberapa hal. *Pertama*, pluralisme tidak semata-mata menunjukkan adanya kemajemukan, namun adanya keterlibatan aktif terhadap kenyataan kemajemukan tersebut. Shihab menegaskan bahwa seseorang dikatakan pluralis jika ia dapat berinteraksi positif dalam lingkungan yang majemuk tersebut. Dengan kata lain, pengertian pluralisme agama adalah

¹²William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought* (New York: Humanity Books, 1996), h. 591.

¹³Saat tulisan ini dibuat, Syafiq A. Mughni menduduki jabatan sebagai Ketua Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Provinsi Jawa Timur.

¹⁴Penulis mempertajam makna kebenaran dalam pengertian kedua. Kebenaran dalam pengertian ini bukan merupakan “komitmen kemanusiaan” yang terdapat pada semua agama, melainkan jalan untuk mendekatkan dan menyelamatkan diri kepada Tuhan.

¹⁵<http://www.psik-paramadina.org>

¹⁶Shihab, *Islam Inklusif*, h. 41-43.

bahwa tiap pemeluk agama dituntut bukan saja mengakui keberadaan dan hak agama lain, namun juga terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan dalam kebhinnekaan.

Kedua, pluralisme harus dibedakan dengan kosmopolitanisme. Kosmopolitanisme menunjukkan kepada aneka ragam agama, ras dan bangsa yang hidup berdampingan di sebuah lokasi, namun interaksi positif antar penganut agama, pemilik ras dan kebangsaan tersebut sangat minimal untuk tidak mengatakan tidak ada sama sekali.

Ketiga, konsep pluralisme tidak dapat disamakan dengan relativisme. Seorang relativis akan berasumsi bahwa hal-hal yang menyangkut “kebenaran” atau “nilai” ditentukan oleh pandangan hidup serta kerangka berpikir seseorang atau masyarakat. Konsekuensi dari relativisme agama adalah bahwa doktrin agama apapun harus dinyatakan benar. Atau tegasnya, “semua agama adalah benar”. Karena kebenaran agama-agama, walaupun berbeda-beda dan bertentangan satu sama lain harus tetap diterima. Untuk itu seorang relativis tidak akan mengenal, apalagi menerima sebuah kebenaran universal yang berlaku untuk semua dan bersifat sepanjang masa.

Keempat, pluralisme agama bukanlah sinkretisme, yang menciptakan satu agama baru dengan memadukan unsur tertentu atau sebagai komponen ajaran dari beberapa agama untuk dijadikan bagian integral dari agama baru tersebut.

Pluralisme agama akan mengantarkan seorang penganut agama memiliki rasa kebersamaan, karena ia tidak hidup sendirian melainkan berdampingan dengan penganut agama lain.¹⁷ Dalam bahasa John Lyden, seorang ahli agama-agama, “*What should one think about religions other than one’s own?*” (Apa yang sebaiknya dipikirkan seseorang mengenai agama-agama selain

¹⁷Dalam hal ini, menarik untuk merenungkan apa yang ditulis oleh Issa J. Boulata, “Perbedaan di antara umat beragama haruslah merupakan suatu kesempatan untuk berkompetisi dalam amal shalih, bukan kesempatan untuk perbuatan-perbuatan fanatik yang membawa kepada permusuhan di antara penganut iman dari agama yang berbeda” (Hendar Riyadi, *Melampaui Pluralisme: Etika al-Qur’an tentang Keragaman Agama* (Jakarta: PSAP, 2007), h. 165.

agamanya sendiri?). Berkaitan dengan semakin berkembangnya pemahaman mengenai pluralisme agama dan toleransi agama-agama, berkembanglah suatu paham “*theologia religionum*” (teologi agama-agama) yang menekankan semakin pentingnya dewasa ini untuk dapat berteologi dalam konteks agama-agama untuk suatu makna.¹⁸ (1) Untuk menjelaskan alasan-alasan teologis mengapa para penganut Kristen sebaiknya melakukan dialog agama agar mereka melalui rekan dialog menerima kedalaman baru pemahaman tentang jalan-jalan keselamatan Tuhan. (2) Untuk memperkuat makna itu, maka komunitas orang-orang beriman harus melakukan dialog dan harus bekerja sama dengan para penganut agama yang berbeda. Hal itu amat bermanfaat bagi para penganut agama untuk hidup di tengah masyarakat yang plural.

Jadi berteologi dalam konteks agama-agama mempunyai tujuan untuk memasuki dialog antaragama,¹⁹ dan dengan demikian

¹⁸Willem A. Bijlfeeld, “Theology of Religions: A Review of Developments, Trends, and Issues,” dalam *Christian-Muslim Dialogue: Theological and Practical Issues* (Geneva: Departement of Theology & Studies The Lutheran World Federation, 1998), h. 82.

¹⁹Ignas Kleden dalam tulisan dalam jurnal *Prisma*, Juni 1978, menganggap bahwa tantangan yang dihadapi agama-agama dewasa ini pada dasarnya juga merupakan tantangan yang dihadapi manusia sebagai manusia. Kata Kleden, jika agama berurusan dengan perbaikan nasib manusia dalam segala aspeknya, maka hal yang sama sebenarnya ingin dicapai manusia, juga sebelum dan tanpa ia diperanggotakan pada suatu agama tertentu. Tiap agama mempunyai keyakinan atas cita-cita yang menjanjikan keselamatan bagi setiap penganutnya. Aspek keselamatan ini merupakan nilai yang dapat ditemukan dalam ajaran berbagai agama perihal eskatologi, moral ataupun cita-cita sosialnya. Kleden menekankan bahwa suatu dialog antaragama adalah sama dengan dialog keselamatan yang dicita-citakan oleh masing-masing agama. Bila keselamatan dibenarkan oleh setiap agama, dan keselamatan selalu tidak mentolelir usaha yang merugikan keselamatan orang lain, maka sesungguhnya apapun cara yang diajarkan suatu agama untuk mencapai suatu keselamatan, berarti tujuan itu, keselamatan itu sendiri, akan menjaga agar cara yang ditempuh jangan sampai merugikan keselamatan orang lain. Karena itu Kleden menegaskan bahwa keselamatan yang menyiapkan kemungkinan dialog antaragama memberikan juga batas-batas yang harus dijaga agar dialog itu menjadi mungkin dapat dikembangkan dan tetap menyelamatkan semua pihak (Munawar-Rahman, *Islam Pluralis*, h. 69-70).

mencoba memahami cara baru yang mendalam mengenai bagaimana Tuhan mempunyai jalan penyelamatan. Pengalaman ini penting untuk memperkaya pengalaman antariman sebagai pintu masuk ke dalam dialog teologis.

Menurut John Hick, baik tidaknya sebuah misi agama dan status manusia amat ditentukan oleh komitmen terhadap nilai-nilai kemanusiaan, bukan semata-mata oleh klaim kebenaran (*truth claim*) tunggal yang sempit. Bagi Hick, kebenaran ada dimana-mana.²⁰ Lebih dari itu, agama diharapkan berfungsi sebagai lingkungan sakral untuk mengatasi berbagai kegelisahan manusia modern. Mendudukan agama dalam status yang sederajat dengan agama sendiri merupakan sebuah kemestian.²¹ Sementara itu Huston Smith menulis ungkapan, “*Many Paths to the Same Summit*” (Banyak jalan menuju kepada Tujuan Yang Satu). Smith juga menulis, “*Truth is one; sages call it by different names.*” (Kebenaran memang satu; orang-orang bijak menyebutnya dengan nama-nama yang berbeda).²² Dalam konteks ini, rumusan-rumusan teologis pluralis menjadi sebuah keharusan.²³ Rumusan teologi pluralis akan mengantarkan seorang

²⁰D’Costa, *John Hick’s Theology of Religions* (Lanham, Md: University Press of America, 1987), h. 48.

²¹Lihat uraiannya dalam buku Leonard Swidler, *After the Absolute: the Dialogical Future of Religious Reflection* (Minneapolis: Fortress Press, 1990).

²²Lihat, <http://www.hidayatullah.com>

²³Sementara itu ungkapan Adnan Aslan juga patut untuk direnungkan. Aslan menulis, “Alasan penting apa yang mendorong saya mengkaji masalah pluralisme agama dalam karya-karya John Hick dan Seyyed Hossein Nasr? Masalah ini agaknya terkait dengan pengalaman pribadi saya. Sebagai orang yang dibesarkan dan dididik dalam lingkungan Muslim tradisional dan menyadari betul kebenaran Islam, saya selalu menganggap masalah keselamatan merupakan masalah eksistensial yang sangat penting dalam hidup saya. Ketika datang ke Inggris untuk mengambil studi pascasarjana di Religious Studies dan, sebagai konsekwensinya, bertemu dengan sejumlah orang dari berbagai tradisi agama yang berbeda-beda, pertanyaan yang segera muncul di benak saya adalah: Apakah mereka akan selamat atau tidak? Jika mereka tidak selamat hanya gara-gara mereka tidak lahir dalam masyarakat tempat saya dilahirkan, lalu bagaimana saya dapat membenarkan klaim-klaim keselamatan (soteriologis) agama saya? Dengan ungkapan lain, jika dalam banyak hal, kita hanya mewarisi kebenaran agama

penganut agama bersikap terbuka terhadap beragam kebenaran yang bisa datang dari mana saja. Sebaliknya jika rumusan teologis sebuah agama dibangun di atas landasan kecurigaan, maka bisa diduga, agama akan melahirkan nestapa bagi para penganutnya.

Pluralisme agama tidak berarti mengharuskan setiap penganut agama untuk berganti-ganti agama. Sebaliknya, pluralisme agama mengarahkan setiap penganut agama untuk tetap meyakini kebenaran agamanya tanpa terjebak pada relativisme. Sebagaimana yang dikemukakan Shihab, pluralisme agama adalah sebuah kesadaran yang menyatakan bahwa seorang penganut agama tidak hidup sendirian. Ia selalu hidup berdampingan dengan penganut agama lain. Dengan keragaman itu setiap penganut agama menjadi umat yang terbaik. Pluralisme agama juga menghendaki setiap penganut agama bahu membahu memberikan yang terbaik bagi kepentingan kemanusiaan. Pengabdian yang tulus untuk kepentingan kemanusiaan itulah misi penting setiap agama.

Kesatuan Agama-agama

Menggunakan tasawuf sebagai pendekatan untuk mengkaji pluralisme agama bukanlah persoalan mudah. Banyak kesalahpahaman yang ditujukan kepada tasawuf. Salah satu di antara kekeliruan yang penulis anggap paling fatal adalah bahwa tasawuf dianggap mengajarkan bahwa semua agama adalah sama. Hemat penulis, anggapan ini keliru. Kekeliruan tersebut terletak pada aspek mana anggapan itu ditujukan. Sebagai contoh sederhana penulis kemukakan bahwa seorang ayah pasti memiliki perasaan sayang kepada anaknya. Jika ditelusuri lebih jauh, setiap ayah memiliki perasaan demikian. Perasaan sayang itu merupakan unsur yang sama

dari orang tua dan masyarakat kita, bagaimana kita dapat membenarkan secara logis akibat baik dan buruk dengan memegang keyakinan semacam itu? (Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran: Pluralisme Agama dalam Filsafat Islam dan Kristen Seyyed Hossein Nasr dan John Hick* (Bandung: Alifya, 2004), h. xii.

dari setiap ayah. Persoalan selanjutnya adalah apakah setiap ayah itu merupakan sosok yang sama atau sosok yang berbeda? Jawabannya sudah jelas, bahwa setiap ayah itu merupakan sosok yang berbeda. Namun mereka memiliki kesamaan, yaitu perasaan sayang kepada anaknya. Dengan demikian setiap ayah adalah sama. Namun kesamaan itu hanya ditinjau dari segi rasa sayang kepada anaknya. Begitu pula dengan agama ini. Setiap agama memiliki beragam unsur, salah satu di antaranya adalah keyakinan kepada Tuhan. Hal itu pasti dimiliki oleh setiap agama. Apakah agama itu merupakan institusi yang sama? Tentu saja berbeda. Namun setiap agama itu dipertemukan oleh unsur yang sama. Dengan demikian setiap agama itu adalah sama. Agama Yahudi, Nasrani, Islam dan sebagainya, memiliki unsur ini. Meskipun setiap agama itu secara institusional berbeda, namun semuanya sama dalam beberapa unsur (baca: keyakinan).²⁴

Dalam hal ini, Abd Rahman al-Wakil, misalnya, menuduh bahwa para Sufi beriman kepada kesatuan agama-agama, baik yang berasal dari angan-angan, khayal, nafsu maupun yang berasal dari apa yang diwahyukan oleh Allah kepada rasul-rasul-Nya. Bagi para Sufi, iman dan tauhid sama dengan kufr dan syirik, dan Islam dengan petunjuk kesuciannya sama dengan agama majusi dengan kesesatan dan kekotorannya. Agama para Sufi dengan pasti meniadakan azab. Karena Tuhan mereka, menurut agama itu, adalah setiap orang musyrik dan setiap orang bertauhid, mustahil bagi Tuhan mengazab diri-Nya sendiri.²⁵

Tuduhan ini tidak memiliki dasar yang kuat. Para Sufi tidak pernah mempersamakan agama apapun. Bagi para Sufi tidak ada ruang di hati mereka yang berisi kebencian kepada orang lain, sekalipun kepada setan.²⁶ Yang tertanam dalam jiwa mereka adalah perasaan

²⁴Lihat kembali Smart, *The Dimensions of the Sacred*.

²⁵Kautsar Azhari Noer, "Memahami Tasawuf: Suatu Tanggapan terhadap Beberapa Tuduhan," dalam *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif* (Jakarta: IIMaN, 2002), h. 90.

²⁶Suatu ketika Rabi'ah al-'Adawiyah ditanya, "Apakah Anda membenci setan?", ia menjawab, "Kecintaanku kepada Allah tidak menyisakan ruang sedikit pun untuk membenci makhluk Allah." Dalam sebuah sya'irnya, Rabi'ah

cinta yang amat dalam kepada Tuhan. Jangankan dengan manusia yang beragama, kepada selain manusia, hewan dan tumbuhan, para Sufi harus berbuat baik. Begitu luasnya alam batin yang mereka miliki, sehingga rasa hormat kepada para penganut agama yang berbeda memberi kesan seolah-olah agama mereka sama.

Cinta Para Sufi

Cinta dan persahabatan merupakan dua tahapan yang harus ditempuh oleh para *sālik*, yaitu mereka yang sedang merambah Jalan Sufi. Menurut Al-Junayd “Cinta berarti merasuknya sifat-sifat Sang Kekasih (Khalik) mengambil alih sifat-sifat pecinta (salik).” Ini berarti bahwa seseorang mestilah berakhlak dengan Akhlak Allah.²⁷ Wujud konkret dari cinta adalah terbangunnya persahabatan sejati, yakni sebuah keikhlasan untuk memandang orang lain lebih pantas dihormati dan jauh dari sifat menyombongkan diri sendiri. Dikisahkan dalam *Al-Risālah al-Qusyayriyyah*, karya Imam al-Qusyairi al-Naisaburi, bahwa ada seseorang yang bersahabat pada Ibrahim ibn Adham. Ketika mau berpisah, orang itu berkata pada Ibrahim, “Bila engkau melihat diriku ada cacat, maka ingatkanlah daku.” Ibrahim menjawab, “Aku tak pernah melihat cacatmu, karena aku melihatmu dengan mata kecintaan, wahai sahabat, sehingga aku selalu memandangmu dengan mata pandangan kebaikan.” Betapa indahnya konsep seperti ini. Para Sufi itu menghidupkan “tulisan” di Kitab Suci dan hadis-hadis Nabi dalam gerak kehidupan sehari-hari. Sosialisasi tersebut menyebabkan terbangunnya satu masyarakat yang sehati, kompak, padu, dan tak pernah memandang pluralitas atau perbedaan sebagai sebuah kendala apalagi ancaman. Annemarie

mengungkapkan, “Kasihku, hanya Engkau yang kucinta. Pintu hatiku telah tertutup bagi selain-Mu. Walau jasad matakmu tak mampu melihat engkau. Namun mata hatiku memandang-Mu selalu” (Athiyah Khumaisy, *Rabī’ah al-‘Adawiyah* (Kairo: Maktab Mohmudiyah, 1330 H), h. 90.

²⁷Muhammad Qorib, *Lentera Kasih Sayang: Membentang Ukhawah Menggapai Jannah* (Jakarta, 2007), buku belum diterbitkan.

Schimmel memetik hadis yang berbunyi, “*Al-mu’min mi’rat al-mu’min*” (Orang mukmin adalah cermin bagi sesamanya). Hadis ini menjadi dasar yang oleh kaum Sufi dianggap sebagai pedoman yang sangat baik di dalam menjalin hubungan sosial.²⁸

Belakangan ini di tengah-tengah masyarakat kita yang plural sedang terjadi kegamangan. Hal ini berpangkal dari menguatnya perasaan “lebih baik” satu kelompok dan mencurigai kelompok lain sebagai “musuh” atau kelompok yang berniat memusuhi mereka. Akibatnya, terjadi interaksi negatif yang menimbulkan aksi sepihak yang bahkan memvonis atas nama Tuhan dan Kitab Suci. Sementara itu, dalam kacamata kaum Sufi, tidak ada orang lain (*the other*) di dunia ini. Mereka melihat orang lain sebagai sebuah kesatuan makhluk yang bernaung di bawah kasih sayang Tuhan. Landasan cinta merupakan titik berpijak bagi mereka untuk melihat orang lain. Dalam pandangan kaum Sufi, semua manusia adalah indah. Keindahan dalam pandangan itulah yang membimbing mata mereka untuk tidak melihat orang lain secara lebih rendah. Keindahan pandangan itu juga meliputi para penganut agama yang berbeda-beda.

Melalui cinta ini, para Sufi meyakini bahwa mereka berada dalam naungan cinta Tuhan. Tuhan tidak membedakan agama manusia. Tuhan akan tetap memancarkan cinta dan kasih sayangnya kepada siapa saja, walaupun kepada orang-orang yang menentang-Nya. Kemurahan cinta Tuhan inilah yang dialami oleh kaum Sufi dalam melihat orang lain. Terkait dengan wacana ini, Kabir Helminski menulis, “*Those who have encountered and lived with the message of the Qur’an must acknowledge that God’s Compassion, Generosity, and Mercy operate through all religions, and in fact all the phenomena of existence. God’s qualities rain down the faithful of all faiths and even upon those who deny this Reality.*”²⁹ (Mereka yang

²⁸Fatimah Osman, *Wahdat al Adyan: Dialog Pluralisme Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

²⁹Kabir Helminski, *The Knowing Heart: A Sufi Path of Transformation* (Boston & London: Sambala, 1999), h. 199.

hidup dengan bimbingan pesan al-Qur'an harus mengakui bahwa kasih sayang, kemurahan, dan rahmat dilimpahkan Tuhan melalui semua agama, dan setiap yang ada. Sifat-sifat Tuhan mengalir tidak hanya kepada mereka yang beriman, namun juga kepada yang tidak beriman).

Cinta yang bersemayam dalam hati setiap Sufi menutup kemungkinan munculnya sifat sombong dan rasa benci kepada orang lain. Bagi para Sufi, hal ini merupakan sebuah persoalan penting. Seorang Sufi yang berpendirian demikian rela untuk mati demi kelezatan cinta yang sudah ia rasakan. Al-Hallaj dieksekusi mati dengan tuduhan menyebar luaskan ajaran hulul dalam tasawuf. Ajaran itu diputuskan sesat oleh penguasa berdasarkan legitimasi para ahli fikih mazhab Zhahiri. Penentuan "sesat" atas pengalaman batin Al-Hallaj itu jelas bermuatan politis, sebagai akibat keberpihakan Al-Hallaj, sebagai Sufi agung yang sudah tidak ada ruang untuk membenci rakyat kecil dan kelompok marjinal seperti Syi'ah, Qaramithah, dan non-Muslim.

Cinta adalah penghubung atau pengikat antara seorang Sufi dan Tuhannya. Jadi cinta adalah pengikat, penghubung, atau tangga naik menuju Tuhan. Cinta merupakan cara menuju Allah. Cinta menjelaskan sekaligus mengarahkan para Sufi untuk mencapai satu tujuan, yaitu Tuhan. Cinta mistikal merupakan kecenderungan yang tumbuh dalam jiwa manusia terhadap sesuatu yang lebih tinggi dan lebih sempurna terhadap dirinya, baik keindahan, kebenaran maupun kebaikan yang dikandungnya. Cinta adalah pendorong pengabdian kepada Tuhan yang memnadi tujuan penciptaan jin dan manusia. Allah berfirman, "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku" (Q 51: 56).

Di dalam ayat ini tersirat bahwa dalam jalan cinta terdapat pengabdian kepada Yang Dicintai. Selain itu, para Sufi juga menghubungkan pencapaian di jalan cinta dan memperoleh makrifah (*ma'rifah*, pengetahuan yang benar) tentang Yang Hakiki. Ibn Abbas, misalnya, menafsirkan kalimat "...supaya mereka mengabdikan kepada-Ku" dalam ayat di atas sebagai "supaya mencapai makrifah

tentang Tuhan melalui jalan cinta.”³⁰ Demikianlah, hidup para Sufi di atas rajutan-rajutan cinta. Bagaimana mungkin para Sufi bertindak kasar kepada makhluk-makhluk Tuhan yang lain jika ia dipenuhi rasa cinta? Dalam hal ini termasuk sikap lembut para Sufi kepada para penganut agama yang berbeda, sekalipun dengan orang-orang musyrik (baca: menentang Tuhan).

Bagi para Sufi, cinta pada hakikatnya adalah tujuan aktivitas seorang hamba. Maulana Syekh Muhammad Nazhim Adil al-Qubrusi al-Haqqani menulis:

Cinta adalah indah bagi Tuhan dan hamba-Nya. Jika engkau melakukan apapun dengan cinta, itu akan diterima oleh Tuhan kamu, dan Dia akan membuatnya terasa manis untukmu. Jika engkau mencintai pekerjaanmu engkau akan lebih mudah melakukannya; jika tidak, itu hanya akan menjadi beban. Tuhan berkata, “Aku tidak butuh sembahyangmu. Aku hanya mencari cinta yang dengannya engkau mempersembahkan sembahyangmu itu. Oh hamba Tuhan, wahai orang beriman, jangan engkau meremehkan hal ini. Jangan menjadi seperti budak-budak yang mendayung di lambung kapal; jika engkau beribadah, lakukanlah dengan penuh cinta jangan merasa terpaksa, seolah olah seorang algojo berdiri di sampingmu dengan cambuk di tangannya!” Allah tidak pernah menghargai penghambaan yang terpaksa semacam ini. Sekarang ini kita semua mencoba untuk melakukan semua ibadah tetapi melupakan untuk meminta cinta ilahiah, sehingga kita menjadi seperti robot, atau seperti orang melakukan senam.

Allah meminta kita untuk menggunakan tubuh kita dalam ibadah kepada-Nya dan melayani semua ciptaan-Nya melalui sedekah dan amal baik, tetapi apakah yang akan menjadi buah

³⁰Abdul Hadi W.M., “Jalan Cinta dalam Tasawuf: Uraian Lembah-Lembah Keruhanian dalam *Mantiq al-Thayr Karya Attar*”, dalam *Manusia Modern Mendamba Allah*, h. 40-41.

dari semua itu? Jika buahnya bukanlah “cinta,” itu adalah buah yang pahit, dan itu akan di tolak! Jika ibadah kita menyebabkan cinta akan Tuhan tumbuh dalam hati kita, maka kita harus terus mempertahankan ibadah itu. Dan jika kita berada dalam bimbingan seorang guru spiritual, dan menemukan bahwa melalui bimbingannya cinta kepada Tuhan tumbuh dalam hati kita, maka kita harus mengikuti guru itu lebih dekat lagi.³¹

Bagi para Sufi, cinta merupakan kekuatan yang sangat vital dalam berlari menuju Tuhan. Menurut Jalaluddin Rumi kematian terburuk adalah hidup tanpa cinta. Untuk itu ia berusaha untuk membuka pintu bagi dunia yang tak kasat mata bagi para makhluk. Dalam sebuah syairnya, Rumi berkata, “Betapa lama percakapan ini, figur-figur ini bicara metafora ini? Aku ingin membakar, membakar mendekati diri-Mu sendirian ke kobaran itu. Kobarkan api cinta dalam jiwa-Mu dan bakarlah semua pikiran dan segala konsep.”³²

Seperti beberapa Sufi lain, Rumi dan para pengikutnya yang telah meyakini ajarannya mengajarkan kita bahwa cinta selalu menembus seluruh sekat yang kerap kali membedakan manusia. Alam semesta dan seluruh isinya pada dasarnya baik dan indah, meskipun ego kita menepis hal ini. Tugas kita yang utama adalah kembali kepada Rahmat Tuhan (baca: cinta) yang telah menyatukan keragaman ke dalam kesatuan. Dalam sebuah bait syair Rumi menulis:

Dekatkan dirimu pada kami, tidak untuk lepas dari kesadaran!
 Jangan jadi keledai,
 mengapa kamu mengendus pada ekor setiap betina?
 Awal dan akhirmu adalah Cinta yang abadi- jangan jadi seorang
 pelacur,
 mengambil suami yang berbeda tiap malam.

³¹<http://blog.boleh.com/zawiyah/15542>

³²Seyyed Hossein Nasr dan William C. Chittick, *Islam Intelektual: Teologi, Filsafat dan Makrifat*, diterjemahkan oleh Tim Perennial (Depok: Perennial Press, 2001), h. 168.

Tambatkan hatimu pada hasrat dari mana ia tak pernah bisa dilepaskan.

Manusia singa, jangan buat hatimu jadi anjing tiap jalur.
Ketika dalam rasa sakit, engkau mendamba penawar,
palingkan wajahmu pada Sang Penawar, jangan pada ini dan itu..
Jangan seperti unta yang berlari ke setiap semak berduri,
tinggalkan selain taman, mata air, rerumputan, dan arus air.
Berilah perhatian! Kaisar telah menyiapkan hidangan raja.
Atas nama Tuhan, jangan lanjutkan rasa laparmu dalam tempat sampah ini!

Pangeran kita yang bermain polo telah datang ke lapangan,
buatkan hati dan jiwamu sebuah bola sebelum kuda-Nnya.
Basuhlah wajahmu hingga bersih-jangan salahkan cermin!
Murnikan emasmu-jangan salahkan timbangan.
Bukalah bibirmu hanya pada-Nya yang memberimu bibir,
berlarilah hanya pada-Nya yang memberimu kaki!
Ketahuilah bahwa wajah dan rambut dari kecantikan ini adalah palsu,
jangan menyebutnya “wajah laksana bulan sehalus sutera.”
Pipi mata dan bibir dipinjamkan untuk menutupi bumi,
jangan ingin sekali dan senang melihat orang buta.
Keindahan cinta berteriak, “sama’ akan ada selamanya,”
berteriaklah dan berdansalah hanya dengan mengejar keindahan itu.
Jangan hembuskanlah lagi kata-kata, puisi,
atau bisikanlah pelan-pelan dalam bibirmu.
Bicara adalah penghalang, buatlah satu saja,
janganlah bikin seratus penghalang.³³

Javad Nurbakhsh bahkan mengatakan bahwa cinta pada hakikatnya merupakan kekuatan tersembunyi yang dapat merekatkan setiap perbedaan. Bahkan kekuatan cinta itu akan

³³Seyyed Hossein Nasr dan William C. Chittick, *Islam Intelektual*, h. 180-181.

mengikis beragam perbedaan yang selama ini menjadi penghalang dan sumber konflik bagi manusia. Nurbakhsh mengatakan, “*Only through the binding force of love can humanity leave behind its differences, its condition of multiplicity, and arrive at a state of Oneness. Only through love can we come to see that all acts of worship, when performed with sincerity of the heart, lead to the same end, [and] come from the same source.*”³⁴ (Hanya melalui kekuatan cinta yang merekatkan, umat manusia dapat meninggalkan beragam perbedaan dan keadaan kemajemukan, menuju pada Tujuan Yang Satu (baca: Tuhan). Hanya melalui cinta kita dapat menghayati semua aktivitas ibadah ketika ditampilkan dengan hati yang tulus, menuju sebuah tujuan, dan yang datang dari sumber yang sama).

Kearifan Perennial

Kearifan perennial (*perennial wisdom*)³⁵ dipandang bisa menjelaskan segala kejadian yang bersifat hakiki, menyangkut kearifan yang diperlukan dalam menjalankan hidup yang benar, yang rupanya menjadi hakikat dari agama-agama dan tradisi besar spiritualitas manusia. Kearifan ini sangat penting, karena hanya dengan kearifan inilah, kita bisa memahami kompleksitas perbedaan-perbedaan yang ada, antara yang satu dan lain tradisi plus agama, yang selama ini dianggap banyak orang, bahkan para

³⁴Javad Nurbakhsh, “Love; The Path of Unity,” dalam *Sufi, A Journal of Sufism*, Issue 19 (Autumn, 1993), h. 6.

³⁵*Perennial wisdom* diartikan dengan adanya hakikat yang sama dalam setiap agama, yang dalam istilah Sufi sering disebut “*religion of the heart*” (“agama hati”), meskipun terbungkus dalam wadah atau jalan yang berbeda. Sri Ramakrishna, seorang suci dan filosof dari India abad ke-19 mengatakan, “Tuhan telah menciptakan berbagai agama untuk kepentingan berbagai pemeluk, berbagai waktu dan berbagai negeri. Semua ajaran merupakan jalan. Sesungguhnya seseorang akan mencapai Tuhan jika ia mengikuti jalan mana pun, asal dengan pengabdian yang sepenuh-penuhnya” (Munawar-Rahman, *Islam Pluralis*, h. 87).

ahli agama sekalipun, bahwa “yang ada dalam realitas agama-agama hanyalah perbedaannya saja.”

Misalnya, kita mengatakan bahwa agama Hindu dan Islam adalah dua agama yang berbeda sama sekali. Secara otomatis, tidak ada satu poin pun yang mempertemukan antara keduanya, apalagi dua agama ini memiliki bentukan sosial yang berbeda. Padahal kedua agama ini, pada tingkat *the common vision*,³⁶ mempunyai kesatuan, kalau tidak malah kesamaan gagasan dasar yang dalam Islam disebut dengan “pesan dasar agama,” yakni Islam yang makna generiknya adalah “sikap pasrah” untuk selalu bertakwa yang dihayati sebagai makna kehadiran Tuhan dalam kehidupan sehari-hari.

Pluralitas atau kebhinnekaan agama merupakan suatu kenyataan aksiomatis (yang tidak dapat dibantah) dan merupakan keniscayaan sejarah (*historical necessity*) yang bersifat universal. Demikian pandangan kaum Sufi. Dalam bahasa agama, pluralitas atau kebhinnekaan agama ini, merupakan sunnah Allah (kepastian hukum Tuhan) yang bersifat abadi (*perennial*). Terdapat beberapa argumen, baik normatif maupun historis, yang menjelaskan keniscayaan sejarah atau kepastian hukum Tuhan tentang pluralitas agama. Di antaranya adalah argumen yang dikemukakan Ibn ‘Arabi, seorang Sufi agung dari Andalusia yang digelar Guru Terbesar (*Syaykh al-Akbar*), seperti ditulis dalam karya magnum opusnya, *Al-Futūḥāt al Makkīyyah*. Menurut Ibn ‘Arabi, keragaman syariat (*ikhtilāf al-syrā’i*) disebabkan oleh keragaman relasi ilahi (*ikhtilāf al-nisab al-ilāhiyyah*), keragaman relasi ilahi disebabkan oleh keragaman keadaan (*ikhtilāf al-ahwāl*), keragaman keadaan disebabkan oleh keragaman zaman (*ikhtilāf al-azmān*), keragaman zaman disebabkan oleh keragaman gerak (*ikhtilāf al-harakāt*) [benda-benda angkasa], keragaman gerakan disebabkan oleh keragaman arah perhatian ilahi (*ikhtilāf al-tawajjuhāt al-ilāhiyyah*), keragaman arah perhatian disebabkan oleh keragaman tujuan (*ikhtilāf al-maqāshid*), keragaman tujuan disebabkan oleh keragaman penampakan diri

³⁶Huston Smith, *Forgotten Truth: The Common Vision of the World's Religions* (San Fransisco: Harper Sanfransisco, 1992).

[Tuhan] (*ikhtilāf al-tajjalliyāt*), dan keragaman penampakan diri [Tuhan] disebabkan disebabkan oleh keragaman syariat.

Pertama, keragaman syariat disebabkan oleh keragaman relasi ilahi. Tuhan sebagai wujud yang memiliki kehendak selalu melakukan hubungan atau komunikasi dengan para nabi-Nya pada setiap masa dalam menyampaikan kehendak (wahyu) atau syariat-Nya. Relasi Tuhan dengan seorang nabi, berbeda dengan relasi Tuhan dengan nabi-nabi yang lain. Karena itu, syariat yang disampaikan oleh setiap nabi pun berbeda-beda (beranekaragam). Misalnya, syariat Nabi Muhammad berbeda dengan syariat Nabi Isa, Nabi Musa dan syariat nabi-nabi yang lain. Itulah menurut Ibn 'Arabi yang dimaksudkan dengan pernyataan al-Quran bahwa "Setiap umat (komunitas agama) telah kami berikan aturan yang jelas (*syir'ah*) dan jalan yang terang (*minhāj*)" (Q 5: 48). Pernyataan al-Quran yang lain adalah bahwa "Pada tiap-tiap umat telah kami tetapkan cara-cara ibadat yang mereka lakukan. Karena itu, janganlah kamu bertengkar mengenai soal ini, tetapi ajaklah mereka kepada (agama) Tuhanmu karena engkau berada dalam jalan yang benar. Tetapi jika mereka membantahmu, maka katakanlah Tuhan paling mengetahui apa yang kalian lakukan. Ia akan memutuskan bagimu pada hari kebangkitan mengenai soal-soal yang kalian perselisihkan" (Q 22: 67-69).

Kedua, keragaman relasi ilahi disebabkan oleh keragaman keadaan. Ibn 'Arabi, mengibaratkan perbedaan relasi-relasi Tuhan dengan para nabi-Nya di atas seperti perbedaan relasi Tuhan dengan seorang yang sakit dan relasi Tuhan dengan seorang yang lapar atau tengelam. Seorang yang dalam keadaan sakit, ia akan berdoa, "Wahai Yang Maha Pemberi Obat," atau "Wahai Yang Maha Pemberi Sembuh"; seorang yang dalam keadaan lapar, ia akan berdoa, "Wahai Yang Maha Penyedia Makan"; sedang seorang yang dalam keadaan tenggelam, ia akan menyeru, "Wahai Yang Maha Penolong (Penyelamat)". Karena itu, relasi Tuhan akan beraneka ragam sesuai dengan keragaman keadaan makhluk-Nya. Demikian pula, relasi Tuhan kepada Muhammad berbeda dengan relasi Tuhan kepada Musa, Isa dan nabi-nabi yang lain, karena keragaman keadaan

masyarakat pada setiap masa kenabian. Inilah yang dimaksudkan dengan pernyataan al-Qur'an, "Dia Allah pada setiap saat (masa) berada dalam kesibukan-Nya. Kami akan menyelesaikan (urusan) dengan kamu – wahai manusia dan jin" (Q 55: 29-30).

Ketiga, keragaman keadaan disebabkan oleh keragaman zaman atau waktu. Keadaan pada saat musim semi berbeda dengan keadaan pada saat musim panas; keadaan pada saat musim panas berbeda dengan keadaan pada saat musim gugur; keadaan pada saat musim gugur berbeda dengan keadaan pada saat musim dingin; dan keadaan pada saat musim dingin berbeda dengan keadaan pada saat musim semi. Sebagaimana musim mempengaruhi keadaan tubuh, maka demikian pula, musim akan mempengaruhi keadaan tubuh. Dengan demikian, keragaman zaman atau waktu menyebabkan keragaman keadaan.

Keempat, keragaman zaman disebabkan oleh keragaman gerakan. Gerakan yang dimaksudkan di sini adalah gerakan dari benda-benda angkasa, dimana gerakan-gerakan tersebut memunculkan siang-malam dan menentukan keberlangsungan tahun, bulan dan musim yang semua itu menggambarkan (melukiskan) keragaman waktu.

Kelima, keragaman gerakan disebabkan oleh keragaman arah perhatian Tuhan. Menurut Ibn 'Arabi, seandainya arah perhatian Tuhan terhadap gerakan benda-benda angkasa tersebut sama, maka gerakan benda-benda angkasa tidak akan menjadi beranekaragam. Padahal (kenyataannya) terjadi keragaman gerakan. Hal ini membuktikan bahwa arah perhatian Tuhan terhadap gerakan bulan yang beredar pada porosnya, berbeda dengan arah perhatian Tuhan terhadap gerakan matahari dan gerakan-gerakan planet yang lain. Dalam al-Quran dinyatakan bahwa "Masing-masing beredar pada porosnya" (Q 21: 33).

Keenam, keragaman arah perhatian Tuhan disebabkan oleh pluralitas tujuan. Seandainya tujuan arah perhatian Tuhan terhadap gerakan bulan sama dengan tujuan arah perhatian Tuhan terhadap gerakan matahari, maka tidak akan dapat dibedakan antara satu efek (*atsar*) dengan efek yang lain. Padahal tidak diragukan lagi bahwa

efek itu beranekaragam. Ibn ‘Arabi mengibaratkan bahwa arah perhatian Tuhan dalam menerima Zaed secara ridha, akan berbeda dengan arah perhatian Tuhan dalam menerima ‘Amr secara murka. Perbedaan tersebut, karena tujuan Tuhan untuk memberi hukuman (kesengsaraan) kepada Amr, dan tujuan Tuhan untuk memberikan kegahagiaan kepada Zaed. Karena itu, tujuan menjadi penyebab pluralitas arah perhatian.

Ketujuh, keragaman tujuan disebabkan oleh keragaman penampakan diri Tuhan. Menurut Ibn ‘Arabi, kemahaluasan Tuhan tidak menuntut sesuatu pengulangan dalam eksistensi (wujud), dan karenanya penampakan diri Tuhan pun menjadi secara beragam (bukan berulang). Seandainya penampakan diri Tuhan bentuknya sama (berulang) dalam seluruh wujud, maka yang ada adalah kesamaan. Akan tetapi, keragaman tujuan niscaya ditetapkan. Dengan demikian, setiap tujuan tertentu pasti memiliki penampakan diri tertentu pula, yang berbeda dengan setiap penampakan diri yang lain.

Syaikh Abu Thalib al-Makki yang dikutip oleh Ibn ‘Arabi menyatakan bahwa “Allah *swt* tidak akan pernah menampakkan diri-Nya dalam bentuk yang sama kepada dua individu dan juga tidak akan pernah menampakkan dalam dua bentuk yang sama kepada satu individu.” Hal tersebut, membuktikan kenapa terjadi efek yang beragam dalam alam, sebagaimana bentuk keridhaan dan kemurkaan yang telah dikemukakan.

Kedelapan, keragaman penampakan diri disebabkan oleh keragaman syariat yang menyebabkan keragaman agama. Setiap syariat adalah jalan menuju Tuhan, dan jalan-jalan tersebut, berbeda-beda (beragam). Maka penampakan diri Tuhan pasti menjadi beragam sebagaimana beragamnya pemberian Tuhan. Lagi pula, pandangan manusia terhadap syariat juga berbeda-beda. Maka setiap mujtahid akan memiliki pandangan hukum (syariat) tertentu sebagai jalannya menuju Tuhan yang berbeda dengan pandangan hukum (syariat) mujtahid lain. Perbedaan inilah yang menyebabkan kenapa mazhab-mazhab hukum menjadi beragam. Jadi penampakan diri Tuhan berbeda-beda

(beragam), karena keragaman syariat. Sedangkan keragaman syariat, sebagaimana telah dikemukakan, disebabkan oleh keragaman relasi ilahi. Demikian seterusnya lingkaran keragaman itu berkesinambungan.³⁷

Sementara di antara argumen historis yang menunjukan keniscayaan sejarah akan pluralitas agama ini, dikemukakan oleh Ismail Raji al-Faruqi bahwa kebhinnekaan atau pluralitas agama tersebut disebabkan oleh perbedaan tingkat perkembangan sejarah, perbedaan dan lokasi umat yang menerimanya. Ismail Raji al-Faruqi menjelaskan bahwa asal semua agama adalah satu, karena bersumber pada yang satu, Tuhan. Agama yang menjadi asal semua agama ini disebutnya *Ur-Religion* atau “agama fitrah” (*dīn al-fithrah*) yang bersifat *meta-religion*, sebagaimana firman Allah “Maka hadapkanlah wajahmu kepada (Allah) dengan lurus; tetaplah atau fitrah Allah yang telah menciptakan manusia di atas fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. Itulah agama yang benar, akan tetapi, kebanyakan manusia tidak mengetahui” (Q 30: 20). Islam mengidentikkan dirinya dengan “agama fitrah” ini. Tetapi kemudian, sejalan dengan tingkat perkembangan sejarah, peradaban dan lokasi umat yang menerimanya, “agama fitrah” atau *Ur-Religion* tersebut berkembang menjadi agama historis atau tradisi agama yang spesifik dan beraneka (plural).³⁸

³⁷Ibn ‘Arabi, *Al-Futuhāt Al-Makkiyyah*, 4 jilid (Beirut: Dar Shadr, tt), 1: 265-266; William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn ‘Arabi and the Problem of Religion Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994), h. 157-160; dan Nasr Hamid Abu Zayd, *Falsafat al-Ta’wil: Dirasah fi Ta’wil al-Qur’ān ‘inda Muhyi al-Dīn Ibn ‘Arabi* (Beirut: Markaz Al-Tsaqafi al-Arabi, 1996), h. 407-408.

³⁸Ismail Raji al-Faruqi, “Islam dan Agama-agama Lain,” dalam Altaf gauhar, ed., *Tantangan Islam*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1982), h. 102-105. Penjelasan historis lebih lanjut yang menunjukkan kenyataan aksiomatis akan pluralitas atau kebinekaan agama ini dapat dibaca dalam Harold Coward, *Pluralism: Challenge to World Religions*, yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Pluralisme: Tantang bagi Agama-agama* (Yogyakarta, Kanisius, 1989). Bandingkan dengan Fritjof Schuon yang menggambarkan dalam diagramnya kesamaan agama-agama pada tingkat

Para Sufi berpendirian bahwa setiap umat manusia sedang berlari menuju Tuhan dengan beragam media. Keragaman media tersebut tidak harus menjadikan pemiliknya merasa lebih baik atau terbaik daripada yang lain. Keragaman media itu harus berfungsi sebagai pelengkap antara satu dengan lain. Ilustrasi tersebut bertitik tolak dari bawah (*bottom up*). Lebih lanjut, Robert Frager memberi ilustrasi secara lebih tajam. Frager mengatakan bahwa para Sufi yakin bahwa dalam setiap agama ada kebenaran fundamental dan bahwa esensi agama adalah sama. Meskipun para nabi dan pemuka masing-masing agama berbeda namun semua ibarat cahaya yang menerangi sebuah kamar. Mungkin saja cahaya itu berbeda-beda, namun arusnya berasal dari sumber yang satu, yaitu Tuhan. Di kamar dengan beragam cahaya, anda tidak akan dapat membedakannya. Semua cahaya itu sama, masing-masing cahaya mendapatkan energi dari satu sumber, meskipun ada di antaranya yang memberikan cahaya lebih terang. Kualitas cahaya itu sama dan begitu pula asal sumbernya.³⁹

Hal senada juga ditekankan oleh Nurbakhsh. Nurbakhsh mengarahkan kita untuk meneladani pendirian kaum Sufi yang tidak mempersoalkan bentuk lahiriah dari manusia. Dalam pandangannya, para Sufi menganggap jalan untuk menuju Tuhan amat beragam. Keragaman itu berakhir pada “Yang Satu”. Dengan demikian kendatipun manusia berjalan dengan menggunakan beragam agama, terminalnya adalah Tuhan Yang Esa. Nurbakhsh mengatakan bahwa jika Tuhan adalah tujuan utama yang harus dikejar dalam masyarakat global ini, kita sebenarnya perlu mencontoh pendirian kaum Sufi tentang hal itu. Menurut mereka, banyak jalan menuju Tuhan seperti jumlah umat manusia yang beragam dan jalan-jalan tersebut berakhir pada tempat yang sama:

esoterik dan keragaman agama pada tingkat eksoterik dalam *Mencari Titik Temu Agama-agama*, diterjemahkan oleh Sastrodin Bahar (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1987), h. x.

³⁹Robert Frager, Heart, *Self & Soul; The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony* (Wheaton, Illinois: Quest Books, Theosophical Publishing House, 1999), h. ix-x.

Tuhan Yang Maha Esa, yang pada hakikatnya adalah tujuan yang dan sama bagi setiap orang)”⁴⁰

Para Sufi tidak membuat persyaratan yang terlalu ketat bagi seseorang, mukmin atau kafir. Dengan demikian, persyaratan yang mereka lahirkan memungkinkan munculnya sebuah pengakuan keselamatan yang terdapat dalam agama lain. Jika seseorang sudah beriman kepada Tuhan dan Hari Akhirat, kemudian berbuat baik, maka orang yang bersangkutan dapat disebut seorang mukmin. Demikianlah yang diyakini oleh Seyyed Hossein Nasr. Beliau mengatakan bahwa al-Qur'an menunjukkan siapa yang disebut mukmin...bahkan sampai hari ini yang disebut mukmin hanyalah mereka yang memegang agamanya secara ikhlas dan beramal saleh. Bahkan untuk ini Qur'an tidak membatasi *term* mukmin sebagai mereka yang berada pada agama Islam saja; bahkan lebih dari pada itu termasuk mereka yang berasal dari agama lain, sebagaimana dikatakan dalam Qur'an (Q 2: 62; 5: 69). Oleh karena itu, siapa saja yang beriman kepada Tuhan Yang Esa dapat disebut mukmin, dan siapa yang sebaliknya disebut kafir, siapapun dia dan berasal dari agama apapun.⁴¹

Penutup

Pluralisme agama pada hakikatnya merupakan paham yang mengajak setiap penganut agama untuk hidup di bawah kanopi suci yang sama. Pluralisme menghendaki sebuah masyarakat yang saling bekerja sama untuk menyelesaikan persoalan-persoalan kemanusiaan yang menjadi tugas bersama, selain pengakuan adanya keselamatan dalam agama-agama. Pluralisme agama harus dibedakan dengan relativisme agama, kosmopolitanisme, dan sinkretisme agama. Dalam hal ini pluralisme agama juga bukan hanya sekedar paham yang mengakui adanya eksistensi agama-

⁴⁰Javad Nurbakhsh, “Love; The Path of Unity, “, h. 6.

⁴¹Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values of Humanity* (New York, NY: Harper San Fransisco, Harper Collins, 2002), h. 43.

agama lain di luar agama tertentu, melainkan sebuah paham yang menekankan terjadinya jalinan persaudaraan kemanusiaan abadi. Pluralisme agama mendapatkan perhatian yang cukup besar di kalangan para Sufi. Para Sufi berkeyakinan bahwa karena manusia diciptakan sama di hadapan Tuhan, maka semua penganut agama sama dihadapan-Nya. Para Sufi juga mensyaratkan bahwa jika seseorang sudah beriman kepada Tuhan, kepada hari kiamat, dan berbuat baik, maka manusia seperti itulah yang akan menempati derajat yang tinggi di hadapan Tuhan. Itulah ukuran yang dijadikan para Sufi dalam melihat kualitas manusia.

Dengan hidup berdasarkan cinta, di dalam hati para Sufi tidak tersisa ruang sedikitpun untuk mengalirkan perasaan benci dan dendam kepada makhluk-makhluk Tuhan, utamanya manusia. Cinta kepada Tuhan membuat mata batin para Sufi “tertutup” untuk melihat berbagai kelemahan orang lain. Dengan cinta itu, para Sufi meletakkan hubungan antar manusia dalam sebuah arus besar menuju Tuhan. Cinta itu pula yang membawa mereka hidup dalam harmoni kemanusiaan yang indah, kukuh, jauh dari konflik, terbuka dan dialogis.

Wa'llāhu a'lam bi'l-shawāb. ❖

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Islam Kontemporer*. Bandung: Mizan, 2000.
- Abdullah, M. Amin. “Kebebasan Beragama atau Dialog Antaragama.” Dalam J.B. Banawiratma, dkk. *Hak Asasi Manusia Tantangan Bagi Agama*. Jogjakarta: Kanisius, 1999.
- Aslan, Adnan. *Menyingkap Kebenaran: Pluralisme Agama dalam Filsafat Islam dan*
- Kristen Seyyed Hossein Nasr dan John Hick*. Diterjemahkan oleh Munir. Bandung: Alifya, 2004.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Falsafat al-Ta'wil; Dirasat fi ta'wil al-Qur'an 'inda*

- Muhyiddin Ibn 'Arabi*. Beirut: Markaz Ats-Tsaqafi al-Araby, 1996.
- Bagir, Haidar. "Tasawuf Positif." Dalam Komaruddin Hidayat et. al., *Agama di Tengah Kemelut*. Jakarta: Media Cita, Jakarta: 2001.
- Bijlefeld, Willem A. "Theology of Religions: A Review of Developments, Trends, and Issues." Dalam *Christian-Muslim Dialogue: Theological and Practical Issues*. Geneva: Departement of Theology & Studies The Lutheran World Federation, 1998.
- Coward, Harold. *Pluralisme Tantang bagi Agama-Agama*. Diterjemahkan oleh Tim Penerbit. Yogyakarta: Kanisius, 1989.
- Chittick, William C. *Imaginal Worlds: Ibn 'Arabi and the Problem of Religious Diversity*. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.
- D'Costa. *John Hick's Theology of Religions*. Lanham, Md: University Press of America, 1987.
- Darmaputera, Eka. "Prediksi dan Proyeksi Isu-Isu Teologis pada Dasawarsa Sembilan Puluhan: Sebuah Introduksi." Dalam Soetarman dkk. *Fundamentalisme, Agama-Agama dan Teknologi*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993.
- Fragar, Robert. *Heart, Self & Soul; The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony*. Wheaton, Illinois: Quest Books, Theosophical Publishing House, 1999.
- Hasan, Riaz. *Keragaman Iman: Studi Komparatif Masyarakat Muslim*. Diterjemahkan oleh Jajang Jahroni, Ujang Thalib, dan Fuad Jabali. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.
- Helminski, Kabir. *The Knowing Heart: A Sufi Path of Transformation*. Boston & London: Sambala, 1999.
- Hussain, Amir. "Muslims, Pluralism, and Interfaith Dialogue." Dalam Omid Safi, ed. *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld, 2004.
- Ibn 'Arabi. *Al-Futuhāt Al-Makiyyah*. 4 Jilid. Beirut: Dar Shadr, t.th. Juz 1.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Jakarta: Erlangga, 2006.

- Khumaisy, Athiyah. *Rabi'ah al-Adawiyah*. Kairo: Maktab Mohmudiyah, 1330 H.
- Munawar-Rachman, Budhy. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Noer, Kautsar Azhari. "Memahami Tasawuf: Suatu Tanggapan terhadap Beberapa Tuduhan." Dalam *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif*. Jakarta: IIMaN, 2002.
- Noer, Kautsar Azhari. *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Heart of Islam: Enduring Values of Humanity*. New York, NY: Harper San Fransisco, Harper Collins, 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein, dan William C. Chittick. *Islam Intelektual: Teologi, Filsafat dan Makrifat*. Diterjemahkan oleh Tim Perenial. Depok: Perenial Press, 2001.
- Nurbakhsh, Javad. "Love; The Path of Unity." Dalam *Sufi, A Journal of Sufism*. Issue 19 (Autumn, 1993): 5-7.
- Osman, Fatimah. *Wahdat al-Adyān: Dialog Pluralisme Agama*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Qorib, Muhammad. *Lentera Kasih Sayang: Membentang Ukhuwah Menggapai Jannah*. Jakarta, 2007.
- Reese, William L. *Dictionary of Philosophy and Religion; Eastern and Western Thought*. New York: Humanity Books, 1996.
- Riyadi, Hendar. *Melampaui Pluralisme: Etika al-Qur'an tentang Keragaman Agama*. Jakarta: PSAP, 2007.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1999.
- Smart, Ninian. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. California: University of California Press, 1996.

- Suseno, Franz-Magnis. "Teologi Pluralis Multikultural: Menghargai Kemajemukan Menjalin Kebersamaan." Pengantar untuk buku Muhammad Ali, *Teologi Pluralis Multikultural*. Jakarta: Kompas, 2003.
- Swidler, Leonard. *After the Absolute: the Dialogical Future of Religion Reflection*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Smith, Huston. *Forgotten Truth: The Common Vision of the World's Religions*. San Francisco: Harper Sanfransisco, 1992.
- Schunon, Fritjof. *Mencari Titik Temu Agama-agama*. Diterjemahkan oleh Saifroedin Bahar. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
- Tibi, Bassam. *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. California: University of California Press, 1998.
- Toha, Anis Malik. "Wacana Kebenaran Agama dalam Perspektif Islam." Dalam Syamsul Hidayat dan Sudarno Sobron, ed. *Pemikiran Muhammadiyah: Respons terhadap Liberalisasi Islam*. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2005.
- W.M., Abdul Hadi. "Jalan Cinta dalam Tasawuf: Uraian Lembah-Lembah Keruhanian dalam *Mantiq al-Thayr Karya Attar*." Dalam *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif*. Jakarta: IIMaN, 2002.

Muhammad Qorib adalah staf pengajar Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Sumut Medan. Ia kini sedang menyelesaikan Program S3 di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

KESADARAN DALAM HIDUP SEHARI-HARI¹

Sogyal Rinpoche

Ada sebuah kisah yang aku ingat mendengarnya pada masa kecilku di Tibet tentang seorang perempuan tua yang datang kepada sang Buddha dan menanyakan padanya bagaimana bermeditasi. Beliau menceritakan pada perempuan itu agar tetap sadar, hadir, dan sadar setiap saat pada tangannya ketika ia menimba air dari sumur setiap hari, mengetahui bahwa jika ia melakukan demikian, ia akan segera menemukan dirinya dalam keadaan tenang berjaga-jaga dan lapang. Itulah meditasi. Latihan kesadaran, yang sederhana namun sangat kuat, adalah jantung meditasi dan penangkal terbesar terhadap gangguan, karena akar semua penderitaan kita adalah ketidaktahuan, sedangkan akar ketidaktahuan itu sendiri adalah kecenderungan kebiasaan jiwa/pikiran kita pada gangguan. Jadi kesadaran adalah pintu gerbang menuju pembebasan. Sang Budda berkata:

Pengamal yang berpusat pada kesadaran
Menyala bagai api,
Melahap habis rantai-rantai perbudakan
Baik yang besar mapun yang kecil.

¹Diterjemahkan oleh Kautsar Azhari Noer dari Sogyal Rinpoche, "Mindfulness in Everyday Life," dalam Susan Sontag, ed., *Wisdom of the East: Stories of Compassion, Inspiration, and Love* (New York: Contemporary Books, 2001), h. 39-40.

Lantas, apa yang dibawa oleh kesadaran? Kesadaran menyiapkan aspek-aspek diri kita yang sedang berperang dan terkeping-keping untuk ditenangkan dan menjadi sahabat; ia secara berangsur-angsur menghentikan kecenderungan buruk kita; ia menghilangkan sikap tak bersahabat dalam diri kita, yang menyingkapkan sifat sejati kita, Hati Baik yang penyayang. Salah seorang guruku, Nyoshul Khen Rinpoche, menyebut kesadaran “benteng jiwa/pikiran” (*“the fortress of the mind”*) dan “sahabat kearifan” (*“the friend of wisdom”*), karena dalam kesederhanaan magisnya datanglah kehadiran dan kedamaian yang sehat, berdasar, jernih, menggembirakan, bangun, dan penuh kasih-sayang dan kearifan.

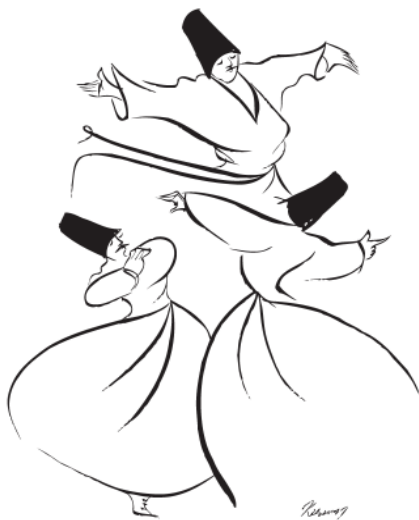
Ketika pertama kali aku mengajar di Barat, aku kaget menemukan bahwa banyak pengamal spiritual saat itu tidak memiliki pengetahuan tentang bagaimana menyatukan praktik meditasi dengan hidup sehari-hari. Tetapi tidak ada yang bisa lebih penting dari itu. Tidak usah dikatakan terlalu keras dan sering: menyatukan meditasi dalam perbuatan adalah dasar, pokok dan tujuan meditasi. Di sini kesadaran juga memegang kunci karena disiplin hakiki meditasi adalah menjaga benang kesadaran sepanjang hidup sehari-hari kita. Itu adalah penerapan terus-menerus kehadiran jiwa/pikiran yang bisa menimbulkan perubahan besar dalam hidup seseorang dan menjadi sumber penyembuhan sebenarnya. Bukankah itu luar biasa meskipun betapa sulit, ketika kita menjalani hidup kita hanya untuk ingat agar sadar dan menjadikan jiwa/pikiran sadar kapan saja kita menemukan diri kita tenggelam dalam gangguan? Aku menciptakan sebuah slogan, yang membantu murid-muridku: “Ingatlah untuk ingat, ketika Anda ingat” (*“Remember to remember, when you remember”*).

Jadi untuk menyatukan meditasi dengan hidup, para guru Buddhis menceritakan pada kita bahwa tidak ada pengganti praktik reguler, karena hanya melalui praktik sebenarnya kita mampu merasakan terus-menerus ketenangan sifat hakiki jiwa/pikiran kita, dan juga mampu meneruskan tanpa henti-hentinya pengalaman akan hal itu dalam hidup sehari-hari kita. Demikianlah mengapa mengembangkan kemantapan dalam praktik spiritual adalah begitu

penting melalui pemraktikan pertama di lingkungan yang tepat dan di sesi-sesi praktik yang tepat dan kemudian menyatukan pengalaman praktik itu dengan hidup sehari-hari.❖

Sogyal Rinpoche dilahirkan di Tibet dan dibesarkan oleh salah seorang guru paling mulia negeri itu, Jamyang Khyentse Chokyi Lodro. Ia melakukan perjalanan dan memberikan kuliah di seluruh dunia dan adalah pendiri dan direktur spiritual Rigpa, sebuah jaringan pusat-pusat dan kelompok-kelompok Buddhis.

Resensi Buku



KETIKA FEMINISME BERNegosiasi DENGAN BUDAYA POPULER

Neneng Nurjanah

Siapa sangka perempuan semampai dengan rambut sebahu, blazer ketat, rok mini serta sepatu stiletto 4 inci menjadi perhatian bagi kalangan feminis. Dialah Ally McBeal (diperankan oleh Calista Flockhart) yang wajahnya terpampang bersama Susan B. Anthony, Betty Friedan, dan Gloria Steinem, pada sampul majalah *Time* edisi 25, 1998 dengan pertanyaan “Is Feminism Dead?” Tentu ini menjadi fenomena yang mencengangkan. Inilah keberhasilan media dalam memunculkan sosok perempuan baru, mandiri, cantik, menggantikan figur perempuan feminis dengan ide tentang kebebasan?

Judul buku	: Feminisme, Feminitas & Budaya Populer
Penulis	: Joanne Hollows
Penerjemah	: Bethari Anisa Ismayasari
Penerbit	: Jalasutra
Waktu terbit	: 1 Maret 2010
Jumlah halaman	: viii + 296 halaman
Ukuran buku	: 15 x 21cm

Tentu tidak hanya Ally McBeal, tokoh lain seperti Madonna, atau tokoh Vivian dalam film *Pretty Woman* menjadi buah bibir dan bahan kajian bagi kalangan feminis khususnya yang berkulat dalam kajian budaya feminis (feminis *cultural studies*). Kajian budaya feminis yang muncul pada feminisme gelombang kedua ini dirangkum oleh Joanne Hollows, seorang pengajar di Nottingham Trent University, dalam buku

yang berjudul *Feminisme, Feminitas & Budaya Populer* (Maret 2010). Buku ini menyajikan sekelumit perdebatan pada feminisme gelombang kedua dengan menjadikan budaya populer sebagai bahan kajian utama, serta penempatan gender menjadi kajian sentral dalam menelaah budaya populer.

Sebagian kalangan feminis menilai budaya populer sebagai budaya massa dangkal dan menimbulkan keresahan karena mengunci perempuan dalam identitas feminin yang membuat mereka menjadi buta dan berkolusi dengan penindasan yang mereka alami (h. 27). Namun, Hall menganggap budaya populer sebagai wilayah perjuangan, tempat terjadinya konflik antara kelompok dominan dan kelompok yang tidak dominan (h. 37). Oleh karena itu, kalangan feminis memunculkan kajian budaya populer sebagai alat untuk mengupas hubungan kekuasaan dengan membahas bagaimana ketidaksetaraan gender diproduksi dan direproduksi secara bersamaan serta mereproduksi kembali bentuk hubungan kekuasaan lain (h. 46).

Adapun beberapa kajian yang dirangkum dalam buku ini memfokuskan sorotannya pada produk budaya populer yang banyak dikonsumsi oleh perempuan seperti fiksi romantis, opera sabun, film perempuan, fashion, lagu pop dan sebagainya. Radway, seorang pengkaji feminisme *cultural studies* dari Amerika yang menganalisis fiksi romantis dalam bukunya yang berjudul *Reading Romance*. Ia mengungkapkan bahwa fiksi romantis merupakan bentuk pelarian perempuan untuk memenuhi kebutuhan psikologisnya. Dalam fiksi romantis laki-laki digambarkan sebagai tokoh yang lemah lembut dan bersahabat dengan perempuan, sehingga gambaran seperti itu membuat fiksi romantis menjadi kebutuhan perempuan untuk memuaskan imajinasi dan menghadirkan rasa nyaman (h. 104).

Begitu pula dengan opera sabun, Geraghty mengungkapkan bahwa opera sabun di stasiun televisi memiliki premis bahwa perempuan dapat dipahami secara rasional, membenarkan kompetensi feminin, dan berhubungan dengan situasi emosi yang umumnya dimiliki oleh perempuan sehingga terbangun kesan solidaritas perempuan. Selain itu, dalam opera sabun terdapat penolakan terhadap patriarki dengan menciptakan suatu tempat untuk perempuan sebagai subjek (h. 121).

Tak ketinggalan dengan kajian film, kalangan feminis Amerika Serikat menyebarkan kajiannya dalam jurnal film *Women and Film* di Amerika. Jurnal ini banyak membahas film dokumenter feminis. Film dokumenter yang disenangi saat itu dianggap sebagai praktik film yang bisa merepresentasikan perempuan dan perkara feminis dengan sangat akurat dan jujur serta cenderung berdasar pada autobiografis perempuan. Mereka membandingkannya dengan film Hollywood sebagai film *mainstream* yang mencitrakan perempuan sebagai tokoh pasif, terdistorsi, dan mereproduksi ideologi patriarki (h. 60).

Menegosiasikan feminisme

Semua perbincangan yang disajikan oleh Hollows dalam buku ini memberikan gambaran yang jelas mengenai tiga hal yang berjaln kelindan, yaitu feminisme, feminitas dan budaya populer (yang menjadi judul dari buku ini). Namun titik inti dari semua perbincangan ini adalah budaya populer. Budaya populer menjadi suatu wilayah “tempat memperjuangkan makna” (Gamman dan Marshment). Dengan kata lain, kalangan feminis menyematkan pemahaman feminisme pada budaya populer.

Para kelompok feminis menyadari bahwa budaya populer memiliki efek yang besar bagi penikmatnya terutama perempuan, seperti fiksi romantis dan opera sabun yang banyak dikonsumsi oleh perempuan dan dijadikan bahan perbincangan sehari-hari. Ini menjadi jalan bagi feminisme untuk menyebarkan nilai-nilai kesetaraan gender yang selama ini didiskusikan di gerakan-gerakan perempuan. Atau seperti halnya talkshow *Oprah*, yang membicarakan persoalan domestik dan menghadirkan audiens perempuan. Dengan memukau *Oprah* menghadirkan persoalan ketidakadilan gender dan mengkampanyekan anti kekerasan terhadap perempuan. Senada dengan hal itu, Squire menambahkan bahwa talkshow *Oprah* dapat mengenalkan persoalan ras, gender, dan kelas kepada perempuan dengan cara yang lebih baik dibandingkan teori feminis.

Semua hal tersebut merupakan usaha bagaimana feminisme menjadi populer di masyarakat, dan yang lebih penting memberikan

pemahaman mengenai feminitas yang aktif, karena selama ini yang banyak dipahami pada umumnya, feminitas dimaknai dengan kepasifan, dan menerima begitu saja seperti yang sering digambarkan dalam film yang *mainstream* (Hollywood). Dalam film *mainstream*, menurut Mulvey perempuan dijadikan penanda kosong yang hanya menandai “keberadaannya” dengan norma laki-laki. Ini tidak mengherankan karena film *mainstream* bersifat patriarki karena diorganisasi untuk memenuhi batin laki-laki, sehingga dalam kondisi yang sama feminitas tercitarkan pasif “keberadaannya,” hanya menjadi objek bagi laki-laki.

Dengan demikian, kajian budaya feminis menjadi salah satu strategi untuk memunculkan politik budaya feminis. Di mana feminisme menggunakan budaya populer untuk “mempopulerkan nilai-nilai feminis” atau dalam istilah Gamman dan Marsment sebagai usaha mengintervensi agar nilai yang kita (feminis) miliki sebagai bagian dari pemahaman umum. Namun, selain keuntungan yang didapat oleh kalangan feminis, satu hal yang dikhawatirkan adalah terkooptasinya feminisme oleh budaya populer. Maka muncul anggapan bahwa persoalan pembebasan, kebebasan dan kemandirian untuk perempuan muncul karena dinilai “menjual” dan menyebabkan lemahnya keterlibatan feminisme dalam budaya populer.

Saya kira kolaborasi antara feminisme dan budaya populer harus diiringi dengan negosiasi yang seimbang, yang membuat feminisme menjadi populer tanpa harus kehilangan sikap radikal dan kritis, sehingga tidak terbawa pada selera pasar. Dengan kata lain, negosiasi antara komersialisme dan idealisme untuk memepertaruhkan kepercayaan perempuan terhadap feminisme sebagai ratunya kajian perempuan. Yang lebih penting, merasuknya feminisme dalam kajian budaya tidak hanya mencetak perempuan yang hanya memakai blazer dengan stiletto yang tinggi, tapi mengisi pikiran di wajah cantiknya dengan kesadaran gender dan perjuangan perempuan melawan kekerasan domestik dan publik. ❖

Neneng Nurjanah adalah penggiat Siloka, Forum Kajian Literasi dan Perempuan.

MENCARI TEROBOSAN BARU DALAM SHALAT

Ikhsan Ramazani

Dalam buku ini terasa sekali betapa tinggi ilmu Syaikh Akbar, Muhyiddin Ibn 'Arabi. Sesuai dengan judulnya, *Revolusi Shalat* benar-benar memiliki daya gugah dan daya ubah. Yang diubah dan yang digugah tidak hanya pengetahuan, sikap, dan paradigma seseorang melainkan juga ideologi atau tepatnya iman mengenai shalat itu sendiri. Selama ini kita menganggap shalat adalah upaya pendekatan vertikal kepada Allah, kita luput dan lalai bahwa di dalam praktik shalat, ada sesuatu yang tidak bisa diajarkan, tapi bisa dirasakan dan dialami langsung.

Judul buku	: Revolusi Shalat
Penulis	: Ibn 'Arabi
Penerjemah	: Irwan Kurniawan
Penerbit	: Pustaka Hidayah
Waktu terbit	: Februari 2010
Jumlah halaman	: 573
Ukuran buku	: 15,5 x 23,5 cm

Sebelum *Al-Futūḥāt al-Makkiyah* bab ke-69 dengan judul “Mengenai Makrifah (pengetahuan yang benar) tentang Rahasia-rahasia Shalat dan Kandungannya” (*“Fī Ma‘rifat Asrār al-Shalāt wa ‘Umūmihā”*) diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, di seluruh dunia karya ini telah mendapat sorotan kuat dan apresiasi besar dari sejumlah ulama, cendekiawan, dan pengkaji karya-karya Ibn

‘Arabi, karena memang bab ini yang dalam edisi Indonesia diberi judul *Revolusi Shalat*, sebagaimana bab-bab lain dalam *Al-Futūḥāt al-Makkiyah*, memiliki keunggulan dari buku-buku lain tentang shalat yang beredar luas di pasaran. Sepintas buku *Revolusi Shalat* ini seperti alat pemindai jejak epistemik sejarah shalat. Pembahasannya sangat rinci dari sisi teoritis dan sangat lengkap dari sisi praktis. Ibn ‘Arabi menggunakan shalat sebagai sebuah metode yang bekerja berdasarkan realitas sosial dan filsafat. Karya *Al-Futūḥāt al-Makkiyah* sendiri sudah santer diperbincangkan sejak Ibn ‘Arabi menuliskannya.

Dalam buku ini diterangkan waktu-waktu terlarang untuk shalat, baik yang disepakati maupun yang diperselisihkan, yaitu lima waktu: ketika matahari terbit, ketika matahari terbenam, ketika matahari tegak lurus pada tengah hari (*istiwa*), setelah shalat subuh, dan setelah shalat ashar. Tentang penjelasan batin waktu-waktu tersebut, Allah memiliki perumpamaan yang agung (*al-maṣal al-‘alā*), yaitu mentari kebenaran dan shalat munajat. Apabila al-Ḥaqq tampak, terjadilah kefanaan dan peleburan, sehingga bicara dan munajat tidak dibenarkan. Karena maqam ilahi ini menunjukkan bahwa “Jika Dia menjadikanmu menyaksikan, maka Dia tidak berbicara kepadamu. Sebaliknya, jika Dia berbicara kepadamu, maka Dia tidak menjadikanmu menyaksikan,” kecuali bila penampakan itu adalah dalam rupa. Ketika itu, bicara dan penyaksian bersatu. Jika yang menyaksikan itu gaib dari diri orang yang shalat, maka munajat tidak dibenarkan, karena Rasulullah *saw* bersabda, “Sembahlah Allah seakan-akan kamu melihat-Nya. Jika kamu tidak melihat-Nya, maka Dia melihatmu.”

Pendek kata, buku *Revolusi Shalat* seperti menggabungkan serakan proyektif epistemologi tentang shalat, buku ini seakan mau memuaskan dan menutup “pintu keseimbangan” kita terhadap banyaknya ilmu atau mazhab tentang cara shalat yang benar.

Hal yang menarik dari uraian buku ini mengangkat persoalan “debat kusir” tentang tempat-tempat yang boleh dan tidak boleh shalat seperti yang tidak boleh shalat di semua tempat yang tidak bernajis. Sebagian mereka mengecualikannya dengan tujuh tempat,

yaitu tempat sampah, tempat penyembelihan, kuburan, tengah jalan, kamar mandi (tempat pemandian), tempat penambatan unta, dan di atas Ka'bah. Sebagian lain mengecualikannya dengan kuburan dan tempat pemandian. Sebagian lagi mengecualikannya dengan kuburan saja. Di antara mereka ada juga yang memakruhkan shalat di tempat-tempat ini tetapi tidak membatalkan shalat. Bahkan ada pendapat tentang shalat di dalam biara dan gereja. Ada yang memakruhkannya, ada yang membolehkannya, dan ada yang membedakan apakah di dalamnya ada gambar (lukisan) atau tidak.

Shalat yang paling sempurna terdiri dari ucapan-ucapan dan gerakan-gerakan. Namun, para wali Allah lebih pantas untuk menyempurnakan ibadah karena mereka bermunajat kepada Pemilik kesempurnaan, yang mewujudkan apapun yang wajib bagi-Nya, karena hal itu diwajibkan atas mereka. Shalat merupakan cahaya, dan Allah melempar setan dengan cahaya. Dengan demikian, shalat dapat menjauhkan setan dari hamba. Allah *swt* berfirman, *Sesungguhnya shalat mencegah perbuatan keji dan munkar* (Q 29: 45). Itu disebabkan oleh ihram (penghormatan) yang diatributkan padanya. Kalau bermakna *fā'il*, itu berarti apa yang dilemparkan hati hamba berupa pikiran-pikiran tercela dan waswas. Oleh karena itu, apabila Rasulullah *saw* berdiri untuk menunaikan shalat pada malam hari dan bertakbiratul ihram, beliau mengucapkan: "Allah Mahabesar sebesar-besarnya [tiga kali]. Dan segala puji yang sebanyak-banyaknya bagi Allah [tiga kali]. Dan Mahasuci Allah pagi dan petang [tiga kali]. Aku berlindung kepada Allah dari setan yang terkutuk dari tiupan, bisikan dan godaannya." Karena shalat artinya doa, boleh saja menjadikan doa sebagai salah satu bagian shalat.

Shalat memiliki hukum yang umum. Semua keadaannya, baik yang tampak maupun yang tersembunyi, tidak terpisah satu sama lain. Ia berdiri dengan keseluruhannya, rukuk dengan keseluruhannya, dan duduk dengan keseluruhannya. Semua alamnya telah menyatu dalam beribadah kepada Tuhannya dan mencari pertolongan dari-Nya untuk beribadah kepada-Nya. Keadaan-keadaan seluruh peralihan dalam shalat dimaksudkan

untuk meraih keteguhan dalam mewujudkan apa yang tampak kepada orang yang shalat di dalam shalat tersebut, sebab jika orang yang shalat itu terlalu terburu-buru sehingga tidak layak disebut orang rukuk, maka ia akan kehilangan pengetahuan tentang “besar”, yang hanya bisa diraih oleh orang yang teguh.

Orang yang shalat memulai syahadatnya dengan mengaitkan Allah *swt* dengan nama beliau, Muhammad, karena di situ terkumpul hal-hal yang terpuji, sehingga ia memang berhak “disetarakan.” Lalu ia menyebut “hamba Allah,” menyebutnya dengan sifat kehambaan yang khusus agar diketahui bahwa beliau terbebas dari penghambaan kepada segala sesuatu selain Allah. Dan kemurnian penghambaan beliau kepada Allah tidak dikotori oleh apa pun. Lalu orang yang shalat mengaitkan kerasulan beliau dengan kehambaannya, sehingga dalam hal itu kehambaan beliau itu ditambah dengan dua kekhususan: kenabian dan kerasulan. Penyebutan kerasulan, bukan kenabian, karena kerasulan itu sendiri telah mencakup kenabian. Jika orang yang shalat hanya menyebut kenabian saja, maka kita tetap harus menyebutkan kekhususan beliau sebagai rasul. Perlunya disebutkan sifat khusus kerasulan beliau ini agar kita dapat membedakan beliau dari hamba-hamba Allah yang tidak memiliki kedudukan sebagai rasul, termasuk para nabi Allah. Inilah tasyahud dengan bahasa kesempurnaan.

Penjelasan shalat dalam buku ini sangat terperinci kata demi kata. Sudah jelas bahwa manusia bisa berubah dan keadaannya bisa berbeda-beda, sehingga shalatnya berbeda-beda karena perbedaan keadaan-keadaannya. Perbedaan keadaan orang-orang yang shalat telah kami ketengahkan seperti shalat orang yang sakit dan shalat orang yang ketakutan.

Akhirul kalam, dua *endorsment* yang diberikan oleh Prof. Kautsar Azhari Noer dan Dr. Ammar Fauzi sudah dapat mengantarkan ke pintu gerbang imaji yang sangat tinggi dan brilian ihwal shalat. Adapun kekurangan dalam terjemahan buku ini dapat dimaklumi seperti kurang lengkap dalam menyebutkan “para ulama berpendapat,” siapakah para ulama yang dimaksud? Dan sayang sekali, edisinya *paperback* dan tidak ada indeks, padahal ini adalah

buku referensi handal, belum pernah diterjemahkan oleh penerbit-penerbit Islam di Indonesia. Meski naskah asli buku ini cukup berat dari teks Arabnya, terjemahannya cukup memadai, gaya selingkung editor yang cukup profesional membuat keterbacaan teksnya mudah dipahami. Pembaca yang budiman akan merasa berutang budi pada penerbit yang telah rela dan mau menerbitkan buku tentang mahkota ilmu shalat yang sebenarnya sehingga Anda bisa melihat kebenaran sebagai kebenaran, bukan sebagai kebetulan, termasuk untuk urusan shalat. ❖

Ikhsan Ramazani adalah penerjemah dan editor lepas untuk beberapa penerbit dan penulis, yang tinggal di Bandung.

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/>

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 Pengajian Komunitas Titik-Temu (PKTT) dengan tema “Revolusi Spiritualitas: Ikhtiar Menggapai Kebenaran,” pada Kamis, 4 Maret 2010/ 18 Rabiul Awal 1431, 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 Soetrisno Bachir 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, Kamis, 20 Mei 2010
Pengurus Nurcholish Madjid Society

PEMBETULAN

Titik-Temu 2/1 (Juli – Desember 2009)

NO.	HLM.	BRS.	SALAH	BETUL
1.	15	8	Alah	Allah

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