

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 4, Nomor 2, Januari - Juni 2012

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. 4, No. 2, Januari - Juni 2012

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 4, Nomor 2, Januari - Juni 2012

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi	1
Daftar Surat al-Qur'an	3-4
Cuplikan dari Wirid Ibn 'Arabi	5-6
Pencinta yang Tulus Menempatkan Dirinya pada Kedudukan Kekasihnya	7-9
Pengantar	11-17

SAJIAN KHUSUS

Menegaskan Kembali Pembaruan Pemikiran Islam <i>Abdul Moqsith Ghazali</i>	21-40
Antara Fundamentalisme dan Relativisme Agama: Menelaah Gagasan Pembaharuan Islam Abdul Moqsith Ghazali <i>Muhamad Ali</i>	41-62
Cartesianisme Pembaruan Islam: Beberapa Catatan tentang Pembaruan Pemikiran Islam Abdul Moqsith Ghazali <i>Ahmad Zainul Hamdi</i>	63-75

ARTIKEL

Artikulasi Simbol-simbol Islam dalam Lanskap Budaya Populer Indonesia <i>Rahmat Hidayatullah</i>	79-110
--	--------

TITIK-TEMU, Vol. 4, No. 2, Januari - Juni 2012

DAFTAR ISI

Pengembangan Tema-tema Perbandingan Agama <i>Kautsar Azhari Noer</i>	111-134
Integrasi <i>Syari'ah</i> , <i>Thariqah</i> , dan <i>Haqiqah</i> dalam Tasawuf Hamzah Fansuri dan Haydar Amuli <i>Moch. Tijani Abu Na'im</i>	135-155
Etika Pasca Sekularisme: Kritik Dostert atas Liberalisme Politis Rawls <i>Sunaryo</i>	157-181
Catatan Kehidupan Pribadi Seorang Rahib Pakaian Dalam Perempuan <i>Michael Attie</i>	183-186
RESENSI BUKU	
Menyimak Tausiah Mursyid <i>Muslinah Hanafi</i>	189-193
Menghidupkan Kembali Makrifat Jawa <i>Aldian Wahyu Ramadhan</i>	195-199
MAKLUMAT	
Susunan Pengurus Nurcholish Madjid Society	203-204
Turut Berduka Cita, Ucapan Terima Kasih, dan Doa	205
Ucapan Terima Kasih	206
Pembetulan	207
Berlangganan <i>Titik-Temu</i>	208

PEDOMAN TRANSLITERASI

ء	ط	th	Vokal Pendek
ب	ظ	zh	اَ
ت	ع	‘	— a
ث	غ	gh	— u
ج	ف	f	— i
ح	ق	q	اِ
خ	ك	k	— ā
د	ل	l	— u
ذ	م	m	اِي
ر	ن	n	اِ
ز	ه	h	Diftong
س	و	w	اَو
ش	ة	ah; at (bentuk-sambung)	اِي
ص	ال	al- (kata sandang)	اِي
ض			اِي (ī pada akhir kata)
			اَو (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-Rahmān | 86. Al-Thāriq |
| 56. Al-Wāqī'ah | 87. Al-A'lā |
| 57. Al-Hadīd | 88. Al-Ghāsyiyah |
| 58. Al-Mujādilah | 89. Al-Fajr |
| 59. Al-Hasyr | 90. Al-Balad |
| 60. Al-Mumtahānah | 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-Tīn |
| 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-Hāqqah | 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 'ARABI

Wirid Malam Senin¹

Dengan Nama Allah,
Yang Maha Pengasih, Yang Maha Penyayang.

Ya Tuhanku, Pengetahuan Engkau mencakup segala yang dapat diketahui. Kesadaran Engkau meliputi batin segala yang dapat dipahami. Engkau tersucikan dalam Keagungan-Mu dari segala yang tercela. Keinginan-keinginan spiritual yang kuat melambung kepada-Mu, dan kata-kata membubung tinggi kepada-Mu.

Engkau adalah Yang Maha Tinggi dalam Keagungan-Mu, maka perjalanan naik terdekat kami kepada-Mu adalah perjalanan turun [dari pihak-Mu]. Engkau adalah Yang Maha Agung dalam Kemuliaan-Mu, maka akhlak termulia kami kepada-Mu adalah kehina-dinaan diri.

Engkau tampak dalam segala yang batin dan segala yang lahir. Engkau adalah selama-lamanya [ada] sebelum awal dan sesudah

¹ Cuplikan ini diambil dari “Wirid Malam Senin” (*Wirid Laylat al-Itsnayn*), 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, *Wirid* (Oxford: Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, 1979), h.14-16. Terjemahan Indonesia ini, yang dikerjakan oleh Kautsar Azhari Noer, banyak merujuk pada terjemahan Pablo Beneito dan Stephen Hirtenstein atas *Wirid* itu, dalam Ibn ‘Arabi, *The Seven Days of the Heart: Awrād al-Uṣbū‘ (Wirid), Prayers for Nights and Days of the Week*, terj. Pablo Beneito dan Stephen Hirtenstein (Oxford: Anqa Publishing, 2000). Karya ini selanjutnya disingkat *SDH*.

akhir. Maha Suci Engkau! Tiada tuhan kecuali Engkau. Dahi-dahi bersujud karena Keagungan-Mu, dan bibir-bibir sangat senang dengan zikir kepada-Mu.

Aku mohon kepada-Mu, dengan Nama-Mu Yang Maha Agung, yang kepadanya naik setiap pendaki [menuju kepada-Mu], dan darinya diterima setiap yang rindu berjumpa [dengan-Mu], kiranya sudi menganugerahi daku kalbu yang di dalamnya keinginan-keinginan spiritual yang kuat mencari daku dan jiwa-jiwa yang angkuh tunduk kepadaku.

Aku mohon kepada-Mu, Tuhanku, kiranya sudi menjadikan tanggaku menuju kepada-Mu perjalanan turun [dari pihak-Mu] dan menjadikan perjalanan naikku kepada-Mu kerendahan dan kehina-dinaan diri. Selimutilah daku dengan penutup pelindung dari Cahaya-Mu, yang dengannya Engkau menyingkap bagiku segala sesuatu yang terselubung, dan dengannya Engkau menyembunyikan daku dari setiap pendengki dan setiap tipuan. Berilah daku akhlak yang dengannya aku meliputi setiap ciptaan, dan yang dengannya aku menegakkan setiap kebenaran, sebagaimana “Engkau meliputi segala sesuatu dalam kasih sayang dan pengetahuan.”² ❖

² Q 40: 7.

PENCINTA YANG TULUS MENEMPATKAN DIRINYA PADA KEDUDUKAN KEKASIHNYA

Pencinta yang tulus adalah dia yang pindah kepada sifat kekasihnya, bukan dia yang menurunkan [atau memindahkan] kekasih kepada sifatnya sendiri. Tidakkah Anda melihat *al-Haqq* (Tuhan), ketika Dia mencintai kita, turun kepada kita dengan kelembutannya [atau kebaikannya] yang tersembunyi dengan apa yang sesuai dengan kita dan yang di atasnya kedudukan dan kebesarannya-Nya maha tinggi? Maka Dia [*al-Haqq*] turun kepada [1] kegirangan ketika kita datang ke rumah-Nya untuk bermunajat (bercerita rahasia, berbicara dengan intim) dengan-Nya; [2] kegembiraan dengan tobat kita dan kembalinya kita kepada-Nya setelah berpalingnya kita dari-Nya; [3] ketakjutan pada tiadanya keinginan hawa nafsu seorang pemuda ketika ia dalam kekuasaannya, meskipun ia memiliki hal itu melalui pertolongan-Nya; [4] kedudukan menjadi wakil kita dalam keadaan lapar kita, haus kita, dan sakit kita. Dia menempatkan [atau menurunkan] diri-Nya pada kedudukan kita. Ketika sebagian hamba-Nya lapar, Dia berkata kepada hamba-hamba-Nya yang lain, “Aku lapar dan kalian tidak memberi-Ku makan.” Ketika hamba-Nya yang lain haus, Dia berkata kepada hamba-Nya yang lain, “Aku haus dan engkau tidak memberi-Ku minum.” Ketika hamba-Nya yang lain sakit, Dia berkata kepada hamba-Nya yang lain, “Aku sakit dan engkau tidak menjenguk-Ku.” Ketika semua hamba itu bertanya kepada-Nya tentang semua hal itu, Dia berkata kepada mereka, “Si Fulan pernah sakit dan sekiranya engkau mengunjunginya, engkau

akan menemukan-Ku di sisinya. Si Fulan lapar dan sekiranya engkau memberinya makan, engkau akan menemukan itu di sisi-Ku. Si Fulan haus dan sekiranya engkau memberinya minum, engkau akan menemukan itu di sisi-Ku.” *Khabar* (hadis) ini adalah sahih. Ini adalah salah satu buah cinta ketika Dia turun kepada kita (Ibn ‘Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makkiyah*).¹

Hadis yang sering dikutip oleh Ibn ‘Arabi ini memiliki persamaan dengan Matius 25: 34-45.² Perhatikan ayat-ayat berikut:

Maka Raja akan berkata kepada mereka yang di sebelah kanan-Nya, “Datanglah, kalian yang diberkati oleh Bapa-Ku. Ambillah warisan kalian, Kerajaan yang disediakan untuk kalian sejak penciptaan alam; karena ketika Aku lapar, kalian memberiku makan; ketika Aku haus, kalian memberi-Ku minum; ketika Aku adalah orang asing, kalian memberi-Ku tempat menumpang; ketika Aku membutuhkan pakaian, kalian memberi-Ku pakaian; ketika Aku sakit, kalian menjenguk-Ku; ketika Aku di dalam penjara, kalian mengunjungi-Ku. Maka orang-orang yang benar itu akan menjawab, “Tuhan, bilakah kami melihat Engkau lapar dan memberi Engkau makan, atau [Engkau] haus dan kami memberi Engkau minum? Bilakah kami melihat Engkau sebagai orang asing dan kami memberi Engkau tempat menumpang, atau [Engkau] membutuhkan pakaian dan kami memberi Engkau pakaian? Bilakah kami melihat Engkau sakit atau di dalam penjara dan kami mengunjungi Engkau?” Raja akan menjawab, “Aku menceritakan kepada

¹ Diterjemahkan oleh Kautsar Azhari Noer dari Ibn ‘Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makkiyah*, 9 volume [volume 9 khusus untuk indeks], diedit oleh Ahmad Syams al-Din (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), 4:337-38, dengan mengambil bantuan dari William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), h. 72.

² Persamaan antara hadis ini dan Matius 25: 41-46 disebutkan oleh William C. Chittick dalam *The Sufi Path of Knowledge*, h. 392 pada catatan belakang no. 33.

kalian kebenaran, [yaitu] apapun yang kalian lakukan untuk salah seorang dari saudara-Ku yang paling hina ini, kalian telah melakukannya untuk-Ku.” Lalu Dia juga akan berkata kepada mereka yang di sebelah kiri-Nya, “Enyahlah dari hadapan-Ku, kalian yang terkutuk, ke dalam api yang kekal yang disediakan untuk iblis dan malaikat-malaikatnya; karena ketika Aku lapar, kalian tidak memberi-Ku makan; ketika Aku haus, kalian tidak memberi-Ku minum; ketika Aku adalah orang asing, kalian tidak memberi-Ku tempat menumpang; ketika Aku membutuhkan pakaian, kalian tidak memberi-Ku pakaian; ketika Aku sakit dan di dalam penjara, kalian tidak menjenguk-Ku.” Mereka juga akan menjawab, “Tuhan, bilakah kami melihat Engkau lapar, atau haus, atau sebagai orang asing, atau membutuhkan pakaian, atau sakit, atau di dalam penjara, dan kami tidak menolong Engkau?” Dia akan menjawab, “Aku menceritakan kepada kalian kebenaran, [yaitu] apapun yang tidak kalian lakukan untuk salah seorang dari saudara-Ku yang paling hina ini, kalian tidak melakukannya untuk-Ku” (Matius 25: 34-45).³ ❖

³ Diterjemahkan oleh Kautsar Azhari Noer dari *The Story of God: The Holy Bible*, New International Version (Colorado Springs, CO: International Bible Society, 1984), h. 690, dengan mengambil bantuan dari *Alkitab* (Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2000), Perjanjian Baru, h. 37.

PENGANTAR

Ketika agama tidak mampu menjawab tantangan-tantangan yang dihadapi oleh umatnya, atau ketika agama gagal mengatasi persoalan-persoalan yang menghimpit para penganutnya, atau ketika agama dalam tafsiran tertentu justru menimbulkan malapetaka, atau ketika umat beragama mengalami kejumudan dalam pemikiran dan pengembangan ajaran-ajaran keagamaan dan kehilangan semangat perjuangan, pada galibnya muncullah seorang pembaru (*mujaddid*) atau sekelompok pembaru yang kreatif dan berani menghadapi keadaan sulit itu dengan menawarkan sebuah pemikiran atau penafsiran keagamaan baru yang tidak jarang mengundang perlawanan keras dari pihak-pihak yang menentangnya. Pembaruan pemikiran keagamaan yang otentik lahir dari niat yang tulus seorang pembaru yang hati nuraninya terpanggil untuk menjawab tantangan-tantangan zamannya. Pembaruan pemikiran yang otentik bukan lahir dari keinginan untuk beberbeda agar terkenal dan melambungkan tinggi-tinggi nama pemilik pembaruan atau sang pembaru, seperti dikatakan pepatah Arab, “*Khālif, tu’raf*” (Berbedalah Anda, niscaya Anda akan terkenal; atau Jadilah Anda berbeda, agar Anda tersohor).

Kemunduran, keterbelakangan, kejumudan, dan berbagai krisis yang menimpa umat Islam, misalnya, telah membuat pembaruan sebagai suatu keharusan, [meminjam kata-kata Nurcholish Madjid] “malahan [sebagai] kewajiban mutlak,” yang “merupakan perintah dan ajaran Tuhan yang Maha Esa.” Pembaruan pemikiran Islam tentu harus berorientasi pada nilai-nilai Islam yang bersumber dari al-Qur’an dan Sunnah Nabi. Pembaruan dapat diartikan

modernisasi, yang menurut Nurcholish Madjid berarti “rasionalisasi untuk memperoleh dayaguna dalam berpikir dan bekerja yang maksimal, guna kebahagiaan umat manusia” (Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan* [Bandung: Miza, 1988], h. 171-72). Pembaruan atau modernisasi adalah rasionalisasi, bukan westernisasi. Ketua Umum PB HMI selama dua periode (1966-1969 dan 1969-1971) ini mengatakan,

Kita sepenuhnya berpendapat bahwa modernisasi ialah rasionalisasi yang ditopang oleh dimensi-dimensi moral, dengan berpijak pada prinsip iman kepada Tuhan Yang Maha Esa. Akan tetapi, kita juga sepenuhnya menolak pengertian yang mengatakan bahwa modernisasi ialah westernisasi, sebab kita menolak westernisme. Dan westernisme yang kita maksud itu ialah suatu keseluruhan paham yang membentuk suatu *total way of life*, di mana faktor yang paling menonjol ialah sekularisme, dengan segala percabangannya (Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 187).

Di sini kita mengetahui bahwa Nurcholish Madjid menolak dengan tegas westernisasi, westernisme, dan sekularisme. Pemikir asal Jombang ini menolak habis-habisan sekularisme karena sekularisme adalah sumber kemerosotan moral dan telah melahirkan ateisme sebagai puncaknya.

Kita perlu pula mengetahui bahwa Nurcholish Madjid, melalui pembaruan pemikiran Islamnya, menentang keras liberalisme, yang menurutnya adalah salah satu cabang sekularisme. Ia mengatakan,

Cabang-cabang sekularisme antara lain, ialah liberalisme. Bila diukur dengan ajaran Tuhan Yang Maha Esa, liberalisme adalah suatu ajaran sesat yang harus ditentang. Mengenai ajaran liberalisme tentang kemerdekaan individu, tentu patut dihargai. Tetapi bahwa kemerdekaan itu tak terbatas, adalah suatu hal yang sangat membahayakan kehidupan bermasyarakat. Tuhan mengajarkan kemerdekaan individu, tetapi juga

mengajarkan bahwa kemerdekaan tiap-tiap individu dibatasi oleh kemerdekaan individu lain.... Oleh karena itu, ada perintah Ilahi tentang *amar ma'ruf nahi munkar*, serta ada larangan bagi seorang anggota masyarakat untuk bermasabodoh terhadap kejahatan yang dilakukan orang lain, baik yang terang-terangan maupun yang tersembunyi, karena akibat buruk kejahatan itu akan menimpa orang yang baik-baik (Q 8:25) (Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 188).

Melanjutkan penentangannya terhadap liberalisme, Nurcholish Madjid juga menentang individualisme, yang pada akhirnya melahirkan kapitalisme. Ia menilai bahwa kapitalisme bertujuan penumpukan harta kekayaan dan menggunakannya sebagai modal atau kapital tanpa menghiraukan norma moral, yang mengakibatkan “terjadinya jurang pemisah antara si kaya dan si miskin, suatu kepincangan sosial yang sangat destruktif” (Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 189).

Kelanjutan penolakan Nurcholish Madjid terhadap sekularisme adalah penolakannya terhadap komunisme sebagai bentuk lain sekularisme. Ia menegaskan,

Komunisme adalah bentuk lain dan lebih tinggi dari sekularisme. Sebab, komunisme adalah sekularisme yang paling murni dan konsekuen. Dalam komunismelah seorang menjadi ateis sempurna. Kaum komunis membenarkan, malah mendasarkan keseluruhan ajarannya pada prinsip persamaan di antara manusia. Tetapi prinsip persamaan dalam komunisme itu pun mengalami nasib yang sama dengan prinsip kemerdekaan dalam kapitalisme. Kaum komunis menodai prinsip persamaan itu sebegitu rupa, sehingga tinggal semboyan semata-mata. Malahan yang terjadi ialah adanya supremasi mutlak pihak penguasa atas pihak yang dikuasai, yaitu rakyat pada umumnya. Diktator proletar, pada hakikatnya, ialah diktator pemimpin-pemimpin dan penguasa-penguasa ((Nurcholish madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 189).

Bila ada anggapan bahwa pembaruan pemikiran Islam Nurcholish Madjid dan pembaruan yang searah dengannya adalah pembaruan yang berdasarkan atau berorientasi pada sekularisme, maka anggapan itu jelas sekali keliru. Gerbong pembaruan pemikiran Islam ini justru menentang keras sekularisme — meskipun menerima sekularisasi — karena sekularisme tidak sejalan dengan nilai-nilai Islam. Sebagai konsekuensinya, ia juga menentang keras bentuk-bentuk sekularisme, yang paling menonjol di antaranya adalah liberalisme, kapitalisme, komunisme dan ateisme. Bahkan ia juga menolak rasionalisme, yaitu paham yang mengakui kemutlakan rasio atau akal untuk mencapai kebenaran, termasuk kebenaran terakhir. Ia melihat bahwa Islam membenarkan rasionalitas, bukan rasionalisme, untuk menemukan kebenaran-kebenaran yang relatif sifatnya, karena kebenaran yang mutlak hanya dapat diketahui oleh manusia melalui wahyu Ilahi.

Para ulama konservatif yang menentang pembaruan meyakini bahwa ajaran-ajaran Islam, terutama yang terkait dengan akidah (doktrin teologis), tidak perlu diperbarui atau diubah karena telah dirumuskan secara final oleh para ulama masa lalu. Bagi mereka, seolah-olah ajaran-ajaran Islam seperti yang telah ditafsirkan oleh para pendahulu panutan mereka adalah sakral dan karena itu tidak boleh dipertanyakan, apalagi “utak-atik.” Seolah-olah ajaran-ajaran yang telah berumur ratusan tahun itu adalah mutlak benar dalam arti tidak mungkin salah. Padahal semua ajaran sejauh produk pemikiran manusia adalah relatif kebenarannya, yang tidak boleh dimutlakan. Dalam Islam, ada prinsip yang tidak boleh diubah, yang di antaranya adalah bahwa tidak ada tuhan selain Allah, Muhammad adalah utusan Allah, al-Qur’an adalah kalam Allah yang diwahyukan melalui Nabi Muhammad. Tetapi tafsiran atau pemahaman tentang prinsip-prinsip ini bisa berbeda dan berubah sesuai dengan latar belakang para penafsirnya. Bukankah sejarah Islam telah melahirkan aliran-aliran atau mazhab-mazhab yang berbeda-beda dengang tetap sepaham atau sependapat tentang prinsip-prinsip tertentu itu, yang dapat dianggap sebagai titik-temu semua aliran atau mazhab. Atau, seperti dikatakan oleh Seyyed Hossein Nasr, pemikir Sufi terkenal

asal Iran, aliran-aliran itu adalah bentuk-bentuk atau manifestasi-manifestasi yang berbeda yang memancar dari dasar yang satu dan sama: wahyu Qur’ani dan tauhid.

Wahyu Qur’ani tidak mungkin berubah dan tidak boleh diubah oleh siapa pun yang meyakini bahwa kitab suci ini adalah kalam Allah yang diturunkan melalui Muhammad. Tetapi penafsirannya bisa berubah, dan memang telah berubah dan berbeda sesuai dengan latar belakang para penafsirnya. Setiap tafsir al-Qur’an diwarnai oleh warna (kultural, sosial, politis, etnis, aliran keagamaan, ideologis, psikologis, dan lain-lain) penafsirnya. Selama empat belas abad, telah muncul banyak tafsir oleh banyak ulama dari berbagai aliran atau mazhab. Karena itu, mustahil untuk membuat tafsir tunggal al-Quran sebagai satu-satunya tafsir yang disepakati oleh semua orang Muslim. Demikian pula mustahil membuat aliran tunggal Islam sebagai satu-satunya aliran yang disetujui oleh semua orang Muslim.

Sikap terbuka untuk mencari kebenaran dari siapa pun datangnya adalah pintu masuk untuk mendengarkan dan memilih mana yang terbaik. Sikap terbuka ini harus didasarkan pada keyakinan bahwa kebenaran yang datang dari Yang Maha Benar adalah mutlak, sedangkan kebenaran yang datang dari, atau yang diklaim oleh, manusia adalah nisbi dan, karena itu, terbuka untuk dipertanyakan, diuji dan dikritik. Sikap terbuka ini adalah cermin kerendahan hati sebagai lawan keangkuhan yang memutlakkan sebuah ide, paham, atau tafsir. Sikap terbuka ini harus disertai dengan doa agar Yang Maha Benar menunjukkan kebenaran sebagai jalan yang benar, jalan yang lurus, menuju kepada-Nya. Bukankah para ulama, setelah mengemukakan pendapat mereka, lazim mengatakan, “*Wa’llāh a’lam bi al-shawāb*” (Dan Allah lebih atau paling mengetahui apa yang benar), sebagai pengakuan keterbatasan kemampuan akal manusia untuk mengetahui kebenaran dan sekaligus sebagai pengakuan kerendahan hati?

Dalam konteks pembaruan pemikiran Islam, mungkin timbul pertanyaan: mengapa pemikiran, bukan institusi, lembaga, organisasi atau yang lain, yang diperbarui? Jawabannya adalah bahwa pemikiran adalah titik berangkat, dasar, pengendali, pengarah, pendorong, atau

sistem yang menentukan semua perubahan kehidupan manusia. Pandangan ini bersifat Weberian bahwa perubahan sosial ditentukan oleh ide, gagasan, atau pemikiran, yang berlawanan dengan pandangan Marxian bahwa ekonomi atau materilah yang menentukan perubahan sosial. Teori Weberian sejalan dengan pandangan tradisi agama-agama bahwa hidup manusia harus dimulai dan didasarkan pada kepercayaan, keyakinan, keimanan yang benar agar melahirkan kemaslahatan dan kebajikan bagi umat manusia. Bukankah Islam, misalnya, mengajarkan bahwa iman yang benar melahirkan amal yang benar? Bukankah Allah mengatakan, “Sebenarnya bukan mata mereka yang buta, tetapi yang buta adalah hati di dalam dada” (Q 22: 46)? Bukankah Nabi Muhammad mengatakan, “Ada sepotong daging di dalam tubuh manusia. Jika ia baik, maka seluruh tubuh baik. Jika ia rusak, maka seluruh tubuh juga rusak. Sepotong daging itu adalah hati [*qalb*]” (Hadis)? Maka yang perlu diperbarui terlebih dahulu adalah pemikiran sebagai penentu semua perubahan kehidupan manusia.

Kami — dan mudah-mudahan juga para pembaca — berharap jurnal *Titik-Temu* dapat berperan sebagai corong yang menyuarakan ide-ide, gagasan-gagasan, atau pemikiran-pemikiran intelektual dan spiritual keagamaan secara kritis, terbuka dan dialogis untuk berpartisipasi dalam usaha membangun bangsa Indonesia yang berperdaban tinggi. Bangsa, umat, kaum, atau masyarakat yang dicita-citakan tidak akan terwujud jika bangsa, umat, kaum, atau masyarakat itu sendiri tidak mengubah apa yang ada dalam diri mereka sendiri. Ayat al-Qur’an yang berbunyi, “Sesungguhnya Allah tidak mengubah apa yang ada pada suatu kaum sehingga mereka mengubah apa yang ada dalam diri mereka sendiri” (Q 13: 11) sering dikutip untuk memotivasi umat Islam agar mengubah keadaan mereka menjadi baik atau lebih baik. Perubahan itu harus dimulai dari perubahan “apa yang ada dalam diri mereka sendiri” (*mā bi-anfusi-him*), yang bisat diartikan “diri batiniah mereka” (*“their inner selves”*) [seperti diterjemahkan oleh Muhammad Asad] atau “pemikiran mereka sendiri” [seperti diartikan Nurcholish Madjid]. Jadi jika suatu bangsa atau kaum ingin mengubah nasib

atau keadaan mereka, maka mereka harus mengubah “diri batiniah mereka” atau “pemikiran mereka sendiri” terlebih dahulu. Mengapa? Karena apa yang dilakukan bersumber dari “diri batiniah mereka” atau dari “pemikiran mereka sendiri.” Karena itu, para pembaru memulai pembaruan mereka dari pembaruan pemikiran.

Titik-Temu edisi ini, volume 4, nomor 2 (Januari – Juli 2012), menyediakan “Sajian Khusus” dengan tema “Pembaruan Pemikiran Islam.” “Sajian Khusus” ini memuat tulisan Abdul Moqsih Ghazali yang berjudul “Menegaskan Kembali Pembaruan Pemikiran Islam” dan dua tulisan lain sebagai tanggapan terhadapnya: tulisan Muhammad Ali yang berjudul “Antara Fundamentalisme dan Relativisme Agama: Menelaah Gagasan Pembaharuan Islam Abdul Moqsih Ghazali,” dan tulisan Ahmad Zainul Hamdi yang berjudul “Cartesianisme Pembaruan Islam: Beberapa Catatan tentang Pembaruan Pemikiran Islam Abdul Moqsih Ghazali.”

Titik-Temu edisi ini juga memuat tulisan-tulisan lain yang diharapkan juga menarik bagi para pembaca. Tulisan-tulisan itu adalah tentang artikulasi simbol-simbol Islam; pengembangan tema-tema perbandingan agama; integrasi *syari‘ah*, *thariqah*, dan *haqiqah*; etika pasca sekularisme; dan catatan kehidupan pribadi seorang rahib. Jangan lupa membaca dua tulisan resensi buku: yang pertama tentang tausiah mursyid, dan yang kedua tentang makrifat Jawa.

Selamat membaca.

Pemimpin Redaksi

Sajian Khusus



MENEGASKAN KEMBALI PEMBARUAN PEMIKIRAN ISLAM¹

Abdul Moqsith Ghazali

Pengantar

Pokok-pokok pembaruan pemikiran Islam penting ditegaskan, karena beberapa hal. *Pertama*, di tengah situasi zaman yang kian kompleks, kita tak cukup hanya bersandar pada pikiran-pikiran keislaman lama yang sudah tak relevan dengan konteks zaman. Apa yang dirumuskan ulama terdahulu mungkin telah berhasil memecahkan sejumlah masalah di masa lalu, tapi belum tentu terampil menyelesaikan masalah di masa kini. Al-Qur'an membuat metafor menarik mengenai tak abadinya keberlakuan sesuatu yang lama. Dikisahkan al-Qur'an mengenai perilaku *Ashhāb a-Kahf* (Para Pemuda [yang Tertidur Lama dalam] Gua) yang harus menukar koin, karena koin lama sudah tak laku lagi.² Belajar dari semangat

¹ Tulisan ini berasal dari makalah yang disampaikan sebagai pidato pada acara Malam Kebudayaan dengan tema “Pembaruan Pemikiran Islam,” yang diselenggarakan oleh Forum Pluralisme Indonesia, di Graha Bhakti Taman Ismail Marzuki (TIM) Jakarta pada Jumat, 8 Juli 2011.

² Cerita tentang pemuda penghuni gua ini diabadikan al-Qur'an dalam satu surah, yaitu surah al-Kahfi. Para ulama masih memperselisihkan apakah kisah itu merupakan kisah fiksi atau kisah non-fiksi sehingga membutuhkan pembuktian empirik-geologis tentang letak gua itu sekarang. Saya sendiri menganut pandangan bahwa kisah penghuni gua itu merupakan kisah fiksi yang mengandung nilai moral tinggi yang mesti dipelajari umat Islam.

ijtihad para ulama salaf seperti Imam Syafii, Imam Hanafi, dan lain-lain, kita memerlukan sejumlah pembaruan di berbagai bidang keislaman.

Kedua, di tengah berbagai usaha yang mengerdilkan al-Qur'an, kita membutuhkan cara pandang baru terhadap al-Qur'an. Jika sebagian orang memberikan tekanan yang terlampau kuat pada aspek hukum dalam al-Qur'an, maka kita harus mendalaminya dengan pemahaman utuh tentang wawasan moral-etik al-Qur'an. Tak cukup membaca al-Qur'an sekedar untuk memperoleh kenikmatan kata dan bahasa, kita harus melangkah untuk membuka cakrawala makna. Jika sebagian orang hanya memposisikan al-Qur'an berupa deretan huruf dan aksara, maka kita perlu meletakkan makna al-Qur'an dalam konteks sejarah. Al-Qur'an bukan unit matematis yang statis, melainkan gerak sejarah yang dinamis. Melalui pemahaman terhadap konteks kesejarahan al-Qur'an (*asbāb al-nuzūl wa wāqī'iyāt al-Qur'ān*) itu, kita menjadi tahu bahwa al-Qur'an tak boleh dilucuti dari aspek kultural-sosialnya.³ Di sinilah kita membutuhkan bukan hanya tafsir baru al-Qur'an, melainkan juga metodologi baru dalam memahami al-Qur'an.

Ketiga, sejumlah orang hendak menjadikan Islam sebagai ladang persemaian diskriminasi dan dehumanisasi. Kita menyaksikan kian tingginya diskriminasi terhadap perempuan, misalnya. Padahal, terang benderang bahwa diskriminasi berbasis kelamin adalah tidak adil, karena seseorang tak pernah bisa memilih lahir dengan kelamin apa —laki-laki atau perempuan. Namun, sebagian orang tetap berpendirian bahwa perempuan adalah manusia tak sempurna; separuh diri perempuan adalah manusia, dan separuhnya yang lain

³ Al-Wahidi, sebagaimana dikutip Jalaluddin al-Suyuthi, berkata bahwa tak mungkin seseorang bisa mengetahui tafsir sebuah ayat dalam al-Qur'an tanpa terlebih dahulu mengetahui kisah dan penjelasan turunnya (*La yumkinu ma'rifatu tafsir al-āyat dūna al-wuqūf 'ala qishshatihā wa bayān nuzūlihā*). Al-Suyuthi juga mengutip pernyataan Ibn Taymiyah bahwa mengetahui sebab turunnya sebuah ayat al-Qur'an akan membantu seseorang untuk memahami maksud al-Qur'an. Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 29.

merupakan setan yang mengganggu keimanan laki-laki. Pandangan misoginis ini menghuni sebagian pikiran umat Islam, dulu dan sekarang.

Diskriminasi dan intimidasi juga mengarah pada kelompok minoritas; sekte minoritas dan agama minoritas. Sekelompok orang yang mengatasnamakan sekte mayoritas dan agama mayoritas di negeri ini suka menempuh jalan kekerasan. Dan kekerasan itu terus meluas dengan kecepatan api membakar hutan. Sejauh yang bisa dipantau, kekerasan atas nama agama yang kerap terjadi di Indonesia bukan penghukuman terhadap orang yang bersalah, tapi lebih merupakan pembantaian terhadap mereka yang tak berdaya. Bahkan, kecenderungan untuk saling mengkafirkan di internal Islam makin kuat. Di mana-mana bermunculan “teologi pemusyrikan”, “teologi pengkafiran”, “teologi penyesatan” terhadap umat Islam lain. Dari teologi seperti ini, maka meletuslah misalnya peristiwa Cikeusik Banten. Di Cikeusik, kematian datang sebagai manifestasi keberingasan tafsir agama.⁴ Dalam kaitan itu, kita perlu menyusun teologi yang inklusif-pluralis, bukan yang diskriminatif dan intimidatif.

Keempat, “perang” telah mendominasi diskursus umat Islam belakangan. Bahwa pedang harus dihunus dan pistol segera ditembakkan pada orang-orang yang sudah didefinisikan menyimpang dan memusuhi Allah. Frase “murka dan kemarahan Allah” (*ghadlab Allāh*) yang ada dalam Islam digunakan untuk membenarkan metode perang seperti pembunuhan massal dan terorisme. Pandangan seperti ini sekalipun digali dari khazanah keislaman klasik, saatnya diperbaharui kembali. Sebab, Islam sejatinya tak menghalalkan pembantaian. Kita tak menyalahkan kucing karena memakan tikus, atau anjing karena menyerang kucing. Kita mempertanyakan manusia

⁴ Tanggal 3 Pebruari 2011 adalah hari berkabung bagi jemaah Ahmadiyah Indonesia. 700 hingga 1000-an orang melakukan penyerangan terhadap rumah yang dihuni orang-orang Ahmadiyah, di Cikeusik Pandeglang, Banten. Dalam penyerangan itu, tiga orang Ahmadiyah dibunuh secara barbar dan brutal. Lima orang lainnya mengalami luka berat. Dua mobil, 1 rumah dan 1 sepeda motor milik orang Ahmadiyah hangus dibakar.

yang memancung manusia lain. Manusia adalah maha karya Allah. Dan Allah menghargai manusia begitu rupa (*Wa laqad karramnā banī Ādam*) (Q 17: 70).

Pertanyaannya darimana penegasan pembaruan pemikiran Islam ini mesti dimulai. Tentu pertama-tama dengan cara membenahi cara pandang kita terhadap al-Qur'an, mengerti pokok-pokok risalah kenabian, lalu mengambil sikap yang tepat dalam menghadapi khazanah pemikiran dan karya para ulama terdahulu, serta benar dalam mendudukkan akal dan memfungsikannya dalam proses penafsiran wahyu.

Pokok Al-Qur'an

Al-Qur'an adalah wahyu Allah. Ia memang berbahasa Arab, tapi yakinlah bahwa ia tak memiliki hubungan kepemilikan dengan orang Arab. Al-Qur'an tak identik dengan etnik Arab. Bahasa Arab dipinjam Allah untuk memudahkan percakapan antara Nabi Muhammad dan Malaikat Jibril. Allah sudah berjanji dalam al-Qur'an bahwa Ia tak akan pernah mengirimkan pesan wahyu kecuali dengan bahasa manusia (seorang nabi) yang kepadanya ia diwahyukan. Melalui bahasa lokal Arab yang partikular itu, Nabi Muhammad bisa mengerti pesan universal al-Qur'an. Dan kita yang hidup sekarang pun bisa ambil bagian dari proses pemaknaan al-Qur'an.⁵

Bentuk teks al-Qur'an telah sempurna, tapi ketahuilah bahwa maknanya tetap cair. Tak ada interpretasi final terhadap al-Qur'an. Bahkan, salah satu sumber kebesaran Islam adalah dimungkinkannya keberagaman pemaknaan terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Satu ayat ketika sampai pada orang berbeda selalu terbuka peluang bagi lahirnya produk tafsir yang berbeda. Itu sebabnya dalam literatur tafsir dikenal beragam jenis tafsir, yaitu *tafsīr 'ilmī*

⁵ Sachiko Murata & William C. Chittik, *The Vision of Islam*, diterjemahkan oleh Suharsono (Yogyakarta: Suluh Press, 2005), h. Xv-xxiii.

(tafsir yang berbasis pada temuan sains), *tafsir fiqhī* (tafsir berbasis hukum), *tafsir adabī* (tafsir bercorak sastra), *tafsir ijtimā'ī* (tafsir berwatak sosial), dan *tafsir shūfī* (tafsir dengan sentuhan pengalaman spiritual). Dengan perkataan lain, ada tafsir yang berfokus pada tata bahasa, latar belakang sejarah, implikasi juridis, ajaran teologis, pendidikan moral, makna alegoris, dan seterusnya. Menariknya, tafsir generasi yang satu bersifat independen, tak bergantung pada tafsir generasi lainnya.

Kekayaan bahasa dan keindahan diksi al-Qur'an memungkinkan kita untuk menginvestigasi makna-makna al-Qur'an. Jika jurisprudensi hukum Islam fokus pada elaborasi sistematis ajaran-ajaran al-Qur'an mengenai perbuatan badani manusia (*af'āl al-mukallafīn*), maka tasawwuf bergerak pada wicara batin nurani manusia. Sementara teologi berkuat pada bagaimana merumuskan dan mengkonseptualisasikan Tuhan seperti yang dipahami melalui teks-teks al-Qur'an. Para ulama, dari dulu hingga sekarang, terus mencurahkan seluruh kehidupannya untuk memahami al-Qur'an. Di ruangan kecil al-Qur'an itu, 30 Juz, para penafsir berhimpitan untuk menembus "batas" pengertian al-Qur'an.

Penelusuran makna dan kerja menafsirkan al-Qur'an seperti itu merupakan cara manusia untuk berpartisipasi dalam Firman Tuhan. Bentuk partisipasi paling bertanggung jawab dalam memaknai al-Qur'an adalah dengan mengkerangkakannya ke dalam sebuah bangunan metodologi. Para ulama terdahulu telah menyusun sejumlah metodologi untuk menafsirkan al-Qur'an. Namun, berbagai pihak menilai bahwa metodologi yang disuguhkan para ulama terdahulu terlampau rumit, sehingga tak mudah diakses banyak orang. Persyaratan-persyaratan kebahasaan dan kemestian-kemestian gramatikal yang ditetapkan para ulama ushul fikih dalam menafsirkan al-Qur'an misalnya menimbulkan perasaan minder umat Islam ketika berhadapan dengan al-Qur'an.

Kita memerlukan metodologi sederhana dan ringkas dalam menafsirkan al-Qur'an sehingga penafsiran al-Qur'an bisa dilakukan banyak orang. Misalnya, penting diketahui bahwa Qur'an yang terdiri dari ribuan ayat, ratusan surat, puluhan fokus perhatian,

sekiranya dikategorisasikan hanya terdiri dari dua jenis. *Pertama*, ayat fondasional (*ushūl al-Qur'ān*). Masuk dalam jenis kategori pertama ini adalah ayat-ayat yang berbicara tentang tauhid, cinta-kasih, penegakan keadilan, dukungan terhadap pluralisme, perlindungan terhadap kelompok minoritas serta yang tertindas. Saya berpendirian bahwa ayat fondasional seperti itu tak boleh disuspendir dan dihapuskan. Meminjam sebuah peribahasa, ayat *ushul* tak akan lekang oleh panas dan tak lapuk oleh hujan. Ia bersifat abadi dan lintas batas--batas etnis juga agama. Tak ada agama yang datang kecuali untuk mengusung pokok-pokok ajaran fondasional itu.

Kedua, ayat partikular (*fushūl al-Qur'ān*). Ayat al-Qur'an yang tergabung dalam jaringan ayat partikular adalah ayat yang hidup dalam sebuah konteks spesifik. Sejumlah pemikir Islam memasukkan ayat jilbab, aurat perempuan, waris, potong tangan, qisas, ke dalam kategori ayat *fushūl*. Tahu bahwa ayat itu bersifat partikular-kontekstual, maka umat Islam seharusnya tak perlu bersikeras untuk memformalisasikannya dalam sebuah perangkat undang-undang. Sebab, yang dituju dari sanksi-sanksi hukum dalam al-Qur'an misalnya adalah untuk menjerakan (*zawājir*), bukan yang lain. Yang menjadi perhatian kita adalah tujuan hukum dan bukan hurufnya (*al-'ibrah bi al-maqāshid al-syar'iyah la bi al-hurūf al-hijā'iyah*).⁶ Jika dengan hukum penjara, tujuan hukum sudah tercapai, maka kita tak perlu untuk kembali ke bentuk hukum lama.

Ketika belajar kitab fikih di pesantren, saya tahu bahwa bab yang paling jarang dikunjungi para ustadz dan santri yang mengaji adalah bab tentang hukum pidana Islam (*bāb al-jināyāt*). Mungkin para ustadz itu telah menyadari bahwa sebagian besar hukum pidana Islam sudah tak cocok dengan kondisi sekarang. Ormas besar Islam Indonesia seperti NU dan Muhammadiyah pun tak pernah mengusulkan pemberlakuan hukum pidana Islam. Mereka tahu bahwa kita sudah hidup di abad 21. Semangat zaman telah

⁶ Salah satu ulama yang banyak mengelaborasi teori *maqāshid al-syarī'ah* ini adalah al-Syathibi. Untuk lebih jelasnya, baca Abi Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Syarī'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005).

memaksa kita untuk meninggalkan sanksi-sanksi hukum primitif yang brutal seperti hukum pancung, dan lain-lain.

Kategorisasi ayat seperti itu kiranya bisa membantu umat Islam dalam memahami pesan dasar al-Qur'an. Bahwa dalam al-Qur'an, ada ayat yang tetap-tak berubah (*al-tsawābit*) dan ada ayat yang maknanya sangat kontekstual; tidak tetap dan lentur (*al-mutaghayyirāt*). Yang tetap, kita dogma-statiskan. Sementara, terhadap yang *al-mutaghayyirāt*, kita dinamisasi dan kontekstualisasikan. Di lingkungan para pengkaji Islam, upaya itu dikenal dengan istilah "*tatsbīt al-tsawābit wa taghyīr al-mutaghayyirāt*". Dengan perkataan lain, kita tak boleh mendogmakan yang kontekstual, dan mengkontekstualkan yang tak tetap (*tatsbīt al-mutaghayyirāt wa taghyīr al-tsawābit*).⁷

Risalah Kenabian

Umat Islam diperintahkan membaca dua kalimat Syahadat. Syahadat pertama (*Asyhadu an lā ilāha illa'LLāh*) adalah syahadat primordial. Yaitu janji awal kita untuk bertuhan hanya kepada Allah Yang Esa, bukan kepada yang lain, sebagaimana dipaparkan ayat "alastu bi rabbikum qalu bala syahidna". Sementara syahadat kedua (*wa asyhadu anna Muḥammadan Rasūlu'LLāh*) adalah syahadat komunal. Pada syahadat pertama, umat Islam dengan umat agama lain bisa berjumpa. Sementara, pada syahadat kedua, umat Islam dengan umat agama lain bisa berpisah. Itu berarti kita tak bisa memaksa umat agama lain agar meyakini dan mengakui kenabian Muhammad dan meyakini detail syariat yang dibawanya. Bagi saya, soal mengakui atau tak mengakui kenabian dan detail syariat Muhammad lebih merupakan soal mereka, dan bukan soal kita (umat Islam).

⁷ Terkait dengan itu, walau tak persis membahas topik yang persis sama, Adonis telah menulis buku dengan judul *Al-Tsābit wa al-Mutahawwil* sebanyak empat jilid.

Namun, ingatlah bahwa Islam adalah agama yang sangat terbuka. Dalam hadits Nabi yang kemudian menjadi dasar penetapan rukun iman, umat Islam diperintahkan untuk mengimani seluruh nabi-nabi dan utusan Allah. Sejumlah riwayat menuturkan bahwa tak kurang dari 124 ribu nabi yang dikirim Allah dan 313 rasul yang diutus ke bumi.⁸ Jika tak bisa mengetahui seluruh rasul Allah, umat Islam diperintahkan untuk mengimani 25 rasul yang nama-namanya sudah tercantum dalam al-Qur'an. Rasulullah diperintahkan untuk berkata, "aku bukanlah yang pertama dari deretan rasul-rasul Allah" (*Mā kuntu bid'an min al-rusul*) (Q 46: 9). Nabi Muhammad hanya salah satu dari ribuan nabi-nabi itu.

Sebagian ajaran yang dibawa Nabi Muhammad ada yang baru, dan sebagiannya yang lain lebih merupakan pengembangan dan modifikasi dari ajaran para nabi sebelumnya. Allah berfirman, "*Inna hādzā la-fi al-shuhuf al-ūlā shuhuf Ibrāhīm wa Mūsā*" (sesungguhnya pokok-pokok ajaran moral al-Qur'an sudah ada dalam mushaf-mushaf yang pertama, yaitu Mushaf Nabi Ibrahim dan Mushaf Nabi Musa) (Q 87: 18). Jika kita ringkaskan, risalah kenabian yang dibawa Nabi Muhammad (mungkin juga para nabi lain) adalah sebagai berikut:

Pertama, risalah kenabian adalah risalah tauhid, bukan risalah syirik. Semua nabi, termasuk Nabi Muhammad, membawa ajaran tauhid. Bahwa Tuhan yang kita sembah adalah Allah Yang Esa. Tetapi, yang problematik selalu pada tingkat konseptualisasinya. Yahudi, Kristen, dan Islam berbeda dalam merumuskan soal ke-Esaan Allah. Di internal Islam sendiri terdapat perbedaan amat tajam antara Mu'tazilah, Asy'ariyah, juga Maturidiyah dalam menjelaskan Esanya Allah. Bahkan, Imam Asy'ari (peletak dasar teologi Sunni) dan Asya'irah (pengikut Imam Asy'ari) berbeda pandangan dalam menjelaskan sifat dan *dzat* Allah.

⁸ Jumlah nabi 124 ribu, rasul Allah 313 itu (ada yang berkata 314, yang lain berkata 315) tersebar di sejumlah kitab kuning diajarkan di pesantren. Tak terlampau jelas, dari mana angka itu diperoleh dan apa rujukannya.

Saya meyakini bahwa Allah Yang Esa dan Yang Mutlak tak mungkin dijelaskan oleh manusia yang relatif. Karena itu, diperlukan kerendah-hatian dari setiap manusia untuk tak mengabsolutkan konsep ketuhanannya. Kita mesti belajar untuk tak jadi manusia yang menganggap diri selalu benar. Amat berbahaya sekiranya setiap orang mengklaim bahwa rumus ketuhanan versi dirinya adalah yang paling benar. Itu bukan hanya menunjukkan kepongahan si perumus, melainkan juga telah mengecilkan kebesaran Allah yang tak berhingga itu. Definisi manusia tentang Allah Yang Esa sesungguhnya lebih merupakan fantasi dan imajinasi manusia tentang Yang Esa, dan bukan Yang Esa itu sendiri.⁹ Bagi saya, Tuhan Yang Esa tetaplah Allah yang tak terungkap dan tak terjelaskan (*kanzan makhfiyan*). Gabungan konsep ketuhanan tak mungkin bisa menembus tirai kegaiban ketuhanan.

Kedua, risalah kenabian adalah risalah kemanusiaan, bukan risalah pembantaian. Setiap nabi lahir untuk menegaskan pentingnya penghargaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Salah satu poin dalam Khutbah Wada' Nabi Muhammad yang terkenal itu adalah penegasannya untuk menghargai manusia. Ia berkata, “*Inna dimā'akum wa amwālakum wa a'radlakum ḥarām 'alaykum kaburmati yawmikum hādżā wa baladikum hādżā wa syabirikum hādżā.*”¹⁰ Tak boleh ada darah yang tumpah serta martabat yang ternoda. Karena itu, saya tak mengerti jika ada sekelompok orang yang mengaku sebagai pengikut Nabi Muhammad tiba-tiba membantai pengikut Nabi Muhammad yang lain. Tak ada alasan *jihād fi sabilil'LLāh* dibalik rentetan kekerasan atas nama agama di Indonesia.

Jihad disyariatkan untuk merawat kehidupan bukan untuk menyongsong kematian. Zainuddin al-Malibari menegaskan bahwa

⁹ Tafsir manusia tentang Tuhan tak akan pernah selesai. Goenawan Mohammad pernah berkata bahwa Tuhan tak dapat dirumuskan, tak dapat dibandingkan. Tentang itu, Goenawan Mohamad menulis buku kecil yang menarik untuk dibaca dengan judul, *Tuhan dan Hal-Hal yang Tak Selesai* (Jakarta: KataKita, 2007).

¹⁰ Ibn Ishaq, *Al-Sirah al-Nabawiyah* (Kairo: Quththa' al-Tsaqafah, 1998), Juz IV, h. 466.

membantu sandang, pangan, dan papan orang miskin adalah bagian dari jihad.¹¹ Jamal al-Banna, pemikir Islam dari Mesir, dalam bukunya *Al-Jihād* mengatakan, “*Anna al-jihād al-yawm laysa huwa an namūta fi fi sabili’Llāh wa lakin an nahya fi sabili’Llāh* (jihad hari ini bukan untuk mati di jalan Allah, melainkan untuk hidup di jalan Allah).¹² Dengan perkataan lain, jihad adalah tindakan menghidupkan dan bukan mematikan. Al-Qur’an menegaskan bahwa barang siapa membunuh satu jiwa sama dengan membunuh semua jiwa (Q 5: 32). Dan barang siapa menghidupkan satu jiwa, sama dengan menghidupkan semua jiwa. Itulah sendi ajaran Islam yang menjunjung kemanusiaan. Tuhan menciptakan manusia secara berbeda-beda agar mereka saling mengakui dan memahami (*li ta’ārafū*), bukan untuk saling membasmi.

Perbedaan keyakinan dan agama pun bukan alasan untuk merendahkan kemanusiaan seseorang. Apalagi untuk membunuh. Sebab, soal keyakinan adalah soal individual antara manusia dengan Tuhannya. Dan Allah memberi kebebasan penuh bagi manusia untuk memilih suatu agama atau keyakinan. *Lā ikrāha fi al-dīn* (Tak ada paksaan dalam soal agama) (Q 2: 56).¹³ Dengan demikian, orang yang membunuh umat agama lain hanya karena soal perbedaan agama sesungguhnya telah melanggar risalah kemanusiaan yang dibawa Nabi Muhammad. Sejarah menunjukkan hubungan harmonis antara Nabi Muhammad dengan para tokoh agama lain. Mulai dari kebiasaan tukar menukar hadiah antara Nabi Muhammad dan Muqauqis (raja Iskandariah Mesir) yang Kristen¹⁴ sampai kepada keikutsertaan

¹¹ Zainuddin al-Malibari, *Fath al-Mu’īn* dalam Syatha al-Dimyathi, *I’ānat al-Thālibīn*, Juz IV, h. 182. Kitab ini cukup populer di lingkungan pesantren terutama di Jawa.

¹² Jamal al-Banna, *Al-Jihād* (Kairo: Dar al-Fikr, t.th.), h. 71.

¹³ Elaborasi rinci tentang ayat ini, baca Jawdat Said, *Lā Ikrāha fi al-Dīn* (Damaskus: al-’Ilm wa al-Salam li al-Diarasat wa al-Nashr, 1997).

¹⁴ Baca Ibn Katsir, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Kairo: Dar al-Hadits, 1992), Jilid III, h. 287-288; Jamal al-Banna, *Al-Ta’addudiyah fi al-Mujtama’ al-Islāmī*, h. 23. Bdk. Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur’an* (Depok: KataKita, 2009), h. 89.

Mukhairiq (tokoh Yahudi Madinah) dalam Perang Uhud bersama Nabi. Bahkan, dalam al-Qur'an ada pengakuan bahwa orang yang paling enak dijadikan sebagai sahabat atau teman adalah orang-orang Nashrani. (*Wa latajidanna aqrabahum mawaddatan li alladzina amanu alladzina qalu innā nashārā* [Q 5: 82]).

Ketiga, traktat kenabian adalah traktat etik dan bukan traktat politik. Said al-Asmawi berkata bahwa Allah menghendaki Islam sebagai agama, tapi para pemeluknyalah yang membelokkannya menjadi politik-siyasah (*Arāda Allāh li al-Islām an yakūna dīnan wa arāda bihi al-nās an yakūna siyāsatan*).¹⁵ Itu sebabnya tak ada perintah eksplisit dalam al-Qur'an agar Nabi Muhammad mendirikan sebuah negara. Tak ada cetak biru pemerintahan dalam Islam. Nabi Muhammad melalui hadits-haditsnya tak juga mengintroduksi jenis pemerintahan tertentu. Pengelolaan pemerintahan Madinah adalah improvisasi politik sementara Nabi Muhammad ketika pengaturan jenis pemerintahan yang ideal dan efektif belum ditemukan. Sebab, untuk urusan duniawi, dengan terus terang Nabi Muhammad mengaku ketidakcakapan dirinya. Nabi bersabda, "*Antum a'lamu minni bi umūri dunyākum*" (engkau lebih tahu tentang urusan duniawi kalian).

Dengan demikian, berdirinya negara Indonesia yang berjangkar pada Pancasila dan UUD 1945 tak bertentangan dengan risalah kenabian. Indonesia memang tak dirancang sebagai negara Islam. Tapi, bukankah di negara ini umat Islam bebas menjalankan ajaran agama Islam. Tak pernah ada halangan bagi umat Islam untuk melaksanakan syariat Islam. Umat Islam boleh melaksanakan salat; dimana saja, kapan saja, dan berapa saja; mau puasa sepanjang masa tak dilarang; umrah berkali-kali juga boleh; memakai jilbab, berjenggot lebat, bercelana di atas tumit, pun tak ada hambatan. Kebebasan umat Islam dalam menjalankan ajaran agama bahkan tafsir-tafsir keagamaan ini menyebabkan tak dibutuhkannya upaya formalisasi syariat Islam. Memformalisasikan ajaran yang sudah

¹⁵ Muhammad Said al-Asymawi, *Al-Islām al-Siyāsī* (Kairo: Siyna li al-Nasyr, 1987), h. 19.

hidup dan lama terpraktekkan dalam masyarakat adalah buang-buang energi dan tindakan sia-sia.

Sikap terhadap Karya Lampau

Umat Islam selalu menunjukkan keterkaitannya pada masa lalu. Tumpukan kitab kuning peninggalan intelektual ulama terdahulu tak susut bahkan makin meninggi di lembaga-lembaga pendidikan Islam Indonesia. Pesantren sebagai lembaga *tafaqquh fi al-din* di Indonesia intensif mengajarkan, juga mendiskusikan, hasil karya para ulama salaf. Kreasi intelektual para ulama klasik itu telah menjadi sokoguru intelektual ulama Indonesia, dari dulu hingga sekarang. Bahkan, keulamaan seseorang belakangan amat ditentukan apakah yang bersangkutan memiliki kemampuan mengakses kitab kuning atau tidak. Secara berseloroh, sebagian teman berkata; sekiranya di rak buku seseorang kita temukan jejeran kitab kuning, maka pastilah ia seorang ulama. Sebaliknya, jika lemari buku seseorang penuh dengan “kitab putih”, maka yang bersangkutan tak mungkin disebut ulama.

Pertanyaannya, bagaimana seharusnya kita memperlakukan khazanah keislaman klasik itu? *Pertama-tama*, mestilah disadari bahwa sebuah karya intelektual tak lahir dari ruang kosong. Ia muncul dari sebuah konteks. Konteks keindonesiaan kita hari ini tak sama dengan konteks ketika karya ulama salaf itu disusun. Karena itu, tak bijaksana kalau kita terus memobilisasi pandangan keislaman lama yang tak relevan untuk memecahkan problem masa kini. Kita tak mungkin meng-*copy* pemikiran-pemikiran lampau yang berlangsung di kawasan Timur Tengah untuk diterapkan di Indonesia, tanpa proses kontekstualisasi bahkan modifikasi. Yang bisa kita lakukan adalah menangkap spiritnya dan tak melulu memperhatikan teksnya.

Karya para ulama klasik bukan wahyu, melainkan tafsir atas wahyu. Ia merupakan produk ijtihad. Persoalan siapa yang merumuskannya, untuk kepentingan apa, dalam kondisi sosial yang

bagaimana dirumuskan, serta lokus geografis seperti apa, dengan epistemologi apa akan cukup besar pengaruhnya dalam proses pembentukan sebuah karya. Karena itu seharusnya kita meletakkan sebuah pemikiran dalam susunan konfigurasinya saat pemikiran itu diproduksi di satu sisi, dan dalam konteks epistemologisnya di sisi lain. Mengetahui konteks-konteks tersebut bukan hanya penting bagi pengayaan pengetahuan sejarah sosial suatu pemikiran, melainkan juga berguna untuk kebutuhan kontekstualisasi pemikiran lama atau bahkan penyusunan pemikiran keislaman baru, yaitu jenis pemikiran yang bertumpu pada problem-problem kemanusiaan dan kondisi obyektif masyarakat Indonesia.

Kedua, kita mesti memilah-milih antara teks yang relevan dan yang tak relevan. Kita tak bisa mengawetkan tafsir-tafsir lama yang cenderung menistakan perempuan dan umat agama lain. Kita tak mungkin mempertahankan pandangan ulama yang melarang perempuan menjadi pejabat publik atau menghalalkan penumpahan darah umat agama lain. Tafsir yang demikian tak boleh mendominasi percakapan intelektual kita hari ini. Betapun canggihnya sebuah pemikiran jika berujung pada tindak kekerasan, maka ia batal dengan sendirinya. Karena itu, sekiranya mungkin, kita perlu mencari tafsir lama lain yang lebih mengapresiasi perempuan dan menghargai umat lain. Jika tak mungkin, kita seharusnya memproduksi tafsir baru yang memanusiakan kaum perempuan dan menghargai umat non-Muslim.

Sementara pandangan lama yang masih relevan dan masih bisa kita resepsi untuk memuluskan jalan bagi dialog dan kerja sama agama-agama di Indonesia di antaranya adalah pandangan Muhyiddin Ibn 'Arabi. Ketika para ahli fikih bersilang-sengketa mengenai kedudukan non-Muslim di negeri mayoritas Muslim, Ibn 'Arabi melangkah jauh dengan mengintroduksi agama cinta. Perbedaan-perbedaan di ranah eksoterik fikih ini luluh dalam agama cinta Ibn 'Arabi. Salah satu deretan bait puisinya adalah:

Aku pernah menyangkal sahabatku
karena agamaku tak sama dengan agamanya

(Kini) hatiku telah terbuka
Menerima semua bentuk (agama)
Padang rumput bagi rusa,
Rumah untuk berhala-berhala

Gereja bagi para pendeta,
Ka'bah untuk orang tawaf
Papan-papan Taurat
Lembar-lembar Qur'an

Aku mereguk agama cinta
Kemana pun dia menuju
Cinta kepada-Nya
adalah agama dan keyakinanku¹⁶

Lewat tasawuf-falsafinya, Ibn 'Arabi membuka tirai dan menghapus sekat di antara para pemeluk agama yang berbeda. Sebagaimana Ibn 'Arabi, Jalaluddin Rumi menyuarakan pendapat serupa. Bahwa visi pokok ajaran agama adalah cinta dan kasih. Kerap diceritakan bahwa di antara murid-murid Rumi terdapat orang-orang Nashrani dan Yahudi. Apa yang dirintis Ibn 'Arabi dan dilakukan Rumi adalah jalan untuk menampilkan keramahan agama. Itu senafas dengan teks agama yang menggambarkan ketak-terbatasan rahmat dan kasing sayang Allah. Teks itu berbunyi, "*wa rahmatī wasī'at kulla syā'in*" (sesungguhnya kasih sayang-Ku melampaui semua hal) (Q 7: 156).

Introduksi agama cinta di saat kekerasan datang bertubi-tubi adalah oasis. Kita ingin mengembalikan Islam kepada semangat dan khittah awalnya sebagai agama cinta bukan agama prasangka. Agama yang terus-menerus dikampanyekan dengan jalan teror dan

¹⁶ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Dzakhā'ir al-A'lāq: Syarḥ Tarjumān al-Asywāq* (Kairo: Mathba'at al-Sa'adah, t.th.), h. 49-50. Bdk. Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, h. 64.

kekerasan akan kehilangan simpati dari pemeluk agama itu, apalagi dari orang lain. Sementara agama yang direklamekan dengan cinta, maka ia akan mengundang selera.

Sejarah agama-agama menunjukkan perihal naik dan turunnya pamor satu agama. Bahkan, ada agama yang telah ribuan tahun hidup kemudian *sirna ilang kerta ning bumi*. Pasti ada banyak faktor kenapa agama-agama itu tak lagi diminati dan tak dipilih masyarakat. Di samping karena ketidak-mampuan agama untuk beradaptasi dan bernegosiasi dengan lingkungan sosial baru, faktor para juru kampanye yang suka menebar tafsir kebencian dan menghalalkan kekerasan akan turut memerosokkan reputasi agama itu.

Islam telah berumur 1500-an tahun. Ia akan tetap abadi dan diminati sekiranya ditopang dengan tafsir-tafsir keislaman yang pro-perdamaian, bukan pro-kekerasan. Tafsir-tafsir lama yang pro-kekerasan dan tak menghargai nilai-nilai kemanusiaan tak mungkin kita lestarikan. Namun, tafsir-tafsir terdahulu yang pro-perdamaian pastilah akan tetap berguna buat tegaknya Islam yang *ramahtan lil alamin*. Terhadap karya ulama terdahulu yang pro-pluralisme dan perdamaian, berlaku kaidah, “*al-Muhāfazhah ‘alā al-qadīm al-shālih wa al-alkhdzu bi al-jadīd al-ashlah*” (memelihara yang lama yang masih maslahat dan mengambil yang baru yang lebih maslahat).

Posisi Akal

Ajaran Islam tak ditujukan kepada anak-anak, melainkan kepada manusia dewasa yang memiliki kemampuan rasional utuh. Dengan akalunya manusia bisa menentukan yang baik dan yang tidak. Jalaluddin Rumi dalam *Matsnawi* pernah berkata, “Wahai saudara, engkau adalah pikiran itu sendiri, dirimu selebihnya bukanlah apa-apa kecuali otot dan tulang”. Menurut Ibnu Bajjah, berfikir adalah fungsi tertinggi manusia. Berfikir akan mengantarkan manusia berjumpa dengan Tuhan sebagai Sang Akal Aktif. Ibnu Thufail dalam novel filsafatnya, *Hayy ibn Yaqzhan*, mengisahkan seorang anak yang dibuang ke pulau kosong. Ia diasuh hewan dan dididik

alam. Di tengah rimba itu, dengan akal nya yang masih berfungsi, ia bisa berfilsafat dan berteologi, dan akhirnya bisa menyatu dengan Tuhan.¹⁷ Apa yang dikatakan para filosof itu paralel dengan apa yang ditegaskan al-Qur'an. Bahwa Allah telah mengilhamkan kepada manusia suatu kemampuan untuk membedakan antara yang baik dan yang buruk (*fa-alhamahā fujūrahā wa taqwāhā*) (Q 91: 8).

Akal yang dimiliki manusia merupakan anugerah Allah paling berharga. Ia tak hanya berguna untuk mencapai pemahaman yang mendalam tentang yang baik dan yang buruk, tapi juga untuk menafsirkan kitab suci. Tanpa akal, kitab suci tak mungkin bisa dipahami. Menurut Ibn Rushd, dalam agama, akal berfungsi untuk menakwilkan kitab suci ketika teks kitab suci tak bisa dikunyah akal sehat. Sebuah hadits menyebutkan, "*al-din aql la dina li man la aqla la Al-din 'aql wa lā dāna liman lā 'aqla lahu hu*" (agama itu adalah akal, tak ada agama bagi orang yang tak berakal). Maka benar ketika para ulama menyepakati bahwa kebebasan berfikir (*hifzh al-'aql*) termasuk salah satu pokok ajaran Islam (*maqāshid al-syari'ah*).¹⁸ Dengan demikian, seharusnya Islam lekat dengan kebebasan berfikir. Imam Syafii konon pernah ditanya salah seorang muridnya tentang tafsir agama yang bertentangan dengan akal, maka Imam Syafii memerintahkan untuk mengikuti petunjuk akal, karena akal punya kemampuan untuk menangkap kebenaran.¹⁹

Problemnya adalah bahwa kita menghadapi fenomena dan kecenderungan untuk mendisfungsikan peran dan kemampuan akal. Fenomena ini bisa dilihat dari dua hal. *Pertama*, bermunculannya berbagai fatwa keagamaan yang membingungkan umat menunjukkan betapa tak berfungsinya akal. Mulai dari haramnya perempuan menyetir mobil, legalisasi perbudakan perempuan, hingga tak dibolehkannya *rebonding*. Dalam kasus-kasus seperti ini, akal tak

¹⁷ Lebih jelasnya, baca Ibn Thufayl, *Hayy ibn Yaqzhān* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.).

¹⁸ Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfā min 'Ilm al-Ushūl* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), Juz I, h. 26.

¹⁹ Abdul Halim al-Jundi, *Al-Imām al-Syāfi'i: Nāshir al-Sunnah wa Wādli' al-Ushūl* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.), h. 141.

dilibatkan dalam pengambilan keputusan hukum. Menurut mereka, manusia yang hanya mengandalkan akal sembari mengabaikan petunjuk tekstual-skriptural wahyu tak akan menjadi manusia yang baik. Sonder petunjuk abjad dan titik koma wahyu, tindakan manusia menjadi tak terkontrol, hidup permisif, sehingga yang akan muncul adalah sejumlah kekacauan dan kesemrautan di tengah masyarakat.

Kedua, pada saat yang bersamaan, diciptakanlah sejumlah lembaga keagamaan yang berfungsi untuk menghukum orang-orang yang dianggap menggunakan akal secara overdosis. Institusi ini diberi kewenangan memvonis bahwa seseorang telah menyimpang atau keluar dari Islam. Sejumlah intelektual Muslim mendapatkan vonis sesat-menyesatkan dan kafir dari lembaga-lembaga tersebut. Ujungnya adalah penghalalan darah yang bersangkutan. Naif, jika di negeri-negeri lain orang berlomba-lomba untuk menggunakan akal pikiran, maka di negeri-negeri Muslim, orang-orang masih berlomba untuk mengkafirkan mereka yang menggunakan pikiran. Ramainya pengafiran disaat orang lain menggunakan pikirannya tampaknya mendorong Nashr Hamid Abu Zaid untuk menulis buku *Al-Takfir fi Zamān al-Takfir*.

Banyak orang yang kini tak berani menggunakan akal pikiran ketika berhadapan dengan pemikiran keagamaan. Padahal, wahyu al-Qur'an terus menantang manusia untuk mendayagunakan akalnya dengan berbagai jenis ungkapan seperti *Afalā ta'qilūn* (Apakah kalian tidak berfikir?), *Afalā tatadabbarūn* (Apakah kalian tidak merenung?), *Afalā yanzhurūn* (Apakah mereka tidak melihat dengan seksama?), dan lain-lain. Dalam ushul fikih, akal diberi kesempatan untuk mensortir dan menyeleksi hukum dalam Islam, yang dikenal dengan *takhsish bi al-'aql*, *taqyid bi al-'aql*, *tabyin bi al-'aql*. Akal diberi otoritas untuk menjelaskan ajaran yang samar, membatasi keberlakuan hukum yang terlampau umum, mengeksplisitkan sesuatu yang tersembunyi (implisit) dalam wahyu.

Dengan demikian, wahyu dan akal mestinya saling memper-syaratkan. Yang satu tak menegasi yang lain bahkan saling

mengafirmasi. Akal akan turut memperkaya wawasan etik wahyu.²⁰ Sementara wahyu potensial mengafirmasi temuan kebenaran dari akal. Akal merupakan subyek yang aktif dalam mendinamisasikan gugusan ide-ide ketuhanan dalam wahyu. Sementara wahyu adalah tambang yang bisa digali terus-menerus oleh akal manusia. Dengan perangkat akal yang dimilikinya, manusia kemudian tak hanya berfungsi sebagai hamba Allah (*'abdu'LLāh*) melainkan juga sebagai khalifah Allah di bumi.

Kalau kita percaya pada kisah purba agama, begitu pentingnya kedudukan manusia sebagai makhluk yang berakal budi di sisi Allah, sampai-sampai Allah tak mempedulikan sejumlah kritik para malaikat yang menolak penciptaan manusia. Allah mengacuhkan keberatan malaikat atas diciptakannya Adam. Allah tetap menciptakan manusia bahkan memikulkan amanat kepadanya. Kepercayaan Allah dan pemberian amanat kepada manusia ini bukan tanpa alasan. Sekiranya wahyu Allah tak sampai kepada sekelompok manusia, maka Allah telah menyiapkan piranti lunak berupa nurani dan akal budi yang berfungsi sebagai suluh penerang dan penunjuk jalan. Allah tak akan membebankan kewajiban syariat dan memberikan hak kepada manusia jika manusia hanya berupa daging, tulang, dan darah. Dengan nurani dan akal budi yang melekat pada dirinya, maka manusia pantas memikul amanat dari Tuhannya.

Penutup

Dengan penjelasan di atas, saya hendak menegaskan beberapa hal berikut. *Pertama*, al-Qur'an harus segera "diselamatkan" dari

²⁰ Ibn Rusyd mengatakan bahwa sekiranya ada teks agama yang bertentangan dengan akal, maka teks itu harus diinterpretasi ulang dengan menggunakan takwil. Baca Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqāl fīmā bayna al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishāl* (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.). Fazlur Rahman berpendapat bahwa pengertian al-Qur'an tak boleh hanya dibatasi pada pengertian legal spesifiknya, tetapi juga mesti dikeruk fondasi moral etikanya. Selanjutnya baca, Fazlur Rahman, *Islam*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 2000).

kecenderungan sebagian umat Islam yang ingin menjadikannya sebagai “bom pemusnah massal” peradaban dan kemanusiaan. Nilai-nilai etik universal al-Qur’an berupa toleransi-pluralisme, kesetaraan, dan kemaslahatan penting untuk terus digemakan seiring dengan makin menguatnya radikalisme dan fundamentalisme agama di dunia. Dengan perkataan lain, universalitas al-Qur’an harus diajarkan ketika yang lain ingin mempersempit al-Qur’an hanya dalam ajaran partikularnya.

Kedua, Islam adalah agama yang sangat menghargai akal manusia. Sebagaimana Nabi Muhammad senantiasa menggunakan akal dalam menjalankan Islam, maka umat Islam kontemporer dituntut terus mengikutsertakan pertimbangan akal dalam menafsirkan dan mengimplementasikan Islam. Partisipasi akal dalam proses pemaknaan dan kontekstualisasi ajaran Islam tak boleh diberangus. Berbagai upaya untuk mendevaluasi akal dalam Islam sesungguhnya bertentangan dengan panggilan Islam untuk menggunakan akal manusia.

Ketiga, sejarah umat Islam tidak boleh terus di tarik mundur ke belakang, ke abad pertengahan. Islam harus mengukir sejarah di masa depan. Sejarah kejayaan Islam di masa lalu mesti dijadikan sebagai motivasi untuk membangun peradaban Islam di masa depan. Tak ada gunanya meratapi hilangnya era kejayaan Islam itu. Kegemilangan Islam bisa dihadirkan kembali sekiranya pokok-pokok ajaran al-Qur’an dan risalah kenabian bisa ditegakkan. Umat Islam hadir di bumi modern untuk membawa damai bukan perang, egalitarianisme bukan despotisme, pluralisme bukan eksklusivisme, dan demokrasi bukan monarkhi. ❖

Daftar Bacaan

Abu Zayd, Nashr Hamid. *Al-Tafkīr fī Zamān al-Takfīr*. Kairo: Dar al-Kutub, t.th.

Asymawi, Sa‘id al-. *Al-Islām al-Siyāsī*. Kairo: Siyna li al-Nasyr, 1992.

- Banna, Jamal al-. *Al-Jihād*. Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, t.th.
- Banna, Jamal al-. *Al-Ta'addudiyah fī al-Mujtama' Islāmī*. Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, t.th.
- Dimyathi, Syatha al-. *I'ānat al-Thālibīn*. Semarang: Thaha Putera, t.th.
- Ghazali, Abdul Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*. Depok: KataKita, 2009.
- Ibn 'Arabi, Muhyiddin. *Dzakhā'ir al-A'lāq: Syarh Tarjumān al-Asywāq*. Kairo: Mathba'at al-Sa'adah, t.th.
- Ibn Ishaq. *Al-Sīrah al-Nabawiyah*. Kairo: Quththa' al-Tsaqafah, 1998.
- Ibn Katsir. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Kairo: Dar al-Hadits, 1992.
- Ibn Ruyhd. *Fashl al-Maqāl fīmā bayna al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishāl*. Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Ibn Thufayl. *Hayy ibn Yaqzhān*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Mohamad, Goenawan. *Tuhan & Hal-Hal yang Tak Selesai*. Depok: KataKita, 2007.
- Murata, Sachiko, & William C. Chittik, *The Vision of Islam*. Diterjemahkan oleh Suharsono. Yogyakarta: Suluh Press, 2005.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 2000.
- Sa'id, Jawdat. *Lā Ikrāha fī al-Dīn*. Damaskus: al-'Ilm wa al-Salam li al-Diarasat wa al-Nashr, 1997.
- Sayuthi, Jalaluddin al-. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Syathibi, Abi Ishaq al-. *Al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005.
- Thufi, Najmuddin al-. *Syarh Mukhtashar al-Rawdlah*. Kairo: Mathabi' al-Syarq al-Awshath, 1989.

Abdul Moqsith Ghazali dosen Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

ANTARA FUNDAMENTALISME DAN RELATIVISME AGAMA

Menelaah Gagasan Pembaruan Islam Abdul Moqsith Ghazali

Muhamad Ali

Jika di tempat yang sama, Taman Ismail Marzuki (TIM) pada tahun 1992, Nurcholish Madjid berpidato tentang “Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan di Indonesia,” dan pada tahun 2010, Ulil Abshar-Abdalla menyampaikan “Sejumlah Refleksi Tentang Kehidupan Sosial Keagamaan Kita Saat Ini,” maka pada tahun 2011 Abdul Moqsith Ghazali memberi judul pidatonya “Menegaskan Kembali Pembaruan Pemikiran Islam.” Menurut Moqsith, pembaruan pemikiran Islam sudah dimulai para *ulama* sejak lama. Namun demikian, pidato kebudayaan Moqsith kali ini memiliki peranan penting dalam sejarah ijtihad di Indonesia. Buku Moqsith yang merupakan disertasi doktornya, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur’an*, yang memuat aspek-aspek metodologi penafsiran al-Qur’an dalam melihat kemajemukan agama, merupakan salah satu terobosan pemikiran yang penting yang perlu dikaji pula.¹

Pidato Moqsith kali ini penting dari beberapa segi. Dari segi ruang, TIM merupakan ruang publik kultural strategis bagi penye-

¹ Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur’an* (Depok: KataKita, 2009).

maian dan penyebaran gagasan-gagasan penting dalam kehidupan masyarakat dan bangsa yang lebih luas, melampaui menara-menara perguruan tinggi ataupun ruang-ruang terbatas Lembaga Swadaya Masyarakat. Konteks intelektual Muslim dan bangsa Indonesia pasca reformasi memperlihatkan munculnya banyak santri dan intelektual dari kaum muda yang membentuk jaringan-jaringan dan kelompok-kelompok advokasi, tidak lagi didominasi oleh figur-figur personal seperti Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid. Moqsith muncul dalam konteks ini, yang menerima pendidikan pesantren dalam tradisi Nahdlatul Ulama, dan pendidikan pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN, awalnya IAIN) Syarif Hidayatullah – yang sejak lama memosisikan diri sebagai kampus pembaharu. Pengaruh tradisi pesantren, berikut budaya kepemimpinan kiyai, rujukan langsung pada kitab-kitab kuning (dan putih), dan konteks pendidikan modern UIN, selain bacaan-bacaan sendiri, terlihat jelas dalam pidato Moqsith ini. Eklektisisme Moqsith dalam memformulasikan gagasan pembaruannya terutama masih dalam konteks traditionalisme Islam, bukan dalam arti pejoratif negatif, tetapi justru dalam arti positif: berkomunikasi secara efektif dengan *audiense (mukhāthab)* Muslim tradisional yang memang masih terbesar di Indonesia.

Banyak sisi yang bisa ditelaah dari pidato kebudayaan Moqsith. Tulisan ini mendiskusikan poin-poin pokok gagasan Moqsith tentang sikap terhadap al-Qur'an, sikap terhadap masa lalu dan sikap terhadap akal, memberi catatan-catatan tambahan kritis, sambil berdialog dengan beberapa pembaharu Muslim di Amerika dan Eropa. Tulisan ini melihat beberapa persamaan dan perbedaan pemikiran dan agenda pembaruan Islam di Indonesia dan beberapa negara lain. Tulisan ini berpendapat, penegasan pembaruan Islam yang dikemukakan Abdul Moqisth Ghazali berada di jalan tengah antara fundamentalisme dan relativisme agama.

Sikap terhadap al-Quran: Antara Yang Fundamental dan Yang Partikular

Dalam metodologinya, Moqsith membedakan ayat-ayat al-Qur'an yang fundamental dan ayat-ayat yang partikular. Menurutnya, yang fundamental seperti ajaran tauhid, cinta kasih, keadilan, dukungan terhadap pluralisme, perlindungan terhadap minoritas dan yang tertindas. Sedangkan ayat-ayat yang partikular menurutnya seperti ayat jilbab, aurat perempuan, waris, potong tangan, dan kisas. Dia memilih kaidah ushul fikih "*al-'ibrah bi al-maqāshid al-syari'iyah lā bi al-hurūf al-hija'iyah.*" Yang fundamental bagi Moqsith adalah maksud-maksud syariat, seperti diajukan al-Syatibi.

Faktor-faktor mengapa harus membedakan yang fundamental dan yang partikular tidak dijelaskan secara eksplisit dalam pidato Moqsith ini. Apa implikasi dari menganggap semua ayat al-Qur'an bersifat fundamental dan karena itu tidak dapat berubah dan apa implikasi dari pembedaan itu? Pertanyaan lain, jika ada alasan yang kuat untuk membedakan, maka pertanyaan lanjutan muncul: mengapa ajaran-ajaran yang itu, bukan yang ini, yang fundamental? Apa kriterianya bahwa ayat-ayat *tauhid* dan pluralisme, misalnya, adalah ayat-ayat yang fundamental sedangkan ayat-ayat jilbab dan kisas bukan termasuk yang fundamental?

Pertanyaan-pertanyaan ini tidak secara eksplisit dijawab, namun kita bisa membacanya secara implisit. Di sini Moqsith sedang menggunakan "akal umum" (*common sense*) atau "akal public" (*public reason*) aspek penting dari metodologinya yang meskipun ia tidak sebut saya akan bahas lagi nanti di bawah.

Moqsith melihat bahwa konteks tempat dan waktu (Arab dan abad ke-7 Masehi ketika al-Qur'an diturunkan) yang menyebabkan jilbab, aurat perempuan, kisas, potong tangan, dan waris muncul dan menjadi ajaran dalam al-Qur'an. Dia tidak menjelaskan satu persatu ayat-ayat ini dan tidak menjelaskan nilai-nilai fundamental apakah yang secara *common sense* dapat diambil dari ayat-ayat yang dianggap partikular ini? Misalnya, ajaran-ajaran fundamental apakah dibalik ayat-ayat jilbab, kisas, dan potong tangan itu? Moqsith akan

menjawab keadilan. Keadilanlah yang secara *common sense* mendasari ayat-ayat ini. Tetapi Moqsith tidak sekedar menggunakan *common sense*. Meski tidak dijelaskan dalam pidato ini, kita bisa beranggapan bahwa Moqsith mengetahui ayat-ayat lain seperti perintah untuk adil dan bahwa adil itu mendekati ketakwaan. *Common sense* yang didukung ayat-ayat al-Qur'an dianggap bersifat fundamental.

Para reformis Muslim di belahan dunia lain memiliki pendekatan yang berbeda meski sering kali sama pula. Fazlur Rahman menyebut ajaran yang fundamental sebagai “yang esensial” dan menyebut yang partikular sebagai ‘yang historikal’. Menurut Rahman, orang Islam harus menentukan “*what exactly is to be conserved, what is essential and relevant for the erection of an Islamic future, what is fundamentally Islamic and what is purely 'historical'.*”² Yang esensial itulah, menurut Rahman, yang Islami dan yang cocok bagi pembangunan masa depan Islam, sedangkan yang historikal bisa berubah atau ditinggal di belakang. Dari sisi ini, pembaruan Wahhabisme juga melakukan pembedaan mana yang fundamental dan mana yang bukan. Bagi Wahhabi, tauhid adalah yang fundamental dan kepercayaan takhayul dan praktek agama yang tidak berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah Nabi dianggap bukan fundamental, dan karenanya ditolak.

Namun, menurut Rahman, reformisme Wahhabi gagal dalam usaha ini karena ketika mereka mendefinisikan ajaran fundamental Islam secara bulat sebagai al-Qur'an dan Hadis, mereka sesungguhnya memasukkan sejarah keagamaan Islam seluruhnya karena setiap kelompok menggunakan justifikasi hadis. Karenanya, agenda pertama menurut Rahman adalah mengkaji problem hadis secara kritis, historis, dan konstruktif, untuk dapat membedakan mana yang esensial dari yang historikal. Dalam hal ini, bagi Rahman, Sunnah dan Hadis harus dibedakan, karena Sunnah adalah Tradisi Nabi sedangkan Hadis adalah berita tentang Tradisi Nabi yang belum tentu

² Fazlur Rahman, *Islam*, Edisi Kedua (Chicago and London: University of Chicago Press, 2002), h. 250.

benar dan belum tentu fundamental dan cocok.³ Moqsith tampaknya perlu memikirkan poin ini secara lebih luas dan dalam.

Moqsith lebih melihat al-Qur'an dengan memperhatikan: *asbāb al-nuzūl* dan *wāqī'iyāt* (konteks) al-Qur'an. Hampir semua mufasir al-Qur'an menganggap penting sebab-sebab turunnya ayat, namun mereka berbeda pendapat tentang mana yang dijadikan ajaran: pesan umumnya atau teks khususnya. Moqsith memilih yang pertama, dan ini berdasarkan *common sense*. Ada beberapa catatan dalam hal ini. Tidak semua ayat memiliki sebab-sebab turunnya dan tidak semua meninggalkan catatan latar belakang dan *audiense* (*mukhāṭhab*)-nya. Yang ada pun sering bertolak belakang atau berbeda. Yang tidak ada, konteks umum (misalnya periode Mekah awal, tengah, akhir dan Madina awal, tengah, dan akhir) bisa diperoleh dari sirah Nabi dan hadis-hadis yang berceceran itu. Ada kesulitan sumber dalam hal ini. Moqsith tentu saja akan mengatakan bahwa terlepas dari keterbatasan sumber ini, sebab-sebab turunnya ayat dan konteks sejarah sangat penting dalam melihat mana ajaran yang fundamental dan mana yang partikular. Lagi-lagi, pemikiran mandiri diperlukan, tidak bisa semata-mata bergantung pada teks sumber yang terbatas dan tidak ada itu.

Pendekatan kesejarahan terhadap ayat-ayat al-Qur'an memiliki kelebihan dan kelemahan. Rahman melihat betapa pentingnya "*historical thinking about Islam*," pemikiran kesejarahan tentang Islam, bukan sekedar analisis kesejarahan dalam arti sempit. Rahman mengkritik dua kutub: Muslim konservatif yang sama sekali tidak peduli pada aspek kesejarahan Islam dan Orientalis yang mengkaji Islam sebagai semata-mata data sejarah, sebagaimana tubuh yang mati.⁴

Pendekatan kesejarahan yang seperti apa yang Moqsith pikirkan dan ajukan? Jika dikatakan "*al-'ibrah bi al-maqāshid al-syari'iyah lā bi al-hurūf al-hija'iyah*," kita dihadapkan pada pilihan antara pesan dan teks. Kriteria apa yang kita gunakan dalam menentukan pilihan

³ Rahman, *Islam*, h. 250.

⁴ Rahman, *Islam*, h.251-52.

ini: bahwa yang pesan umum yang fundamental dan bukan yang tekstual? Dan bagaimana penafsir menentukan pesan itu? Terkadang pesan umum itu tertulis dan sering tidak tertulis dalam ayat. Di sini, akal atau *common sense* berperan penting. Dan akal ini bisa berbeda-beda sesuai dengan kecenderungan dan konteks pemilik akal.

Sebagai upaya pembaruan, Mahmoud Mohamed Taha (w. 1984) di Sudan, membedakan ajaran Islam yang asli dan ajaran Islam yang bukan asli. Yang bukan asli (dia sebut *Pesan Pertama Islam* [*al-Risālah al-Ūlā min al-Islām, the First Message of Islam*]) baginya seperti jihad, perbudakan, kapitalisme, ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan, poligami, perceraian, hijab, segregasi laki-laki dari perempuan. Sedangkan ajaran Islam yang asli (dia sebut *Pesan Kedua Islam* [*al-Risālah al-Tsāniyyah min al-Islām, the Second Message of Islam*]) adalah persamaan ekonomi (sosialisme), persamaan politik (demokrasi), dan persamaan sosial (tanpa kelas dan tanpa diskriminasi).⁵

Belakangan ini, dalam konteks Muslim di Eropa, Tariq Ramadan, cucu Hassan al-Banna pendiri al-Ikhwan al-Muslimun, menulis sebuah karya tentang pembaruan yang berjudul *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Ramadan juga membedakan yang tetap (*the immutable, al-tsābit*) dan yang berubah (*the changing, al-mutaghayyir*). Menurutnya, pendekatan literalis Salafi memang mengakui adanya prinsip-prinsip dan praktek-praktek yang lebih esensial daripada yang lain, tetapi data historis dan kontekstual (dan karena itu, pengaruhnya terhadap penafsiran teks) tidak dihiraukan, dan bahkan tidak ada sama sekali. Kaum literalis menurut Ramadan gagal membedakan antara wahyu yang tetap, absolut, dan trans-historis, dan mana yang berubah seiring dengan perkembangan tempat dan lingkungan. Bagi Ramadan, yang absolut itu adalah *'aqidah* (enam rukun iman) dan *'ibadah* (lima rukun Islam). Selain itu, yang tidak berubah termasuk etika, larangan makanan, dan

⁵ Lih. Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam*, diterjemahkan oleh Abdullahi Ahmed An-Na'im (New York: Syracuse University Press, 1987), hm. 124-64.

sebagainya, harus dijalankan terlepas dari konteks. Namun demikian, penerapan dari yang absolut ini tetap harus memperhatikan konteks sekarang, seperti kemungkinan-kemungkinan keringanan (*rukhsah*) dalam ibadah. Mengutip Al-Syafi'i, Ramadan berpendapat bahwa penerapan hukum pun harus melihat konteks individual. Misalnya, nikah boleh dan dianjurkan secara umum, tetapi bisa wajib tergantung situasi orang yang bersangkutan, bisa juga makruh atau bahkan haram. Contoh lain, menurut Ramadan, adalah konsep kebersahajaan (*modesty*) bagi laki-laki dan perempuan diterapkan dengan mempertimbangkan budaya lokal dan kebiasaan (bentuk pakaian, warna, dan sebagainya). Ramadhan juga mencontohkan prinsip-prinsip yang tidak berubah itu: keadilan, persamaan, hak-hak, dan persaudaraan manusia. Ia menyebut kaum Salafi melakukan "*nostalgia of origins*," seperti agenda menerapkan Kota Madinah atau kekhalifahan di zaman modern. Singkatnya, bagi Ramadan, "*principles can be immutable, absolute, and eternal, but their implementations in time or in history — historical models — are relative, changing, and in constant mutation.*"... "*it is not to repeat its form but to grasp its substance, spirit, and objectives.*"⁶ Pada masalah *'aqidah* dan *'ibadah*, perubahan bisa dikecam, berbahaya, dan *bid'ah*. Menurutnyanya, pembaruan ini hanya pada tataran *m' amalāt* (urusan-urusan sosial). Ramadan tidak membahas atau tidak menyadari bahwa kategorisasi Islam menjadi akidah, ibadah dan mua'amalah adalah produk ijtihad juga, karena al-Qur'an dan hadis tidak membaginya demikian.

Di sini metodologi Ramadan yang membedakan akidah, ibadah dan mua'amalah tidaklah seradikal yang ia klaim. Ramadan tidak masuk pada tataran akidah, padahal pada tataran ini ada aliran-aliran teologis Mu'tazilah, Murji'ah, Maturidiyah dan Ahmadiyah, selain Ahli Sunnah wal Jama'ah. Ramadan tidak membahas doktrin kenabian Ahmadiyah, misalnya, atau doktrin ketuhanan Yahudi dan Nasrani, Majusi, Sabi'un, dan lain-lain. Ramadan tidak membahas

⁶ Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009), h. 17-20.

tiap-tiap rukun Islam yang bisa ditafsirkan berbeda menurut konteks individual maupun kelompok budaya dimana Islam ada.

Moqsith, bisa dikatakan, selangkah lebih maju daripada Ramadan, jika kita baca buku Moqsith *Argumen Pluralisme Agama*. Meski tidak secara eksplisit, Moqsith setidaknya membahas masalah akidah, yang bagi kaum literalis dan bagi Tariq Ramadan, adalah bid'ah. Dalam buku tersebut, Moqsith, mendiskusikan istilah-istilah modern seperti pluralitas, pluralisme, eksklusifisme, hermeneutika, dialog, toleransi, dan kebebasan agama dalam hubungannya dengan konsep-konsep al-Qur'an seperti wahyu, syariat, ahli kitab, kafir, musyrik, dan jihad. Ia menggabungkan metodologi tafsir maudlu'I [tematik], hermeneutika, dan ushul fikih secara eklektif dan cukup kreatif. Dalam buku ini memang tidak cukup jelas mana pluralitas agama sebagai kenyataan dan mana pluralisme sebagai sikap positif terhadap pluralitas. Namun, Moqsith berupaya menunjukkan, mengutip pendapat mufassir seperti Ibnu Katsir dan Al-Zamaksari, bahwa "orang yang masuk surga tidak harus beragama Yahudi atau Kristen atau Islam. Siapa saja di antara umat manusia yang tunduk kepada Allah dan melakukan perbuatan-perbuatan baik, maka ia akan dimasukkan ke dalam surga."⁷

Tentu saja, perhatian utama Moqsith adalah agama-agama Semitik, agama-agama Ibrahim, yang monoteistik, plus agama Sabi'in yang disebut dua ayat Al-Quran. Ketika Moqsith mengutip perkataan "*al-din wāḥid wa al-syari'ah mukhtalifah* (agama itu satu, sementara syariatnya berbeda-beda)," dia terutama merujuk pada agama-agama monoteistik itu.⁸ Dia tidak menjelaskan bagaimana posisi penganut agama-agama lain seperti Hindu, Buddha, Konghucu, Dao, Baha'isme, dan sebagainya. Agama-agama ini tidak berorientasi pada keselamatan akhirat, tetapi lebih pada pembebasan diri (*moksha*) dari perputaran kelahiran dan kematian atau *nirvana* (pencerahan spiritual dan moral) di dunia. Juga tidak disinggung agama-agama etnis dan lokal yang tersebar di manapun

⁷ Abd Moqsith Ghazali, *Argumen*, h. 255.

⁸ Abd Moqsith Ghazali, *Argumen*, h. 394.

di dunia termasuk di Indonesia (seperti Kaharingan, Alok Todolo, dan ratusan lainnya).

Dengan kata lain, pluralisme agama yang ditawarkan Moqsith dalam bukunya ini adalah “pluralisme terbatas” (*delimited pluralism*), bukan pluralisme absolut (*unqualified pluralism*) seperti yang dipahami teolog-teolog seperti Paul Knitter, Bhagavan Das, dan John Hick.⁹ Knitter membagi teologi agama-agama menjadi beberapa model: model penggantian (*the replacement model*, “hanya ada satu agama yang benar”), model penyempurnaan (*the fulfillment model*, “yang satu menyempurnakan yang banyak”), model saling atau model dialog (*the mutuality model*, “banyak agama yang benar perlu dialog”), dan model penerimaan (*the acceptance model*, “banyak agama yang benar”). Pada buku lain, sebagai pilihan teologisnya, Paul Knitter berpendapat, “*all religions are relative — that is, limited, partial, incomplete, one way of looking at thing. To hold that any religion is intrinsically better than another is felt to be somehow wrong, offensive, narrow-minded.*”¹⁰ Moqsith belum mendiskusikan gagasan pluralisme agamanya dengan para pemikir Kristen dan Hindu di atas, namun Moqsith telah mencoba mendiskusikan argumennya terutama dari para pemikir Muslim seperti Ali Asghar Engineer, Farid Esack, dan Mohammad Arkoun. Latar belakang dan *audience* utama Moqsith menjelaskan mengapa rujukan-rujukan itu ketimbang yang lain.¹¹

Terlepas dari itu, dari sisi pembahasan kemajemukan agama, Moqsith bisa dikatakan lebih “progresif” ketimbang Tariq Ramadan

⁹ Lih. Paul Knitter, *Introducing Theologies of Religions* (New York: Orbis Books, 2002); Bhagavan Das, *The Essential Unity of All Religions* (Illinois: Quest Books, 1932); John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (Yale: Yale University Press, 2005).

¹⁰ Paul Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions* (New York: Orbis Books, 1985), h.23.

¹¹ Saya membahas pendapat Moqsith dan yang lain tentang Yahudi di Muhammad Ali, “They are not Alike: Indonesian Muslim Intellectuals’ Perception of Judaism and Jews,” *Indonesia and the Malay World*, 38/112 (November 2010): 329-47.

karena Ramadan tidak sampai membahas posisi Yahudi dan Kristen sebagai sama-sama berhak mendapatkan keselamatan (*salvation*). Ramadan tidak sampai berpendapat bahwa semua agama dapat mencapai keselamatan. Bagi Ramadan, Muslim harus tetap berpegang teguh pada rukun iman dan rukun Islam seperti diuraikan dalam Al-Quran dan hadis-hadis, meskipun mereka harus terus melakukan pembaruan radikal dalam aspek-aspek etika dan nilai-nilai universal. Barangkali ajakan Ramadan untuk mengakui “*universal and shared values*” dan mengenali “*higher goals*,” akan diamini Moqsith, yang dalam tulisan-tulisannya menitikberatkan aspek etika dan kemanusiaan.¹² Kritik Moqsith terhadap eksklusifisme akan diamini Ramadan.

Moqsith sejalan dengan para pembaru lain untuk lebih menekankan konteks wahyu dan kenabian. Ia berusaha mengedepankan nilai-nilai kesatuan Tuhan (*tawhīd*) yang sejalan dengan nilai-nilai kemanusiaan. Karena itu, ia mengkritik apa yang ia sebut sebagai skripturalisme. Meski ia tidak jelaskan, kita menganggap bahwa skripturalisme adalah cara pandang terhadap al-Quran sebagai teks saja, tanpa memandang konteks. Istilah skripturalisme perlu dijelaskan lebih lanjut. Moqsith tidaklah anti-teks, tetapi memperingatkan perhatian yang berlebihan terhadap teks. Dia tidak menjelaskan secara eksplisit dampak-dampak destruktif atau negatif dari skripturalisme itu, namun kita bisa membaca bahwa kekerasan dan pemaksaan kehendak adalah beberapa dampak negatif itu. Tariq Ramadan menyebut kaum skripturalis “kaum literalis”; dan Profesor hukum Islam Khaled Abou El Fadl menganggap skripturalisme sebagai karakteristik “kaum puritan” (orang lain menyebut mereka “fundamentalis,” “militant,” “ekstrimis,” “radikal,” “fanatic,” “jihadis,” atau sekedar “Islamis”), yang berbeda dengan “kaum moderat,” (yang orang lain menyebutnya “kaum modernis,” “kaum progresif,” atau “kaum reformis”).¹³

¹² Ramadan, *Radical Reform*, h. 309-10.

¹³ Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: HarperCollins, 2007), h.16-17.

Ketimbang mirip dengan Tariq Ramadan, Moqsith lebih dekat dengan Khaled Abou El Fadl. El Fadl, ketika menjelaskan “*what all Muslims agree upon*” (apa yang disepakati semua Muslim) menafsirkan Al-Quran secara eksklusif dalam satu segi dan inklusif dalam segi lain. Misalnya, El Fadl mengatakan bahwa al-Qur’an tidak meyakini Yesus sebagai Tuhan dan mengkritik Trinitas. Al-Quran membenarkan doktrin kelahiran tanpa ayah, keperawanan Maryam, dan mukjizat Yesus, tetapi al-Qur’an berpendapat sebagian orang Kristen salah memahami ajaran-ajaran Yesus dengan meyakini Dia sebagai anak Tuhan. Namun, El Fadl menjelaskan, al-Qur’an menegaskan kesatuan inti dari semua pesan-pesan Abrahamik: jalan moral dan spiritual yang sama.¹⁴ Teks tetap mereka pakai untuk menjelaskan aspek-aspek yang fundamental dan aspek-aspek yang tidak.

Bagi El Fadl, menerima kebenaran inti dari ajaran Yesus (dan semua nabi lain) tidak berarti bahwa Muslim tidak kritis terhadap sebagian umat Kristen yang memahami ajarannya secara salah. Pada titik ini, El Fadl tidak berupaya memahami bagaimana umat Kristen memahami Trinitas dari cara pandang mereka sendiri, tetapi dari cara pandang al-Quran. Ada inklusifitas tetapi juga eksklusifitas sikap El-Fadl yang juga kita baca dari tulisan-tulisan Moqsith, meskipun masih lebih “progresif” ketimbang Tariq Ramadan yang sama sekali tidak membahas teologi Kristen dan agama-agama lain. Moqsith menyebut teologi-teologi yang sedang berkembang di masyarakat Indonesia, seperti teologi pemusyrikan, teologi pengkafiran, dan teologi penyesatan. Meskipun ia tidak jelaskan apa yang ia maksud dengan teologi-teologi ini, ia menunjukkan bahwa masalah aqidah pun bisa dibahas dan jika tidak dibahas maka dampak teologisnya sangat besar dan menurutnya sangat berbahaya.

Perhatian yang berlebihan terhadap teks seiring dengan perhatian yang berlebihan terhadap masa lalu (yang terkandung dalam konsep-konsep *warits*, *turāts*, *al-mādli*, dan *salaf*). Aspek kedua yang akan kita bahas adalah sikap pembaru terhadap khazanah ulama masa lalu yang ditekankan Moqsith.

¹⁴ Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft*, h.116-17.

Sikap terhadap Khazanah Masa Lalu

Dalam pidatonya, Moqsith menggarisbawahi pentingnya mempertimbangkan konteks masa lalu, dan memahami pendapat ulama dahulu sebagai produk ijtihad, sebagai tafsir atas wahyu, bukan wahyu itu sendiri. Moqsith membedakan mana teks lama yang relevan dan mana teks lama yang tidak relevan, dengan mengutip Sufi Jalaluddin Rumi dan Ibn Arabi. Salah satu karakteristik gagasan dan gerakan pembaruan Islam adalah sikapnya terhadap kebiasaan atau tradisi, tetapi bagaimana menyikapi kebiasaan atau tradisi ini berbeda dan berubah?

Untuk konteks Moqsith, pembaruan Islam berada di antara tradisi dan apa yang dikenal dengan modernitas (*hadātsah*). Problem hubungan Islam dan modernitas berkaitan dengan problem hubungan Islam dan tradisi. Orang bisa bicara Islam antara tradisi dan modernitas.¹⁵ Kemanakah titik berat terletak? Pada tradisi atau pada modernitas? Sejauh mana seorang pembaharu Islam berorientasi pada masa sekarang (*present-minded*)? Bagi kaum Khalafi pada umumnya, sangat penting untuk berinteraksi dengan tradisi (*engaging tradition*), bukan mengekor pada semua tradisi, seperti yang diklaim kaum Salafi, mereka yang berusaha mengikuti Sunnah Nabi dan generasi awal Muslim (*salaf*). Pada saat yang sama, kaum Khalafi menerima secara positif sekaligus kritis terhadap modernitas. Dikotomi Salafi-Khalafi tentu saja tidak kaku, tetapi banyak kelompok yang mengklaim sebagai Khalafi dengan cara membedakan diri mereka dengan Salafi dan begitu pula sebaliknya.

Istilah-istilah yang merujuk pada sikap tertentu pada masa lalu dan tradisi seperti “konservatisme” dan “tradisionalisme” menunjukkan keterikatan pada tradisi dan masa lalu yang dianggap melampaui keterbukaan pada yang masa sekarang dan setelah interaksi dengan Barat disebut modernitas. Fazlur Rahman menyebut kebanyakan umat Islam dewasa ini masih konservatif. Namun

¹⁵ Lih., misalnya, Adonis, Mohammad Arkoun, Hassan Hanafi, dan lain-lain, *Al-Islām wa al-Hadāshah* (London: Dar al-Saqi, 1990).

demikian, konservatisme Islam dapat lebih tercerahkan (Rahman menyebutnya “*enlightened conservatism*”) ketika umat Islam bisa bersikap kritis.¹⁶ Sarjana kajian Islam William Graham berpendapat bahwa “tradisionalisme Islam” dalam artinya yang luas adalah karakteristik Islam itu sendiri, karena Islam tidak bisa lepas dari paradigma periwayatan (*isnād*) dan otoritas agama, termasuk dalam tradisi Sufi dan non-Sufi, baik Sunni maupun Syi ‘i, dan penolakan pada inovasi agama, *bid’ah*. Graham menulis, “*for most Muslims, religious traditionalism has been most readily expressed through specific historical connection to the past formed by connected persons.*” Bagi kebanyakan Muslim, tradisionalisme agama diungkapkan melalui kaitan historis ke masa lalu yang dibentuk oleh orang-orang yang saling terkait.

Namun Graham melihat bahwa ruh tradisionalisme Muslim ini tidak berarti regresifisme (mundur ke belakang), fatalisme (menerima total pada keadaan), atau penolakan pada perubahan. Baik kaum modernis maupun tradisional sama-sama merujuk pada keterkaitan pada masa lalu itu, tentu saja dengan pendekatan dan sikap yang berbeda-beda.¹⁷ Ini artinya bahwa para pembaru Islam tetap berusaha mencari rujukan pada masa lalu, pada otoritas lama yang dianggap masih cocok atau bahkan memperkuat gagasan-gagasan pembaruan itu. Tokoh pemikir Islam Djohan Effendi menyebut wacana baru di tubuh Nahdlatul Ulama pada masa Abdurrahman Wahid sebagai “*A renewal without breaking tradition.*” Pembaruan tanpa memutus tradisi.¹⁸

Moqsih memang tidak mendefinisikan “tradisi” dalam pidatonya karena mungkin ia anggap sudah cukup jelas. Namun tradisi memiliki pengertian yang berbeda-beda, dan sikap terhadap tradisi itu pun berbeda-beda. Moqsih memilih produk ijtihad ulama terdahulu

¹⁶ Rahman, *Islam*, h. 250.

¹⁷ William Graham, “Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation,” *Journal of Interdisciplinary History*, 23/3 (Religion and History, Winter, 1993): 495-522.

¹⁸ Francis Robinson, “Islamic Reform and Modernities in South Asia,” *Modern Asian Studies*, 2007, h. 1-23.

(seperti Al-Ghazali, Rumi, Ibnu 'Arabi, dan sebagainya) yang masih cocok dan memperkuat gagasan-gagasan Islam kini dan di sini.

Dalam pidato di TIM, Moqsith tidak secara khusus menjelaskan bagaimana konteks Indonesia atau bahkan konteks tradisi dan budaya lokal (yang ada di Jawa, Sunda, Padang, dan sebagainya) bisa memengaruhi penafsiran Al-Quran (Buku *Argumen Pluralisme Agama* memuat beberapa aspek latar belakang Indonesia dalam hubungannya dengan kajian pluralisme dan dialog antaragama). Pidatonya kali ini memang dimulai dari berbagai kasus kekerasan bernuansa agama di Indonesia, tetapi akan lebih kuat jika Moqsith tidak hanya menjelaskan konteks diturunkannya al-Quran tetapi juga menjelaskan bagaimana konteks masa kini dan di sini memengaruhi pemikiran pembaruan Islam. Penggalan terhadap nilai-nilai dan produk-produk tradisi lokal di Indonesia perlu dilakukan dan sejauh mana ini bisa didialogkan dengan teks-teks agama dan nilai-nilai modernitas.

Menurut Francis Robinson, sarjana yang meneliti Islam di Asia Selatan dan dipengaruhi pendekatan Max Weber, pembaruan Islam memiliki akar otentik Islam, namun pada zaman modern, pembaruan Islam sangat dekat dengan modernitas Barat. Tentang kaitannya dengan masa lalu (*the past*), Robinson menganggap bahwa (a) kecaman terhadap masa lalu sebagai salah satu karakteristik menandai pembaruan Islam, selain (b) penekanan pada kehendak manusia, (c) transformasi jati diri dan individualisme, (d) rasionalisasi Islam dalam bentuk skripturalisme atau dalam bentuk ideologi, dan (e) proses sekularisasi yang membawa “keterputusan dengan dunia” (*disenchantment of the world*) yang lalu diikuti dengan “keterkaitan kembali kepada dunia” (*re-enchantment of the world*).

Pembaruan Islam di Asia Selatan zaman modern, seperti yang dilakukan kelompok Deoband, Ahlul Hadis, Ahlul Qur'an, modernis, dan Islamis, menurut Robinson, mengecam masa lalu dari dua sisi: pertama, membuang banyak produk ijithad abad pertengahan di dunia Islam, dan kedua, memanfaatkan percetakan. Gaya otoritas lama yang berakar pada keterhubungan dengan masa lalu masih kuat pada kelompok Deoband seperti para pengikut

Ahmad Rida Khan Barelwi (wafat 1921). Namun, memutus hubungan dengan masa lalu menciptakan bentuk-bentuk baru otoritas keagamaan untuk muncul, menggunakan sumber-sumber baru, seperti ditunjukkan Mawlana Mawdudi (1903-1979). Otoritas Mawdudi, demikian Robinson menjelaskan, bersumber dari karakternya yang berdedikasi dan berani, keterampilannya berbahasa Urdu dan perilaku darah birunya, penggunaan akal daripada retorik, dan identifikasi dirinya sebagai lawan dari otoritas tradisional.¹⁹ Di Indonesia, Mawdudi dengan konsep Islam sebagai sistem (*nizhām*) yang unik, terutama menjadi rujukan kelompok-kelompok Islamis, namun di Pakistan, dia dianggap pembaharu yang mengkritik otoritas ulama tradisional.

Moqsih memilah dan memilih ulama mana yang cocok dan penting dikutip untuk mendukung gagasan pembaruannya, dan dari berbagai wilayah dunia Muslim, mulai dari abad pertengahan sampai sekarang, dan sebagiannya juga beberapa sarjana yang hidup di Barat di zaman modern. Proses pengambilan rujukan secara selektif dan eklektik adalah salah satu karakteristik penggagas pembaruan di manapun. Agak sulit diteliti kriteria pemilihan itu, dan tampaknya tergantung pada topik-topik yang dibahas. Interaksi Moqsih yang eklektik dengan para ulama dan sarjana abad klasik dan pertengahan dan sarjana di Barat menunjukkan majemuknya sumber ilmu dan dinamisnya iklim ilmu pengetahuan di Indonesia (mulai dari pesantren, madrasah, dan terutama di Universitas Islam Negeri (UIN) (dulu Institut Agama Islam Negeri [IAIN]) Syarif Hidayatullah Jakarta. Seorang sarjana yang mengkaji Islam di Asia Tenggara, Michael Feener (sekarang mengajar di National University, Singapore) pernah bercerita kepada penulis bahwa iklim intelektual Islam di Indonesia lebih multikultural ketimbang di Mesir sekalipun. Hanya saja, masih perlu diteliti kriteria pengambilan rujukan itu: kapan dan mengapa ulama ini yang dirujuk, bukan ulama yang itu, sarjana Barat yang ini, dan bukan sarjana Barat yang itu.

¹⁹ Robinson, "Islamic Reform," h.11.

Aspek ketiga yang saya diskusikan adalah sikap pembaharu Islam terhadap peranan akal.

Sikap terhadap Akal dan Kebebasan

Seperti disinggung di atas, akal sehat (*common sense*) digunakan ketika seseorang memilih mana ayat al-Quran yang fundamental dan mana yang partikular. Akal selalu ada dalam memahami wahyu, baik diakui atau tidak. Persoalan yang menjadi perdebatan di kalangan pemikir Muslim adalah sejauh mana akal dapat menentukan baik dan buruk tanpa wahyu. Posisi Moqsith dalam hal ini tidak cukup jelas. Di satu sisi, ia mengatakan bahwa akal menentukan baik dan buruk, tetapi dia mengutip wahyu untuk mendukung pandangan ini: “*fa-alhamahā fujūrahā wa taqwāhā*.” Ia juga mengutip ayat-ayat yang memerintahkan untuk berpikir (seperti *‘afalā ta‘qilūn*). Rujukan terhadap teks wahyu tetap dianggap penting oleh pembaharu Islam yang setia pada al-Qur’an maupun hadis (yang terakhir untuk aspek-aspek tertentu yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai fundamental al-Qur’an). Moqsith juga merasa perlu untuk mengutip hadis Nabi untuk memperkuat pentingnya akal dalam beragama. “*Al-dīn ‘aql wa lā dāna liman lā ‘aqla lahu*.” Dia juga merujuk pada salah satu maksud syariat Islam yang diformulasikan al-Ghazali dan Imam al-Syatibi: *hifzh al-‘aql*, yang ia artikan “kebebasan berpikir,” bukan “menjaga akal.” Sejauh mana posisi akal dan sebatas apa batas berpikir bagi Muslim tidak begitu jelas dalam pidato dan tulisan-tulisan Moqsith. Moqsith hanya menyatakan bahwa wahyu dan akal saling mempersyaratkan. Ini dianggap cukup jelas, tetapi persoalannya lebih rumit dari pernyataan ini.

Posisi akal dan kebebasan dibahas oleh banyak pemikir, termasuk Abdolkarim Soroush, filosof asal Iran. Soroush menulis bahwa akal dan kebebasan bergantung satu sama lain. Ada dua visi akal: akal sebagai tujuan, dan akal sebagai jalan. Akal sebagai tujuan berarti bahwa akal menjadi sumber dan muara kebenaran. Akal sebagai jalan berarti bahwa akal menjadi kekuatan kritis dan

dinamis dalam mencari kebenaran dengan cara *trial and error* (coba dan salah). Soroush mengatakan bahwa mereka yang menutup kebebasan dan menganggapnya sebagai musuh kebenaran dan faktor penyebab gagasan-gagasan yang salah tidak mengerti bahwa kebebasan itu sendiri adalah *haqq*, kebenaran. Bagi Soroush, akal itu luas, lawan kesempitan dan kegelapan. Emosionalisme melahirkan orang-orang saleh, sedangkan akal memperkuat manusia-manusia yang mandiri. Analisis akal tergantikan oleh dorongan untuk berbakti secara buta. Tentu saja, Soroush mengingatkan, kita tidak dapat maju tanpa emosi, tetapi tanpa akal kita akan terjerumus pada fanatisisme. Akal pada dasarnya adalah zona bebas (*a free zone*). Soroush lebih jauh bicara tentang akal dan agama:

Kebebasan adalah esensial. Bahkan mereka yang mengambil jalan agama dan penyerahan diri mendapat nilai karena mereka memilih jalan itu secara bebas. Penyerahan yang hakiki didasarkan pada prinsip kebebasan; penyerahan diri dan kebebasan adalah satu dan sama. Adakah nilai pada agama yang dipaksakan atau slat yang dipaksakan? Lupakan kita ayat al-Qur'an "Tidak ada paksaan dalam keimanan?" Tidakkah kita membaca pernyataan Nuh dalam al-Quran yang suci: "Akankah kami paksa kalian untuk menerimanya padahal kalian tidak suka?" ... Agama dan paksaan jelas bertentangan. Kebebasan memiliki dua nilai: ia memberi hidup dan makna bagi pilihan-pilihan yang kita ambil di dalam hidup ini.²⁰

Di atas kita baca Soroush mengutip wahyu untuk memperkuat posisi akal dan kebebasan. Lebih jauh Soroush bersikap kritis terhadap kebebasan di Barat. Menurutnya, kebebasan di Barat, seperti dislogankan di Perancis "*Liberté, Égalité, et Fraternité*," Kebebasan, Persamaan, dan Persaudaraan, masih bersifat eksternal, bukan

²⁰ Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, terjemahan dan pendahuluan oleh Mahmoud Sadri dan Ahmad Sadri (Oxford: Oxford University Press, 2000), h. 88-104.

kebebasan internal. Kebebasan di Perancis adalah kebebasan dari raja, gereja, aristokrasi, dan pajak yang tidak adil, tetapi kebebasan dari nafsu dan ambisi pribadi tidak menjadi perhatian mereka. Jika kebebasan internal dan kebebasan eksternal tidak bersatu, maka keduanya akan rusak.

Di dunia Barat, kita lihat ketidakadilan, kolonialisme, dan kesombongan atas negara-negara lain bersamaan dengan pencapaian kebebasan. Ada kebebasan eksternal, tetapi tidak ada yang tertarik dengan kebebasan internal. Kebebasan internal hanya dapat dicapai melalui cahaya penyerahan diri dan dengan cara mengikuti petunjuk para utusan Tuhan. Mereka yang jauh dari petunjuk ini tidak dapat sepenuhnya menikmati kedua kebebasan itu.²¹

Bagi Moqsih, kebebasan beragama dan kebebasan berpikir dijamin wahyu. Andaikan tidak ada wahyu, apakah akal dapat memastikan bahwa kebebasan itu adalah fundamental? Ini adalah pertanyaan yang perlu dijawab. Namun setidaknya akal manusia, dalam pandangan Moqsih, dapat menentukan mana sikap dan kebijakan yang diskriminatif dan anti-kemanusiaan. Dalam pidatonya, dia menyebut diskriminasi dan dehumanisasi sebagai dua hal yang bertentangan dengan wahyu dan akal manusia. Moqsih juga mengajukan apa yang disebut egalitarianisme, meskipun tidak dia jelaskan lebih lanjut. Yang juga menarik adalah bahwa baginya Islam dan demokrasi sangat cocok, tetapi bukan monarki. Akal diperlukan untuk menilai apakah demokrasi adalah sistem politik yang paling baik dan cocok bagi Islam dan umat Islam di manapun. Akal juga dipakai untuk menentukan apakah monarki melahirkan mudarat bagi penyemaian nilai-nilai fundamental Islam di zaman modern.

Konsep dan nilai penting yang tidak disinggung Moqsih dalam pidato dan tulisan-tulisannya adalah otonomi individu. Para

²¹ Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, h.103-104.

pembaharu Islam masih fokus pada dimensi komunitas (*ummah*) ketimbang dimensi individu. Sejauh mana akal dan kebebasan individu diakui Islam? Apakah menjadi Muslim selalu berarti berkompromi terhadap kehendak komunitas? Bukankah doktrin-doktrin seperti *jamā'ah* dan *ijmā'* menunjukkan supremasi kelompok atas individu. Dimensi otonomi individu ini penting dibahas dalam agenda pembaruan Islam. Masalah-masalah seperti pindah agama, LGBT (Lesbian, Gay, Bisexual and Transsexual), kebebasan berekspresi (tarian, pakaian, dan sebagainya), kesetaraan jender, sangat terkait dengan persoalan komunitas versus individu. Sejauh mana akal dan wahyu memberikan tempat bagi otonomi individu? Pertanyaan ini dan pertanyaan-pertanyaan lain layak diajukan karena pembaruan Islam meniscayakan perhatian pada seluruh persoalan individu dan masyarakat, tidak terbatas pada persoalan-persoalan masa lalu.

Kesimpulan: Antara Fundamentalisme dan Relativisme Agama

Dapat dipahami, karena ini adalah pidato yang jumlah kalimatnya terbatas dan *audience*-nya generalis, ada poin-poin penting dan menarik yang perlu diuraikan lebih jauh. Banyak istilah-istilah modern yang tidak sempat diperjelas maksudnya. Ada banyak pernyataan umum yang memerlukan ilustrasi dan contoh-contoh spesifik. Ada ungkapan dan hadis yang perlu diberi rujukan. Barangkali pidato ini bisa menjadi buku pada suatu saat.

Menarik, bahwa Moqsih tidak menyebut kata “modernitas” dalam agenda pembaruannya. Mungkin karena latar belakang tradisionalis Nahdlatul Ulama yang jarang menyebut modernitas, berbeda dengan Muhammadiyah yang sering mengklaim dirinya sebagai gerakan modernis Islam di Indonesia. Menyebut kata “lama” dan kata “baru” memang lebih umum dan netral ketimbang menyebut tradisional dan modern. Ini artinya pembaruan Islam tidak melulu berarti atau tidak identik dengan modernisme Islam. Moqsih bisa dikategorikan sebagai pemikir pembaharu

tradisionalis, bukan dalam pengertian yang pejoratif dan negatif, tetapi dalam pengertian pembaharu yang senantiasa berinteraksi dengan tradisi-tradisi warisan masih dianggap relevan. Perhatian utamanya tetap pada masa kini (*present-mindedness*) ketimbang masa lalu (*past-orientation*). Ia mengkritik penafsiran ulama masa lalu seraya berdialog dengan berbagai sumber-sumber masa kini secara kreatif dan eklektik. Pembaruan Islam yang digagas Moqsith dan teman-teman seperjuangannya hadir dalam iklim modern.

Pembaruan Islam seperti diuraikan Moqsith dalam pidato ini — yang diakuiinya sebagai penegasan gagasan-gagasan yang sudah ada — bisa diposisikan sebagai “jalan tengah” antara fundamentalisme dan relativisme, seperti yang dibahas sosiolog kontemporer Peter Berger. Menurut Berger, fundamentalisme yang mengklaim kebenaran absolut cenderung agresif dan tidak toleran, dan karena itu sulit hidup berdampingan dengan orang lain di zaman modern. Sedangkan relativisme yang berpendapat semua agama adalah sama benarnya membuat penilaian moral bersama sulit diraih (seperti kesulitan menjawab apakah membunuh dan menganiaya manusia itu benar atau salah). Jalan tengah menurut Berger yang Protestan itu lebih cocok untuk kondisi modern. Menurutnya, sumber-sumber jalan tengah itu ada dalam agama-agama. Jalan tengah menjadi penting, menurut Berger, juga secara politik karena potensi berbahaya dari fanatisme agama. Secara intelektual dan secara spiritual, jalan tengah dimungkinkan bagi mereka yang beriman tanpa harus lari dari modernitas.

Bagi Moqsith, sebagai pembaharu Muslim, Qur’an, hadis, dan bahkan pendapat ulama, meski secara hirarkis, tetap menjadi rujukan. Akal dan wahyu saling mensyaratkan. Meskipun saat ini Moqsith menjadi salah satu aktivis *Jaringan Islam Liberal*, liberalismenya bukan liberalisme absolut anti-wahyu. Liberalismenya adalah liberalisme Islam. Liberalismenya sulit dikatakan liberalisme yang relativistik. Agenda pembaruan Islam Moqsith memang bertujuan keluar dari fundamentalisme dan eksklusivisme, tetapi di sisi lain,

meskipun tidak begitu jelas tersurat dan terurai, agendanya juga tidak siap terjurumus dalam relativisme nilai dan agama.²² ❖

Daftar Pustaka

- Abou El Fadl, Khaled. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. New York: HarperCollins, 2007.
- Adonis, Mohammad Arkoun, Hassan Hanafi, dan lain-lain. *Al-Islām wa al-Hadātsah*. London: Dar al-Saqi, 1990.
- Ali, Muhamad. "They are not Alike: Indonesian Muslim Intellectuals' Perception of Judaism and Jews." *Indonesia and the Malay World*, 38/112 (November 2010): 329-47.
- Berger, Peter L., ed. *Between Relativism and Fundamentalism: Religious Resources for a Middle Position*. Michigan & Cambridge, U.K: Wm. B. Eerdmans, 2010.
- Das, Bhagavan. *The Essential Unity of All Religions*. Illinois: Quest Books, 1932.
- Ghazali, Abd Moqsih. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*. Depok: KataKita, 2009.
- Graham, William. "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation." *Journal of Interdisciplinary History*, 23/3 (Religion and History, Winter, 1993): 495-522.
- Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Yale: Yale University Press, 2005.
- Knitter, Paul. *Introducing Theologies of Religions*. New York: Orbis Books, 2002.
- Knitter, Paul. *No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*. New York: Orbis Books, 1985.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1988.

²² Lih. Peter L. Berger, ed., *Between Relativism and Fundamentalism: Religious Resources for a Middle Position* (Michigan & Cambridge, U.K: Wm. B. Eerdmans, 2010).

- Rahman, Fazlur. *Islam*. Second Edition. Chicago and London: University of Chicago Press, 2002.
- Ramadan, Tariq. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Robinson, Francis. "Islamic Reform and Modernities in South Asia." *Modern Asian Studies*, 2007, h. 1-23.
- Soroush, Abdolkarim. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. Translated, Edited, and with Critical Introduction by Mahmoud Sadri dan Ahmad Sadri (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- Taha, Mahmoud Mohamed. *The Second Message of Islam*. Translated by Abdullahi Ahmed An-Na'im. New York: Syracuse University Press, 1987.

Muhamad Ali, Ph.D., adalah Assistant Professor pada Religious Studies Department, University of California, Riverside, USA, dan dosen Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.

CARTESIANISME PEMBARUAN ISLAM

Beberapa Catatan Pembaruan tentang Pemikiran Islam Abdul Moqsith Ghazali

Ahmad Zainul Hamdi

Pendahuluan

Dikisahkan bahwa pada tahun 634 M terjadi pertempuran antara pasukan Islam dan pasukan Romawi di dataran Yarmuk, Syria. Dengan pimpinan Khalid, tentara Islam yang hanya berjumlah 46.000 orang berhasil mengalahkan 300.000 orang tentara Romawi. Benteng Aleppo bisa ditembus dan Kota Damaskus dikuasai. Syria yang telah lima abad dikuasai Romawi pun akhirnya jatuh ke tangan pasukan Islam. Pasukan Romawi lari mencari perlindungan ke Yerusalem. Setelah dikepung cukup lama, akhirnya Yerusalem pun menyerah. Uskup Agung Yerusalem ingin menyerahkan kota langsung ke Khalifah Umar sendiri. Dua pemimpin agung itu akhirnya bertemu. Pada saat waktu salat, Khalifah Umar memilih salat di luar gereja sekalipun ia dengan sangat ditawari untuk salat di dalam. Khalifah menjelaskan alasannya dengan menyatakan, “Kalau saya berbuat demikian, kaum Muslimin di masa depan akan melanggar perjanjian ini dengan alasan mengikuti contoh saya.”

Umar, begitu juga para Sahabat Nabi yang agung, adalah pribadi teladan dalam memberi penghormatan terhadap keyakinan dan agama orang lain. Dia dikenal dengan pakta perdamaian yang menggaransi kebebasan beragama dan menjunjung tinggi harkat

manusia. Dia menjamin kebebasan beragama bagi non-Muslim, keamanan rumah-rumah ibadah non-Islam, dan mereka tidak akan dianiaya dalam bentuk dan cara apapun.

Teladan Khalifah Umar ini juga bisa kita temukan pada diri seorang Muhammad al-Fatih yang pada 27 Mei 1453 M, yang bersama ratusan ribu pasukannya berhasil menaklukkan Konstantinopel, ibukota Kekaisaran Romawi Timur saat itu. Yang menarik dari kisah ini adalah pidato al-Fatih di hadapan pasukannya, bahwa setiap pasukan harus memegang teguh syariat Islam. Lalu, apa syariat dalam konteks ini? Yaitu, tidak mengusik sedikitpun apalagi merusak tempat-tempat peribadatan dan gereja-gereja serta tidak boleh mengganggu para pendeta dan orang-orang lemah.

Kisah-kisah ini sangat terkenal dalam buku-buku sejarah peradaban Islam. Lalu, jika saat ini banyak kelompok yang mengaku sebagai pembela Islam tapi menghina keyakinan dan agama orang lain dan menista orang lain karena perbedaan pendapat, dari manakah Islam yang mereka dapatkan? Jika ada kelompok yang mengaku tentara Islam kemudian berteriak "Allah Akbar" sambil merusak tempat ibadah agama lain, membantai kelompok keyakinan lain, membunuh para pemuka agama lain, kepada siapakah mereka meneladani keislaman yang brutal seperti itu?

Atas seluruh paradoks inilah catatan saya terhadap pidato kebudayaan Sdr. Abdul Moqsith Ghyazali, *Menegaskan Kembali Pembaruan Pemikiran Islam*, perlu diposisikan. Sejak awal ketika saya membaca tulisan itu (saya memang tidak hadir secara langsung saat Sdr. Moqsith membacakan pidatonya), saya merasakan keanggunan kata sekaligus kemarahan, kecerdasan pikiran sekaligus kegeraman, keoptimisan terhadap masa depan Islam sekaligus kekhawatiran terhadap kebiadaban yang sering dibungkus atas nama Tuhan dan agama.

Saat merumuskan pikirannya, tentu banyak ide yang berseliweran, mulai pemahanan Islam bagaimanakah yang mampu memberi sumbangan bagi peradaban manusia; Tipe Muslim yang bagaimanakah yang mampu berperan dalam masa depan manusia saat ini dan ke depan; Hingga kelompok Muslim manakah yang

tidak hanya menjadikan Islam fosil yang membatu tapi juga merumuskannya menjadi kedengkian dan merangkainya menjadi bom teror di mana-mana?

Saya menerka-nerka, saat menuliskan gagasannya, yang muncul di benaknya adalah berbagai kisah pedih yang melibatkan ide “perang suci” seperti Kasus Cikesik, penutupan gereja dan pelarangan beribadat bagi umat Kristen di Bogor, pembakaran dan pengusiran dari kampung halaman hanya karena berbeda keyakinan sebagaimana peristiwa Syiah Sampang saat ini; hingga berbagai “perda syariat” yang muncul di banyak daerah di Indonesia yang tidak berisi lain kecuali dehumanisasi dan kriminalisasi tubuh perempuan. Ini semua adalah hasil dari keberislaman yang dangkal, yang menjadikan Islam sebagai alasan untuk memuaskan nafsu perang, bukan Islam yang menebar rahmat bagi seluruh alam (*rahmah li al-‘ālamīn*).

Itulah mengapa gagasan pembaruan Sdr. Moqsith diawali dengan penghormatannya atas akal dan ide-ide kemajuan (yang diperlawankan dengan konservatisme-absolut sebagian kelompok Islam dan kegagalannya dalam menangkap pesan moral-universal al-Qur’an) dan diakhiri dengan penghormatannya atas manusia dan kemanusiaan. Manusia adalah alasan utama Tuhan menurunkan risalah-Nya. Ini secara jelas terungkap dalam tulisan Sdr. Moqsith, “Manusia adalah maha karya Allah. Dan Allah menghargai manusia begitu rupa.”

Cartesianisme Pembaruan Islam

Mengikuti jalan pemikiran para pembaru Islam, termasuk Sdr. Moqsith, sangat terasa sikap Cartesian-nya. Mereka meyakini bahwa cara pandang umat Islam harus diubah terlebih dahulu jika menginginkan ada perubahan pada kondisi umat Islam. Jika pandangan hidup umat Islam tidak berubah, maka jangan terlalu berharap ada ada perubahan pada sikap dan perilaku umat Islam. Jadi, langkah pertama yang mesti ditempuh adalah operasi kesadaran.

Hasan Hanafi, seorang pembaru Islam Mesir, dengan sangat tegas menyatakan bahwa “*Nothing will change in reality without*

change in our view of religion.” Inilah langkah awal pembaruan. Bahkan, dia menyatakan bahwa langkah pertama untuk menjadi seorang Muslim sebetulnya bukan *syahadah*, tapi berpikir, karena baginya, untuk sampai pada keputusan mengucapkan *syahadah*, seseorang harus berpikir. Terhadap pendapatnya tersebut, tanpa ragu dia menyatakan, “*This is our Cartesianism.*”¹

Ketika memberi komentar atas proyek reformasi pemikiran Islam An-Na’im, Arkoun memulai tulisannya dengan menegaskan posisi dirinya sebagai orang yang tidak setuju dengan tawaran-tawaran An-Na’im.² Akan tetapi, Arkoun sepenuhnya menyetujui upaya An-Na’im untuk merekonstruksi pemikiran Islam yang sudah beku. Arkoun menyadari sepenuhnya betapa sulitnya melakukan kritik ilmiah dengan perangkat intelektual modern terhadap apa yang disebut pemikiran Islam. Pemikiran Islam telah berubah menjadi seperangkat dogma yang tidak dapat dipikirkan (*unthinkable*).

Penutupan pintu ijtihad yang terjadi sejak abad ke-10/11 M menjadikan pemikiran Islam bergerak dari wilayah terpikirkan (*space of thinkable*) ke wilayah tak terpikirkan (*space of unthinkable*). Pentakdisan dan pengulangan apa yang menjadi karya ulama adalah hasil nyata ketika pemikiran Islam tidak lagi terbuka untuk dipikirkan. Setiap kritik terhadap hasil karya ulama terdahulu dianggap sebagai upaya untuk menodai dan menghancurkan Islam itu sendiri. Yang terjadi adalah kemandegan, dan bahkan kematian, proses pemikiran Islam.

Dalam *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Arkoun kembali menegaskan bahwa,

Islamic tradition...assumes as privileged position of doctrinal authority over every issue that arise in history; on the tradition

¹ Carlyle Murphy, *Passion for Islam, Shaping the Modern Middle East: The Egyptian Experience* (New York: Scribner, 2002), 189-90.

² Lih. Mohammed Arkoun, “Kritik Konsep ‘Reformasi Islam’,” dalam Tore Lindhol & Kari Vogt, eds., *Dekonstruksi Syari’ah II*, diterjemahkan oleh Farid Wajidi (Yogyakarta: LKiS, 1996), 9-11.

holds the “correct” principles and methodology in bringing forth responses consistent with the set of values, beliefs, and models of action needed to keep the faithful on the narrow path leading to salvation in this life and beyond. In laying claim to a monopoly on “correct” methodology, the tradition proclaims with one stroke its dominance over all scientific disciplines, which must collaborate in the exercise of its control. The claim gives birth to irremediable tension between the scholars who exercise doctrinal authority and the specialists in relevant disciplines, such as history, sociology, psychology, linguistics, and semiology.³

Kutipan panjang Arkoun di atas bisa dikatakan potret yang tepat kondisi pemikiran Islam saat ini. Hambatan terberat setiap membincang Islam sebagai objek kajian ilmiah adalah beban masa lalu yang terlanjur ditakdiskan.

Setidaknya, situasi ini memiliki dua dampak. *Pertama*, tidak berkembangnya ilmu-ilmu yang selama ini masuk dalam kategori rumpun ilmu keislaman (tafsir, hadith, fiqh, dsb.). Fazlur Rahman dengan jeli memotret kebekuan intelektualitas Islam ini ketika dia menyatakan bahwa para sarjana Muslim memiliki pengetahuan ensiklopedik yang luar biasa atas karya-karya pendahulunya, tapi hampir bisa dikatakan nol dalam kreativitas untuk mencipta sesuatu yang baru. Sikap menyerah pada apa yang sudah diproduksi oleh para ilmuwan sebelumnya ini jelas berbeda sekali dengan Aristoteles atau Ibn Sina atau para intelektual modern yang selalu berupaya menemukan hal-hal baru. Para ilmuwan Muslim kehilangan daya kreativitas. Mereka tak lebih sebagai individu cerdas yang hanya mengunyah dan mengunyah kembali warisan masa lalunya.⁴

³ Mohammed Arkoun, “Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers,” diterjemahkan oleh Robert D. Lee, dalam Howard M. Federspiel, ed., *An Anthology of Islamic Studies*, Vol. II (Montreal: McGill Institute of Islamic Studies, 1996), h. 60.

⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), h. 157-58.

Kedua, ketegangan yang terus-menerus tak terjembatani antara otoritas doktrinal dan perkembangan ilmu pengetahuan modern. Tidak hanya terhadap teori evolusi Darwinian pemikiran Islam tidak sanggup memberi sikap, berbagai perkembangan mutakhir di bidang ilmu eksakta dan ilmu sosial-humaniora, nalar Islam juga dibuat tak berdaya. Terdapat ketegangan yang terus-menerus, dan bahkan cenderung menguat, antara ilmuwan yang bekerja dan prinsip-prinsip ilmu pengetahuan dengan para ulama yang membangun otoritasnya berdasarkan keyakinan doktrinal.

Cara yang sama juga ditempuh oleh al-Jabiri. Dia mengawali pembaruan keislamannya dengan kritik nalar (*naqd al-'aql*). Bagi al-Jabiri, pemikiran Islam terlalu dipengaruhi oleh nalar *bayānī*, sebuah episteme yang sangat bercorak tekstual, di mana teks menjadi rujukan yang paling otoritatif. Otoritas teks dan salaf dibakukan menjadi rujukan ideal. Teks suci diperlakukan sebagai titik tolak seluruh aktivitas pemikiran.⁵

Episteme *bayānī* inilah yang hingga kini menjadi episteme dominan. Nalar Islam hanya bekerja dalam lingkup pengetahuan yang sudah ditetapkan oleh wahyu. Wilayah kerja rasio hanya sejauh ia tetap berada di dalam batas-batas teks. Bahkan, rasio bisa hanya difungsikan sebatas untuk urusan akhlak.⁶

Salah satu konsekuensi dari dominasi episteme *bayānī* ini adalah ketidakmampuan umat Islam berjumpa dengan yang lain (*the other*). Konsekuensi dari pola pemikiran yang selalu merujuk pada otoritas teks adalah hilangnya kemampuan dialog secara empatik karena rujukan kepada teks selalu mengunci diri pada eksklusivitas kebenaran sambil memandang salah setiap hal yang tidak memiliki rujukan otoritatifnya kepada teks. Tidak mengherankan jika ilmu-ilmu yang dibangun di atas episteme *bayānī* kedap kritik karena

⁵ Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwīn al-'Aql al-Arabī* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), 75-93; Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyat al-'Aql al-Arabī: Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nazhm al-Ma'rifah fi al-Tsaqāfah al-Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1993), 75.

⁶ Al-Jabiri, *Takwīn al-'Aql al-Arab*, 29-31.

selalu berkelit pada kebenaran mutlak teks rujukan. Cara berpikir seperti ini akan membawa para pengikutnya untuk menjadi individu eksklusif yang memandang dirinya sebagai pusat kebenaran, dan segala yang baru (*al-far'*) dan yang lain (*the other*) yang dihasilkan dari kreatifitas rasio manusia yang menyejarah dianggap sebagai menyimpang dan salah.⁷

Sejauh ini kita telah mengkritik konservatisme dalam beragama, hal mana ini menjadi perhatian penting Sdr. Moqsith. Bahkan, salah satu aspek penting dari setiap gagasan pembaruan adalah perlawanannya terhadap konservatisme. Sdr. Moqsith menjadikan isu konservatisme sebagai alasan pertama pentingnya pembaruan pemikiran Islam. Dengan cerdas dia mengilustrasikan konservatisme dengan kisah *Ashhāb a-Kahf*, sekelompok pemuda yang bertahun-tahun tertidur di dalam gua, yang ketika terbangun, harus mendapati bahwa uangnya sudah tidak berlaku lagi.

Akan tetapi, kita perlu membuat catatan dua model konservatisme: konservatisme ulama tradisional dan konservatisme kalangan Islamis.⁸ Memang, ulama tradisional dan kaum Islamis sama-sama kurang memberi tempat pada rasio dalam beragama dan banyak menyandarkan pikiran-pikiran keislamannya kepada karya ulama dulu. Akan tetapi, dua kelompok ini memiliki sikap dan motif yang sangat berbeda.

Ulama tradisional adalah orang-orang yang mendapatkan pendidikan Islam tradisional. Mereka ahli di bidang keilmuan Islam klasik. Karena itu, mereka merasa sebagai orang yang paling

⁷ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 203-206.

⁸ Islamisme merujuk pada setiap upaya individu Muslim atau gerakan Muslim yang menjadikan sumber-sumber utama Islam — al-Qur'an, al-Sunnah, fikih — sebagai landasan bagi teori dan ideologi politik. Sementara Islamis digunakan untuk merujuk kepada para aktivis Muslim dalam wilayah politik yang berusaha menegakkan suatu tatanan pemerintahan di mana pemerintah dan kebijakan yang diambilnya disandarkan pada doktrin agama Islam. Lih. Sherko Kirmanj, "The Relationship between Traditional And Contemporary Islamist Political Thought," dalam *Middle East Review of International Affairs*, 12/1 (March 2008): 69-70.

otoritatif untuk berbicara tentang dan atas nama Islam. Salah satu karakteristik utamanya adalah keinginan yang kuat untuk melindungi warisan-warisan pengetahuan Islam klasik. Karakteristik terakhir inilah yang membawa ulama tradisional ke arah sikap konservatif, terlepas dari keberadaan beberapa orang ulama yang memiliki pikiran-pikiran progresif. Zaman menjelaskan sikap ulama ini semata-mata “*theological defense*”.⁹

Konservatisme ulama ini sangat berbeda dengan kalangan Islamis. Ulama pada dasarnya tidak memiliki kecenderungan untuk menjadi *Muslim activist* sebagaimana kelompok Islamis yang berjuang secara politis dalam rangka mengimplementasikan konservatisme keislamannya di dunia kontemporer. Kepentingan ulama tidak lebih sekedar menjaga warisan pengetahuan Islam klasik.

Tentu saja konservatisme dalam bentuk apapun perlu untuk dikritik karena konservatisme tidak cukup memiliki sikap hormat pada rasio manusia dan berkecenderungan untuk selalu mundur ke belakang. Akan tetapi, kekurangjelian dalam membedakan antara konservatisme ulama dan Islamis juga bisa menjadi awalan yang kurang tepat, bahkan bumerang, dalam mendorong pembaruan pemikiran keislaman.

Tradisi Sebagai Titik Tolak

Para pembaru kontemporer sangat sadar pentingnya tradisi. Memperhatikan pentingnya tradisi dalam proyek pembaruan bukanlah sikap afirmatif atas konservatisme. Menjadikan tradisi sebagai

⁹ Muhammad Qasim Zaman, “Pluralism, Democracy, and The Ulama,” dalam Robert W. Hefner, ed., *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005), h. 69; Bdk. Alexander Bligh, “The Saudi Religious Elite (Ulama) as Participant in the Political System of the Kingdom,” dalam Syafiq Mughni, ed., *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History* (Montreal, Canada: Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project, t.th).

sebagai titik tolak adalah sebuah langkah realistik karena realitas umat islam itu sendiri.

Seorang Hasan Hanafi menyadari betul langkah ini. Ia mengatakan,

I found my self cornered between three side of a triangle. The first side was my Islamic heritage, which began to seem archaic, obsolete, irrelevant. So I began asking how can I renew my tradition in order that I can feel that my soul is modern...because I felt my soul is living in the old days and my body is living in the twentieth century. And there was a huge discrepancy in time between body and soul. The second wall of my cell was fascination with the West. I did not want to get rid of one master to fall into the hand of another. How can I continue my liberation from the fossilized Islamic tradition without being fascinated by that attractive terminology of freedom, progress, reason, science, social contract...all the big themes of Western philosophy. The third wall is reality. How can I understand it? How can I make a diagnostic of my time¹⁰

Beranjak dari tiga sisi itulah dia memulai proyek intelektualnya. Baginya tidak ada pilihan yang paling tepat kecuali menjadikan tradisi sebagai titik tolak melangkah dalam melakukan pembaruan. Realitanya adalah bahwa warisan masa lalu Islam tetap menjadi pemandu dan standar bagi apa yang disebut sebagai *the true Islam*. Orang bersikap dan bergerak sesuai dengan panduan tradisi Islam tersebut. Maka, ketika Hanafi memulai langkahnya dari titik ini, dia menyatakan, “*I am not being an idealist or a traditionalist, I am being a very realistic.*”¹¹

Begitu juga dengan al-Jabiri, dia meyakini bahwa setiap pembaruan yang berorientasi ke depan hanya bermakna jika ia bertitik tolak pada tradisi. Menurut al-Jabiri, masalah pertama yang harus diselesaikan

¹⁰ Murphy, *Passion for Islam*, h. 222.

¹¹ Murphy, *Passion for Islam*, h. 221.

oleh oleh umat Islam dalam rangka menuju kebangkitannya adalah pandangan dan sikapnya atas tradisi yang diwarisinya.¹² Meletakkan tradisi sebagai titik tolak adalah sebuah pilihan realistik. Bukan saja tidak ada sebuah proyek kebangkitan sungguh-sungguh yang bisa digagas di luar tradisi, namun hingga saat ini umat Islam tetap terjebak dalam kebingungan antar glorifikasi atas warisan tradisi masa lalunya yang sudah arkaik dan kegamangan akan realitasnya saat ini.¹³

Sekalipun tidak ada elaborasi yang cukup *sophisticated*, namun menjadikan tradisi sebagai titik tolak pembaruan juga menjadi perhatian Sdr. Moqsih. Dia menyadari sepenuhnya bahwa “Umat Islam selalu menunjukkan keterkaitannya pada masa lalu.” Seakan hendak menegaskan dari mana dia berasal, Sdr. Moqsih menawarkan kembali slogan terkenal di kalangan Muslim tradisional dan pesantren, “*al-Muhāfazhah ‘alā al-qadīm al-shālih wa al-alkhdzu bi al-jadīd al-ashlah*” (Memelihara yang lama yang masih maslahat dan mengambil yang baru yang lebih maslahat).

Pertanyaan penting berikutnya adalah apa ukuran *shalih* (baik) dan *ashlah* (lebih baik) dalam beragama?

Pada Akhirnya, Agama adalah Untuk Manusia

Membicarakan Islam dan penghormatan atas manusia suka tidak suka pada akhirnya adalah membicarakan keterkaitan antara Islam dan HAM. Tidak sulit untuk mendapatkan pendapat yang menyatakan bahwa HAM bukanlah nilai-nilai keislaman. Imam Khomeini bahkan menyatakan bahwa HAM disusun untuk menghancurkan agama, “*What they call human rights is nothing but a collection of corrupt rules worked out by Zionists to destroy all true religions.*”

¹² Menurut al-Jabiri, tradisi adalah sesuatu yang hadir dan menyertai kita saat ini, yang berasal dari masa lalu, baik masa lalu kita maupun orang lain, jauh maupun dekat. Lih. Muhammad Abid al-Jabiri, *Al-Turāts wa al-Ḥadātsah: Dirāsah wa Munāqasyah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1999), 45.

¹³ Al-Jabir, *Al-Turāts wa al-Ḥadātsah*, h. 46.

Inilah suara konstan yang muncul berbarengan dengan merebaknya Islamisme saat ini. Slogan “Islam sebagai solusi” menjadikan Islam sebagai agama yang *jumawah* yang tidak memiliki kerendahan hati untuk belajar dari orang lain. Yang sangat berbahaya adalah jika karena keangkuhan teologis seperti ini membawa pada hilangnya penghormatan atas manusia. Agama kemudian sepenuhnya diabdikan untuk membela Tuhan dengan cara mengorbankan manusia. Seakan-akan Tuhan menurunkan agama semata-mata untuk memenuhi selera kesombongan dan kebesaran-Nya, bukan untuk menunjukkan kasih sayang-Nya kepada manusia. Cara beragama seperti sangat berbahaya karena agama akan menjadi alat pemusnah manusia yang brutal dan efektif.

Akan tetapi, kita harus selalu ingat bahwa risalah Muhammad adalah pemuliaan manusia. Agama yang dibawa Muhammad adalah agama yang selalu menebar perdamaian kepada siapa saja (mengucapkan salam ke sesama manusia), agama yang selalu mengingatkan akan *rahman* dan *rahim* Tuhan (mengucapkan *basmallah* setiap memulai aktivitas), bahkan salat yang merupakan ibadah paling prihatin antara manusia dan Tuhan pun pada akhirnya harus ditutup dengan salam perdamaian ke manusia lain.

Jika saat ini kita pengap menghirup udara kebencian yang dihembuskan dari mimbar-mimbar pengajian, maka kisah seorang khatib di Sudan barangkali akan mengingatkan ke arah mana seharusnya orientasi keislaman harus kita arahkan. Di tahun 1997, dalam situasi HAM yang sangat buruk di Republik Islam Sudan di bawah pemerintahan Omar al-Bashir, seorang khatib Jumat dengan lantang menyatakan bahwa “*Islam does not accept oppression and confiscation of the rights of the people and suppression of the freedom of expression.*”¹⁴

Pandangan yang sangat jelas dalam melawan pelanggaran HAM atas nama Islam juga ditentang oleh seorang ulama berpengaruh Iran, Ayatollah Taleghani, yang dengan tegas menyatakan bahwa,

¹⁴ Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights* (Colorado: Westview Press, 1999), h. 25.

“...the most dangerous of all forms of oppression are laws and restrictions forcibly imposed on people in the name of religion. Islam is an invitation to peace and freedom. Islam as we know it, the Islam wich originates from the Quran and the Traditions of Prophet, does nor restrict freedom. Islam is the religion of freedom.”¹⁵

Di titik ini, saya sepenuhnya mengamini ajakan Sdr. Moqsith untuk mempromosikan agama cinta. Menyuguhkan Islam sebagai agama cinta tidak semata-mata untuk kebesaran Islam itu sendiri, tapi untuk mengembalikannya pada *raison d’etre*-nya sendiri. Kebesaran agama apapun tidak memiliki arti jika ia dibangun dengan menista manusia, karena, agama bukan untuk Tuhan, tapi untuk manusia, sebagaimana kutipan yang sangat terkenal dari Gus Dur bahwa “Tuhan tak perlu dibela.” ❖

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin Abdullah. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Arkoun, Mohammed. “Kritik Konsep ‘Reformasi Islam’.” Dlam Tore Lindhol & Kari Vogt, eds., *Dekonstruksi Syari’ah II*. Diterjemahkan oleh Farid Wajidi. Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Arkoun, Mohammed. “Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers.” Diterjemahkan oleh Robert D. Lee. Dalam Howard M. Federspiel, ed. *An Anthology of Islamic Studies*, Vol. II. Montreal: McGill Institute of Islamic Studies, 1996.
- Bligh, Alexander. “The Saudi Religious Elite (Ulama) as Participant in the Political System of the Kingdom.” Dalam Syafiq Mughni, ed. *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History*. Montreal, Canada: Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project, t.th.
- Jabiri, Muhammad Abid al-. *Bunyat al-‘Aql al-Arabi: Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nazhm al-Ma’rifah fi al-Tsaqāfah al-‘Arabiyah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1993.

¹⁵ Ibid.

- Jabiri, Muhammad Abid al-. *Al-Turāts wa al-Ḥadātsah: Dirāsah wa Munāqasyah*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1999.
- Jabiri, Muhammad Abid al-. *Takwīn al-‘Aql al-Arabī*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991.
- Kirmanj, Sherko Kirmanj. “The Relationship between Traditional And Contemporary Islamist Political Thought.” Dalam *Middle East Review of International Affairs*, 12/1 (March 2008): 69-70.
- Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights*. Colorado: Westview Press, 1999.
- Murphy, Carlyle. *Passion for Islam, Shaping the Modern Middle East: The Egyptian Experience*. New York: Scribner, 2002.
- Rahman, Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Zaman, Muhammad Qasim. “Pluralism, Democracy, and The Ulama.” Dalam Robert W. Hefner, ed. *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.

Ahmad Zainul Hamdi adalah Kepala Divisi Penelitian dan Advokasi CMARs (Center for Marginalized Communities Studies) Surabaya, dan Sekretaris Jurusan Perbandingan Agama Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya.

Artikel



ARTIKULASI SIMBOL-SIMBOL ISLAM DALAM LANSKAP BUDAYA POPULER INDONESIA

Rahmat Hidayatullah

Pendahuluan

Pasca keruntuhan rezim Orde Baru akibat hempasan gelombang reformasi, fenomena liberalisasi media — yang ditandai oleh ekspansi dramatik sektor penyiaran, pembentukan stasiun televisi swasta dan ledakan publikasi media baru — mulai menyeruak ke permukaan. Gelora liberalisasi media ini telah menstimulir kemunculan sejumlah media yang memfokuskan sorotannya pada topik-topik panas (*hot topics*) seperti kriminalitas, seksualitas, mistisisme dan entertainment dalam rangka melanggengkan eksistensinya di tengah arus kompetisi pasar. Fenomena tersebut pada saat bersamaan terjadi dalam milieu kebangkitan Islam yang lebih besar, tumbuhnya kelas menengah Muslim perkotaan, dan maraknya penampilan kesalehan luar selama lebih dari satu dekade. Akibatnya, sirkulasi massif tabloid-tabloid sensual dan reportase kolosal berita-berita sensasional di kota-kota besar telah memicu kepanikan moral (*moral panic*) di kalangan aktivis-aktivis Muslim dan organisasi-organisasi Islam yang memandang fenomena tersebut sebagai gendang proses westernisasi dan sekularisasi yang ofensif dan immoral. Mereka khawatir fenomena tersebut pada gilirannya akan menggoncang nilai-nilai dan identitas Islam yang telah mapan.

Sebagai respon atas situasi ini, kalangan Muslim mulai melancarkan ‘serangan balik’ dengan mengambil alih kontrol atas produksi dan konsumsi media serta produk-produk budaya populer. Alhasil, transformasi radikal *mediascape* dan perubahan rezim politik pasca reformasi pada saat bersamaan telah membuka kanal baru bagi pertumbuhan “budaya populer Islam” di Indonesia.¹

Pada hari ini, kita dapat dengan mudah menyaksikan fenomena perkecambahan produk-produk berlabel “Islam” dan maraknya penggunaan simbol-simbol Islam dalam program-program media dan industri budaya Indonesia. Intensitas produksi dan konsumsi film dan sinetron religi bercorak Islam urban, misalnya, belakangan ini cenderung semakin meningkat di bioskop-bioskop dan layar televisi Indonesia. Film “Ayat-ayat Cinta,” “Ketika Cinta Bertasbih,” “Emak Ingin Naik Haji,” “Perempuan Berkalung Sorban,” “Kun Fayakun,” “Sang Pencerah,” “Di Bawah Lindungan Ka’bah” dan sinetron “Safa dan Marwah,” “Cinta dan Anugerah,” “Amanah Dalam Cinta,” “Islam KTP,” “Pesantren dan Rock n Roll,” “Kupinang Kau Dengan Bismillah” adalah beberapa eksemplar yang dapat disebut dalam konteks ini. Yang menarik adalah eksposur simbol-simbol Islam dalam dunia perfilman dan sinetron ini mendapat respons antusias dari ceruk pasar Muslim Indonesia.²

¹ Lih. Hariyadi, “Islamic Popular Culture and The New Identity of Indonesian Muslim Youths,” makalah dipresentasikan dalam 18th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia di Adelaide, 5-8 Juli 2010, dalam <http://asaa.asn.au/ASAA2010/papers/Hariyadi.pdf>, diakses 6 Juni 2011; dan Amrih Widodo, “Writing for God: Piety and Consumption in Popular Islam,” *Inside Indonesia* 93 (Aug-Oct 2008), dalam <http://www.insideindonesia.org/edition-93/writing-for-god-14091121>, diakses 6 Juni 2011.

² Lih. Arsal Amiruddin, “Islam dalam Film Indonesia: Studi Semiotika Terhadap Film-Film Pasca Orde Baru,” dalam <http://pusmedunhas.or.id/wp-content/uploads/2010/05/Islam-dalam-Film-Indonesia.pdf>, diakses 15 Juni 2011; Andrimaila, “Film Religi Sebagai Tren Masa Kini,” dalam <http://andrimaila.blogspot.com>, diakses 15 Juni 2011; Celebrity Okezone, “Film Religi Masih Booming,” dalam <http://celebrity.okezone.com>, diakses 15 Juni 2011; Lukman Hakim, “Citra Islam dalam Film dan Sinetron,” *Surya Online*, 6 Februari 2010, dalam http://eprints.sunan-ampel.ac.id/547/1/citra_islam_dalam_film_dan

Selain film dan sinetron religi, genre musik pop religi juga mendapat sambutan luas di pasar industri musik Indonesia. Pada tahun 2005, Opick, salah satu pelantun musik pop religi, merilis album bertajuk “Istighfar” menjelang bulan Ramadhan. Sebulan pertama setelah dirilis, album tersebut mampu mencetak *doubel platinum* dengan penjualan lebih dari 300 ribu kopi.³ Setahun kemudian, September 2006, kelompok Band Ungu merilis sebuah mini album untuk menyambut Ramadhan 1427 H bertajuk “SurgaMu.” Hanya dalam tempo sepuluh hari sejak dirilis, mini album tersebut telah terjual sebanyak 150 ribu keping dan dalam satu bulan telah memperoleh *double platinum* untuk penjualan di atas 300.000 keping.⁴ Pada tahun 2010, Gita Gutawa merilis album religi bertajuk “Balada Shalawat” dan pada saat itu Majelis Ulama Indonesia (MUI) menyatakan dukungannya terhadap album tersebut secara eksplisit.⁵ Pada tahun 2011, *single album* “Tobat Maksiat” dan “Abatasa” karya band Wali menjadi begitu populer setelah dijadikan sebagai *soundtrack* sinetron Islam KTP yang diputar sepanjang tahun 2011 dan *theme song* program Ramadhan tahun 2011 oleh stasiun televisi SCTV.⁶

Varian lain yang cukup menonjol adalah fenomena dakwah publik (*public preaching*) di televisi yang disampaikan oleh dai-dai

[sinetron lukman hakim februari 2010.pdf](#), diakses 15 Juni 2011; dan Antara News, “Film AAC Penuhi Kerinduan Umat pada Sosok Cerdas,” dalam <http://www.antara.co.id>, diakses 15 Juni 2011.

³ Lih. [http://id.wikipedia.org/wiki/Istighfar_\(album\)](http://id.wikipedia.org/wiki/Istighfar_(album)), diakses pada tanggal 26 Mei 2011.

⁴ Lih. [http://id.wikipedia.org/wiki/Ungu_\(grup_musik\)](http://id.wikipedia.org/wiki/Ungu_(grup_musik)), diakses pada tanggal 26 Mei 2011.

⁵ Lih. Pos Kota Online, “Gita Gautawa Didukung MUI,” dalam <http://www.poskota.co.id/hiburan/2010/08/16/gita-gautawa-didukung-mui>, diakses pada tanggal 26 Mei 2011.

⁶ Lih. “Trend Lagu Religi di Bulan Ramadhan,” dalam <http://nagaswaramusic.com/berita/detail/891/trend-lagu-religi-di-bulan-ramadhan>, diakses 29 Agustus 2011; dan Single Abatasa Wali di Posisi 1 Weeekly Top 10 Flexy Tone, dalam http://www.nagaswaramusic.com/berita/detail/933/Single_Abatasa_Wali_Posisi_1_Weeekly_Top_10_Flexy_Tone, diakses 29 Agustus 2011.

muda bergaya selebritis. Muzakki menyebut fenomena ini dengan istilah “televangelisme Islam” (*Islamic televangelism*). Belakangan ini, televangelisme Islam telah menjadi salah satu program favorit di banyak saluran televisi. Menariknya, program siaran religius semacam ini ternyata meraih peringkat (*rating*) yang sangat tinggi dan nyaris tidak pernah absen dari layar kaca Indonesia setiap harinya. Para pemirsa dapat menonton program televangelisme Islam ini dengan cara yang sama — misalnya dengan Aa Gym atau Jefry Al-Bukhori — beberapa kali dalam satu hari pada saluran televisi yang berbeda. Lebih dari itu, program televangelisme Islam bahkan telah menjadi komoditas yang diperebutkan oleh berbagai stasiun televisi.⁷

Gambaran yang sama juga dapat diamati dalam industri media cetak. Beberapa lembaga penerbitan Islam telah memproduksi majalah-majalah Islami dengan artikulasi yang beragam, mulai dari yang [terkesan] murah, sensasional dan populis seperti *Hidayah* dan *Sabili* hingga majalah-majalah elit dan mahal dengan kualitas kertas yang lux dan mengkilap seperti *Paras* dan *NooR*. *Hidayah* adalah majalah yang kerap menampilkan cerita-cerita moral sederhana dengan latar tema umum seputar siksa kubur dan azab akhirat. *Sabili* adalah majalah yang bernada konservatif dan puritan, yang secara berkala memunculkan cerita-cerita tentang konspirasi Yahudi dan Kristen serta artikel-artikel yang mengecam kelompok-kelompok Islam liberal dan sekte-sekte yang dianggap sesat seperti Ahmadiyah dan Wahidiyah. Di lain pihak, majalah *Paras* dan *NooR* lebih menekankan potret gaya hidup Islami seperti fashion, mode, desain rumah, tips memasak dan artikel-artikel bertema Islami.⁸ Ada pula majalah-majalah Islami lain

⁷ Akh Muzakki, “Islam as A Symbolic Commodity: Transmitting and Consuming Islam through Public Sermons in Indonesia,” dalam Pattana Kitiarsa, ed., *Religious Commodifications in Asia: Marketing God* (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008), h. 210-211.

⁸ Greg Fealy, “Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia,” dalam Greg Fealy dan Sally White, ed., *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia* (Singapore: ISEAS Publishing, 2009), h. 21-22.

yang secara khusus dialamatkan kepada wanita Muslim remaja, seperti *Amanah*, *Muslimah*, *Ummi*, *Annida*, dan sebagainya. Majalah-majalah ini pada umumnya meliputi tema-tema dan praktik-praktik wanita remaja sebagaimana majalah-majalah kaum remaja pada umumnya — seperti *AnekaYESS*, *Gadis* dan *Kawanku*. Namun demikian, model-model fashion yang ditampilkan dalam majalah-majalah Islami tersebut secara umum mengenakan jilbab dan pakaian yang menutupi seluruh tubuhnya. Majalah-majalah ini juga kerap mempromosikan produk-produk kecantikan Islami seperti *make up*, krim pemutih kulit dan kosmetika halal — salah satunya adalah “Wardah.” Bahkan beberapa majalah ini kerap menyelenggarakan kontes kecantikan yang paralel dengan model-model kontes kecantikan *mainstream*, seperti Top Model Muslimah 2004.⁹

Bagaimanapun, proses persentuhan antara Islam dan budaya populer ini — sebagaimana diilustrasikan dalam beberapa contoh di atas — telah menghasilkan kombinasi dan manifestasi yang cukup unik dan variatif. Di satu sisi, fenomena ini mungkin saja menandai suatu perubahan radikal dalam konteks hubungan antara Islam dan kapitalisme. Dalam konteks ini, para pelaku bisnis dan media telah menggunakan Islam secara produktif dengan cara mengemas barang-barang material dan produk-produk budaya dengan simbol-simbol Islam sehingga Islam pada gilirannya mulai mengalami transformasi menjadi merek-merek populer (*popular brands*) bagi komoditas, media dan produk-produk budaya. Di sisi lain, fenomena ini mungkin pula mencerminkan peningkatan kesadaran keagamaan masyarakat Muslim Indonesia yang pada gilirannya dapat mendorong proses islamisasi lebih jauh ke dalam ruang publik dan arena kebudayaan.

⁹ Lih. Pam Nilan, “The Reflexive Youth Culture of Devout Muslim Youth in Indonesia,” dalam Pam Nilan dan Carles Feixa, ed., *Global Youth?: Hybrid Identities, Plural Worlds* (London and New York: Taylor & Francis e-Library, 2006), h. 104; dan Claudia Nef Saluz, *Islamic Pop Culture in Indonesia: An Anthropological Field Study on Veiling Practices among Students of Gadjah Mada University of Yogyakarta* (Bern: Institut für Sozialanthropologie der Universität Bern, 2007), h. 37-40.

Sebagai sebuah gejala sosial keagamaan masyarakat Muslim kontemporer, proses persentuhan antara Islam dan budaya populer merupakan isu krusial yang sepatutnya mendapat perhatian dari kalangan intelektual dan akademikus — terutama para pegiat studi Islam (*Islamic studies*). Sayangnya, kajian tentang fenomena tersebut cenderung absen dalam literatur-literatur studi Islam Indonesia sehingga eksplorasi akademik atas subjek tersebut dapat dikatakan tidak cukup memadai. Padahal, kajian tentang fenomena persentuhan antara Islam dan budaya populer akan memberikan gambaran yang sangat penting dalam rangka memahami bagaimana masyarakat Muslim kontemporer menghayati dan mempraktikkan Islam dalam konteks kehidupan sehari-hari (*Islam in everyday life*).¹⁰

Di samping itu, kita juga dibenturkan oleh suatu asumsi umum yang menyatakan bahwa budaya populer tidak lebih dari sekedar produk budaya massa atau budaya instan yang semata-mata berfungsi sebagai hiburan pengisi waktu luang (*leisure*). Bahkan, terminologi budaya populer sering kali diasosiasikan dengan praktik-praktik atau bentuk-bentuk kebudayaan yang diproduksi oleh industri kapitalis dalam rangka meraih tujuan-tujuan komersial. Karena alasan itulah kekuatan moral, politis dan ideologis budaya populer kerap diterima secara ambivalen dan dinilai sebagai sesuatu yang bersifat banal dan artifisial.¹¹ Persoalannya menjadi semakin kompleks ketika budaya

¹⁰ Kajian tentang transformasi masyarakat Islam Indonesia kontemporer pada umumnya kerap dipotret melalui sudut pandang elit-elit keagamaan dan institusi-institusi Islam yang dianggap sebagai pihak yang paling otoritatif dalam merespon isu-isu mutakhir seperti demokrasi, modernisasi, globalisasi, hak asasi manusia dan sebagainya. Lih., misalnya, Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000); Giora Eliraz, *Islam in Indonesia: Modernism, Radicalism, and the Middle East Dimension* (Brighton: Sussex Academic Press, 2004); Bernard Platdash, *Islamism in Indonesia: Politics in the Emerging Democracy* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009); dan Masdar Hilmy, *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2010).

¹¹ Lih. Dominic Strinati, *An Introduction to Theories of Popular Culture* (London and New York: Routledge Taylor & Francis e-Library, 2005), h. 37; dan Ariel

populer mengalami interkoneksi dan juktaposisi dengan simbol-simbol keagamaan yang pada gilirannya menghasilkan apa yang disebut oleh para sosiolog dengan istilah “komodifikasi agama.”

Pandangan Clark barangkali cukup relevan untuk dikemukakan dalam konteks ini. Menurut Clark, kajian tentang fenomena persentuhan antara agama dan budaya populer akan memberikan peluang bagi para sarjana agama untuk memahami watak budaya populer di satu sisi sekaligus merefleksikan isu-isu yang lebih luas mengenai peran dan fungsi agama dalam masyarakat kontemporer di sisi lain. Kajian semacam ini melibatkan beberapa pertanyaan krusial, antara lain: bagaimana agama direpresentasikan dan dipahami dalam lanskap budaya populer; bagaimana artefak-artefak budaya populer diadopsi oleh subkultur agama sebagai alat untuk memperkuat identitas; bagaimana kelompok keagamaan tertentu menggunakan budaya populer sebagai sumber atau wahana untuk merefleksikan dan mendiskusikan sudut pandang dan praktik-praktik keberagamaan mereka; bagaimana tradisi keagamaan dikomunikasikan secara bermakna kepada generasi muda melalui cerita, gambar, suara dan ritual yang dapat menarik minat dan perhatian mereka.¹²

Tulisan ini merupakan salah satu ikhtiar untuk memahami proses “komodifikasi Islam” atau penggunaan simbol-simbol Islam dalam lanskap budaya populer Indonesia serta menganalisis pengaruhnya terhadap kehidupan keagamaan dan kebudayaan masyarakat Muslim Indonesia kontemporer. Pertanyaan yang hendak diklarifikasi dalam tulisan ini antara lain: apakah fenomena budaya populer Islam di Indonesia lebih merepresentasikan proses Islamisasi atau westernisasi; religifikasi atau komodifikasi; peningkatan

Heryanto, “Pop Culture and Competing Identities,” dalam Ariel Heryanto, ed., *Popular Culture in Indonesia: Fluid Identities in Post-authoritarian Politics* (London and New York: Routledge Taylor & Francis e-Library, 2008), h. 3.

¹² Lynn Schofield Clark, “Why Study Popular Culture? Or, How to Build a Case for your Thesis in a Religious Studies or Theology Department,” dalam Gordon Lynch, ed., *Between Sacred and Profane: Researching Religion and Popular Culture* (London dan New York: I.B. Tauris, 2007), h. 20.

kesadaran beragama atau pendangkalan agama? Dengan kata lain, apakah budaya populer Islam lebih mencerminkan ekspresi kolektif masyarakat Muslim yang muncul dari bawah, sebuah hasil refleksi keberislaman yang secara murni berorientasi kepada Tuhan atau instrumen dari aktivitas ekonomi segelintir produser industri budaya yang berharap menampuk keuntungan komersial dengan mengeksploitasi sentimen keislaman masyarakat Muslim Indonesia? Secara teoretis dan metodologis, tulisan ini akan memanfaatkan perspektif *cultural studies* dan *religious studies* serta memperkayanya dengan beberapa hasil penelitian etnografis tentang fenomena budaya populer Islam di Indonesia.

Agama, Kapitalisme dan Budaya Populer

Beberapa dekade yang lalu, banyak sosiolog berpendapat bahwa proses modernisasi yang bergulir sejak zaman pencerahan pada gilirannya akan menggusur peranan agama dari kesadaran kolektif umat manusia. Para pendukung sekularisme meyakini bahwa relasi antara agama dan modernitas ditandai oleh pola hubungan yang terbalik; semakin maju dan berkembang modernisasi, maka peranan agama akan semakin menciut.¹³ Para pemikir sosial terkemuka abad ke-19 — seperti Auguste Comte, Herbert Spencer, Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx dan Sigmund Freud — pada umumnya meyakini bahwa agama secara gradual akan kehilangan peranan dan signifikansinya bersamaan dengan kedatangan masyarakat industri (*industrial society*).¹⁴ Pada abad ke-20, beberapa sosiolog seperti Talcott Parson, Peter L. Berger, Thomas Luckman, dan Robert N. Bellah menafsirkan sekularisasi dalam dunia modern sebagai sebuah kanal historis yang akan menggiring agama ke dalam

¹³ Peter L. Berger, “Reflections on the Sociology of Religion Today,” *Sociology of Religion*, 62/4 (Winter 2001): 443-44.

¹⁴ Lih. Pippa Norris dan Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (New York: Cambridge University Press, 2004), h. 3.

proses privatisasi. Menurut mereka, agama-agama tradisional pada akhirnya akan merangsek ke dalam wilayah individu dan karenanya akan kehilangan banyak relevansi publiknya.¹⁵

Namun pada pertengahan abad ke-20, beberapa teoretikus mulai memodifikasi pandangannya dan memprediksi bahwa tradisi-tradisi agama tertentu akan menghilang, namun fungsi agama akan tetap eksis dalam sejumlah nilai dan makna yang pada gilirannya akan memicu kemunculan institusi-institusi sosial. Perlahan-lahan, selama seperempat terakhir abad ke-20, narasi besar sekularisasi mulai kehilangan legitimasi empiriknya. Sementara beberapa kalangan intelektual dan akademisi masih bersikukuh mempertahankan versi sempit teori sekularisasi sebagai takdir sejarah yang tak terelakkan, hasil pengamatan akal sehat (*common sense*) justru menunjukkan realitas yang sebaliknya. Dalam kenyataannya, gagasan mengenai sekularisasi, yang pada umumnya dipahami sebagai keharusan adanya dinding pemisah (*wall of separation*) antara yang sakral dan profan, privat dan publik, agama dan negara, tak kunjung memperoleh pijakan yang kuat dalam realitas empirik. Senjakala abad ke-20 telah menyajikan reportase tentang pertumbuhan gerakan-gerakan spiritual dan revolusi keagamaan yang cenderung meningkat di hampir seluruh belahan dunia. Pada saat bersamaan, konflik berbasis agama telah menjadi struktur geo-politik nasional dan internasional. Dalam sektor kehidupan berbasis teknologi tinggi, terutama internet, agama dan pornografi saling berkontestasi untuk mengukuhkan dominasinya ke dalam kesadaran individu dan kolektif. Dalam ranah kebudayaan, agama menampilkan diri dalam bentuk-bentuk dan praktik-praktik budaya populer di media massa dan panggung *entertainment*. Pada abad ini, sains, kapitalisme dan politik memang cenderung menguat

¹⁵ Lih. Talcott Parsons, "Religion in a Modern Pluralistic Society," *Review of Religious Research*, 7 (1966): 134; Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City: Doubleday, 1967), h. 133; Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* (New York: Macmillan, 1967), h. 103; dan Robert N. Bellah, "Religious Evolution," dalam Robert N. Bellah, ed., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper & Row, 1970), h. 43.

di seluruh lapisan populasi dunia, tetapi agama juga mengalami takdir serupa. Fenomena tersebut telah mendorong para ilmuwan sosial untuk mempertanyakan kembali keabsahan teori sekularisasi dan memaksa beberapa pakar sosiologi untuk meratifikasi pandangannya tentang relasi antara agama dengan modernisasi. Beberapa teoretikus bahkan mengumumkan bahwa sekularisasi telah mati.¹⁶

Episode baru agama di panggung kehidupan masyarakat kontemporer ini disebut oleh beberapa kalangan dengan istilah era “kebangkitan agama.” Pada era ini, posisi agama yang pernah dicemooh sebagai penghambat modernitas mendadak berubah menjadi primadona baru. Kendati demikian, fenomena kebangkitan agama ini ditandai oleh ambiguitas yang cukup membingungkan; kadang berfungsi sebagai alternatif bagi para pendamba spiritualitas, kadang menjadi alat untuk melegitimasi tindakan kekerasan, kadang menjadi produk komersial di pasar industri kapitalis. Di samping itu, agama juga menampilkan diri dalam wajah yang begitu variatif; tradisionalisme, perenialisme, fundamentalisme, *New Age*, *New Religious Movements* (NRM’s) dan sebagainya. Fenomena baru ini telah melahirkan sejumlah pertanyaan mendasar di benak para ilmuwan sosial dan pengkaji agama. Banyak perspektif dan analisis yang dilontarkan untuk menjelaskan fenomena tersebut. Namun demikian, secara sosiologis para ilmuwan sosial kerap merujuk proses globalisasi di dunia posmodern sebagai katalisator penting yang memicu kemunculan fenomena tersebut.

¹⁶ Lih. Jeffrey K. Hadden, “Desacralizing Secularization Theory,” dalam Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, ed., *Secularization and Fundamentalism Reconsidered: Religion and the Political Order*, Vol. III (New York: Paragon House, 1989), h. 3-26; William H. Swatos, Jr., “Losing Faith in the ‘Religion’ of Secularization: Worldwide Religious Resurgence and the Definition of Religion,” dalam William H. Swatos, Jr., ed., *Religious Politics in Global Perspective* (Westport, CT: Greenwood Press, 1989), h. 147-54; Peter L. Berger, “The Desecularization of the World: A Global Overview,” dalam Peter L. Berger, ed., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999), h. 1-18; Peter L. Berger, “Secularism in Retreat,” *The National Interest*, 46 (Winter 1996/97): 4; dan Rodney Stark, “Secularization, R.I.P.,” *Sociology of Religion*, 60/3 (Fall 1999): 249-74.

Globalisasi dimaksud mengacu pada perkembangan pesat dalam bidang teknologi komunikasi, informasi dan transportasi yang telah membawa bagian-bagian terpencil dunia dan peristiwa-peristiwa berskala lokal lebih mudah diakses oleh segenap warga dunia.¹⁷ Proses globalisasi ini ditandai oleh percepatan dalam pertukaran informasi dan budaya dengan skala dan kompleksitas yang beragam.¹⁸ Arjun Appadurai mengidentifikasi karakteristik proses globalisasi ini melalui lima aliran atau pergerakan dari sudut pandang etnik, finansial, teknologi, media dan ideologi dalam aliran yang *disjungtif*—disebut *disjungtif* karena kecepatan, cakupan dan akibat dari aliran-aliran ini tidak harmonis, melainkan terbelah-belah dan terputus-putus. Appadurai menggunakan akhiran “*scape*” pada kelima aliran itu untuk menggambarkan lanskap tak menentu yang dihasilkannya. Kelima aliran tersebut adalah: (1) *ethnoscapes*, lanskap orang-orang yang mendasari pergeseran dunia tempat kita bermukim, seperti turis, imigran, pengungsi, dan tenaga kerja asing; (2) *financescapes*, lanskap pergerakan modal dan komoditas dalam kecepatan yang mengagumkan; (3) *technoscapes*, lanskap perubahan dan transformasi teknologi global; (4) *mediascapes*, lanskap kapasitas media elektronik dalam memproduksi dan mendiseminasi informasi, seperti surat kabar, stasiun televisi dan studio produksi film berikut citraan dunia yang diciptakan oleh media-media tersebut; dan (5) *ideoscapes*, lanskap diskursus yang berkaitan dengan artikulasi identitas kolektif, nasional dan individual.¹⁹

Proses globalisasi ini telah mengakibatkan terjadinya proses restrukturisasi kehidupan sehari-hari dalam sejumlah sektor di hampir seluruh populasi dunia, serta mendefinisikan kembali gagasan mengenai ruang, waktu, identitas, dan agen pada tingkatan

¹⁷ Anthony Giddens, *The consequences of modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990), h. 64.

¹⁸ Arjun Appadurai, “Disjuncture and difference in the Global Cultural Economy,” *Public Culture* 2/ 2 (1990): 6.

¹⁹ Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), h. 33-37.

lokal.²⁰ Sebagai konsekuensinya, globalisasi telah menghadirkan perbedaan-perbedaan yang meruntuhkan totalitas dan kesatuan nilai-nilai individu dan kolektif. Budaya global ditandai oleh integrasi budaya lokal ke dalam suatu tatanan global.²¹ Oleh karena itu, globalisasi mengandung elemen homogenisasi kultural. Meski demikian, pada saat bersamaan mekanisme fragmentasi, heterogenisasi dan hibridisasi juga beroperasi. Dengan kata lain, yang global dan yang lokal sama-sama saling membentuk dan yang satu menjadi bagian dari yang lain. Sebagaimana ditandaskan oleh Robertson, “Persoalannya bukanlah homogenisasi dan heterogenisasi, melainkan bagaimana kedua kecenderungan itu menjadi bagian dari kehidupan di akhir abad ke-20.”²²

Menurut Woodham, sejarah masyarakat kontemporer di era globalisasi ini dibentuk secara signifikan oleh “abad mesin” dan teknologi baru industri kapitalis.²³ Pada masa ini, kapitalisme telah menjadi kekuatan paling penting yang tidak hanya mampu menata dunia menjadi satu tatanan global, tetapi juga telah mengubah tatanan masyarakat yang bertumpu pada perbedaan-perbedaan dan mengarahkan masyarakat dalam pembentukan status dan identitas personal dan kolektif. Dalam era ini, media elektronik dan budaya konsumen telah memainkan peranan penting di jantung kehidupan masyarakat kontemporer.²⁴ Proses tersebut telah menempatkan

²⁰ Manuel A. Vasquez dan Marie Friedmann Marquardt, *Globalizing the Sacred: Religion across the Americas* (New Brunswick, New Jersey dan London: Rutgers University Press, 2003), h. 37.

²¹ Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 107.

²² R. Robertson, “Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity,” dalam M. Featherstone, S. Lash dan R. Robertson, ed., *Global Modernities* (London dan Newbury Park, CA: Sage, 1995), h. 27.

²³ J. Woodham, *Twentieth-Century Design* (Oxford: Oxford University Press, 1997), h. 29.

²⁴ Lih. R. Williams, “The Technology and the Society,” dalam H. Mackay and T. O’Sullivan, ed., *The Media Reader: Continuity and Transformation* (London: Sage, 1999) h. 54; M. Castells, *The Rise of the Network Society* (Oxford: Blackwell, 1996), h. 13.

pasar sebagai kekuatan dominan dalam pembentukan tata nilai dan tatanan sosial yang bertumpu pada prinsip-prinsip komunikasi padat dan canggih. Pasar juga telah memperluas orientasi masyarakat dan mobilitas sosial sehingga batas-batas sosial kultural bukan hanya semakin mencair, melainkan juga cenderung mengabur akibat berubahnya orientasi ruang dan waktu.

Perkembangan tersebut telah memungkinkan agama mengalami transformasi baru yang belum pernah ada presedennya dalam sejarah umat manusia. Menurut Hoover dan Clark, pada abad ini agama telah menjadi praktik-praktik yang lebih bersifat “publik,” bahkan mengalami proses komodifikasi dan komersialisasi sedemikian rupa. Situasi ini dimungkinkan karena media — film, musik, radio, televisi, tabloid, dan koran — telah menjadi situs utama di mana manusia kontemporer menghabiskan sebagian besar waktunya dalam proyek-proyek konstruksi diri dan identitas — proyek yang di dalamnya mencakup wilayah spiritual dan transenden. Oleh karena itu, bukannya menjadi aktor-aktor otonom dalam rangka melembagakan proyek-proyek tersebut, agama dan media justru mengalami proses konvergensi. Keduanya bertemu dalam ranah yang sama; pengalaman hidup dalam dunia sehari-hari.²⁵

Menurut Abdullah, dalam masyarakat yang berorientasi pada pasar ini, cara pandang manusia terhadap agama mulai mengalami pergeseran. Agama tidak lagi menjadi sumber nilai dalam pembentukan gaya hidup, tetapi telah menjadi instrumen gaya hidup itu sendiri. Agama telah berubah menjadi produk yang dikonsumsi dalam rangka “identifikasi diri.” Oleh karena itu, agama tidak lagi menjadi suatu sistem ideologi yang memberikan basis pengetahuan di dalam proses evaluasi dan praktik kehidupan seseorang karena ia lebih merupakan “pelengkap” kehidupan. Konteks ini telah mengikis sifat-sifat sakral dari praktik keagamaan menjadi praktik sehari-hari dengan nilai yang jauh lebih profan. Dalam kondisi demikian, pasar

²⁵ Stewart M. Hoover dan Lynn Schofield Clark, eds., *Practicing Religion in the Age of The Media: Explorations in Media, Religion, and Culture* (New York: Columbia University Press, 2002), h. 2.

tidak hanya mentransformasikan kehidupan keagamaan, tetapi agama juga telah digunakan untuk melegitimasi kepentingan pasar. Kecenderungan ini merepresentasikan proses komodifikasi agama yang melibatkan manipulasi tanda, sehingga yang dikonsumsi manusia bukan lagi makna agama, melainkan simbol-simbol agama.²⁶ Proses komodifikasi kehidupan sehari-hari ini pada saat yang sama telah menghasilkan apa disebut sebagai proses “estetisasi kehidupan,” yakni transformasi benda-benda material dan simbol-simbol kultural dari sesuatu yang bersifat fungsional menjadi sesuatu yang bersifat estetik. Dalam proses ini, agama mulai berubah menjadi produk kesenian yang diproduksi untuk kepentingan komersial. Menurut Abdullah, ketika agama dihayati sebagai “karya seni” (*the work of art*), maka ia cenderung menjadi urusan privat (*private business*). Privatisasi agama dalam kaitannya dengan *the work of art* ini tidak hanya merupakan tanda dari menjauhnya agama dari kepentingan publik, tetapi juga memperlihatkan kecenderungan masyarakat untuk mempertanyakan kredibilitas agama dalam kehidupan kontemporer.²⁷

Pandangan Abdullah ini memperoleh resonansi yang lebih radikal dalam refleksi Yasraf Amir Piliang tentang fenomena masyarakat konsumen. Menurut Piliang, perkembangbiakan budaya komoditi, budaya pencitraan dan gaya hidup di dalam masyarakat konsumen atau masyarakat skizofrenik telah menggiring kegiatan ritual keagamaan ke dalam jagad komoditas atau komodifikasi ritual keagamaan (*commodification of ritual*). Pelbagai bentuk kemasan citraan dan gaya hidup, seperti menu buka puasa, pakaian bersimbol kesalehan, *fashion show*, parcel, paket liburan dan buka puasa bersama artis kini telah menjadi ritual keagamaan. Kegiatan ritual keagamaan lalu digiring ke dalam perangkat budaya populer atau budaya massa yang di dalamnya pelbagai bentuk artifisialitas, permainan bebas bahasa dan citra dikembangkan sebagai cara dalam menciptakan imajinasi kolektif dan manipulasi pikiran massa, yang di dalamnya berlangsung komodifikasi kesucian. Piliang menyebut fenomena ini

²⁶ Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, h. 113-114.

²⁷ Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, h. 115-116.

dengan istilah “hiperitualitas,” yakni realitas ritual keagamaan yang tidak lagi mengacu pada “realitas di dunia nyata” atau “prinsip asli” yang menjadi pijakan referensialnya, sehingga ia menjadi semacam “realitas kedua” yang referensinya adalah dirinya sendiri (*simulacrum of simulacrum*). Aspek-aspek ritual seakan-akan tampil seperti realitas yang sesungguhnya, padahal ia adalah realitas artifisial, yaitu realitas yang diciptakan sedemikian rupa sehingga pada tingkat tertentu ia tampak sebagai bagian dari hakikat ritual keagamaan itu sendiri.²⁸

Meskipun Abdullah dan Piliang tidak memperbincangkan proses persentuhan antara agama dan budaya populer secara eksplisit, namun pandangannya mengenai proses komodifikasi dan estetisasi agama memiliki relevansi dengan isu tersebut. Dalam diskursus studi budaya (*cultural studies*), argumentasi yang dikemukakan oleh Abdullah dan Piliang pada dasarnya merefleksikan salah satu sudut pandang yang menilai bentuk-bentuk dan praktik-praktik budaya populer sebagai hasil dari dominasi industri kapitalis yang berorientasi keuntungan komersial. Dalam peta diskursus budaya populer, pandangan seperti ini pertama kali diartikulasikan oleh kritikus-kritikus Mazhab Frankfurt yang mengambil inspirasi dari Karl Marx. Tokoh terkemuka dalam barisan ini adalah Theodor W. Adorno dan Max Horkheimer, yang mengintrodusir istilah “industri budaya” (*culture industry*) untuk menunjukkan bahwa budaya sudah tidak bisa lepas dari ekonomi politik dan produksi kebudayaan oleh perusahaan-perusahaan kapitalis. Mereka menandakan bahwa produk-produk kebudayaan merupakan komoditas yang dihasilkan oleh industri kebudayaan, yang meskipun tampak seolah demokratis, individualis dan beragam, sebenarnya bersifat otoriter, konformis dan terstandarisasi.²⁹

Menurut Adorno, industri budaya telah menjejali manusia dengan kerangka makna yang bersifat artifisial melalui apa yang ia

²⁸ Yasraf Amir Piliang, *Posrealitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Posmetafisika*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), h. 337-38.

²⁹ M. Horkheimer dan T.W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (London: Verso, 1979), h. 120.

sebut sebagai proses “estetisasi kehidupan sehari-hari” (*aestheticization of everyday life*). Proses ini merupakan bagian dari strategi industri budaya untuk menanamkan ilusi kebahagiaan dalam diri manusia melalui kegiatan konsumsi produk-produk siap saji dalam kehidupan sehari-hari, seperti komoditas konsumen dan produk-produk entertainment yang diproduksi secara massal.³⁰ Secara industrial, produksi budaya merupakan sebuah proses “standarisasi” (*standardization*) di mana produk-produk tersebut mendapatkan bentuk yang sama pada semua komoditas. Akan tetapi, produksi budaya itu juga memberikan suatu rasa individualitas dalam artian bahwa setiap produk “mempengaruhi suasana individual.” Perekatan individualitas pada setiap produk ini berfungsi untuk mengaburkan standarisasi dan manipulasi kesadaran yang dipraktikkan oleh industri budaya (*pseudo-individualization*).³¹

Dengan kata lain, industri budaya pada dasarnya lebih mencerminkan konsolidasi fetisisme komoditas, dominasi asas pertukaran dan meningkatnya kapitalisme. Industri budaya membentuk selera massa dan mendikte kesadaran mereka dengan cara menanamkan hasrat atas kebutuhan-kebutuhan palsu dan berusaha mengubur kebutuhan-kebutuhan riil dan sejati. Oleh karena itu, Mazhab Frankfurt kerap menggunakan terminologi “budaya massa” (*mass culture*) untuk menggambarkan status negatif dan pejoratif budaya populer. Menurut mereka, budaya massa adalah budaya populer yang dihasilkan melalui teknik-teknik industrial produksi massa dan dipasarkan kepada khalayak konsumen untuk meraih keuntungan komersial.³²

Kendati demikian, penilaian negatif Mazhab Frankfurt terhadap budaya populer ini kemudian mendapat tanggapan kritis dari para kritikus budaya yang muncul belakangan. Salah satu kritik yang dilontarkan terhadap gagasan Adorno tentang industri budaya adalah bahwa ia menggambarkan khalayak massa sebagai “pecandu budaya”

³⁰ T.W. Adorno, *The Culture Industry* (London: Routledge, 1991), h. 11.

³¹ Adorno, *The Culture Industry*, h. 86-87.

³² Strinati, *An Introduction to Theories of Popular Culture*, h. 10.

yang nyaris hidup seperti “*automata*” yang sepenuhnya dikendalikan oleh sistem budaya kapitalis. Padahal, pelbagai kajian empiris telah menunjukkan bahwa khalayak budaya populer cenderung lebih selektif dan kritis atas apa yang mereka konsumsi ketimbang yang dibayangkan oleh teori budaya massa. Khalayak massa memiliki posisi yang sama kuatnya dengan industri yang menghasilkan budaya populer, sehingga tidak ada alasan untuk memahami budaya populer sebagai candu budaya sebagaimana disinyalir oleh Adorno.³³ Oleh karena itu, perspektif Mazhab Frankfurt ini dinilai sebagai salah satu pendekatan elitis terhadap budaya populer. Menurut Bordieu, pendekatan elitis semacam ini seringkali menemui pelbagai persoalan ketika menjadi bahan analisis sosial kultural, karena standar yang menjadi dasarnya bersifat arbitrer dan tidak objektif. Elitisme merupakan suatu pencerminan dari kedudukan sosial kelompok-kelompok tertentu, bukan merupakan nilai-nilai universal.³⁴

Dengan demikian, budaya populer tidak dapat diasumsikan sebagai sebuah sistem monolitik yang mendeterminasi keseluruhan cara-cara orang berpikir dan bertindak. Orang dapat saja menggunakan budaya populer dengan cara tertentu untuk mensubversi makna-makna yang dikehendaki oleh produsen budaya atau menentang ide-ide yang menindas masyarakat. Pandangan semacam ini diartikulasikan secara kuat oleh para pengusung mazhab populisme kultural seperti Stuart Hall dan John Fiske. Dalam pandangan mereka, budaya populer merupakan bentuk perlawanan kultural terhadap budaya dominan. Menurut Hall, budaya populer adalah sebuah arena dukungan dan resistensi dalam pertarungan memperebutkan makna-makna kultural. Inilah situs di mana hegemoni kultural dimapankan atau mendapat tantangan.³⁵ Pemahaman Hall ini sejalan dengan gagasan subkultur yang diartikulasikan oleh Hebdige.

³³ Strinati, *An Introduction to Theories of Popular Culture*, h. 72.

³⁴ P. Bordieu, *Distinction* (London: Routledge, 1984), h. 11-12.

³⁵ Lih. Stuart Hall, “What is This ‘Black’ in Black Popular Culture?” dalam Kuan-Hsing Chen and David Morley, eds., *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies* (New York: Taylor & Francis e-Library, 2005), h. 471.

Menurut Hebdige, subkultur merupakan upaya yang dilakukan oleh orang-orang di luar kelompok dominan dalam masyarakat tertentu dengan cara menggunakan citra dan praktik yang ada dalam kebudayaan tersebut dan kemudian memberikan makna baru untuk menolak ide-ide dan nilai-nilai dominan.³⁶

Fiske secara lebih radikal berupaya membongkar anggapan umum tentang budaya populer sebagai semata-mata produk banal kapitalisme. Ia menyebut produk-produk budaya populer sebagai teks. Budaya populer adalah aktivitas pembacaan teks itu dan bukan produk-produk tersebut.³⁷ Menurut Fiske, dalam masyarakat konsumen, semua komoditi memiliki nilai-nilai fungsional sekaligus nilai-nilai kultural. Maka sebuah produk budaya populer dalam masyarakat industrial bisa diperlakukan dengan dua modus yang berbeda: sebagai komoditi, maka penggunaannya adalah “konsumen” (*consumer*); dan sebagai sumber kultural, maka penggunaannya adalah “pengguna” (*user*).³⁸ Dengan demikian, dalam pandangan Hall dan Fiske, budaya populer merupakan sejumlah praktik kultural yang dengannya orang-orang berusaha menentang ide-ide dan praktik-praktik budaya dominan yang bersifat opresif dan tidak bersentuhan langsung dengan pengalaman dan aspirasi mereka.

Jika demikian peta perdebatan dalam diskursus budaya populer, lalu bagaimana kita menilai bentuk-bentuk dan praktik-praktik budaya populer Islam di Indonesia?

Budaya Populer Islam di Indonesia: Komodifikasi atau Islamisasi?

Isu mengenai proses komodifikasi Islam dan ekspresi budaya populer Islam telah menyulut perdebatan di kalangan akademikus

³⁶ D. Hebdige, *Subculture: The Meaning of Style* (London: Methuen, 1979), h. 3.

³⁷ John Fiske, *Understanding Popular Culture* (London-New York: Routledge, 1994), h. 23.

³⁸ Fiske, *Understanding Popular Culture*, h. 27.

dan praktisi yang menaruh perhatian terhadap fenomena tersebut. Menurut Fealy, perdebatan tersebut dapat dipetakan ke dalam tiga kluster utama. *Pertama*, kalangan yang menaruh simpati dan apresiasi terhadap fenomena “konsumsi Islam” dengan argumentasi bahwa proses tersebut dapat membawa makna baru agama ke dalam kehidupan kaum beriman dan menciptakan masyarakat yang menjunjung tinggi prinsip-prinsip Islam secara lebih kuat. *Kedua*, kalangan yang meratapi fenomena tersebut sebagai proses komersialisasi Islam yang dangkal dan mendorong perilaku kesalehan luar ketimbang membangun apresiasi intelektual dan spiritual terhadap bentuk keberimanan yang lebih mendalam. *Ketiga*, kalangan yang merasa khawatir bahwa fenomena tersebut akan merubah watak esensial Islam Indonesia yang telah mengalami proses pribumisasi sekian lama dan memiliki karakteristik yang toleran menjadi Islam yang digantikan oleh bentuk-bentuk Islam yang Arabis, puritan dan radikal.³⁹

Perbedaan ketiga sudut pandang di atas kemungkinan besar disebabkan oleh perbedaan perspektif dan pendekatan dalam memahami suatu fenomena yang pada gilirannya menghasilkan kerangka kesimpulan yang berbeda. Namun dapat pula diartikan bahwa perbedaan tersebut lebih ditentukan oleh keterbatasan-keterbatasan dalam memahami kompleksitas ekspresi budaya populer Islam yang begitu luas dan beragam. Namun sebelum mengurai kemungkinan-kemungkinan dari ketiga sudut pandang tersebut, ada baiknya kita memahami terlebih dahulu apa yang dimaksud dengan istilah “komodifikasi.” Dalam *The Oxford English Dictionary*, istilah komodifikasi diartikan sebagai “tindakan mengubah sesuatu ke dalam, atau memperlakukan sesuatu sebagai, komoditas (belaka); komersialisasi kegiatan, dan sebagainya, yang pada dasarnya tidak bersifat komersial.”⁴⁰ Salah satu elemen kunci dalam definisi ini terletak pada frase “pada dasarnya tidak bersifat

³⁹ Fealy, “Consuming Islam,” h. 16.

⁴⁰ John Simpson dan Edmund Weiner, ed. *The Oxford English Dictionary*, Second Edition, 20 Volume (Oxford: Clarendon Press, 1989), 3: 563.

komersial” (*not by nature commercial*). Artinya, barang atau kegiatan yang pada awalnya merupakan sesuatu yang bersifat “konvensional” kemudian terkomodifikasi sehingga menjadi sesuatu yang bersifat “komersial.” Mengacu pada definisi tersebut, maka istilah “komodifikasi agama” dapat diartikan sebagai upaya menjadikan agama yang pada dasarnya merupakan seperangkat kepercayaan dan praktik-praktik ritual yang telah disepakati umat beragama menjadi barang-barang atau praktik-praktik yang bersifat komersial. Dengan kata lain, komodifikasi agama adalah komersialisasi agama.

Menurut Bull, proses komodifikasi agama melibatkan dua bentuk strategi yang saling berkelindan, yakni religifikasi komoditas dan komoditisasi agama. Proses pertama dimulai dengan produk, kemudian menginfusi makna religius ke dalamnya. Dengan memasukkan makna religius ke dalam komoditas, para punggawa kapitalis berusaha menciptakan produk-produk mereka lebih dari satu cara untuk memuaskan dahaga konsumen. Proses tersebut sekaligus menjadi cara untuk menyuguhkan imaji ketaatan beragama di benak konsumen yang mengkonsumsi produk-produk kapitalis. Proses kedua dimulai dengan makna religius, kemudian mengekspresikannya ke dalam produk-produk material. Para produsen produk-produk ini berusaha mengartikulasikan sentimen-sentimen religius yang sudah bersemayam di benak konsumen dengan cara menciptakan produk-produk yang mungkin diminati oleh mereka. Bull menyatakan bahwa kedua proses ini pada dasarnya bukan merupakan sesuatu yang benar-benar baru, melainkan hanya sebuah perpanjangan dari praktik-praktik standar penciptaan produk, iklan dan *branding* dalam dunia bisnis.⁴¹

Bentuk-bentuk dan praktik-praktik budaya populer Islam di Indonesia pada level tertentu, sebagaimana disinggung di atas, tampaknya merepresentasikan proses komodifikasi atau komersialisasi agama ini. Sebagaimana dikemukakan oleh Muzakki, persentuhan antara agama dan budaya populer seringkali menghasil-

⁴¹ Lukens-Bull, “Commodification of Religion and the ‘Religification’ of Commodities,” h. 233.

kan apa yang disebut sebagai “hiburan keagamaan” (*religiotainment*). Proses *religiotainment* ini mempertautkan dua modus ekspresi, yakni hiburan yang bernuansa keagamaan dan agama yang dikemas menjadi paket hiburan.⁴² Bulan Ramadhan menyuguhkan testimoni sosial kultural yang paling gamblang dalam konteks ini. Sepanjang bulan Ramadhan, kita dapat dengan mudah menemukan berbagai bentuk “hiburan keagamaan” di sejumlah media massa dan elektronik; mulai dari sinetron Islami, musik religi, kuis, iklan, *talk show*, dakwah keagamaan, hingga kontes da’i cilik. Pada bulan ini, perkawinan antara elemen-elemen kebudayaan Barat dan simbol-simbol keislaman memasuki episode “bulan madu.”⁴³ Dalam kasus semacam ini, Islam telah mengalami proses komodifikasi dan estetisasi sehingga muatan simboliknya telah bergeser menjadi merek-merek populer untuk komoditas, media dan produk-produk budaya.

Hasil penelitian Hidayah, “Konsumerisme Religius: Etika Agama dalam Etos Konsumsi,” memberikan kesaksian yang cukup gamblang tentang fenomena “komersialisasi Islam” dalam percaturan industri budaya Indonesia. Menurutnya, sejak tahun 2000, nilai-nilai dan simbol-simbol Islam telah menjadi komoditas yang diperjualbelikan sehingga Islam telah menjadi bagian dari budaya konsumen yang lebih luas dalam pasar bisnis Indonesia. Hidayah melihat jilbab gaya baru sebagai eksemplar paling mencolok dari fenomena ini.⁴⁴ Penelitian Saluz tentang trend “jilbab gaul” (*trendy veil*) di Indonesia juga memberikan kesaksian serupa. Dalam pandangannya, trend jilbab gaul sebagai salah satu manifestasi budaya populer Islam memperlihatkan bahwa Islam telah menjadi bagian dari perkembangan pesat budaya konsumen kontemporer. Menurut Saluz, jilbab memang telah menawarkan semacam modernitas

⁴² Muzakki, “Islam as A Symbolic Commodity,” h. 209.

⁴³ Rahmat Hidayatullah, “Ramadhan dan Religiositas Masyarakat Konsumer,” *Kompas*, Kamis 4 Agustus 2011.

⁴⁴ Lih. Sita Hidayah, “Konsumerisme Religius: Etika Agama dalam Etos Konsumsi,” Skripsi Jurusan Anthropologi Fakultas Ilmu Budaya UGM, (Yogyakarta: Fakultas Ilmu Budaya UGM, 2004).

alternatif, namun pada hari ini Muslim Indonesia menjalani gaya hidup Barat yang materialistik dan mengenakan jilbab pada saat bersamaan.⁴⁵ Dengan kata lain, meminjam ungkapan Hasan, Islam telah menjadi bagian dari sapuan besar budaya konsumen dan tidak lagi bisa hanya digambarkan sebagai lawan dari globalisasi.⁴⁶

Kendati demikian, Saluz menyatakan bahwa pertumbuhan budaya populer Islam di Indonesia pada dasarnya merepresentasikan ikhtiar Muslim Indonesia dalam rangka merespon arus kebudayaan global yang semakin massif dan dikhawatirkan akan mengancam nilai-nilai keislaman di satu sisi dan nilai-nilai keindonesiaan di sisi lain. Saluz menandakan bahwa fenomena budaya populer Islam di Indonesia merupakan hasil dari proses hibridisasi antara elemen-elemen lokal dan global. Proses hibridisasi tersebut menggambarkan bagaimana Muslim Indonesia berupaya mengintegrasikan, menolak, atau mengadaptasi pengaruh-pengaruh budaya global baik dari dunia Barat maupun dari negara-negara Islam Timur Tengah. Contoh jilbab gaul menggambarkan bagaimana pengaruh budaya global diintegrasikan ke dalam budaya lokal dan bagaimana tradisi lokal diasimilasikan ke dalam trend-trend global. Dalam proses tersebut, kaum muda Muslim Indonesia mengkonstruksi identitas mereka secara kreatif dengan cara yang sangat beragam – sebagaimana direpresentasikan dalam setiap varian jilbab yang menandai perbedaan sikap dan pemahaman mereka terhadap Islam. Artinya, dalam kerangka tertentu, masing-masing individu menemukan cara-cara kreatif dan berperan aktif dalam mengkonstruksi dan merekonstruksi makna-makna simbol secara konstan dan terus-menerus.⁴⁷

⁴⁵ Saluz, *Islamic Pop Culture in Indonesia*, h. 33-34.

⁴⁶ Lih. Noorhaidi Hasan, "The Making of Public Islam: Piety, Agency, and Commodifications on the Landscape of the Indonesian Public Sphere," *Contemporary Islam*, 3: 2009, h. 229-50, dalam Hariyadi, "Islamic Popular Culture and The New Identity of Indonesian Muslim Youths," Makalah dipresentasikan dalam 18th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia di Adelaide, 5-8 Juli 2010, dalam <http://asaa.asn.au/ASAA2010/papers/Hariyadi.pdf>, diakses 6 Juni 2011.

⁴⁷ Saluz, *Islamic Pop Culture in Indonesia*, h. 83-84.

Senada dengan Saluz, Nilan menandakan bahwa budaya kaum muda Muslim di Indonesia pada dasarnya mengacu baik pada hukum agama maupun trend-trend budaya populer global dalam rangka menciptakan produk-produk dan praktik-praktik hibrida yang membantu memberikan jaminan keamanan dalam arus perlintasan budaya Islam ortodoks dan budaya populer global yang nampak saling bertentangan. Perusahaan-perusahaan di balik budaya kaum muda Muslim berusaha memastikan bahwa mereka tidak perlu merasa kehilangan dibandingkan dengan rekan-rekan sebayanya. Produk-produk dan praktik-praktik Islami muncul untuk melestarikan budaya tradisional dan keyakinan religius. Namun demikian, genre dan bentuk-bentuknya jelas-jelas bertautan erat dengan kecenderungan-kecenderungan dan ikon-ikon budaya kaum muda global. Menurut Nilan, sebagai salah satu eksemplar dari bentuk hibriditas, budaya kaum muda Muslim Indonesia mengilustrasikan kemunculan pola-pola budaya yang tidak merepresentasikan kehadiran dua praktik kultural yang otentik dan orisinal untuk membentuk variasi bikulturalisme. Sebaliknya, proses hibridisasi ini cenderung merambat kepada praktik kultural “ruang ketiga” (*third space*) yang kompleks dan ambivalen, di mana struktur otoritas baru menarik kaum muda kepada narasi-narasi identitas yang berbeda.⁴⁸

Kaum muda Muslim Indonesia pada dasarnya melakukan pemilahan kreatif baik terhadap simbol-simbol budaya Islam maupun simbol-simbol budaya Barat. Bentuk hibriditas ini, yakni menggabungkan antara pengaruh-pengaruh global dan lokal, menantang asumsi klasik bahwa proses perjumpaan budaya senantiasa mengandaikan relasi dominasi. Sudut pandang yang mendasarkan diri pada teori hegemoni ini meyakini bahwa kelompok-kelompok dominan dalam masyarakat telah menciptakan dan mendefinisikan budaya hegemonik untuk mendukung dan melanggengkan posisi mereka yang kuat. Fenomena budaya populer Islam di Indonesia justru merepresentasikan upaya Muslim kontemporer dalam

⁴⁸ Nilan, “The Reflexive Youth Culture of Devout Muslim Youth in Indonesia,” h. 107-108.

rangka merespon, menolak, atau mengintegrasikan bentuk-bentuk dan praktik-praktik budaya populer global sesuai dengan konteks keberadaan mereka sehingga telah menciptakan pola-pola kultural yang sangat variatif dan beragam. Oleh karena itu, fenomena budaya populer Islam di Indonesia tidak dapat dipandang semata-mata sebagai hasil dari proses globalisasi, komodifikasi, estetisasi atau komersialisasi Islam, tetapi pada saat bersamaan juga mengartikulasikan ikhtiar Muslim Indonesia untuk melakukan proses Islamisasi, kontekstualisasi dan lokalisasi bentuk-bentuk budaya populer global dalam rangka melestarikan nilai-nilai tradisional dan merekonstruksi identitas keislaman mereka.

Dalam kasus-kasus tertentu, ekspresi budaya populer Islam cenderung mengarah pada ideologisasi, di mana bentuk-bentuk dan praktik-praktik budaya populer global dijadikan sebagai kendaraan ideologis untuk mengkonstruksi dan mendiseminasikan satu varian penafsiran atas Islam dalam medan pertempuran makna Islam di ceruk pasar Islam Indonesia kontemporer. Artikulasi majalah *Sabili* sebagaimana dipaparkan di atas adalah salah satu contoh yang cukup relevan dalam kasus ini. Contoh lain yang cukup menonjol dapat dilihat dalam pertumbuhan musik-musik metal Islami yang dirilis oleh komunitas-komunitas subkultur Islam urban yang mengidentifikasi dirinya dengan sebutan “Salam Satu Jari,” “Underground Muslim” atau “Underground Tauhid.” Komunitas ini terdiri dari beberapa musisi/band seperti Tengkorak, Purgatory, GunxRose, The Roots of Madinah, Thufai Al Ghifari, Salameh Hamzah, Aftermath, PMDI Rhymes, Punk Muslim dan sebagainya.⁴⁹ Komunitas-komunitas subkultur Islam urban ini pada

⁴⁹ Lih. “Liputan *Sabili*: Komunitas Islam Underground,” <http://tegoeh.multiply.com/reviews/item/208>, diakses pada tanggal 13 Mei 2011; dan “Inilah “Metal Islam,” Group Musik Underground Yang Islami,” dalam <http://suara01.wordpress.com/2010/04/12/inilah-metalislam-group-musik-underground-yang-islami/>, diakses pada tanggal 13 Mei 2011; “Salam Metal Satu Jari,” dalam <http://www.dakta.com/berita/nasional/4975/salam-metal-satu-jari-salam-tauhid.html/>, diakses pada tanggal 13 Mei 2011; “Titik Nol - Approach DEEN Avoid Sins: Event Metal dari Komunitas Metal Satu Jari,” dalam <http://rnunugraha.blogspot>.

umumnya mengartikulasikan model pemahaman keislaman yang dalam banyak hal memiliki paralelitas dengan konstruksi wacana keislaman yang disodorkan oleh beberapa institusi Islam yang di mata kalangan Islam moderat kerap diidentifikasi sebagai kelompok ‘puritan’ dan ‘konservatif’.

Musik-musik yang dirilis oleh komunitas *underground* Muslim ini pada umumnya merefleksikan spirit perlawanan subkultur Islam urban terhadap elemen-elemen budaya global. Di tangan mereka, eksposur Islam terhadap globalisasi telah menghasilkan resistensi terhadap budaya global melalui lirik-lirik yang mengusung tema anti-Amerika dan anti-Zionisme. Dalam kasus ini, interaksi musik *underground* dengan Islam justru berujung pada momen pembalikan, yakni kolaborasi musik *underground* dengan Islam ‘fundamentalis’. Fenomena ini direkam dengan sangat baik oleh sutradara Samuel Dunn dalam film dokumenternya “*Global Metal*.” Dalam reportase visual ini, Dunn memosisikan Indonesia sebagai situs pertemuan metal dengan Islam.⁵⁰ Film ini menunjukkan kepada kita bahwa globalisasi terhadap agama melalui konsumsi media ternyata telah memungkinkan terbukanya ruang-ruang interpretasi baru terhadap Islam, bahkan dalam lingkup kelompok ‘fundamentalis’ sendiri dengan menginkorporasikan praktik kultural yang selama ini diasumsikan anti-Islam, bahkan anti-Tuhan. Meminjam Hebdige, komunitas ini sesungguhnya sedang melakukan gerakan kontra-kultur dengan cara meminjam citra dan praktik yang berkembang dalam budaya populer global dan kemudian memberikan makna baru untuk menolak ide-ide dan nilai-nilai dominan dalam budaya tersebut yang dianggap bertentangan dengan ide-ide dan nilai-nilai Islam ortodoks.

Fenomena komodifikasi agama tidak melulu menggambarkan proses komersialisasi agama, tetapi juga mendemonstrasikan upaya umat beragama dalam rangka menegaskan identitas mereka,

com/2010/07/titik-nol-approach-deen-avoid-sins.html, diakses pada tanggal 13 Mei 2011.

⁵⁰ Lih. Samuel Dunn, “*Global Metal*,” Documentary, Vancouver: Banger’s Film Inc. 2008.

melestarikan nilai-nilai keagamaan dalam arus kebudayaan global, dan menegosiasikan elemen-elemen tradisi dan modernitas. Bull menandakan bahwa konstruksi, konsumsi dan kontestasi simbol-simbol keagamaan dalam masyarakat kontemporer bukan semata-mata hasil dari pengaruh globalisasi, melainkan juga merupakan respon terhadap globalisasi.⁵¹

Uraian di atas paling tidak memperkuat pandangan Kitiarsa yang menyatakan bahwa proses komodifikasi agama tidak melulu menghasilkan komersialisasi agama yang pada gilirannya akan menyebabkan merosotnya fungsi dan signifikansi agama di dunia kontemporer. Meskipun komodifikasi agama jelas-jelas memiliki ciri-ciri komersial, namun ia merupakan konstruksi historis dan kultural yang kompleks. Oleh karena itu, setiap ikhtiar untuk memahami fenomena komodifikasi agama menuntut suatu pemahaman terhadap kerangka budaya untuk menyingkap signifikansi simbolik dan sosial ekonomi di dalamnya. Proses komodifikasi agama memang begitu inventif dan secara spesifik mengejewantah dalam perlintasan lokal-global ekonomi pasar dan ledakan agama posmodern. Namun demikian, komodifikasi agama tidak melulu menyebabkan kebangkrutan agama atau menghasilkan bentuk-bentuk agama baru yang menentang keyakinan-keyakinan atau praktik-praktik organisasi keagamaan yang sudah mapan. Dengan kata lain, komodifikasi agama tidak mesti mengakibatkan kemerosotan drastis religiusitas sebagaimana diresonansikan oleh para teoretikus sekularisasi.⁵²

Kesimpulan

Fenomena budaya populer Islam di Indonesia pada dasarnya merepresentasikan ikhtiar Muslim Indonesia dalam rangka

⁵¹ Lukens-Bull, "Commodification of Religion and the 'Religification' of Commodities," h. 220.

⁵² Lih. Pattana Kitiarsa, "Introduction: Asia's Commodified Sacred Canopies," dalam Pattana Kitiarsa, ed., *Religious Commodifications in Asia*, h. 1.

menegosiasikan nilai-nilai dan identitas keislaman dengan bentuk-bentuk dan praktik-praktik budaya populer global di satu sisi sekaligus sebagai upaya untuk menegosiasikan modus-modus kesalehan sosial-individual dengan motif-motif ekonomi dan bisnis dalam konteks masyarakat konsumen di sisi lain. Artikulasi simbol-simbol Islam dalam lanskap budaya populer pada saat bersamaan telah menampilkan sebuah realitas yang cukup ambigu dan paradoks. *Pertama*, persentuhan antara Islam dan budaya populer telah memberikan kontribusi yang signifikan dalam proses diseminasi, sirkulasi dan pelestarian nilai-nilai tradisional Islam di dunia modern. *Kedua*, persentuhan antara Islam dan budaya populer telah menciptakan suatu relasi mutual simbiosis yang saling menguntungkan antara Islam dan kapitalisme di Indonesia — dalam beberapa kasus, dinamika persentuhan ini kerap menempatkan Islam sebagai komoditas simbolik dalam rangka meraih keuntungan komersial di pasar industri budaya Indonesia. *Ketiga*, persentuhan antara Islam dan budaya populer telah menciptakan resistensi kultural dari kelompok-kelompok Islam konservatif yang mengusung Islamisme sebagai satu-satunya ideologi alternatif untuk melawan hegemoni Zionisme dan sekularisme. ❖

Daftar Pustaka

- Abdullah, Irwan. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Adorno, T.W. *The Culture Industry*. London: Routledge, 1991.
- Amiruddin, Arsal. “Islam dalam Film Indonesia: Studi Semiotika Terhadap Film-Film Pasca Orde Baru.” Dalam <http://pusmedunhas.or.id/wp-content/uploads/2010/05/Islam-dalam-Film-Indonesia.pdf>, diakses 15 Juni 2011.
- Andrimaila. “Film Religi Sebagai Tren Masa Kini.” Dalam <http://andrimaila.blogspot.com>, diakses 15 Juni 2011.

- Appadurai, Arjun. "Disjuncture and difference in the Global Cultural Economy." *Public Culture* 2/2 (1990): 1-24.
- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Bellah, Robert N. "Religious Evolution." Dalam Robert N. Bellah, ed. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row, 1970.
- Berger, Peter L. "Reflections on the Sociology of Religion Today." *Sociology of Religion*, 62/4 (Winter 2001): 443-454.
- Berger, Peter L. "Secularism in Retreat." *The National Interest*, 46 (Winter 1996/97).
- Berger, Peter L. "The Desecularization of the World: A Global Overview." Dalam Peter L. Berger, ed. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday, 1967.
- Bourdieu, P. *Distinction*. London: Routledge, 1984.
- Castells, M. *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Clark, Lynn Schofield. "Why Study Popular Culture? Or, How to Build a Case for your Thesis in a Religious Studies or Theology Department." Dalam Gordon Lynch, ed. *Between Sacred and Profane: Researching Religion and Popular Culture*. London & New York: I.B. Tauris, 2007.
- Dunn, Samuel. "Global Metal." Documentary, Vancouver: Banger's Film Inc. 2008.
- Eliraz, Giora. *Islam in Indonesia: Modernism, Radicalism, and the Middle East Dimension*. Brighton: Sussex Academic Press, 2004.
- Fealy, Greg. "Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia." Dalam Greg Fealy dan Sally White, ed. *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS Publishing, 2009.
- "Film AAC Penuhi Kerinduan Umat pada Sosok Cerdas." Dalam *Antara News*. <http://www.antara.co.id>, diakses 15 Juni 2011.

- “Film Religi Masih Booming.” Dalam *Celebrity Okazone*. <http://celebrity.okezone.com>, diakses 15 Juni 2011.
- Fiske, John. *Understanding Popular Culture*. London-New York: Routledge, 1994.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- “Gita Gautawa Didukung MUI.” Dalam *Pos Kota Online*. <http://www.poskota.co.id/hiburan/2010/08/16/gita-gautawa-didukung-mui>, diakses pada tanggal 26 Mei 2011.
- Hadden, Jeffrey K. “Desacralizing Secularization Theory.” Dalam Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, ed. *Secularization and Fundamentalism Reconsidered: Religion and the Political Order*. Vol. III. New York: Paragon House, 1989.
- Hakim, Lukman. “Citra Islam dalam Film dan Sinetron.” *Surya Online*, 6 Februari 2010, dalam http://eprints.sunan-ampel.ac.id/547/1/citra_islam_dalam_film_dan_sinetron_lukman_hakim_februari_2010.pdf, diakses 15 Juni 2011.
- Hall, Stuart. “What is This ‘Black’ in Black Popular Culture?” Dalam Kuan-Hsing Chen & David Morley, eds. *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. New York: Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Hariyadi. “Islamic Popular Culture and The New Identity of Indonesian Muslim Youths.” Makalah dipresentasikan dalam 18th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia di Adelaide, 5-8 Juli 2010. Dalam <http://asaa.asn.au/ASAA2010/papers/Hariyadi.pdf>, diakses 6 Juni 2011.
- Hasan, Noorhaidi. “The Making of Public Islam: Piety, Agency, and Commodifications on the Landscape of the Indonesian Public Sphere.” *Contemporary Islam*, 3: 2009, h. 229-50.
- Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- Heryanto, Ariel. “Pop Culture and Competing Identities.” Dalam Ariel Heryanto, ed. *Popular Culture in Indonesia: Fluid Identities in Post-authoritarian Politics*. London and New York: Routledge Taylor & Francis e-Library, 2008.

- Hidayah, Sita. "Konsumerisme Religius: Etika Agama dalam Etos Konsumsi." Skripsi Jurusan Anthropologi Fakultas Ilmu Budaya UGM. Yogyakarta: Fakultas Ilmu Budaya UGM, 2004.
- Hidayatullah, Rahmat. "Ramadhan dan Religiositas Masyarakat Konsumer." *Kompas*. Kamis 4 Agustus 2011.
- Hilmy, Masdar. *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2010.
- Horkheimer, M. dan Adorno, T.W. *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso, 1979.
- Kitiarsa, Pattana. "Introduction: Asia's Commodified Sacred Canopies." Dalam Pattana Kitiarsa, ed. *Religious Commodifications in Asia: Marketing God*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008.
- Kraidy, Marwan M. "Islamic Popular Culture." Dalam <http://www.commongroundnews.org/article.php?sid=1&id=3099>, diakses 6 Juni 2011.
- Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan, 1967.
- Lukens-Bull, Ronald. "Commodification of Religion and the 'Religification' of Commodities: Youth Culture and Religious Identity." Dalam Pattana Kitiarsa, ed. *Religious Commodifications in Asia: Marketing God*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008.
- Lynch, Gordon. *Understanding Theology and Popular Culture*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Muzakki, Akh. "Islam as A Symbolic Commodity: Transmitting and Consuming Islam through Public Sermons in Indonesia." Dalam Pattana Kitiarsa, ed. *Religious Commodifications in Asia: Marketing God*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008.
- Nilan, Pam. "The Reflexive Youth Culture of Devout Muslim Youth in Indonesia." Dalam Pam Nilan dan Carles Feixa, ed. *Global Youth?, Hybrid Identities, Plural Worlds*. London and New York: Taylor & Francis e-Library, 2006.

- Parsons, Talcott. "Religion in a Modern Pluralistic Society." *Review of Religious Research*, 7 (1966): 125-46.
- Piliang, Yasraf Amir. *Posrealitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Posmetafisika*. Yogyakarta: Jalasutra, 2004.
- Platzdash, Bernard. *Islamism in Indonesia: Politics in the Emerging Democracy*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.
- Robertson, R. "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity." Dalam M. Featherstone, S. Lash dan R. Robertson, ed. *Global Modernities*. London dan Newbury Park, CA: Sage, 1995.
- Saluz, Claudia Nef. *Islamic Pop Culture in Indonesia: An Anthropological Field Study on Veiling Practices among Students of Gadjah Mada University of Yogyakarta*. Bern: Institut für Sozialanthropologie der Universität Bern, 2007.
- Simpson, John dan Edmund Weiner, eds. *The Oxford English Dictionary*. Second Edition. 20 Volume. Oxford: Clarendon Press, 1989, Vol. 3.
- Stark, Rodney. "Secularization, R.I.P." *Sociology of Religion*, 60/3 (Fall 1999): 249-74.
- Strinati, Dominic. *An Introduction to Theories of Popular Culture*. London And New York: Routledge Taylor & Francis Francis e-Library, 2005.
- Swatos, Jr., William H. "Losing Faith in the "Religion" of Secularization: Worldwide Religious Resurgence and the Definition of Religion." Dalam William H. Swatos, Jr., ed. *Religious Politics in Global Perspective*. Westport, CT: Greenwood Press, 1989.
- Vasquez, Manuel A. dan Marie Friedmann Marquardt. *Globalizing the Sacred: Religion across the Americas*, New Brunswick, New Jersey dan London: Rutgers University Press, 2003.
- Widodo, Amrih. "Writing for God: Piety and Consumption in Popular Islam." *Inside Indonesia* 93(Aug-Oct 2008). Dalam <http://www.insideindonesia.org/edition-93/writing-for-god-14091121>, diakses 6 Juni 2011.

Williams, R. "The Technology and the Society." Dalam H. Mackay and T. O'Sullivan, ed. *The Media Reader: Continuity and Transformation*. London: Sage, 1999.

Woodham, J. *Twentieth-Century Design*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Rahmat Hidayatullah adalah peneliti Pusat Studi Islam dan Kenegaraan Indonesia (PSIK-Indonesia) dan dosen Universitas Muhammadiyah Jakarta (UMJ).

PENGEMBANGAN TEMA-TEMA PERBANDINGAN AGAMA¹

Kautsar Azhari Noer

Mukadimah

Banyak aspek yang perlu mendapat perhatian bila kita ingin mengembangkan perbandingan agama. Yang penting di antara aspek-aspek itu adalah penguasaan dan pengembangan metodologi, peningkatan kualitas para dosen, peningkatan penelitian, peningkatan koleksi perpustakaan, penerbitan karya-karya ilmiah, kontribusi bagi dialog antaragama, pembenahan program studi, dan pengembangan tema-tema.² Makalah ini tidak akan membicarakan semua aspek ini, tetapi membicarakan hanya aspek yang terakhir, yaitu pengembangan tema-tema.

Perbandingan agama harus mampu memberikan kontribusi bagi kehidupan intelektual, spiritual dan sosial manusia modern. Untuk memenuhi tuntunan ini, perbandingan agama, selain membenahi dan mengembangkan aspek-aspek lain seperti disebut di atas,

¹ Tulisan ini berasal dari makalah yang disampaikan pada Simposium Nasional Restrukturisasi Program Studi Perbandingan Agama, yang diselenggarakan oleh Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada Sabtu, 27 November 2010, di Wisma Syahida UIN Syarif Hidayatullah Jakarta di Ciputat, Tangerang Selatan, Banten.

² Lih., misalnya, tulisan saya, "Beberapa Kemungkinan Pengembangan Studi Perbandingan Agama," *Refleksi* 1/1 (1998): 11-22.

harus mengembangkan tema-tema yang relevan bagi kehidupan manusia masa kini. Perbandingan agama tidak boleh terpaku pada tema-tema lama yang selalu diulang-ulang, yang hanya memenuhi kepuasan akademik, tanpa menyentuh kebutuhan eksistensial manusia. Perubahan tema-tema yang dominan dalam studi agama, termasuk perbandingan agama, dari masa ke masa memang telah lama berlangsung. Perubahan tema-tema perbandingan agama tidak boleh berhenti, atau dihentikan, apabila perbandingan agama ingin menjadi disiplin yang hidup, dinamis, dan bermanfaat bagi kehidupan manusia masa kini.

Menelusuri Asal-usul Agama

Tema yang banyak mendapat perhatian perbandingan agama atau ilmu agama-agama pada periode awal perkembangannya sejak pertengahan abad kesembilan belas adalah asal-usul agama.³ Frederick J. Streng, salah seorang sarjana perbandingan agama, menggambarkan bahwa secara tradisional, salah satu usaha dalam studi ilmiah tentang agama adalah mencoba menemukan permulaan

³ Salah satu karya yang sangat penting untuk membantu mengaji teori-teori tentang asal-usul dan perkembangan agama adalah karya W.A. Lessa dan E.Z. Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, Third Edition (New York: Harper, 1972), yang memuat sepuluh bacaan tentang asal-usul dan perkembangan agama yang ditulis oleh para ilmuwan sosial. Di antara karya-karya lain tentang asal-usul agama yang pernah dicetak ulang adalah E.B. Tylor, *Religion in Primitive Culture* (New York: Harper, 1958); S. Freud, *Totem and Taboo* (New York: Random House, 1946); J.G. Frazer, *The Golden Bough*, diedit oleh T.H. Gaster (New York: Macmillan, 1959); E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York: Collier, 1961); P. Radin, *Primitive Religion* (New York: Dover, 1957); L. Levy-Brühl, *Primitives and the Supernatural* (New York: Dutton, 1935, pertama kali diterbitkan pada 1931); R.H. Lowie, *Primitive Religion* (New York: Grosset & Dunlap, 1952); B. Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays* (Garden City, NY: Doubleday, 1955), pertama kali diterbitkan pada 1948); dan E.E. Evans-Prichard, *Theories of Primitive Religion* (London: Oxford University Press, 1965).

agama, yaitu sumber yang melahirkan ekspresi-ekspresi keagamaan lebih belakang. Khususnya sejak 1850, beberapa sarjana berusaha memahami sifat agama dengan menyelidiki agama-agama yang paling tua yang dikenal waktu itu. Mereka merasa bahwa jika mereka bisa menemukan asal-usul agama, mereka bisa memahami sifat agama dan secara tepat menafsirkan sekuensi perubahan-perubahan dalam sejarah keagamaan.⁴

Ketika mencari permulaan agama, para peneliti ilmiah mempertimbangkan hanya sumber-sumber yang secara objektif bisa diukur. Mereka menolak sebagai yang tidak bisa diukur deskripsi-deskripsi keagamaan tradisional tentang asal-usul dunia dan umat manusia seperti ditemukan, misalnya, dalam cerita kitabiah tentang Adam dan Hawa, Weda Hindu, atau Kojiki Jepang. Dari perspektif ilmiah, para peneliti tidak bisa memandang Tuhan, sebagaimana diungkapkan dalam kitab suci yang manapun, sebagai sumber sebenarnya pemikiran dan penyembahan religius manusia. Para sarjana ilmiah mengkaji mitologi-mitologi keagamaan, tetapi mereka tidak percaya bahwa mitos-mitos menggambarkan kejadian-kejadian yang sebenarnya. Bagi para sarjana ini, mitos-mitos dan ritual-ritual tidak menjelaskan secara akurat sifat *personhood*, perkembangan hidup, atau sumber dan kondisi-kondisi makna terdalam, kegembiraan, dan kesempurnaan dalam pengalaman manusia. Agaknya, bahan mitos memberi peneliti informasi yang tidak bisa diinterpretasikan secara objektif untuk menjelaskan sebab-sebab linguistik, psikologis dan sosial dari agama.⁵

Selama parohan kedua abad kesembilan belas dan bagian awal abad keduapuluh, tema asal-usul agama adalah dominan dalam studi-studi keagamaan. Studi asal-usul agama adalah suatu cara untuk mengetahui makna, fungsi dan perkembangan agama itu sendiri. Selama abad keduapuluh, studi-studi keagamaan telah mengubah perhatiannya dari penyelidikan asal-usul agama kepada penyelidikan

⁴ Frederick J. Streng, *Understanding Religious Life*, Third Edition (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1985), h. 193.

⁵ Streng, *Understanding Religious Life*, h. 193.

fungsi agama dalam pengembangan kepribadian dan masyarakat. Arah perubahan tema itu dipengaruhi oleh sosiologi, psikologi, dan antropologi. Para sarjana yang meneliti fungsi agama percaya bahwa agama-agama bisa dipahami dengan pemahaman yang terbaik apabila mereka dapat menjelaskan bagaimana proses keagamaan bekerja dalam masyarakat dan dalam kesadaran individual. Meskipun pendekatan-pendekatan mereka masih digunakan dalam studi-studi keagamaan, beberapa ilmuwan sosial telah memusatkan perhatian pada suatu perbandingan bentuk-bentuk dan imaji-imaji yang berbeda dari tradisi-tradisi keagamaan yang utama itu sendiri.⁶

Studi akademik tentang asal-usul agama — dan teori-teorinya yang berbeda dan sebagian bertentangan satu sama lain — sangat menarik dan dapat memberikan kepuasan intelektual, tetapi ia jauh dari kebutuhan eksistensial kehidupan konkret manusia. Barangkali itulah sebabnya mengapa para pengkaji meninggalkan atau jarang menjadikan asal-usul agama sebagai tema studi akademik mereka dalam perbandingan agama atau studi-studi keagamaan. Mereka lebih tertarik memilih tema-tema lain yang relevan dan bermanfaat bagi kehidupan manusia. Mereka mengalihkan perhatian mereka pada studi tentang esensi agama, makna dan fungsinya bagi manusia dalam membangun kedamaian. Meskipun demikian, para pengkaji yang mengambil perbandingan agama sebagai spesialisasi mereka tidak bisa mengabaikan tema asal-usul agama.

Memahami Esensi Agama

Beberapa sarjana berusaha memahami esensi agama, yaitu “intisari agama yang membedakan fenomena keagamaan dari fenomena bukan-keagamaan.”⁷ Dengan menggabungkan pendekatan fenomenologis

⁶ Streng, *Understanding Religious Life*, h. 222.

⁷ Leonard Swidler and Paul Mojzes, *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue* (Philadelphia: Temple University Press, 2000), h. 140. Upaya memahami esensi agama yang dilakukan melalui pendekatan fenomenologis ditemukan dalam

dan pendekatan historis, mereka berusaha menangkap makna agama. Mereka mencoba menemukan esensi dan struktur fenomena keagamaan. Mircea Eliade, sarjana terkemuka perbandingan agama asal Rumania, mengatakan bahwa ilmu agama-agama harus menjadi sebuah disiplin yang total dalam arti bahwa ia harus menggunakan, memadukan, dan mengartikulasikan berbagai metode untuk mendekati suatu fenomena keagamaan. Tidak cukup menangkap makna suatu fenomena keagamaan dalam suatu kebudayaan tertentu dan, sebagai kelanjutannya, untuk mengartikan “pesan”-nya (karena setiap fenomena keagamaan merupakan suatu “*cipher*”), tetapi ilmu agama-agama juga perlu mengkaji dan memahami “sejarah”-nya, yaitu membongkar seluk-beluk perubahan-perubahan dan modifikasi-modifikasinya dan, akhirnya, menjelaskan kontribusinya bagi keseluruhan kebudayaan.⁸ Hasil penggabungan dua pendekatan ini, pendekatan historis dan pendekatan fenomenologis, sama-sama berharga untuk mencapai pengetahuan yang lebih memadai tentang *homo religiosus*. Para fenomenologis agama tertarik pada makna

karya-karya Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (New York: A Galaxy Book, Oxford University Press, 1958, pertama kali diterbitkan pada 1923 sebagai terjemahan dari edisi asli dalam bahasa Jerman, *Das Heilige*, yang diterbitkan pada 1917); G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* (New York: Harper & Row, 1963; pertama kali diterbitkan pada 1933); W. Bede Kristensen, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*, diterjemahkan oleh J.B. Carman (The Hague: Nijhoff, 1960); Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, diterjemahkan dari bahasa Perancis by Willard R. Trask (New York, & London: HBJ Book, Harcourt Jovanovich, Publishers, 1959); Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, diedit oleh R. Sheed (New York: Shees & Ward, 1958, pertama kali diterbitkan pada 1949); G. Mensching, *Structures and Patterns of Religion*, diterjemahkan oleh H.F. Klimkeit dan V.S. Sharma (Delhi: Motilal Banarsidass, 1976, pertama kali diterbitkan pada 1959); Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, diedit dengan pengantar oleh Joseph M. Kitagawa (New York: Columbia University Press, 1958); Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (London: SPCK, 1978); dan Frederick J. Streng, *Understanding Religious Life*, Third Edition (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1985; pertama kali diterbitkan pada 1969).

⁸ Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1975), h. 8.

data-data keagamaan, sedangkan para sejarawan agama berusaha menunjukkan bagaimana makna-makna keagamaan dialami dan dihayati dalam berbagai kebudayaan dan momen historis, bagaimana makna-makna itu ditransformasikan, diperkaya, atau dimiskinkan dalam sejarah. Bila kita ingin menghindari keterbenaman kembali ke dalam “reduksionisme” usang, sejarah makna-makna keagamaan harus selalu dipandang sebagai bagian yang membentuk sejarah spirit kemanusiaan.⁹ Van der Leeuw, seorang sarjana Belanda, misalnya, berusaha memahami esensi dan penampakan agama. Yang pertama dialami, lalu dipahami, dan akhirnya disaksikan adalah fenomena, yang sering, paling tidak pada waktu pertama kali, tersembunyi secara parsial, lalu terungkap, dan akhirnya menjadi jelas.¹⁰

Fenomenologi agama tidak berusaha berspekulasi tentang asal-usul dan perkembangan agama.¹¹ Para fenomenologis agama mencoba membawa suatu objektivitas dan sikap-tak-terlibat (yang bersifat) ilmiah ke dalam studi agama, yang dianggap oleh para sarjana tidak dapat dicapai. Namun itu adalah sebuah pendekatan yang memuaskan dan perlu, yang merupakan sebuah seni menyingkapkan makna batini agama dan juga merupakan sebuah metode memahami berbagai segi agama.¹² Dengan demikian asal-usul agama bukan lagi menjadi tema dominan dalam studi agama. Tema ini telah digeser oleh tema-tema lain seperti, makna, fungsi, esensi, dan struktur agama.

Kesatuan Transenden Agama-agama

Kesatuan transenden agama-agama adalah salah satu tema yang menarik perhatian para perenialis, para pendukung filsafat perenial.¹³

⁹ Eliade, *The Quest*, h. 9.

¹⁰ Swidler and Mojzes, *The Study of Religion*, h. 141.

¹¹ Swidler and Mojzes, *The Study of Religion*, h. 142.

¹² Swidler and Mojzes, *The Study of Religion*, h. 142.

¹³ Pernyataan-pernyataan jelas dan tegas untuk mendukung filsafat perenial yang menekankan kesatuan transenden ekspresi-ekspresi keagamaan yang berbeda

Erick J. Sharpe, seorang sarjana studi-studi keagamaan, melukiskan bahwa sekelompok sarjana memadamkan bahwa aspek-aspek eksternal dan yang dapat dilihat dari agama tidak mempunyai nilai hakiki, dan penelitian yang cermat terhadap data-data perbandingan agama menyingkapkan suatu intisari kebenaran (*a core of truth*) yang lazim bagi semua (atau mungkin sebagian besar) tradisi keagamaan, suatu intisari yang bisa diterima dan bahkan dipuja-puja oleh orang-orang yang terasing dari tradisi-tradisi tertentu dan tambahan-tambahannya.¹⁴ Di antara gerakan ini adalah kelompok yang setia pada tradisi mistikal, yang disebut *philosophia perennis*, “filsafat perenial.” Kita bisa menyebutkan bahwa di antara pembela energetik aliran ini adalah René Guénon, Fritjof Schuon, Ananda K. Coomarasmy, dan Seyyed Hossein Nasr.

Philosophia perennis melihat suatu kesatuan yang mendasari perbedaan bentuk-bentuk dan praktik-praktik keagamaan, suatu kesatuan yang terletak di dalam kebenaran saripati pada jantung agama-agama yang tidak lain dari *philosophia perennis* itu sendiri. Tetapi kesatuan ini bukan pada bentuk-bentuk luar.¹⁵ Kesatuan yang dibicarakan kaum tradisional ini sebenarnya adalah kesatuan

dari kehidupan keagamaan ditemukan dalam F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, The Second Quest Edition (Wheaton, Ill, USA; Madras, India; London, England: The Theosophical Publishing House, 1993; pertama kali diterbitkan pada 1948); H. Smith, *Forgotten Truth: The Primordial Tradition* (New York: Harper & Row, 1976); Sarvapali Radhakrishnan, *An Idealist View of Life* (London: Unwin Paperbacks, A Mandala Book, 1988, pertama kali diterbitkan pada 1932); Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: Crossroad, 1981); Ananda K. Coomaraswamy, *The Bugbear of Literacy*. Revised Edition (Bedfont: Sophia Perennis, 1979); Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (Golden Elixir Press, 2011, pertama kali diterbitkan pada 1943); Marco Pallis, *The Way and the Mountain* (Peter Owen, 1991, pertama kali diterbitkan pada 1960); Lord Northbourne, *Religion in the Modern World* (London, Sophia Perennis, 2001, pertama kali diterbitkan pada 1963); dan W.N. Perry, *A Treasury of Traditional Wisdom* (Bedfont: Sophia Perennis, 1979, pertama kali diterbitkan pada 1971).

¹⁴ Erick J. Sharpe, *Comparative Religion: A History* (La Salle, Illinois: Open Court, 1987), h. 262.

¹⁵ Seyyed Hossein Nasr, “The *Philosophia Perennis* and the Study of Religion,” dalam Frank Whaling, ed., *The World’s Religious Traditions: Current Perspectives*

transendental di atas dan di luar bentuk-bentuk dan manifestasi-manifestasi eksternal.¹⁶ Dapat pula dikatakan bahwa kesatuan terletak pada esensi, sedangkan perbedaan terletak pada manifestasi. Atau kesatuan terletak pada substansi, sedangkan perbedaan terletak pada bentuk.

Philosophia perennis atau filsafat perenial menjadi tema besar yang semakin berkembang dalam studi-studi keagamaan kontemporer. Sebuah seri filsafat perenial yang dinamai “*Perennial Philosophy Series*” mencakup banyak karya yang telah diterbitkan oleh World Wisdom, Inc., selama beberapa tahun terakhir. Penerbitan karya-karya tentang filsafat perenial ini adalah kerja sebuah proyek yang disebut “*The Library of Perennial Philosophy*,” sebagaimana dikatakan dalam Pengantar pada halaman sampul bagian dalam setiap buku Seri ini, didedikasikan untuk eksposisi Kebenaran abadi yang mendasari agama-agama yang berbeda. Kebenaran ini, yang sering dirujuk sebagai *Sophia Perennis* – atau Kebijakan Perenial – menemukan ekspresinya dalam Kitab-Kitab Suci yang diwahyukan dan juga dalam tulisan-tulisan orang-orang bijak dan kreasi-kreasi artistik dunia tradisional. Filsafat perenial memberikan prinsip-prinsip intelektual yang mampu menjelaskan kontradiksi-kontradiksi formal dan kesatuan transenden agama-agama besar. Mulai dari tulisan-tulisan orang-orang bijak masa lalu, hingga para penulis perenialis zaman kita ini, setiap seri *Library* kita memiliki fokus yang berbeda. Secara keseluruhan, tulisan-tulisan itu mengungkapkan kebulatan suara batini, cahaya yang mengubah, dan nilai-nilai tak-tergantikan dari tradisi-tradisi spiritual besar.¹⁷

in Religious Studies: Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith (New York: Crossroad, 1986), h. 189.

¹⁶ Nasr, *The Philosophia Perennis*,” h. 189.

¹⁷ James S. Cutsinger, ed., *Paths to the Heart: Sufisme and the Christian East* (Blumington, Indiana: World Wisdom, Inc., 2002), h. i; Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence: According Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhardt* (Blumington, Indiana: World Wisdom, Inc., 2006), h. i; Jean-Louis Michon and Roger Gaetani, eds., *Sufism: Love & Wisdom* (Blumington, Indiana: World Wisdom, Inc., 2006), h. i.

Kesatuan transenden agama-agama diklaim oleh Nasr sebagai visi *philosophia perennis* (filsafat perenial) yang didukung oleh mazhab tradisional 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.”¹⁸ Mazhab tradisional menolak penyamaan semua agama dan pengabaian perbedaan ajaran-ajaran dasarnya. 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 arketipnya dalam Intelek Ilahi. Kesatuan yang dimaksud 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.”¹⁹

Teori kesatuan transenden agama-agama, karena menekan titik temu, bukan titik seteru, karena menekankan persamaan, bukan perbedaan, karena menekankan kesatuan, bukan keterpisahan, karena menekankan welas kasih, bukan kebencian – dengan perspektif esoteriknya – melahirkan atau mencerminkan sikap toleran para

¹⁸ Seyyed 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.

¹⁹ Nasr, “The *Philosophia Perennis*,” h. 190.

pembelanya. Sejarah telah membuktikan bahwa mereka adalah kelompok yang paling terbuka, paling toleran, paling adaptif terhadap unsur-unsur luar. Melalui jalan esoterik mistikal, para pendukung teori kesatuan transenden agama-agama tak henti-hentinya membangun jembatan dialog antaragama dan antariman.

Dialog Antaragama

Tema lain studi-studi keagamaan yang mendapat perhatian besar adalah “dialog antaragama.” Salah satu contoh yang sangat penting adalah sebuah seri yang berjudul “*Faith Meets Faith*,” sebuah Seri Orbis dalam Dialog Antaragama, yang mengusung “dialog antaragama” sebagai “tema besar” yang mengandung tema-tema lain.²⁰ Editor Umum Seri ini adalah Paul F. Knitter, seorang teolog

²⁰ Karya-karya seri ini mencakup Leonard Swidler, ed., *Toward a Universal Theology of Religion* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1987); John Hick and Paul F. Knitter, eds., *The Myth of Christian Uniqueness* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1987); Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation* (Orbis Books, Maryknoll, 1988); David Lochhead, *The Dialogical Imperative* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1988); Aloysius Pieris, *Love Meets Wisdom* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1989); Eugene Hillman, *Many Paths* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1989); Raimundo Panikkar, *The Silence of God* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1989); Groupe de Recherches Islamo-Chrétien, *The Challenge of the Scriptures* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1989); John Keenan, *The Meaning of Christ: A Mahayana Theology* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1989); Harold Coward, ed., *Hindu-Christian Dialogue* (New York: Orbis Books, 1989); John B. Cobb and Christopher Ives, eds., *The Emptying God* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1990); Paul J. Griffiths, ed., *Christianity through Non-Christian Eyes* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1990); Gavin D’Costa, ed., *Christian Uniqueness Reconsidered* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1990); Maura O’Neill, *Women Speaking, Women Listening* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1990); Stanley J. Samartha, *One Christ – Many Religions* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1991); Jacques Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1991); Dan Cohn-Sherbok, ed. *World Religions and Human Liberation* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1992); Felix Wolfred, ed., *Leave the Temple* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1992); Leo D. Lefebure, *The Buddha and the Christ* (New York: Orbis books,

dan pembela dialog antaragama terkemuka saat ini. Pengantar pada halaman sampul bagian dalam setiap buku Seri ini mencantumkan latar belakang dan tujuannya. Pada pengantar itu dikatakan bahwa di dunia kontemporer, banyak agama dan spiritualitas membutuhkan komunikasi dan kerjasama yang lebih besar. Agama-agama dan spiritualitas-spiritualitas, lebih dari yang sebelumnya, harus berbicara kepada, belajar dari, dan bekerja sama satu sama lain, untuk mempertahankan identitas dan vitalitas dan demikian juga untuk memberikan kontribusi bagi pembentukan sebuah dunia yang lebih baik. *Faith Meets Faith* berusaha memajukan dialog antaragama dengan menyediakan sebuah forum terbuka untuk saling tukar antara para penganut jalan-jalan keagamaan yang berbeda. Seri ini bukan hanya ingin menggalakkan respons-respons kreatif dan berani untuk menjawab masalah-masalah yang muncul dari apresiasi-apresiasi kontemporer terhadap pluralitas keagamaan, tetapi juga ingin mengakui banyak perspektif dasar berkenaan dengan metode-metode dan isi dialog antaragama. Meskipun berakar pada sebuah perspektif teologi Kristen, Seri ini tidak menyokong mazhab pemikiran atau pendekatan tunggal apapun. Dengan menyediakan komunitas kesarjanaan dan karya-karya publik yang umum yang mewakili berbagai sudut pandang keagamaan dan metodologis, *Faith Meets Faith* berusaha membantu perkembangan perjumpaan antara para penganut agama-agama dunia tentang persoalan-persoalan yang mendapat perhatian bersama.²¹

Maryknoll, 1993) John P. Keenan, *The Gospel of Mark: A Mahayana Reading* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1995); David A. Carpenter, *Revelation, History and the Dialogue of Religions* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1995); Paul F. Knitter, *One Earth Many Religions* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1995); S. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1995).

²¹ Paul K. Knitter, General Editor, "Faith Meets Faith: An Orbis Series in Interreligious Dialogue," dalam setiap buku seri ini pada h. ii. Lihat misalnya, S. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1995), h. ii.

Menengok Kebangkitan Spiritualitas

Spiritualitas telah menjadi tema yang sangat dominan dalam studi-studi keagamaan bukan hanya untuk kepentingan praktis tetapi juga untuk kepentingan akademik. Selama periode paroh kedua abad keduapuluh, kata Lucinda Vardey, seorang Barat yang aktif melibatkan diri dalam mempromosikan spiritualitas, kita menyaksikan pengajar-pengajar dan guru-guru spiritual dari Timur mendirikan pusat-pusat (kajian dan latihan spiritualitas) dan ashram-ashram di Barat, yang membawa kesadaran tentang agama-agama dan filsafat Timur bagi pencari-pencari Barat. Kita menyaksikan perubahan-perubahan dalam gereja-gereja tradisional Kristen – dari Konsili Vatikan II Katolik Roma tentang pembaharuan sampai kepada ordinasi (pentahbisan) perempuan dalam gereja-gereja Protestan. Kajian-kajian kesadaran – dari percobaan obat bius mula-mula sampai kepada memahami pekerjaan-pekerjaan jiwa manusia – mendahului munculnya spiritualitas feminis, kesadaran lingkungan, penyembuhan energi, dan penyembahan tuhan perempuan (dewi). Kita melihat bagaimana pengetahuan ilmiah telah memajukan kesadaran spiritual, yang menimbulkan ide-ide kosmologi dan penciptaan.²²

Di antara negara-negara Barat, Amerika Serikat kelihatannya adalah lahan yang paling subur bagi pesatnya kebangkitan spiritualitas yang datang dari Timur. Ewert H. Cousins, guru besar Teologi pada Universitas Fordham di New York, melukiskan bahwa pada tahun-tahun terakhir kita menyaksikan kebangkitan – atau ledakan – minat pada spiritualitas. Itu terjadi setelah masa peragian tahun 1960-an, dengan kedatangan guru-guru spiritual dari Timur ke Amerika dan perjalanan orang-orang Amerika ke Timur untuk menemukan makna spiritual. Berkaitan erat dengan psikologi, minat pada spiritualitas ditopang oleh perkembangan psikologi eksistensial, humanistik, dan transpersonal. Bagi banyak orang,

²² Lucinda Vardey, ed., *God in All Worlds: An Anthology of Contemporary Spiritual Writings* (New York: Vintage Books, 1996), h. XVI.

psikoanalisis telah membawa mereka kepada penemuan interioritas (kedalaman batiniah), yang telah mendorong mereka pada suatu pencarian spiritual, dengan suatu pencarian jalan spiritual dan disiplin spiritual. Banyak orang menemukan jalan mereka dalam gerakan kesadaran Zaman Baru (*New Age*), dengan pusat-pusat dan program-programnya di seluruh Amerika Serikat.²³

Dalam masyarakat Kristen pada akhir tahun 1960-an, pendulum berayun dari perjalanan ke dalam dunia kepada penemuan kembali kontemporal. Setelah Konsili Vatikan II mendorong orang-orang Katolik ke dalam dunia dan menimbulkan perubahan-perubahan radikal dalam bentuk-bentuk lahiriah kehidupan keagamaan, banyak orang merasakan kebutuhan untuk melandasi diri mereka secara batiniah dengan menemukan kembali tradisi spiritual mereka sendiri, yang menerima penemuan-penemuan psikologi dan terbuka kepada kearifan Timur.²⁴

Di antara tanda-tanda awal kesadaran kembali spiritualitas bagi orang-orang Kristen adalah rumah-rumah doa yang menjamur pada akhir tahun 1960-an. Tidak seperti rumah-rumah retret, rumah-rumah doa ini adalah komunitas-komunitas tipe kebiaraan percobaan, dengan anggota yang religius dan awam, yang menggunakan periode-periode waktu untuk melakukan praktik doa. Gerakan retret sendiri diperbarui dengan kembali kepada formula Ignatius yang asli tentang retret yang terarah, dengan penekanan pada ketajaman individual dan petunjuk spiritual. Perkembangan yang paling dramatik dalam spiritualitas Katolik adalah gerakan karismatik, yang meliputi jumlah besar anggota dan berkembang dalam kelompok-kelompok yang berbeda di seluruh Amerika Serikat.²⁵

Ketika minat kepada spiritualitas menyebar, di seluruh Amerika Serikat muncul lokakarya-lokakarya, lembaga-lembaga, dan

²³ Ewert H. Cousins, *Christ of the 21st Century* (Rockport, Massachusetts; Shaftesbury, Dorset; Brisbane, Queensland: Element, 1992), h. 57.

²⁴ Cousins, *Christ of the 21st Century*, h. 57.

²⁵ Cousins, *Christ of the 21st Century*, h. 57-58.

program-program untuk doa, petunjuk spiritual dan spiritualitas kontemporer. Program-program akademik mulai muncul di kampus-kampus universitas, yang menawarkan gelar M.A dan, dalam beberapa contoh, Ph. D. dalam spiritualitas. Sementara itu, program-program akademik atau spiritualitas tumbuh dengan subur di universitas-universitas di Roma, misalnya Gregorian dan Angelicum. Dalam penerbitan, spiritualitas menggantikan teologi sebagai *the best seller* dalam bidang keagamaan. Buku-buku tentang spiritualitas melimpah-limpah. Dua seri terbitan yang terdiri dari banyak volume tentang spiritualitas adalah karya monumental yang paling penting dalam abad kedua puluh ini. Dua seri itu adalah *The Classics of Western Spirituality* dan *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*.²⁶

Seri *The Classics of Western Spirituality* merupakan sebuah contoh yang baik sekali bagi upaya untuk menemukan kembali sebuah tradisi yang terlupakan. Selama bagian pertama abad kedua puluh, tradisi spiritualitas agung dalam kebudayaan Barat telah terlupakan. Kesadaran untuk menemukan kembali tradisi spiritualitas Barat untuk sebagian diilhami oleh kedatangan agama-agama dan filsafat Timur di Barat. Dalam konteks ini pada pertengahan 1970-an ide *The Classics of Western Spirituality* diajukan oleh Richard Payne, Editor Pembantu pada Paulist Press, sebuah penerbit karya-karya tentang spiritualitas dan agama. Dengan dukungan dan pengarahan Bapa Kevin Lynch, Presiden Paulist Press, seri ini diluncurkan. Volume pertama, *Julian of Norwich: Showings*, diterbitkan pada 1978, dan sejak itu lebih dari tujuh puluh lima volume telah diterbitkan. Di antara guru-guru spiritual Kristen yang karya-karya mereka diterbitkan dalam seri ini adalah Origen, Gregory dari Nyssa, Bonaventure, Meister Eckhart, Catherine dari Siena, Teresa dari Avila, Jacob Boehme, Johann Arndt, John dan Charles Wesley.²⁷ Di antara guru-guru spiritual Muslim yang karya-karya mereka diterbitkan dalam seri ini adalah Ibn 'Ata' Illah , Khwaja

²⁶ Cousins, Christ of the 21th Century, h. 58.

²⁷ Cousins, Christ of the 21th Century, h. 20.

Abdulah Ansari, dan Ibn al-'Arabi. Sambutan masyarakat pecinta spiritualitas atas seri ini sangat positif.

Ide seri *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest* terkait dengan ide seri *The Classics of Western Spirituality*. Ketika Richard Payne mengembangkan ide *The Classics of Western Spirituality*, ia menyusun ide seri *World Spirituality* ini sebagai bagian proyek rangkap-tiga. Bagian pertama proyek raksasa ini adalah *The Classics of Western Spirituality*. Bagian kedua adalah seri yang direncanakan terdiri atas enam puluh volume, dengan model yang serupa dengan seri pertama. Judul bagian kedua ini, yang serupa dengan seri pertama, adalah *The Classics of Eastern Spirituality*. Seri kedua ini mencakup terjemahan-terjemahan Inggris karya-karya klasik Hinduisme, Buddhisme, Taoisme, Konfusianisme, Jainisme, Sikhisme, Zoroastrianisme, dan tradisi-tradisi purba Afrika, Asia, dan Oseania. Bagian ketiga proyek mahabesar ini merupakan seri sebuah sejarah spiritualitas dunia, yang terdiri dari volume-volume yang memuat esai-esai para sarjana kontemporer yang meliputi keseluruhan sejarah pencarian spiritual manusia sejak zaman prasejarah, lalu tradisi-tradisi besar, sampai kepada masa kini dan masa depan. Ketika Richard Payne pindah dari Paulist Press ke Crossroad Publishing Company, ia membawa rancangan bagian ketiga ini, yaitu seri sejarah spiritualitas dunia, yang dikembangkannya menjadi seri duapuluh lima volume yang diberi judul *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*.²⁸ Untuk sebagian besar volume-volume ini disusun

²⁸ Volume-volume seri *World Spirituality* ini yang tersedia untuk dijual kepada publik secara luas, menurut dan melalui Amazon.com, adalah *African Spirituality: Forms, Meanings and Expressions*, diedit oleh Jacob K Olupona (New York: Crossroad, 2001); *South and Meso-American Native Spirituality*, diedit oleh Gary H. Gossen (New York: Crossroad, 1997); *Hindu Spirituality: Post-Classical and Modern*, diedit oleh K.R. Sundararajan (New York: Crossroad, 1997); *Buddhist Spirituality: Indian, Southeast Asian, Tibetan, Early Chinese*, diedit oleh Takeuchi Yoshinori (New York: Crossroad, 1995); *Buddhist Spirituality: Later China, Korea, Japan and the Modern World*, diedit oleh Takeuchi Yoshinori (New York: Crossroad, 1999); *Confucian Spirituality: Volume One*, diedit oleh Tu Wei-Ming and Mary Evelyn Tucker (New York: Crossroad, 2003); *Confucian*

sesuai dengan tradisi-tradisi besar, misalnya, dua volume tentang spiritualitas Hindu, dua volume tentang spiritualitas Buddhis, dua volume tentang spiritualitas Yahudi, tiga volume tentang spiritualitas Kristen, dan dua volume tentang spiritualitas Islam. Masing-masing volume sekitar lima ratus halaman, yang memuat kira-kira dua puluh artikel tentang aspek-aspek spiritualitas tradisi yang ditulis oleh para pakar dalam bidang ini. Kebijakan umum untuk seri ini adalah memilih para editor dan kontributor secara kultural dan spiritual dari tradisi-tradisi mereka sendiri. Ini berarti bahwa orang-orang Hindu menulis tulisan-tulisan tentang spiritualitas Hindu, orang-orang Buddhis menulis tulisan-tulisan tentang spiritualitas Buddhis, orang-orang Yahudi menulis tulisan-tulisan tentang spiritualitas Yahudi, dan begitu seterusnya.²⁹ Seri *World Spirituality* ini adalah sebuah mikrokosmos yang mencerminkan perubahan global. Masing-masing tradisi mencoba menemukan kembali kearifan masa lalunya dengan proses interpretasi yang kompleks. Yang unik tentang seri ini adalah bahwa ia berlingkup global. Ini adalah sebuah percobaan konkret yang berkenaan dengan problem tradisi-tradisi dan interpretasi dalam konteks global, bukan hanya dengan menemukan kembali tradisi-tradisi dalam kesinambungan

Spirituality: Volume Two, diedit oleh Tu Wei-Ming and Mary Evelyn Tucker (New York: Crossroad, 2004); *Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages*, diedit oleh Arthur Green (New York: Crossroad, 1989); *Jewish Spirituality: From the Sixteenth-Century Revival to the Present*, diedit oleh Arthur Green (New York: Crossroad, 1987); *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, diedit oleh A.H. Armstrong (New York: Crossroad, 1986); *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, diedit oleh Bernard McGinn, Jean Leclercq, John Meyendorf (New York: Crossroad, 1987); *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, diedit oleh Jill Raitt (New York: Crossroad, 1987); *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*, diedit oleh Louis Dupre (New York: Crossroad, 1991); *Islamic Spirituality: Foundations*, diedit oleh Seyyed Hossein Nasr (New York: Crossroad, 1991); *Islamic Spirituality: Manifestations*, diedit oleh Seyyed Hossein Nasr (New York: Crossroad, 1997); *Modern Esoteric Spirituality*, diedit oleh Antoine Fairvre (New York: Crossroad, 1995); dan *Spirituality and the Secular Quest*, diedit oleh Peter H. van Ness (New York: Crossroad, 1996).

²⁹ Bandingan dengan Cousins, *Christ of the 21th Century*, h. 22.

historis, tetapi juga dengan memberikan sumbangan kepada perjumpaan tradisi-tradisi yang berbeda pada masa kini.³⁰ Maka terjadilah dialog antara tradisi-tradisi spiritualitas yang dapat saling memperkaya.

Masih ada seri-seri lain penerbitan tentang spiritualitas yang muncul pada tahun-tahun terakhir ini, misalnya *Mandala Books*, yang diterbitkan oleh Unwin Paperbacks; *Element Classic Editions*, yang diterbitkan oleh Element; *The Elements Of*, yang juga diterbitkan oleh Element; *Shambala Pocket Classics*, yang diterbitkan oleh Shambala; dan *SkyLight Illuminations Series*, yang diterbitkan oleh SkyLight Paths Publishing.

Kita perlu mengetahui bahwa spiritualitas mengambil bentuk paling sempurna dalam mistisisme dari berbagai tradisi keagamaan. Tidak salah bila dikatakan bahwa spiritualitas adalah identik dengan mistisisme dalam arti bahwa spiritualitas adalah hidup senantiasa dalam kehadiran Tuhan, *pengalaman langsung* akan yang sakral atau yang ilahi, pengalaman atau kesadaran melihat Tuhan dalam segala sesuatu, semua peristiwa, semua keadaan. Spiritualitas dalam arti ini tidak berbeda dengan mistisisme, yang tidak lain adalah jantung atau roh agama. Sangat disayangkan fakta bahwa mistisisme dari tradisi-tradisi keagamaan tidak pernah mendapat tempat yang layak dalam perbandingan agama. Studi-studi akademik tentang mistisisme dari tradisi-tradisi keagamaan, khususnya tradisi-tradisi keagamaan agama-agama besar,³¹ tidak dianggap sebagai studi-

³⁰ Cousins, *Christ of the 21st Century*, h. 22.

³¹ Kita menemukan banyak studi akademik tentang mistisisme dari tradisi-tradisi keagamaan. Di antaranya adalah karya-karya: Rudolf Otto, *Mysticism, East and West*, diterjemahkan oleh Bertha L. Bracey (London: The Macmillan Company, 1932); Sidney Spencer, *Mysticism in World Religion* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books Ltd., 1963a); F.C. Happold, *Mysticism: A Study and an Anthology* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1964); Ferits Staal, *Exploring Mysticism* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1964); Robert C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysyicism* (New York: Shocken Books, 1969); Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness* (New York: Meridian, 1974); Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religions* (London: Sheldon Press, 1976); Raymond Van

studi dalam bidang perbandingan agama. Padahal sebenarnya studi-studi itu adalah studi-studi yang lebih penting dalam bidang perbandingan agama.

Spiritualitas adalah roh agama. Agama tanpa spiritualitas adalah ibarat badan tanpa roh. Spiritualitas melahirkan kedamaian, ketenteraman, kesetiakawanan, persaudaraan dan persatuan. Agama tanpa spiritualitas menjadi hampa, bahkan mendatangkan malapetaka. Banyak ketidakadilan dan kekerasan dilakukan atas nama agama oleh banyak orang karena mereka lebih setia kepada agama daripada inti agama, lebih setia kepada kulit agama daripada isi agama, lebih setia kepada tubuh agama daripada roh agama. Agama tanpa spiritualitas cenderung melahirkan kebencian, permusuhan, dendam, kedengkian, kesombongan, dan keangkuhan antaragama, antarliran, antarmazhab, dan antarsekte, yang pada gilirannya melahirkan ketidakadilan, kekerasan, perpecahan, peperangan, dan malapetaka. Banyak orang telah lupa pada pesan kemanusiaan untuk kedamaian yang dibawa oleh para nabi dengan spiritualitas sebagai jantung kehidupan mereka. Tema spiritualitas terasa semakin relevan untuk menghadapi berbagai krisis kemanusiaan masa kini.

Agama dan Ekologi

Selama tiga dasawarsa terakhir ini kita menyaksikan munculnya kajian akademik terhadap interaksi antara agama dan ekologi.

Over, *Eastern Mysticism: Volume One: The Near East and India* (New York: Mentor, 1977); Daisetsu Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist* (London: Unwin Paperbacks, Mandala Books, 1979); Philip C. Almond, *Mystical Experiences and Religious Doctrine: An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions* (Berlin: Mouton Publishers, 1982); Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: The University of California Press, 1984); Andrew Harvey, *The Essential Mystics: The Soul's Journey into Truth*, (Edison, NJ: Castle Books, 1998); James S. Cutsinger, ed., *Paths to the Heart: Sufism and Christian East* (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2002); Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn 'Arabi, and Meister Eckhart* (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2006).

Perhatian terhadap kajian dalam bidang yang telah lama diabaikan ini kelihatannya didorong oleh keprihatinan yang besar terhadap krisis lingkungan yang mengancam kehidupan umat manusia dan makhluk lain di bumi ini. Krisis lingkungan bukanlah masalah fisik dan ekonomis semata. Krisis lingkungan terkait dengan berbagai masalah yang saling mempengaruhi. Ia juga menyangkut masalah teologis, kosmologis dan antropologis — yang pada lazimnya digeluti oleh filsafat dan agama — yang justru menjadi fundamen dan cara pandang dalam menghadapi krisis lingkungan. Maka agama-agama atau tradisi-tradisi keagamaan, bersama-sama dengan insitusi-institusi atau bidang-bidang lain, dituntut untuk memainkan peranan penting dalam mengatasi krisis lingkungan.

Seri konferensi *The Religions of the World and Ecology*, yang diselenggarakan oleh Center for the Study of World Religions (CSWR), adalah hasil penelitian yang diadakan pada CSWR selama periode tiga tahun (1996-1998). Konferensi-konferensi itu melibatkan partisipasi dan kerjasama langsung dari sekitar 600 sarjana, pemimpin agama, dan spesialis lingkungan dari berbagai belahan dunia. Seri buku *The Religions of the World and Ecology*, yang didistribusikan oleh Harvard University Press, telah membuat penelitian dari konferensi-konferensi itu tersedia bagi para hadirin. Seri buku *The Religions of the World and Ecology*, yang diterbitkan dari 1997 sampai 2003, meneliti sembilan tradisi keagamaan dan implikasi ekologisnya.³² Konferensi-konferensi *The Religions of the*

³² Sembilan karya itu adalah *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, diedit oleh Mary Evelyn Tucker dan Duncan Ryuken Williams (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998); *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, diedit oleh Dieter T. Hessel dan Rosemary Radford Ruether (Cambridge, Mass.: Center for the Study of World Religions, 2000); *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, diedit oleh Mary Evelyn Tucker dan John Berthrong (Cambridge, Mass.: Center for the Study of World Religions, 1998); *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, diedit oleh N.J. Girardot, James Miller, dan Xiaogan Liu (Cambridge, Mass.: Center for the Study of World Religions, 2001); *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky, and Water*, diedit oleh Christopher Key Chapple dan Mary Evelyn Tucker (Cambridge, Mass.:

World and Ecology diorganisir oleh CSWR dan bersama disponsori oleh Bucknell University dan Center for Respect of Life and Environment of the Humane Society of the United States. Direktur konferensi, Mary Evelyn Tucker dan John Grim, melanjutkan kerja ini sebagai coordinator *Forum on Religion and Ecology*.

Para teolog dari berbagai tradisi keagamaan berusaha merumuskan konsep-konsep teologis baru yang berbasis pada tradisi keagamaan masing-masing, visi-visi berorientasi ekologis tentang Tuhan, Yang Sakral, Bumi, dan umat manusia. Salah satu karya yang memuat perkembangan baru ini adalah *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*.³³ Karya ini adalah sekumpulan esai-esai yang mencerminkan pandangan-pandangan baru ini dalam tiga dimensi: (1) konsep-konsep keagamaan tradisional tentang dan sikap-sikap terhadap alam dan bagaimana konsep-konsep dan sikap-sikap ini berubah sebagai jawaban terhadap krisis lingkungan; (2) isu-isu konseptual yang melampaui tradisi-tradisi keagamaan masing-masing; dan (3) partisipasi keagamaan dalam politik lingkungan.

Tidak ada keraguan bahwa interaksi agama dan ekologi telah menjadi salah tema studi akademik yang relevan untuk menghadapi krisis lingkungan yang sangat mengkhawatirkan dan mengancam kelangsungan hidup umat manusia dan makhluk lain di muka bumi ini. Sayangnya kepentingan ekologis, yang digerakkan oleh kesadaran untuk memelihara kelestarian dan keharmonisan lingkungan alam, sering dikalahkan oleh kepentingan ekonomis dan

Center for the Study of World Religions, 2000); *Indigenous Traditions and Ecology: The Interbeing of Cosmology and Community*, diedit oleh John A. Grim (Cambridge, Mass.: Center for the Study of World Religions, 2001); *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, diedit oleh Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, dan Azizan Baharuddin (Cambridge, Mass.: Center for the Study of World Religions, 2003); *Jainism and Ecology: Nonviolence in the Web of Life*, diedit oleh Christopher Key Chapple (Cambridge, Mass.: Center for the Study of World Religions, 2002); dan *Judaism and Ecology: Created World and Revealed Word*, diedit oleh Hava Tirosh-Samuelson (Cambridge, Mass.: Center for the Study of World Religions, 2003).

³³ Roger S. Gottlieb, ed., *The Oxford Handbook of Religion and Ecology* (New York: Oxford University Press, 2006).

komersial, yang didorong oleh sikap serakah untuk mencari dan menumpuk keuntungan material sebanyak-banyaknya. Perjuangan terus-menerus untuk membangkitkan kesadaran untuk memelihara kelestarian dan keharmonisan lingkungan alam sangat dibutuhkan sekarang ini. Tema interaksi agama dan ekologi sebagai bidang studi akademik dalam perbandingan agama atau studi-studi keagamaan tetap perlu dikembangkan.

Khatimah

Sejak pertengahan abad kedua puluh, tema-tema kajian perbandingan agama atau ilmu agama-agama semakin beragam sesuai dengan minat para sarjana yang melakukan kajian atau sesuai dengan isu-isu yang muncul dalam masyarakat. Kita dapat membuat daftar panjang tentang tema-tema itu sebagai berikut: mistisisme, spiritualitas, perjumpaan agama-agama, dialog antaragama, agama dan sains, spiritualitas dan sains, perdamaian, emansipasi perempuan, feminisme, kesetaraan dan keadilan gender, lingkungan hidup, kebebasan beragama, toleransi beragama, fundamentalisme, hak asasi manusia, agama dan demokrasi, teologi pembebasan, pluralisme, dan lain-lain. Namun demikian tema-tema lama seperti konsep-konsep tentang Tuhan, eskatologi, kitab suci, alam, manusia, mitologi, mitos, simbolisme, hari-hari suci, tempat-tempat suci, ritus, meditasi, dan yoga, tidak hilang dari kajian agama-agama.

Dalam kesempatan ini saya tidak bermaksud menjelaskan secara rinci semua tema yang menjadi perhatian kajian agama-agama atau perbandingan agama. Cukup saya mengatakan bahwa tema-tema perbandingan agama berubah, bertambah, dan berkembang. Sarjana-sarjana yang menekuni perbandingan agama harus mampu mengangkat dan mengembangkan tema-tema yang relevan dengan kebutuhan kehidupan umat manusia kontemporer.

Dengan mengangkat dan mengembangkan tema-tema yang relevan dengan kebutuhan kehidupan masa kini, kita mengharapkan perbandingan agama menjadi disiplin yang hidup, dinamis, dan

berfungsi untuk memberikan kontribusi bagi penciptaan dunia yang damai dan beradab. Perbandingan agama harus mampu berpartisipasi dalam mewujudkan dan memelihara kedamaian, kerukunan, kerjasama, persatuan, dan persaudaraan umat manusia. Perbandingan agama harus mampu pula memperkaya pengetahuan dan pengalaman keagamaan dan spiritual para penganut agama-agama. Perlu kita menegaskan bahwa perbandingan agama, jauh dari sekedar membanding-bandingkan bentuk-bentuk atau gejala-gejala keagamaan dari berbagai agama, sesungguhnya merupakan kajian tentang problem-problem manusia yang paling mendasar dengan bantuan lebih dari satu tradisi keagamaan. Dari pengalaman umat manusia dari berbagai agama melalui perbandingan agama, kita mungkin berada pada posisi yang lebih baik untuk memahami problem-problem itu. Kita tidak menginginkan perbandingan agama sebagai ilmu yang mati dan tidak berfungsi, yang hanya menjadi latihan akademik dan intelektual tanpa menyentuh problem-problem kehidupan.

Wa Allāh a'lam bi al-shawāb. ❖

Bibliografi

- Adams, Charles J., ed. *A Reader's Guide to the Great Religions*. Second Edition. New York: Free Press (Collier Macmillan), 1977.
- Beverluis, Joel D, project editor. *A SourceBook for Earth's Community of Religions*. Revised Edition. Grand Rapids, Michigan: CoNexus Press – SourceBook Project, New York: Global Education Associates, 1995.
- Capps, Walter H. *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000.
- Cousins, Ewert H. *Christ of the 21st Century*. Rockport, Massachusetts; Shaftesbury, Dorset; Brisbane, Queensland: Element, 1992.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Translated from the French by Willard R. Trask. San Diego, New York, & London: A Harvest/HBJ Book, Harcourt Jovanovich, Publishers, 1959.

- Eliade, Mircea. *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1975.
- Eliade, Mircea, and Joseph M. Kitagawa, eds. *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1959.
- Evan-Pritchard, E.E. *Theories of Primitive Religion*. London: Oxford University Press, 1965.
- Gottlieb, Roger S., ed. *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Heim, S. Mark. *Salvations: Truth and Difference in Religion*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1995.
- King, Barbara. *Evolving God: A Provocative View on the Origins of Religion*. Rantoul, IL: Doubleday Publishing, 2007.
- Michon, Jean-Louis, and Roger Gaetani, eds. *Sufism: Love & Wisdom*. Blumington, Indiana: World Wisdom, Inc., 2006.
- Nasr, Seyyed Hossein. "The *Philosophia Perennis* and the Study of Religion." Dalam *The World's Religious Tradision: Current Perspective in Religious Studies: Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith*, edited by Frank Whaling. New York: Crossroad, 1986.
- Noer, Kautsar Azhari. "Beberapa Kemungkinan Pengembangan Studi Perbandingan Agama." Dalam *Refleksi* 1/1 (1998): 11-22.
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. Translated by John W. Harvey. New York: A Galaxy Book, Oxford University Press, 1958.
- Richards, Glyn. *Studies in Religion: A Comparative Approach to Theological and Philosophical Themes*. New York: St. Martin's Press, 1995.
- Schuon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*. The Second Quest Edition. Wheaton, Ill, USA; Madras, India; London, England: The Theosophical Publishing House, 1993.
- Shah-Kazemi, Reza. *Paths to Transcendence: According Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhardt*. Blumington, Indiana: World Wisdom, Inc., 2006.

- Sharpe, Eric J. *Comparative Religion: A History*. Second Edition. La Salle, Illinois: Open Court, 1987.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. London: SPCK, 1978.
- Smith, Wilfred Cantwell. *What Is Scripture?: A Comparative Approach*. London: SCM Press Ltd., 1993.
- Streng, Frederick J. *Understanding Religious Life*. Third Edition. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1985.
- Swidler, Leonard, and Paul Mojzes. *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue*. Philadelphia: Temple University Press, 2000.
- Van Voorst, Robert E. *Anthology of World Scriptures*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, A Division of International Thomson Publishing Inc., 2000.
- Vardey, Lucinda, ed. *God in All Worlds: An Anthology of Contemporary Spiritual Writings*. New York: Vintage Books, 1996.
- Wach, Joachim. *The Comparative Study of Religions*. Edited with an Introduction by Joseph M. Kitagawa. New York and London: Columbia University Press, 1958.

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

INTEGRASI SYARĪ'AH, THARĪQAḤ, DAN ḤAQĪQAḤ DALAM TASAWUF HAMZAH FANSURI DAN HAYDAR AMULI

Moch. Tijani Abu Na'im

Pendahuluan

Dalam suatu riwayat, dikisahkan bahwa suatu kali Nabi Muhammad didatangi malaikat Jibril dalam penampilan manusia untuk menanyakan apa itu *islām*, *īmān* dan *iḥsān*. Nabi menjawab bahwa *islām* adalah menyatakan kesaksian doktrinal (*syahādah*), mengerjakan salat, puasa, zakat dan menunaikan ibadah haji. Sedangkan *īmān* adalah meyakini keberadaan Tuhan, malaikat-malaikat, kitab-kitab suci yang diwahyukan, para nabi, hari kiamat dan ketentuan ilahi atas takdir manusia. Dan *iḥsān*, adalah bahwa seseorang menyembah Tuhan secara penuh kesadaran seakan-akan dia melihat-Nya, atau jika tidak, ia percaya bahwa Tuhan senantiasa melihat semua tingkahnya.¹ Riwayat itu setidaknya melukiskan suatu pola keberagaman, menurut ajaran Nabi Muhammad, yang memiliki tiga aspek, yakni *islām*, *īmān* dan *iḥsān*.

Secara historis, tiga aspek tersebut berkembang dan membentuk gugusan-gugusan pengetahuan yang terspesifikasi sehingga seolah-olah masing-masing aspek tersebut saling memisahkan diri. Hari

¹ “*An ta'buda Allāha ka-annaka tarāhu, fain lam takun tarāhu fainnahu yarāka.*” Lih. al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Niḥal* (Beirut: Dar al-Fikr, 1982), h. 40.

ini kita mewarisi ilmu fikih sebagai representasi dari aspek *islām*, ilmu kalam (teologi dialektik) sebagai gambaran dari aspek *īmān*, dan ilmu tasawuf yang merepresentasikan aspek *ihsān*. Ironisnya, ada kecenderungan yang mengindikasikan bahwa aspek pertama (*islām*) ini diasosiasikan dengan syariat, sehingga apa yang kita sebut agama Islam “hanya” sebatas ketentuan syariat: hukum Islam adalah hukum syariat. Sedangkan aspek *īmān* dielaborasi lebih lanjut menjadi teologi dialektis, yang menjadi wilayah pertempuran argumentatif di antara aliran-aliran dan sekte-sekte. Kedua aspek tersebut, kalau mau diakui sebagai fakta pahit, merupakan aspek yang paling dramatis di mana mazhab-mazhab dan sekte-sekte tampil dengan sekian modus keberagamaan yang fanatik. Sementara *ihsān*, sebagai aspek keberislaman yang lebih subtil dan eksistensial, “dipungut” oleh para Sufi dan dihidupkan sebagai tradisi tasawuf, sebuah jalan untuk menempuh perjalanan spiritual.

Ketika tiga aspek itu telah terspesifikasikan sedemikian rupa, identifikasi “hukum Islam adalah, dan sepadan dengan, hukum syariat” jelas menjadi bermasalah. Menurut hemat penulis, pemahaman mengenai *islām*, *īmān* dan *ihsān* dalam pengertian yang terpisahkan satu sama lain itu kemudian melahirkan kecenderungan historis berupa konflik di sepanjang sejarah perkembangan Islam antara kubu fukaha (ahli hukum), kubu mutakallim (teolog) dan kubu para Sufi, baik konflik internal maupun ekstenal antar kubu tersebut. Ketegangan-ketegangan itu memiliki “wajah ganda,” ada kalanya menimbulkan benturan hebat,² ada kalanya justru

² Benturan hebat itu berupa permusuhan kalangan ulama eksoterik (ulama zhahir) atas tokoh-tokoh Sufi. Abdul Wahhab al-Sya‘rani dalam karyanya *al-Thabaqāt al-Kubrā* mencatat beberapa kasus tersebut menimpa sejumlah besar Sufi, di antara mereka Abu Yazid al-Bisthami, Dzu a-Nun al-Misri, Sumnun al-Muhibb, Abu Sa‘id al-Kharraz, Sahl al-Tustari, Husein al-Hallaj, Ibn al-Fudlail al-Balkh, Ibn Abi Hamzah, al-Hakim al-Turmudzi, Abu al-Hasan al-Busyanji, Abu ‘Utsman al-Maghribi, Abu Madyan al-Maghribi, Abu al-Qasim al-Nashrabadzi, Abu Hamid al-Ghazali, Abu al-Hasan al-Syadzili, Ahmad ibn al-Rifa’i, Ibn al-‘Arabi, Ibn al-Faridl, Ibn Sab‘in, dan masih banyak lagi. Lih. Abdul Wahhab al-Sya‘rani, *al-Thabaqāt al-Kubrā* (Beirut, Dar al-Fikr: tt), h. 15-17.

menimbulkan harmonisasi yang kreatif. Harmonisasi tersebut diformulasikan sedemikian rupa melalui diskursus tentang *syari'ah* (syariat), *thariqah* (tarekat) dan *haqiqah* (hakikat) dari sudut pandang bahwa, menurut hemat penulis, status *ihsan* menyediakan prinsip mendasar dan universal bagi aspek *islām* dan *īmān*. Dengan kata lain, kemendasaran *ihsan* bagi *islām* dan *īmān* adalah sinonim dengan integrasi-harmonis antara *syari'ah*, *thariqah* dan *haqiqah*.

Tulisan singkat ini disusun untuk mencari jawaban mengenai hubungan integratif dan harmonis antara tiga aspek tunggal *syari'ah*, *thariqah* dan *haqiqah* dalam format yang diidealisasikan oleh para Sufi. Di antara karya Sufistik yang khusus mendedahkan permasalahan ini adalah *Asrār al-Syari'ah* Sayyid Haydar Amuli dan *Zinat al-Wāhidīn* Hamzah Fansuri. Dua karya ini mewakili dua sosok Sufi yang berbeda asal-usul tradisinya. Karya pertama disusun oleh Sayyid Haydar Amuli, seorang Sufi dari tradisi Syi'ah Imamiyyah, dan karya kedua ditulis oleh Hamzah Fansuri, Sufi Sunni dari tradisi tarekat Qadiriyyah. Dengan mengetahui hubungan integratif dan harmonis antara *syari'ah*, *thariqah* dan *haqiqah* ini, diharapkan kita bisa mengidentifikasi masalah berkenaan dengan kontroversi yang terjadi di kalangan para *fuqahā'*, *mutakallim*, dan *shufi*. Namun yang terpenting adalah untuk mengetahui kebertahanan dari proses realisasi keberagaman sebagaimana yang diformulasikan melalui konsep *syari'ah*, *thariqah* dan *haqiqah*.

Biografi Hamzah Fansuri

Kelahiran Hamzah Fansuri masih belum diketahui secara jelas. Tempat dan tanggal kelahirannya juga belum terlacak, karena memang tidak ada data eksplisit yang menunjukkan tempat dan tahunnya. Diperkirakan dia wafat di awal abad ke-17. Tetapi dalam sebuah syairnya terungkap bahwa ia berasal dari Syahrnawi, meski juga di mana tempat itu masih diperdebatkan. Menurut satu versi, tempat itu merupakan sebutan lain untuk "Bandar Ayuthya," ibu kota Kerajaan Siam, sedangkan menurut versi lain, tempat itu di

tanah Aceh. “Fansur” merujuk pada penyebutan orang Arab untuk “Barus,” kota kecil di pantai barat Sumatra antara Sibolga dan Singkel. Menurut sumber dari Ptolemeus abad ke-2 SM, dinyatakan bahwa kapal-kapal Athena telah singgah di kota ini sejak kurun waktu sebelum Masehi, dan begitu pula rombongan Fir’aun telah beberapa kali singgah di pelabuhan ini untuk membeli kapur barus (kamper), bahan yang dibutuhkan untuk mengawetkan mayat atau *mummi*.³

Hamzah Fansuri disinyalir telah membumikan pertama kali ajaran Sufi *wujudiyah*⁴ di tanah Nusantara, tepatnya di Aceh. Menurut berbagai sumber, sejak mula-mula Islam di Indonesia berkembang dalam arus dialektika antara tasawuf wujudiyah (yang kemudian dianggap sebagai tasawuf falsafi) dan tasawuf Sunni (yang kental dengan corak formal-syar’i). Tipe pertama direpresentasikan oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani, sedangkan di sisi lain, yang berdiri sebagai lawannya adalah Nuruddin Raniri. Hamzah Fansuri terlibat polemik serius dengan Raniri, yang kemudian menyebabkan aliran *wujudiyah* surut di tanah Aceh untuk sementara waktu. Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Pasai

³ Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya* (Bandung: Penerbit Mizan, 1995), h 9.

⁴ Gagasan Sufi yang dinisbatkan kepada Syekh Akbar Muhy al-Din Ibn ‘Arabi, Sufi yang dianggap guru dan teoretikus terbesar ajaran tasawuf. William C. Chittick mengatakan bahwa di dunia Islam sendiri, barangkali selain Ibn ‘Arabi tidak ada yang paling dalam dan luas pengaruhnya terhadap kehidupan intelektual umat Islam selama tujuh abad yang lalu (William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), h. x.

Telah banyak para pengikut dan penafsirnya mensintesis ajaran ini dengan arus utama doktrin Islam, baik melalui bahasa intelektual ketat maupun dengan ekspresi-ekspresi intuitif yang halus. Salah satunya adalah Syekh Fadllullah Burhanpuri, seorang Sufi dari tarekat Syattariyah, menyusun karya *Al-Tuhfah al-Mursalah ilā Ruh al-Nabī* yang menjelaskan “martabat tujuh” yang bersumber dari *wujudiyah* Akbarian tersebut. Lih. Fadllullah Burhanpuri, *Al-Tuhfah al-Mursalah ilā Ruh al-Nabī*, dalam A.H. Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet* (Canberra: Australian National University, 1965), h. 129-37.

Sumatrani mewakili tipologi wujudiyah warisan Ibn ‘Arabi dan Abd al-Karim al-Jili.⁵

Menurut Azyumardi Azra, Hamzah Fansuri merupakan ulama pertama yang datang dari tanah seberang di abad ke-17 untuk mengajar keilmuan tradisional di Aceh. Setelah melanglang buana di pusat-pusat penting kebudayaan Islam, termasuk Mekah, Medinah, Baghdad dan Jerusalem, Hamzah Fansuri kembali ke Aceh dan menjadi mufti penting di kerajaan Aceh,⁶ sebelum kemudian terlibat polemik politis dengan al-Raniri.⁷ Penting untuk dicatat, di antara para cendekiawan Muslim awal, tampaknya Hamzah Fansuri memainkan peranan penting dalam menyebarkan tarekat Qadiriyyah⁸ di kawasan Nusantara. Bahkan Hamzah Fansuri dianggap merupakan ulama pertama yang berafiliasi kepada suatu tarekat, meskipun sebenarnya penyebaran Islam di Nusantara oleh para Sufi tanpa penyebutan pada tradisi tarekat tertentu.⁹

Hamzah Fansuri hidup di tengah suasana sosial-politik yang memprihatinkan, sebagaimana yang ia lukiskan di dalam puisi-puisinya, dimana pemerintahan Sultan Iskandar Muda dan amir-amir kecilnya hidup bermewah-mewah, dan pembunuhan atas dasar motif politik terjadi lumrah. Syair Hamzah Fansuri mengandung

⁵ Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Cirebon: Fahmina Institute, 2008), h. 25.

⁶ Azyumardi Azra, *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Formation* (Bandung: Mizan, 2006), h. 80.

⁷ Menurut Naquib al-Attas, sikap perlawanan Raniri terhadap Hamzah Fansuri dipengaruhi oleh pengalamannya di tanah asalnya (Gujarat) di mana para Sufi sering tampak *keblinger* dalam sinkretisasi ajaran Islam dengan ajaran Hindu. Dan sikap ini juga diperparah oleh persaingan politis antara keduanya. Lih. Naquib al-Attas, *Raniri and the Wujudiyah of the 17th Century Aceh*, dikutip Abdul Rahman Haji Abdullah dalam *Pemikiran Umat Islam di Nusantara: Sejarah dan Perkembangannya hingga Abad ke-19* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia, 1990), h. 159.

⁸ Disandarkan pada ‘Abd al-Qadir al-Jailani, seorang Sufi bermazhab fikih Hambali dan populer sebagai *Sulthān al-Awliyā* (Raja Para Wali) di kalangan masyarakat Muslim tradisional di dunia Islam timur, termasuk Indonesia.

⁹ Azra, *Islam in the Indonesian World*, h. 80.

kritik-kritik yang jelas dialamatkan kepada mereka, seperti penggalan syair berikut ini:

Ayo segala yang menjadi *faqīr*
Jangan bersahabat dengan raja dan *amīr*
Karena rasul Allah *bashīr* dan *nadlīr*
Melarangkan kita *saghīr* dan *kabīr*.¹⁰

Sebagai ulama Sufi yang produktif, Hamzah Fansuri memiliki banyak karya, tetapi sayangnya banyak di antaranya sudah dibakar karena fitnah terhadapnya. Yang masih ada sampai sekarang di antaranya adalah *Syarab al-ʿAsyiqīn*, *Asrār al-ʿArifīn*, dan *al-Muntahī*. Karyanya yang menjelaskan hubungan antara *syariʿah*, *tharīqah* dan *haqīqah* termuat di dalam *Zinat al-Wāhidīn* yang merupakan versi lain dari kitab *Syarab al-ʿAsyiqīn*.¹¹

Biografi Sayyid Haydar Amuli

Sufi-filsuf Sayyid Haydar Amuli lahir di Amol Mazandiran di Iran utara pada tahun 1319 dari keluarga klan Husainiah. Sosoknya merepresentasikan tradisi Syiʿah Imamiyah. Pada usia muda dia mengawali pendidikannya dengan mengkaji Syiʿah Imamiyah, khususnya di ranah hukum (fikih). Sebelum menenggelamkan diri dalam lautan Sufisme di usia 30-an, dia memiliki kedekatan yang akrab dengan penguasa Tabaristan, Fakhr al-Daula Hasan. Pada babakan sejarah hidup berikutnya, mirip kisah hidup Abu Hamid al-Ghazali dan Ayn al-Qudhat al-Hamadzani, dia mengalami krisis intelektual dan psikologis.

Dalam karyanya *Asrār al-Syariʿah*, dia mengungkapkan bahwa pengalaman krisis itu mendorongnya untuk menyendiri bersama

¹⁰ Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Karya-karya Hamzah Fansuri* (Jakarta, Paramadina: 2001), h. 124.

¹¹ Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*, h. 147.

Allah melalui jalan Sufi. Di suatu desa di Tihiran, dia pun berguru kepada seorang Sufi, Syekh Nur al-Din al-Tihrani. Dari guru Sufi ini, Haydar Amuli memperoleh *khirqah* (jubah simbolik kesufian). Selanjutnya, dia memutuskan untuk pergi haji dan sekaligus melakukan *safar* (perjalanan) spiritual ke Hijaz, Jerusalem, Mekah, Medinah, dan lain-lain. Sampai akhirnya di Baghdad Irak, dia berguru kepada cendekiawan besar Syi'ah saat itu, Fakhr al-Din Muhammad al-Hasan dan Nashir al-Din al-Kasyani al-Hili. Dalam masa-masa ini, tradisi Akbarian dia pelajari secara intensif, sampai akhirnya dia menyusun *Nashsh al-Nushūsh* untuk mengomentari *Fushush al-Hikam* Syekh Akbar Ibn 'Arabi.

Proyek intelektualnya yang penting adalah mengintegrasikan dan mengharmoniskan hubungan *syarī'ah*, *tharīqah* dan *haqīqah* dalam satu kesatuan prinsipil yang kukuh, yang dia susun pada karya *Asrār al-Syarī'ah* dan *Jāmi' al-Asrār*.

Syarī'ah, Tharīqah, dan Haqīqah dalam Pandangan Hamzah Fansuri

Secara khusus, Hamzah Fansuri mempunyai karya yang menguraikan hubungan antara *syarī'ah*, *tharīqah* dan *haqīqah*, yaitu kitab *Zinat al-Wāhidīn*. Pada bab pertama, yang berjudul "Al-Bab al-Awwal fi Bayan A'mal al-Syarī'ah (Bab yang Pertama pada Menyatakan Amalan Syariat)," dia mengawalinya dengan mengatakan, "Ketahui olehmu bahwa yang dinamai syariat itu sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam menyuruh kita berbuat baik, melarangkan kita berbuat jahat," seperti hadis Nabi, "*Al-Syarī'atu aqwālī*" (Syariat adalah perkataanku).

Syarī'ah memang apa yang diajarkan Nabi, dalam kapasitas sebagai rasul (utusan) Tuhan. Ini berarti ajaran kenabian merupakan wahyu dari Tuhan. Hamzah Fansuri melekatkan hadis Nabi di atas dengan ayat al-Quran, "*Wa mā yanthiqu 'anil-hawā in huwa illā wahyun yūhā*" yang secara tekstual artinya "Tidaklah dia berbicara dari hawa nafsunya, yang [dia sampaikan itu] bukan lain kecuali

wahyu yang diwahyukan.” Hamzah Fansuri mentranslasikan ayat ini, “Ada (pun) Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam tiada berkata dengan kehendak hatinya, melainkan dengan firman Allah (yang diturunkan ke) atas kepalanya.”¹²

Syari’ah bukan semata-mata ajaran verbal mengenai “berbuat baik” dan “berbuat jahat,” tetapi juga berkaitan dengan iman. Tepatnya, perbuatan yang baik mestinya didasarkan pada kepercayaan yang benar. Oleh karena itu, Hamzah Fansuri melanjutkan penjelasan mengenai *syari’ah* dari sisi yang lebih prinsipil: iman. “Adapun Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam mengatakan bahwa Allah Ta’ala itu esa tiada dua dan tiada sebagai (Dia) rupa(Nya), tiada bertamsil, dan (tiada) sebangsa dan tiada sekutu dan tiada serupa dan tiada berjihat, dan tiada bertempat.”¹³

Sesuai dengan doktrin formal Islam, menurut Hamzah Fansuri, aspek *syari’ah* identik dengan penjelasan Nabi tentang *islām*, yaitu terdiri dari: (1) syahadat, (2) sembahyang, (3) puasa, (4) membayar zakat jika ada harta, dan (5) naik haji jika ada bekal. Keniscayaan mengikuti apa yang disyariatkan Nabi, oleh Hamzah Fansuri, didasarkan pada tidak diragukannya Nabi sebagai utusan Tuhan yang tidak mungkin berdusta. Hamzah Fansuri menyatakan bahwa siapa yang tidak benar-benar beriktikad kepada Nabi atau menganggap apa yang diajarkannya tidak benar, maka ia kafir.¹⁴ Dia menulis, “Barangsiapa tiada menurut [yakni, mengikuti] perbuatan (Nabi) maka naqis¹⁵ hukumnya, dan sesat hukumnya, karena syariat dan tarekat dan hakikat (itu) pakaian Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam.

¹² Hamzah Fansuri, *Zinat al-Wāhidin*, dalam Abdul Hadi W. M., *Hamzah Fansuri*, h. 64.

¹³ Maksud dari ungkapan tersebut, menurut hemat penulis, adalah bahwa Esensi Tuhan itu Tunggal tak berbilang, pada tataran Eksistensial *sebelum* (non-temporal) Dia memanifestasikan Diri pada beragam lokus eksistensi yang plural, tanpa rujukan apapun pada selain-Nya, tanpa keserupaan, tanpa atribut dan sifat apapun, dan tiada arah di manapun. Lih. Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri*, h. 65.

¹⁴ Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri*, h. 66.

¹⁵ Naqis (*Nāqish*) berarti “kurang,” kebalikan dari “sempurna.”

Apabila kita tinggalkan suatu daripada tiga ini naqis hukumnya.” Pernyataan jelas mengenai hubungan antara ketiga aspek itu terekam pada “Jika hakikat tiada dengan syariat binasa hukumnya.”¹⁶

Haqiqah tidak tercapai kecuali melalui *thariqah*, dan *thariqah* berdiri di atas landasan *syariah*. Karena itu, *haqiqah* yang dicapai tanpa *thariqah*, lebih-lebih terlepas dari landasan *syariah* dikatakan oleh Hamzah Fansuri sebagai “binasa.” Bahkan menurutnya, “tarekat tiada lain daripada syariat” dengan menukulkan ayat al-Quran, “*Qul in kuntum tuhībūnallāha fat-tabi’ūni yuhbibkumullāh.*” Artinya, sebagaimana terjemahan Hamzah Fansuri, “Katakan olehmu Muhammad, jika ada kamu mengasih(i) kepada Allah Ta’ala (maka) turut(lah) perbuatanku supaya kamu dikasihi Allah.”¹⁷ Maksudnya: Wahai Muhammad, katakanlah kepada mereka, jika kalian mencintai Allah, maka ikutilah aku (Muhammad), niscaya Allah mencintai kalian.

Menarik untuk menyimak apa yang dikutip oleh Hamzah Fansuri dari perkataan Syamsi Tabriz, guru dan sahabat Jalaluddin Rumi, dalam bahasa Persia, “*Syari’at ra muqaddam darām aknun, haqiqat az syariat nist birun*” yang artinya, menurut terjemahan Hamzah Fansuri sendiri, “Syariat kudahulukan sekarang karena hakikat dan syariat tiada berlainan.”¹⁸ Sebelumnya *thariqah* diidentikkan dengan *syari’ah*, kali ini pada perkataan Syamsi Tabriz yang dikutip Hamzah Fansuri, *syari’ah* identik dengan *haqiqah*. Tampaknya dalam pemikiran Hamzah Fansuri, tiga aspek “trinitas” ini adalah kesatu-paduan seperti satu segitiga dengan tiga sisi.

Perkataan lain Syamsi Tabriz kembali dikutip, “*Kasi ku dar syariat rasikh ayad, haqiqat rah bar way khud qushayad.*” Terjemahan versi Hamzah Fansuri: “Barangsiapa kepada syariat telah sempurna. Datang jalan hakikat kepada orang itu, niscaya membukakan dirinya.”¹⁹ Penekanan pada “diri” menjadi ciri Sufisme di mana

¹⁶ Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri*, h. 66.

¹⁷ Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri*, h. 67.

¹⁸ Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri*, h. 67.

¹⁹ Maksudnya, menurut pemahaman penulis, bahwa siapa yang aspek *syari’ah*-nya telah sempurna, dan ini berarti terealisasi di dalam level *thariqah*, maka hatinya akan terbuka dan siap menerima pancaran *haqiqah*.

bisa diasosiasikan pada hadis populer di kalangan para Sufi “*Man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu*” (Barangsiapa mengenal dirinya niscaya mengenal Tuhannya). Karena itu, bisa dipahami bagaimana konsistensi Hamzah Fansuri menempuh Sufisme dalam koridor *syari‘ah* dalam integrasinya dengan *thariqah* dan *haqiqah* demi menemukan jati diri yang sebenarnya. Integrasi *syari‘ah*, *thariqah* dan *haqiqah* merupakan metode pengenalan diri yang meniscayakan pengenalan (*ma‘rifah*) akan Allah.

Dalam bab kedua, yang berjudul “Al-Bab al-Tsani fi Bayān A‘mal al-Thariqah (Bab yang Kedua pada Menyatakan Amalan Tarekat,” pemaparannya juga bersifat integratif dalam artian *thariqah* dimaknai sebagai yang tak terpisahkan dari *syari‘ah* dan *haqiqah*. Sebagaimana *thariqah* adalah permulaan bagi *haqiqah*, *syariah* menjadi permulaan bagi *thariqah*. Dikutip pula hadis sebagai perspektif awalnya, “*Al-thariqatu af‘ali*” (*Thariqah* adalah perbuatanku). Tahap awal menempuh *thariqah* adalah tobat nasuha,²⁰ berbeda dari tahap awal *syari‘ah* yang tak lain adalah syahadat. Dalam syahadat terkandung komitmen untuk kembali dari selain Allah kepada (mengafirmasi) Allah, senada dengan tobat nasuha yang bermakna kembali kepada Allah sepenuhnya. Syahadat dan tobat nasuha hanya berbeda dari sisi ranah. Bisa pula dikatakan, bahwa tobat nasuha memiliki status esensial bagi syahadat.

Pergeseran dari *syari‘ah* kepada *thariqah* pada makna “kembali” mengimplikasikan pergeseran gradatif dari bawah ke atas, atau secara metaforis merujuk pada pergeseran dari ranah aksidental menuju ranah substansial. Oleh karena itu, Hamzah Fansuri menyebutkan “*tark al-dunya*” (meninggalkan dunia) sebagai bagian penting dari *thariqah*. “Dan (tarekat itu) adalah tarkul-dunya.”²¹ Hal ini tidak dalam pengertian bahwa seorang penempuh jalan *thariqah* diwajibkan meninggalkan urusan-urusan dunia. Hal ini tidak mungkin karena,

²⁰ Tobat nasuha (*tawbah nashūha*) berarti tobat yang sebenar-benarnya, tobat yang meniscayakan komitmen dan konsistensi. (Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri*, h. 70).

²¹ Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri*, h. 70.

dalam perspektif filsafat eksistensialisme, manusia dipahami sebagai makhluk yang mendunia. Dalam Sufisme, pada level *thariqah*, sisi batin manusia hendaknya tidak dideterminasi secara total oleh hal-hal keduniawian. Menempuh *thariqah* mensyaratkan peninggalan dunia secara spiritual, sebagaimana nasehat Sufi: menjaga hati selalu hadir bersama Allah di segala situasi historis.²²

Beribadah pada level *syari'ah* dan *thariqah* (sebagai satu kesatuan), menurut Hamzah Fansuri, memiliki beragam bentuk di mana aspek lahiriah dan batiniah tak terpisahkan. Karena itu, dia menyebut ibadah tidak saja dalam forma badaniah, tetapi juga batiniah, seperti tawakkal, tidak sombong, “dan hilangkan dirimu daripada ajab kubur,” tulis Hamzah Fansuri.²³ Seperti ulasannya pada bab tentang *syari'ah*, dia juga memperingatkan bahwa siapa yang mengingkari *syari'ah* dan *thariqah*, maka ia kafir. Tetapi jika ia mengakui keduanya itu benar (ungkapan Fansuri, “jalan sebenarnya”), maka ia bukan kafir meskipun ia tak mampu menempuhnya.²⁴

Pada bab ketiga, yang berjudul “Al-Bab al-Tsalits fi Bayan A'mal al-Haqiqah (Bab yang Ketiga pada Menyatakan Amalan Hakikat),” dia mengutip hadis Nabi sebelumnya secara lengkap, “*Asy-syari'at aqwali, wath-thariqatu af'ali, wal-haqiqatu ahwali*,” yang terjemahannya dalam tulisan Hamzah Fansuri adalah “Yang syariat kataku, Yang tarekat itu perbuatanku, Yang hakikat itu kediamanku.”²⁵

Identifikasi *haqiqah* sebagai *ahwāl*²⁶ menjadi pokok perhatian kita yang memerlukan perspektif memadai untuk meraih

²² Senada dengan teknik zikir tarekat Naqsyabandiyah tentang terjaganya hati di dalam zikir pada setiap tarikan dan hembusan nafas, kapanpun dan di manapun. Sufi Abu Sa'id al-Kharraz berkata bahwa bukan pemilik keramat yang aneh-aneh yang disebut hebat itu, melainkan orang yang berkumpul bersama banyak orang tanpa lalai dari berzikir sekejap pun. (Amin al-Kurdi, *Tanwīr al-Qulūb* (Surabaya, Pustaka Hidayah: tt), h. 504.

²³ Maksudnya, “Jauhkan dirimu dari *ujub* dan takabur (sombong).” (Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri*, h. 71).

²⁴ Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri*, h. 71.

²⁵ Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri*, h. 74.

²⁶ *Ahwāl* dijelaskan oleh al-Junaid sebagai “apa-apa yang bersemayam dalam kalbu dan tidak kekal.” Artinya, status spiritual (*hal*, plural: *ahwāl*) bisa

pemahaman tentangnya. Menurut Hamzah Fansuri, *ḥaqīqah* berhubungan dengan *ma'rifah*, “Karena hakikat (itu) perbuatan makrifat, apabila bermakrifat maka (dapat) mengerjakan [tepatnya, menyaksikan] hakikat.” Untuk mengerti *ḥaqīqah* sebagai *ahwāl*, bisa digambarkan melalui bagaimana seorang *sālik* yang telah mencapai *ḥaqīqah* niscaya akan menerima apapun pemberian Allah, baik anugerah maupun musibah. Bagi Sufi ahli *ḥaqīqah*, segala apa yang dilihatnya adalah wujud (yang berasal dari) Allah. “Apabila wujud sekalian alam wujud Allah, niscaya sekalianya (daripada) Allah,” kata Hamzah Fansuri.²⁷

Orang tak bisa menempuh *tharīqah* tanpa *syarī'ah*. *Tharīqah* dan *syarī'ah* dijalani oleh *sālik* dengan kesadaran penuh dan tekad kuat, sehingga dengan demikian apa yang dijalannya tak lain merupakan pengkondisian diri secara lahir dan batin untuk menerima *ḥaqīqah*. Dalam makna “kemenerimaan” ini, *ḥaqīqah* membedakan diri dari *syarī'ah* dan *tharīqah*. Tampaknya diskursus tasawuf mengenai “*maqāmāt*” beriringan di dalam lajur *syarī'ah* dan *tharīqah*, sedangkan “*ahwāl*” lebih dekat hubungannya dengan *ḥaqīqah*. Lebih tampak rasional jika *ḥaqīqah* berada pada kategori *ahwāl*, yaitu anugerah ilahiah yang diterima *sālik* lantaran kesiapan rohaniannya yang telah ia tempa melalui *syarī'ah* dan *tharīqah*.

Menurut al-Junaid, *ma'rifah* yang tak lain merupakan pengetahuan absolut, bersifat ilahiah, hanya milik Allah. Manusia tak mampu mencapai tingkatan pengetahuan seperti ini kecuali jika Allah menganugerahkannya kepadanya. Allah adalah subjek dan sekaligus

berubah seturut dengan kedudukan spiritual (*maqām*, plural: *maqāmāt*) apa yang ditempuh seorang *sālik*. Al-Hujwiri menyebut bahwa *maqāmāt* termasuk dalam kategori tindakan yang diusahakan (*muktasab*), sedangkan *ahwāl* berkategori anugerah. Lih. Media Zainul Bahri, *Menembus Tirai Kesendirian-Nya* (Jakarta: Prenada Media, 2005), h. 38.

Sufi terkemuka Abu Hafṣ 'Umar al-Suhrawardi menjelaskan bahwa level *musyāhadah* (penyaksian langsung atas *ḥaqīqah*) termasuk kategori *ahwāl*, karena intensitasnya bisa bertambah atau menurun (baca: berubah), menanjak dari *'ayn al-yaqīn* menuju *ḥaqīq al-yaqīn*. (Abu Hafṣ 'Umar al-Suhrawardi, *Awārif al-Ma'ārif*, ed. Dr. 'Abd al-Halim Mahmud [Cairo, Dar al-Ma'ārif: tt.], h. 263).

²⁷ Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri*, h. 75.

objek dari *ma'rifah*.²⁸ Karena itu, memperolehnya mensyaratkan kesiapan batin sampai mengalami *fanā'* total, barulah *ma'rifah* itu mungkin diterima seorang salik sebagai *ahwāl*. Kesiapan eksistensial itu, dalam bahasa filsafatnya, dikonstitusikan oleh transendensiasi-diri si *sālik* melampaui level-level badaniah dan batiniyah sekaligus. Bisa dikatakan, *haqīqah* merupakan keadaan spiritual di mana salik bersama Allah dalam terang cahaya *ma'rifah*. Terdapat hadis yang mengisyaratkan keadaan ini bahwa Nabi memiliki waktu bersama Allah yang tak satu pun malaikat atau nabi menyertainya saat itu.²⁹ Atau, dengan ungkapan Haydar Amuli yang akan diulas di bahasan berikutnya, “Adapun *haqīqah* adalah afirmasi sesuatu secara *kasyf*, penglihatan langsung, secara statusional-spiritual dan/atau intuitif (*wujdānan*).”³⁰

Syarī'ah, Tharīqah, dan Haqīqah dalam Pandangan Haydar Amuli

Bagaimana uraian triadik *syarī'ah*, *tharīqah* dan *haqīqah* dalam pandangan Sayyid Haydar Amuli didasarkan pada karyanya yang cukup gamblang mendedahkan masalah itu: *Asrār al-Syarī'ah* dan *Jāmi' al-Asrār*. *Asrār al-Syarī'ah* diterjemahkan oleh Assadullah ad-Dhaakir Yate dengan judul *Inner Secret of the Path*. Di dalam buku ini, penulisnya menampilkan secara jelas rahasia-rahasia batiniyah mengenai konsep-konsep formal Islam, seperti tauhid,

²⁸ Al-Kalabadzi, *Al-Ta'arruf li Madzhabi Ahl al-Tashawwuf* (Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah: 1993), h. 81.

²⁹ “*Lī ma'a Allāh waqt lā yasa'ani fihī malā'ikah wa lā nabīyyun mursal*” (Dawud al-Qayshari Rumi, *Fi Marātib al-kasyfi wa Anwā'ihā ijmālan* dalam *Syarah Fushūsh al-Hikam* [Teheran, Shirkat-i Intishārat-i Ilmī wa Farhangī: 1375 H], h. 107).

³⁰ “*Amma al-haqīqah fa hiya itsbat al-syay' kasyfan aw 'iyānan aw hālatan aw wujdānan* (Sayyid Haydar Amūli, *Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār*, ed. Henry Corbin dan Osman Yahia [Teheran: Shirkat-i Intishārat-i Ilmī wa Farhangī: 1989], h. 344).

keadilan Tuhan, eskatologi, *nubuwwah*, *imāmah*; dan ritus-ritus fikih formal semisal wudu, *ghusl* (mandi), salat, puasa, zakat, haji, dan lain-lain.

Dalam pendahuluan *Asrār al-Syari'ah*, Haydar Amuli menyajikan paparan khusus berkenaan dengan *syari'ah*, *thariqah* dan *haqiqah*, dan pada bab inilah kita menemukan prinsip-prinsip penting untuk memahami persoalan itu. Di dalam tasawuf hampir semua ulama Sufi bersepakat bahwa ketiga aspek tersebut sejatinya satu makna, tunggal, dan tak bisa dipisahkan.³¹ Sejauh persoalannya adalah bagaimana menjadi Muslim yang *kāffah*, maka sejatinya ia mesti memadukan *syari'ah*, *thariqah* dan *haqiqah*. Keterpaduan tiga aspek ini diwakili oleh konsep “syar ‘i” yang bersifat tunggal, tapi memiliki tiga lapisan. Menurut Haydar Amuli di dalam *Jāmi‘ al-Asrār wa Manba‘ al-Anwār*, *syara‘* mencakup masing-masing tiga aspek tersebut yang berkedudukan layaknya “kulit,” “isi” dan “inti”: *syari'ah* menempati kulit luar, *thariqah* merupakan isinya dan *haqiqah* berada pada intinya.³²

Dalam pengertian ini, logika yang tepat untuk mengkaji fenomena *syari'ah* dalam perspektif yang terpisahkan dari *thariqah* dan *haqiqah* adalah logika proses, logika dalam filsafat proses, dimana fenomena *syari'ah* adalah tahap awal, permulaan bagi realisasi religiusitas seseorang. Karena itu, sebagaimana tulis Haydar Amulī, *syari'ah* adalah tingkatan pertama, *thariqah* tingkatan pertengahan, dan *haqiqah* tak lain merupakan hasil akhir.³³ Kesempurnaan tingkatan akhir tidak akan bisa dicapai tanpa melalui tingkatan pertengahan, begitu juga tingkatan pertengahan tak tergapai tanpa menempuh tahap pertama.³⁴ Perlu digarisbawahi bahwa kebertahapan ini tidak dimaknai sebagai tahapan spasial-temporal, melainkan kebertahapan yang bersifat eksistensial. Keliru

³¹ Sayyid Hyidar Amuli, *Inner Secret of the Path*, terj. Assadullah ad-Dhaakir Yate (Worcester, UK: Zahra Publications, 1989), h. 36.

³² Amuli, *Jāmi‘ al-Asrār*, h. 345.

³³ Amuli, *Jāmi‘ al-Asrār*, h. 354.

³⁴ Amuli, *Inner Secret of the Path*, h. 36.

jika dipahami bahwa jika seseorang yang sudah sempurna salatya, lalu dia akan bergeser meninggalkan salat menuju sebetuk lain dari salat, jika memang ada. Sekadar mengambil contoh untuk ilustrasi, kebertahanan ini bisa tercakup di dalam satu ritual salat. Yakni, seperti yang ditulis Haydar Amuli, pelaksanaan salat mencakup tiga makna: *khidmah* (melayani Tuhan) sebagai level *syarī'ah*, *qurbah* (kedekatan) sebagai level *tharīqah*, dan *washlah* (pencapaian mistis) sebagai level *haqīqah*-nya.³⁵

Pada tataran fenomenal, dimana tahapan-tahapan tersebut dipraktekkan secara kongkret dan historis, dapat terjadi *syarī'ah* tanpa *tharīqah*, *tharīqah* tanpa *haqīqah*, meski secara nominal seorang Muslim tetap Muslim. Dalam anekdot keseharian, kita menyebutnya “Islam KTP.” Secara ideal, tahapan-tahapan itu bukan pilihan di mana orang bisa memilih pada tahapan mana ia ingin “tinggal,” tetapi – menyitir kata Haydar Amuli – (secara fenomenal) “*syarī'ah* bisa ada tanpa *tharīqah*, tapi *tharīqah* tidak bisa diwujudkan tanpa *syarī'ah*.” Demikian juga, bisa saja *tharīqah* ada tanpa *haqīqah*, tetapi *haqīqah* tak mungkin ada tanpa *tharīqah*.³⁶ Artinya, meskipun tiga nama itu merujuk pada satu hakikat, kesempurnaan *syarī'ah* hanya akan terealisasikan dengan, dan melalui, *tharīqah* dan kesempurnaan *tharīqah* hanya bisa terealisasikan di dalam *haqīqah*.³⁷ Sebagaimana Hamzah Fansuri, Haydar Amuli juga mengutip hadis “*Syarī'ah* adalah perkataanku, *tharīqah* adalah perbuatanku, dan *haqīqah* adalah status spiritualku” untuk mengasosiasikannya

³⁵ Amuli, *Jāmi' al-Asrār*, h. 345.

Pemaknaan lain yang mengisyaratkan akan hal ini datang dari Muhyiddin Abd al-Qadīr al-Jaylani. Menurutnya, salatya ahli *syarī'ah* dilakukan dengan perbuatan badani, salatya ahli *tharīqah* disertai dengan kesadaran kalbu (*hudhūr al-qalb*), yang kedua ini melukiskan situasi harmonis-seimbang karena “Kalbu diciptakan di pusat tubuh, di antara kiri dan kanan, di antara yang tinggi dan yang rendah ... jika kalbu rusak, salat badani pun ikut rusak, karena Nabi bersabda: Tidak ada salat kecuali dengan kalbu yang *hudhūr*. Kalbu adalah prinsip.” (Abd al-Qadīr al-Jaylani, *Sirr al-Asrār wa Mazhhar al-Anwār* (Kairo: al-Mathba'ah al-Bahiyyah: t.th.), h. 61-62.

³⁶ Amuli, *Inner Secret of the Path*, h. 36.

³⁷ Amuli, *Jāmi' al-Asrār*, h. 354.

pada konsep “*uswah hasanah*” (suri teladan Nabi yang baik) dalam ayat “*Laqad kāna lakum fī rasūlillāhi uswatun asanah*”(Q 33: 21). Pemaknaan yang muncul adalah bahwa keteladanan yang baik itu didasarkan pada terpenuhinya tiga level *syarī'ah*, *tharīqah* dan *haqīqah* sekaligus oleh pribadi Nabi.³⁸

Uniknya, Haydar Amuli membandingkan tiga tahapan itu dengan kenabian Nabi Musa, Nabi 'Isa, dan Nabi Muḥammad. Ajaran ketiga nabi itu memiliki sumber yang sama, Tuhan, tetapi kesempurnaan ajaran ilahiah itu terletak pada kenabian Nabi Muḥammad, yang mampu menggabungkan karakteristik kenabian Musa dan kenabian 'Isa sekaligus dalam satu ajaran ilahiah yang terpadu (*jāmi'*). Karena itu, menurut Haydar Amuli, Rasulullah bersabda, “Aku dianugerahi (oleh Tuhan) keterpaduan seluruh *Logos-Nya*” (*Ūtitu bi jawāmi' al-kalim*). Sebagaimana diketahui bahwa karakteristik ajaran yang dibawa Nabi Musa bersifat yurispudensial dan formal, berketetapan hukum yang kuat, demi kemaslahatan manusia secara, dan menyangkut integritas, sosial. Hukum Musa adalah hukum eksoterik. Sedangkan Nabi 'Isa datang dengan ajaran kerohanian dan “kerahiban,” dengan hukum esoterik. Maqam kesempurnaan Nabi Muḥammad adalah maqam *al-jam'iyyah*, memadukan sekaligus menengahi sehingga, dalam kutipan Haydar Amuli, Nabi Muḥammad bersabda: kiblatku antara timur dan barat.³⁹

Di dalam *Jāmi' al-Asrār*, Haydar Amuli mengembalikan “tritunggal” aspek-aspek tersebut pada sumbernya: *risālah* (kerasulan), *nubuwwah* (kenabian), dan *walāyah* (kewalian). Menurutnya, *syarī'ah* adalah tuntutan *risālah*, *tharīqah* merupakan tuntutan

³⁸ Amuli, *Jāmi' al-Asrār*, h. 346.

³⁹ Timur adalah kiblat Nabi 'Isa, sedangkan barat adalah kiblat Nabi Musa. Timur melambangkan aspek kerohanian, di mana cahaya spiritualitas terbit. Barat menyimbolkan aspek eksoterisme. Dalam hadis tersebut terkandung maksud bahwa kesempurnaan hakiki terletak pada integrasi seimbang antara aspek eksoterik jasmaniah (yang direpresentasikan *syarī'ah*) dan aspek esoterik rohaniah (yang direpresentasikan *tharīqah*). (Amuli, *Inner Secret of the Path*, h. 37). Bdk. Amuli, *Jāmi' al-Asrār*, h. 355-57.

nubuwwah dan *haqīqah* muncul dari tuntutan *walāyah*. Demikian itu karena *risālah* adalah menyampaikan (*tablīgh*) hukum-hukum, pengajaran, misi penyempurnaan akhlak sebagai esensi *syarī'ah* yang dicapai oleh seseorang dari sisi kenabiannya. *Nubuwwah* merupakan pengejawantahan (*izhār*) realisasi kewalian (*walāyah*) seorang nabi untuk meraih sifat-sifat dan akhlak ilahiyah yang menjadi esensi dari *tharīqah*. Sedangkan *walāyah* (kewalian) merupakan keadaan penyaksian langsung akan hakikat ilahiyah di dalam segenap lokus manifestasi-Nya secara azali, dan ini merupakan esensi *haqīqah*.⁴⁰ Dengan kata lain, tahap-tahap itu mesti ditempuh dari yang semula sebatas “mengikuti ketentuan hukum” menanjak menuju “penyaksian langsung” (*musyāhadah*), semula pada tataran yang sempit menuju ke ranah kemeliputan (*al-jam'īyah*).

Untuk mendukung pemahaman itu, Haydar Amuli mendasarkannya pada firman Allah dalam al-Qur'an “Dan demikian pula Kami jadikan kalian (umat Islam) umat jalan pertengahan (umat yang adil dan terpilih [baca: istimewa]) agar kalian menjadi saksi atas manusia, dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas kalian” (Q 2: 143). Dalam terang ayat tersebut, bisa dipahami bahwa orang-orang jalan pertengahan (orang-orang yang adil dan istimewa [yakni benar secara batiniah dan lahiriah]) menjadi lebih sempurna daripada orang-orang biasa. Artinya, para penghuni maqam *al-jam'īyah* menjadi saksi bagi Allah atas kapasitas kemanusiaan, atas bagaimana polah-tingkah manusia seturut dengan posisi mereka yang kurang sempurna dibanding orang-orang jalan pertengahan istimewa itu.

Kemudian Haydar Amuli memberikan gambaran mengenai *syarī'ah*, *tharīqah* dan *haqīqah* dalam hubungannya dengan orang-orang yang berkecimpung di dalamnya. Di ranah *syarī'ah*, para fukaha dan pemikir *kalām* (teolog) menyerupai Nabi Musa dalam hal bagaimana mereka meneguhkan aspek lahiriahnya. Di ranah *tharīqah*, para *hukamā'* (ahli hikmah) menyerupai Nabi 'Isa dalam hal mengokohkan aspek kerohanian. Maka kaum *'ārif bi'LLāh*

⁴⁰ Amuli, *Jāmi' al-Asrār*, h. 347.

dan ahli *ḥaqīqah* (*mubḥaqqiq*) menyerupai Nabi Muḥammad dalam memadukan aspek *syarī'ah* eksoterik dan aspek *tharīqah* esoterik secara konsisten karena mereka menegakkan *syarī'ah*, *tharīqah* dan *ḥaqīqah* dalam maqam kesempurnaannya.⁴¹ Maqam ini ditempuh melalui suluk, bukan melalui kerahiban (*rahbāniyyah*) yang memang tidak ada di dalam ajaran Nabi Muḥammad. Orang yang mampu sepenuhnya dengan rahmat ilahiah menempuh suluk bisa menjadi *kāmil mukammil* (sempurna paripurna), yang padanya arketip "*al-insān al-kāmil*"⁴² memanifestasikan diri.

Haydar Amuli kemudian memberikan gambaran sederhana mengenai makna ritual seturut dengan level-level *syarī'ah*, *tharīqah*, dan *ḥaqīqah*. Wudu, misalnya, dari sisi *syarī'ah* merujuk pada *af'aliyyah* (perbuatan)-nya dan *kayfiyyah* (tata cara)-nya. Dari sisi perbuatan, wudu terdiri dari niat, membasuh wajah, membasuh kedua tangan, mengusap kepala, dan membasuh kaki. Dari sisi tata cara, menurut Haydar Amuli, wudu mengharuskan menjaga niat dari awal sampai akhir, membasuh wajah dari atas tempat tumbuh rambut sampai bawah atau ujung dagu, membasuh tangan dari siku sampai ujung jari, demikian seterusnya. Mengenai perbedaan pendapat *fiqhiyyah* tentang wudu, Haydar Amuli tidak berniat mengulasnya dalam buku tersebut.

Haydar Amuli menjelaskan wudu dari sisi *tharīqah* secara spiritual. Menurutny, melalui wudu ahli *tharīqah* menerapkan keharusan bersuci pada tataran moral dalam rangka *tazkiyat al-nafs*, meskipun sebenarnya dari sisi perbuatannya, wudunya ahli *syarī'ah* dan ahli *tharīqah* itu sama, tak berbeda sedikitpun. *Thahārah* spiritual secara umum tak lain adalah menyucikan diri dari kotoran dan noda akhlak, menyucikan akal dari noda pikiran yang jahat dan keraguan yang sesat, menyucikan hati dari keberpalingan

⁴¹ Amuli, *Inner Secret of the Path*, h. 39.

⁴² 'Abd al-Karīm al-Jili, Sufi Akbarian terkemuka, mengidentifikasi "*al-insān al-kāmil*" (manusia sempurna) dengan sosok primordial Muḥammad yang merupakan mediasi antara *al-Ḥaqq* (Tuhan) dan *al-khalq* (makhluk). ('Abd al-Karīm al-Jili, *Al-Insān al-Kāmil fi Ma'rifati al-Awākhir wa al-Awā'il* [Beirut, Dar a-Kutub al-'Ilmiyyah: 1997], h. 207).

kepada selain Allah, dan membersihkan tubuh dari perbuatan yang tidak diridlai, baik menurut akal maupun syariat. Dalam wudu, ketika memulai niat, ahli *tharīqah* meneguhkan komitmen untuk tidak meniatkan dalam hati perbuatan apapun yang bertentangan dengan ridla Allah: bahwa seluruh ibadah tidak diperuntukkan bagi siapapun selain Allah,⁴³ sebagaimana firman-Nya: “Katakanlah, Sesungguhnya salatku, ibadahku, hidupku, dan matiku (semuanya) untuk Allah, Tuhan semesta alam. Tidak ada sekutu bagi-Nya; dan untuk itu aku diperintahkan, dan aku adalah orang yang pertama berserah diri” (Q 6: 162).

Sedangkan menurut ahli *haqīqah*, wudu merupakan ritual yang meniscayakan komitmen spiritual yang paling dalam, di mana penyucian hakiki adalah menyucikan *sirr* dari menyaksikan selain Allah secara mutlak. “*Sirr*” merupakan tingkat terdalam dari kesadaran manusia, tempat ia berkomunikasi dengan Tuhan. Niat ahli *haqīqah* tidak sekadar membatinkan di dalam hati *li’Llāhi ta’āla*, tetapi sebetuk niat yang bermuara pada komitmen final untuk tidak akan mengakui wujud selain Allah, tidak akan menghadap selain kepada-Nya, karena bagi ahli *haqīqah* menghadapkan hati kepada selain Tuhan berarti *syirk khafī*.

Urutan wudu seperti membasuh muka, membasuh tangan, dan seterusnya dimaknai sebagai membasuh “wajah hakiki,” “tangan hakiki,” sampai “kaki hakiki.” Yakni, menyucikan *wajh* yang tak lain sebagai “modus eksistensi” dari penisbatannya kepada selain Allah, menyucikan tangan dari kesenangan duniawi maupun ukhrawi,⁴⁴ karena dalam tingkatan yang meliputi (maqam *al-jam’iyyah*) seperti hadis Nabi yang dikutip Haydar Amuli, “baik dunia maupun akhirat diharamkan bagi *ahl Allāh*” (*al-wāshil illā Allāh*). “Kepala hakiki” mengandung arti bahwa hati dan *sirr* harus senantiasa

⁴³ Amuli, *Inner Secret of the Path*, h. 168.

⁴⁴ Menurut Haydar Amuli, kesenangan duniawi adalah seperti harta, kekuasaan, perempuan, dan sebagainya. Sedangkan kesenangan ukhrawi itu semisal ilmu, pahala, janji akan surga, bidadari, dan sebagainya. Lih. Amuli, *Inner Secret of the Path*, h. 170.

suci, tidak saja dari kotoran eksternal, tapi juga dari kotoran keakuan dan najis keselainan (*al-ghayriyyah*)⁴⁵. Dalam maqam *al-jam'iyah*, yakni tingkatan paling tinggi, *anāniyah* (keakuan) dan *ghayriyah* merupakan dinding penghalang antara diri dan Sang Kekasih, sebagaimana kata Sufi “antara aku dan Engkau, keakuan merintangiku ... dengan karunia-Mu, lenyaplah keakuan itu.” Singkat kata, level *haqīqah* merepresentasikan dengan sempurna situasi eksistensial di mana hanya Allah semata yang *haqq* sebagai sandaran *ultimate* bagi seluruh aspek dan tingkatan gradual seluruh *mawjūdāt* (baca: seluruh entitas yang maujud).

Kesimpulan

Dalam paparan tentang hubungan *syarī'ah*, *tharīqah*, dan *haqīqah*, baik Hamzah Fansuri maupun Sayyid Haydar Amuli bersepakat untuk tidak memisahkan ketiga aspek itu. Kalaupun terlihat terpisah, itu hanya konsekuensi dari sisi proses, yakni bahwa *syarī'ah* merupakan proses menuju *tharīqah*, dan *tharīqah* adalah proses menuju *haqīqah*; dan dari sisi graduasi, yaitu bahwa tahapan *syarī'ah* merupakan awal bagi tahapan *tharīqah* dan *tharīqah* menjadi tahapan awal menuju *haqīqah*. Dari sisi integrasi, ketiga aspek tersebut merujuk pada satu hakikat yang tunggal, perbedaan tampak hanya dari sudut pandang posisi dan kedudukannya.

Senada dengan kedua tokoh Sufi ini, Junaid al-Baghdadi berkata, “Sesungguhnya kaum yang berpendapat bahwa amalan-amalan *syarī'ah* dapat gugur (karena ketinggian hakikat yang telah dicapai) adalah pendapat sesat. Bagiku seorang yang mencuri atau berbuat zina lebih baik daripada orang yang berpendapat demikian.

⁴⁵ Keakuan (*anāniyah*) dan keselainan (*ghayriyyah*) merupakan konsep dikotomik antara ego dan non-ego, aku dan bukan-aku. Dari sisi hakiki, bagi ahli *haqīqah*, dikotomi ini mesti luluh-lantak karena pencapaian peniadaan diri dan segala sesuatu selain Allah meniscayakan kekekalan di dalam Allah (*al-baqā' fi Allāh*).

Sesungguhnya orang-orang yang *‘arif bi’Llāh* bisa mencapai *haqīqah* dan derajat *ma‘rifah* dikarenakan komitmen mereka pada apa yang diperintahkan Allah. Jika aku hidup seribu tahun, aku tidak akan berbuat kebaikan sedikitpun kecuali didasarkan pada perintah-perintah-Nya.”⁴⁶

Wa’Llāhu al-Muwaffiq ilā aqwami al-tharīq. ❖

Moch. Tijani Abu Na‘im adalah mahasiswa Program Pascasarjana The Islamic College Jakarta.

⁴⁶ ‘Abd al-Karim al-Qusyayri, *Al-Risālah al-Qusyayriyyah* (Beirut, Dar al-Khayr: t.th.), h. 430.

Ada syair indah yang digubah oleh Zainuddin bin Ali al-Malibari dalam *Hidāyat al-Adzkiyā’*:

*Fa syarī‘ah kasafīnah wa tharīqah ka al-bahri
tsumma haqīqah durrūn ghalā
Man rāma durrān li al-safīnati yarkabu wa ya
ghushshu bahran tsumma durrūn hashala
Wa kadza al-tharīqah wa al-haqīqah, ya akhī, min
ghairi fi’li syarī‘ah lan tahshula.*

Jadi *syarī‘ah* ibarat perahu, *tharīqah* laksana lautan, dan *haqīqah* adalah mutiara yang berharga. Dia yang menginginkan mutiara, hendaknya melayari lautan dengan perahu, lalu menyelam untuk meraihnya. Demikianlah, hai Saudaraku, *tharīqah* dan *haqīqah* takkan tercapai tanpa mengendarai *syarī‘ah*).

ETIKA PASCA SEKULARISME

Kritik Dostert atas Liberalisme Politis Rawls

Sunaryo

Latar Belakang

Dalam komunitas politik di manapun, kemajemukan pandangan dan keyakinan adalah sesuatu yang niscaya. Ada begitu banyak pandangan dan keyakinan dalam masyarakat, baik yang didasarkan pada agama, budaya, pandangan moral atau filsafat. John Rawls (1921-2002), seorang filsuf Amerika Serikat yang terkenal dengan filsafat moral dan politiknya, secara sederhana menyebut itu semua sebagai doktrin komprehensif. Yang menjadi persoalan dalam mendesain tatanan politik adalah bagaimana kemajemukan yang hidup dalam ruang bersama ini dikelola. Ada beberapa pendekatan yang diajukan untuk memecahkan persoalan ini. Salah satu pendekatan yang akan dibahas (dan kemudian dikritik) dalam tulisan ini adalah gagasan *Political Liberalism* Rawls. Melalui bukunya yang terbit pada tahun 1993 itu, Rawls berupaya mendekati keragaman dalam masyarakat dengan berdasar pada prinsip keadilan.¹ Dalam pengantar buku

1 Ada dua prinsip keadilan yang diajukan oleh John Rawls. Yang pertama adalah prinsip yang menegaskan bahwa setiap orang memiliki klaim tak terbatalkan yang sama untuk sebuah skema yang betul-betul memadai dari kebebasan dasar yang setara, di mana skema itu juga kompatibel dengan skema kebebasan yang sama bagi semua. Yang kedua adalah bahwa ketidaksetaraan sosial dan ekonomi dapat dimungkinkan untuk memenuhi dua hal: yang pertama, peluang pekerjaan dan posisi tertentu harus terbuka bagi semua dalam kondisi kesetaraan yang

Political Liberalism, ia mengajukan sebuah pertanyaan mendasar: seberapa mungkin sebuah masyarakat yang stabil dan adil yang semua warganya adalah bebas dan setara dapat hadir sepanjang masa, meski masyarakat itu sendiri terdiri dari doktrin moral, filsafat dan agama yang berbeda-beda.² Ada tantangan serius dalam proyek ambisius Rawls itu, di satu sisi ia mengupayakan sebuah masyarakat yang stabil dan sampai pada kesepakatan mengenai konsepsi politik keadilan, namun pada saat yang sama ia dihadapkan pada kenyataan masyarakat yang sangat plural.³

Untuk menjawab pertanyaan mendasar itu, ia mencoba membangun asumsi dasar yang memungkinkan hadirnya masyarakat yang stabil dan adil. Asumsi dasar itu adalah adanya sebuah rezim demokrasi konstitusional yang menjamin seluruh warga negaranya memiliki kebebasan yang setara.⁴ Dengan asumsi ini, relasi antar-kelompok dipandu oleh dua daya moral, yakni daya untuk bertindak rasional dan *reasonable* (waras). Rawls meyakini bahwa dua daya

fair, dan yang kedua memberikan manfaat paling besar bagi mereka yang paling tidak beruntung. Lih. John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001), h. 42-43; bdk. John Rawls *A Theory of Justice*, Revised Edition (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999), h. 52-53.

² John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), h. 3-4.

³ Dalam teori keadilan Rawls yang dikenal dalam istilah "*justice as fairness*" ada sebuah kondisi hipotetis yang perlu dibangun yang ia sebut sebagai posisi asali (*the original position*). Di dalam posisi ini, setiap orang tidak mengetahui status mereka di dalam dunia real, apakah mereka kulit hitam atau kulit putih, penganut agama A atau B, laki-laki atau perempuan dan seterusnya. Pengandaian ketidaktahuan semacam ini — Rawls menyebutnya sebagai selubung ketidaktahuan (*veil of ignorance*) di dalam posisi asali — menjadi sangat penting untuk menjawab pertanyaan mengenai jenis kesepakatan yang fair yang didasarkan pada prinsip-prinsip keadilan. Bagi Rawls, jawaban pertanyaan itu adalah sebuah kesepakatan yang tidak didasarkan oleh satu otoritas ilahi atau satu konsep moral tertentu. Lebih jauh dapat dilihat dalam John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001), h. 15-16.

⁴ Bdk. Rawls, *Political Liberalism*, h. 135-39.

moral itu menjadi bagian dari kapasitas dasar yang dimiliki oleh setiap individu dan kelompok. Jika kita menerima asumsi ini, maka pluralitas warga harus kita tempatkan dalam posisi yang setara. Tidak ada kelompok yang memiliki hak istimewa di banding dengan kelompok lain. Menurut Rawls, salah satu konsepsi politik mengenai keadilan yang disepakati oleh kelompok-kelompok semacam ini adalah sebuah konstitusi yang tidak didasarkan pada atau derivasi dari salah satu doktrin komprehensif yang ada dalam masyarakat.⁵ Model tata kelola kemajemukan yang diajukan oleh Rawls adalah sebuah tata kelola yang membatasi ruang gerak doktrin komprehensif, khususnya ketika mereka membahasakan moral partikularnya dalam kehidupan publik. Sikap tidak hati-hati atau bahkan tidak mampu membahasakan ulang moral partikular dapat mendegradasi sebuah kelompok menjadi kelompok tidak waras (*unreasonable*).

Berangkat dari gagasan Rawls itu, Troy Dostert mengajukan pandangan berbeda dari ide *Political Liberalism* (PL). Melalui *Beyond Political Liberalism*, Dostert mengkritik asumsi dasar PL dalam menata kemajemukan yang menurutnya justru menegasi pluralitas itu sendiri.⁶ Di dalam PL, Rawls membatasi ruang publik dari pengaruh doktrin komprehensif yang tidak waras (*unreasonable*) dan menempatkan seluruh moral partikular ke dalam ruang yang ia sebut sebagai budaya latar (*background culture*). Gagasan PL banyak dipengaruhi oleh ide sekularisme yang menegaskan distingsi antara yang publik dan privat. Dalam hal ini, Dostert mencoba melihat kembali posisi moral partikular dalam kehidupan publik. Baginya, penempatan doktrin komprehensif ke dalam budaya latar dapat mengerdilkan makna dan peran nilai agama atau budaya dalam politik. Sebagai sebuah tujuan untuk membentuk harmoni dan

⁵ Rawls, *Political Liberalism*, h. 12.

⁶ Troy Dostert, *Beyond Political Liberalism: Toward a Post-Secular Ethics of Public Life* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2006). Gagasan yang ada dalam buku ini berasal disertasi doktoralnya di Duke University. Motivasi awal dari PL sebenarnya untuk merawat pluralisme, namun melalui ide yang diajukan dalam PL, yang terjadi justru negasi atas pluralisme itu sendiri.

kedamaian, Dostert tampaknya tidak keberatan dengan gagasan dalam PL, namun sebagai sebuah model tata kelola, PL yang menegasi peran agama dalam ranah publik bisa menjadi masalah yang cukup serius. Dalam bahasa yang lain, PL membatasi peran agama dalam memberikan sumbangan bagi terciptanya kehidupan publik yang lebih tertata (*well-ordered society*). Padahal sebagai visi dan inspirasi politik publik, agama dan juga doktrin komprehensif yang lain adalah sebuah keniscayaan.

Ide Liberalisme Politis

Gagasan utama yang ada dalam PL adalah jawaban atas pertanyaan mengenai kemungkinan membangun sebuah struktur dasar masyarakat yang stabil dan adil meski di dalamnya terdapat kemajemukan doktrin. Jawaban yang diajukan oleh Rawls di dalam PL adalah dengan tidak menjadikan salah satu doktrin komprehensif yang ada sebagai titik tolak atau fondasi sosial dalam menata ruang hidup bersama. Dengan menjadikan salah satu prinsip dari doktrin komprehensif sebagai tata kelola hidup bersama berarti telah terjadi dominasi atau kolonisasi satu doktrin komprehensif atas doktrin komprehensif yang lain. Karenanya, gagasan PL yang tidak berangkat dari satu doktrin komprehensif tertentu mengidealkan terwujudnya satu tatanan bersama yang tidak menindas doktrin komprehensif yang lain.

Dalam menyikapi keragaman yang ada dalam masyarakat, PL hendak menegaskan pemisahan yang jelas antara yang privat dan yang publik. Yang privat tidak boleh dimasukan ke dalam yang publik. Dalam kehidupan publik yang tersusun dari berbagai pandangan dan paham, ruang gerak doktrin komprehensif harus dibatasi. Prinsip kewarasan (*reasonableness*) adalah salah satu prinsip yang harus dipegang oleh setiap doktrin komprehensif pada saat melakukan proses penalaran (*reasoning*) di ranah publik.⁷ Dengan demikian,

⁷ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 4.

gagasan yang diajukan PL berdiri pada gagasan besar mengenai sekularisme, pemisahan antara yang publik dan yang privat. Dengan gagasan ini, institusi politik publik tidak hendak menjadikan agama sebagai musuh melainkan hanya ingin memastikan bahwa tidak ada satu keyakinan partikular dalam masyarakat yang dijadikan fondasi bagi kehidupan bersama.⁸ Sekularisme memiliki asumsi bahwa kehadiran keyakinan partikular di ranah publik bisa mengancam keyakinan partikular yang lain. Karenanya cara yang paling tepat untuk menyikapi perbedaan itu adalah dengan membuat batasan antara yang publik dan yang privat.

Gagasan dalam PL dibedakan dengan gagasan liberal mengenai modus vivendi. Dalam liberalisme modus vivendi, justifikasi politis dicapai dengan mengupayakan hadirnya kesepakatan politik dalam masyarakat yang terbagi dalam banyak konsep hidup mengenai yang baik. Model ini diharapkan dapat memfasilitasi kompromi dan negosiasi di antara berbagai perbedaan dan juga menciptakan gencatan senjata sehingga memungkinkan para warga bisa hidup secara damai. Gagasan modus vivendi ini bertujuan menghentikan konflik dalam masyarakat yang terdiri atas banyak nilai. Dengan demikian, melalui model ini kita tidak hendak menciptakan nilai bersama (*common values*) di antara banyak perbedaan agar tercipta perdamaian. Hal yang diupayakan oleh model ini adalah hadirnya sebuah institusi bersama di mana beragam nilai dapat hidup di dalamnya.⁹

Bagi PL, gagasan modus vivendi dianggap sebagai gagasan yang terlampaui “menyerah” dalam melihat keragaman, karena tidak berupaya menciptakan titik temu di antara berbagai pandangan. Kondisi semacam ini, bagi PL menjadi sangat sulit terlebih ketika hendak memasukan gagasan keadilan distributif sebagaimana yang

⁸ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 8.

⁹ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 5. Dengan demikian perbedaan mendasar antara modus vivendi dan PL adalah bahwa yang pertama hanya mengupayakan adanya institusi bersama bagi beragam nilai dan tidak mengupayakan adanya saling persinggungan antara satu pandangan dengan pandangan yang lain. Sementara PL mengupayakan adanya persinggungan itu namun dengan membuat standar komunikasi yang rasional dan waras.

diajukan dalam *A Theory of Justice* yang mengandaikan adanya kesamaan komitmen dalam memprioritaskan keadilan sosial sebagai tujuan politik liberal.¹⁰ Gagasan yang ada dalam PL tidak hanya sekedar mengupayakan perdamaian di antara warga yang beragam tetapi juga berupaya merealisasikan rasa saling hormat dan persahabatan sesama warga.¹¹ Gagasan yang ada dalam modus vivendi hanya mengupayakan perdamaian dalam komunitas yang majemuk. Sementara gagasan PL mencoba untuk melangkah lebih jauh dengan mencari kemungkinan interaksi satu sama lain. Hanya saja interaksi tersebut harus diatur sehingga tidak memberi kemungkinan bagi kelompok yang tidak waras (*unreasonable*) terlibat dan merusak tatanan publik. Ruang interaksi yang dibangun adalah ruang interaksi yang didasarkan pada prinsip kewarasan (*reasonableness*).¹²

Ide yang diajukan PL tentu bukan tanpa masalah. Ada banyak kritik yang muncul dan mencoba memberikan perspektif yang berbeda mengenai posisi pandangan moral di dalam kehidupan publik. Dostert mengutip pandangan Roberto Alejandro yang menilai PL sebagai gagasan yang menghindari perbedaan atau titik seteru di dalam ranah publik demi menjaga stabilitas dan masyarakat yang tertata secara baik (*well-ordered society* [WOS]). Menghadirkan persoalan yang dapat menjadi titik seteru di ranah publik dianggap dapat merusak tatanan publik yang sudah stabil.¹³ Dostert juga mengutip Stanley Fish yang menilai model yang ditawarkan oleh PL

¹⁰ Gagasan mengenai keadilan distributif ada dalam prinsip kedua bagian kedua yang menegaskan soal manfaat paling besar bagi mereka yang paling tidak beruntung (*the least advantaged*). Rawls menyebut prinsip ini sebagai *difference principle*. Uraian lebih jauh mengenai *difference principle* dapat dilihat dalam Samuel Freeman, *Rawls* (New York: Routledge, 2007), h. 99 dan seterusnya.

¹¹ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 5.

¹² Salah satu konsep penting yang diajukan Rawls mengenai hal ini adalah gagasan tentang konsensus silang (*overlapping consensus*). Dengan gagasan ini, ia menekankan titik temu di antara berbagai pandangan yang ada dalam masyarakat plural. Titik temu ini dimungkinkan bila kita menerima pentingnya sikap waras (*reasonable*) di dalam kehidupan publik. Lih. Freeman, *Rawls*, h. 366 dan seterusnya.

¹³ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 6.

telah membuat kehidupan politik menjadi pucat.¹⁴ Kritik semacam itu tentu berangkat dari kerigidan tata kelola ruang publik Rawls yang sangat membatasi pandangan moral masyarakat mengenai yang baik. Karena itu, salah satu upaya penting yang dilakukan Dostert melalui *Beyond Political Liberalism* adalah mengoreksi gagasan kepublikan yang digagas oleh Rawls dalam PL.

Moral Partikular dan Kepublikan

Apakah yang publik merupakan ruang yang betul-betul steril dari yang privat? Tentu saja tidak. Bahkan Rawls sendiri tidak menegaskan hal itu. Yang privat tetap memainkan peran di ranah publik, hanya saja bahasa privat itu harus “dibahasakan ulang” agar sesuai dengan nilai-nilai kepublikan. Rawls mengambil contoh sejarah gerakan yang dilakukan Martin Luther King Jr. dalam memperjuangkan hak-hak sipil di Amerika yang berangkat dari iman kekristenan yang ia yakini. Dalam memperjuangkan hak-hak sipil di Amerika, ia membahasakan ulang iman kekristenan dalam bahasa keadilan dan perjuangan penataan masyarakat yang lebih baik. Perjuangan King yang didasari pada iman kekristenan itu, dalam pandangan Rawls tidak lagi menjadi pandangan yang mengancam kehidupan publik tetapi justru menjadi titik temu di antara berbagai keyakinan.

Dalam menimbang ulang posisi moral partikular dalam kehidupan publik, Dostert mencoba mengeksplorasi tiga perspektif atau pendekatan teologi. Yang pertama dari David Tracy, seorang teolog Katolik, yang kedua Richard John Neuhaus, teolog Kristen Protestan dan ketiga John Howard Yoder, seorang teolog dari gereja Mennonite.¹⁵ Dari ketiga teolog ini, khususnya dari Yoder, Dostert

¹⁴ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 6.

¹⁵ Mennonites adalah satu cabang dalam gereja Kristen yang muncul pada abad ke-16 dan banyak dipengaruhi oleh denominasi Kristen Anabaptis. Nama Mennonites diambil dari nama Frisian Menno Simons, seorang teolog Belanda

mencoba memberikan alternatif pendekatan tata kelola ruang publik yang tidak membatasi seperti yang dilakukan Rawls melalui PL. Yang ia upayakan adalah sebuah model tata kelola politik yang justru mengupayakan proses pelibatan pandangan dan keyakinan yang ada. Proses pelibatan tentu juga termasuk kepada mereka yang sudah menegaskan cara beradanya sendiri – yang oleh Rawls mungkin akan dianggap sebagai pandangan yang tidak waras (*unreasonable*).

Yang pertama, melalui David Tracy, Dostert ingin menunjukkan bahwa agama dapat memberikan kontribusi bagi kehidupan publik. Masalah publik, menurut Tracy, jangan hanya dipahami melalui rasionalitas birokratis dan teknis. Perspektif moral yang ada dalam agama seharusnya diberi ruang untuk memberikan kontribusi memecahkan masalah publik. Agama, dalam pandangan Tracy, dapat memainkan perannya dalam kehidupan publik sebagaimana disiplin yang lain hanya jika ia mampu memvalidasi kebenarannya dengan rasionalitas bersama (*common rationality*).¹⁶ Katanya:

Dalam masyarakat pluralis, penting untuk mengetahui hal yang termasuk dan tidak termasuk wilayah publik... Di dalam tradisi liberal, eksistensi wilayah publik mengasumsikan adanya kemungkinan untuk berdiskusi di antara beragam kelompok. Satu-satunya hal yang diharapkan dalam diskusi di budaya liberal pluralis dan juga radikal adalah bahwa seseorang (selalu, Pen.) mendasarkan (argumennya, Pen.) pada nalar.

Menurut Dostert, komitmen Tracy pada rasionalitas bersama telah mengeksklusi kelompok-kelompok yang tidak mau melepas perspektif sektarian dan eksklusifnya di dalam sebuah diskusi bersama. Dalam arti tertentu, hubungan moral partikular dan ruang

yang hidup pada 1496-1561. Kelompok gereja Mennonites banyak dikenal sebagai gereja yang menekankan masalah perdamaian, keadilan, kesederhanaan, komunitas, pelayanan dan saling membantu. Lebih lanjut dapat dibaca dalam sejarah Mennonites oleh Prof. John D. Roth lewat www.history.mennonite.net

¹⁶ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 93-94.

publik yang diajukan Tracy memiliki semangat yang sama dengan yang diajukan Rawls dalam PL.¹⁷

Teolog kedua yang diangkat Dostert adalah Richard John Neuhaus, seorang Tocquevillian yang mempertahankan pandangan Tocqueville mengenai demokrasi liberal dan kapitalisme. Menurutnya hanya dengan pandangan moral yang bisa berbagi dalam ruang bersama, demokrasi liberal dapat menjaga semangat kebaikan bersama (*common good*) dan terhindar dari paham individualisme yang tidak terkontrol dan dari tirani politik. Dalam masyarakat Amerika, pandangan semacam ini didasarkan pada nilai-nilai yang ada dalam Judeo-kristiani.¹⁸ Dengan gagasan ini, Neuhaus tidak bermaksud melakukan sakralisasi wilayah politik. Agama tetap pada tempatnya, namun dalam upaya menjaga demokrasi liberal, agama harus memainkan peran dengan memberikan dukungan moral yang dapat diterima oleh pihak luar. Upaya ini, menurut Neuhaus dilakukan untuk mencegah masuknya moralitas agama yang bersifat destruktif bagi kehidupan bersama.¹⁹

Menurut Dostert, pendekatan Neuhaus sama seperti Tracy dalam arti bahwa keduanya sama-sama menolak model pandangan agama yang tidak relevan atau mengancam kehidupan politik bersama. Dalam pengertian itu, pendekatan keduanya paralel dengan gagasan yang ada dalam PL. Namun menurut Dostert, Neuhaus berbeda dengan Tracy, karena ia memberikan peran yang lebih konkret bagi agama dalam kehidupan publik politis. Peran konkret itu ada pada tuntutan bagi agama untuk memproduksi moralitas kewargaan demokratis dan menjaga negara dalam wilayah yang legitim. Neuhaus dalam hal ini juga bersikap kritis pada pandangan teologi liberal yang hanya menjadi kelompok akomodasionis sehingga membuat mereka tidak lagi menghadirkan pandangannya secara otentik.²⁰

¹⁷ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 100.

¹⁸ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 103.

¹⁹ Bdk. Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 104.

²⁰ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 104.

Teolog ketiga yang diangkat oleh Dostert adalah John Howard Yoder, seorang teolog dari kelompok Mennonite. Dari tiga teolog yang diangkat, Yoder adalah yang paling berbeda. Perbedaan itu dapat dilihat dari ketidaktertarikan Yoder untuk menampilkan cara beragama yang kompatibel dengan proyek modernitas atau mendukung gagasan demokrasi liberal. Yoder cenderung menampilkan etos kekristenan dalam wajah yang distingtif dan menunjukkan realitas gereja yang mengkonstitusikan politik dalam caranya sendiri. Cara sendiri itu bisa saja sesuai atau tidak sesuai dengan komunitas politik yang lebih luas. Bagi Yoder, hal yang paling penting adalah keyakinan terhadap teladan etis konkret dari Yesus. Cara pandang kita mengenai politik harus dan hanya ditentukan oleh standar yang kita yakini itu. Bagi Yoder, asumsi yang menyatakan bahwa pandangan teologi harus disesuaikan dengan nilai-nilai modernitas atau liberalisme dapat dilihat sebagai pemaksaan yang mengancam loyalitas gereja pada Yesus Kristus.²¹

Pandangan Yoder tentu tidak diartikan bahwa ia menolak untuk mengabdikan kepada masyarakat luas. Ia memiliki perhatian pada masalah publik, namun perhatian itu didasari perpaduan antara kesadaran atas realitas konkret dan kesaksian atas iman. Keterlibatan gereja dalam persoalan publik dipandu oleh kesadaran konkret mengenai tempat di mana mereka tinggal yang selalu memiliki kebajikan dan sejarah partikular, dan juga dipandu oleh panggilan sebagai komunitas yang percaya pada kekuasaan Tuhan. Dengan demikian, tugas politik gereja adalah bagaimana mereka menyikapi ketidakadilan dan mengatasi kejahatan sosial dengan mendasarkan tugasnya pada pandangan moral yang konsisten dengan panggilannya sebagai komunitas beriman.²²

Dari tiga perspektif di atas, pandangan Yoder adalah yang paling menantang. Dostert dalam hal ini ingin memberikan tekanan yang lebih besar pada kasus moral partikular yang diajukan oleh Yoder. Dua perspektif sebelumnya, dari Tracy dan Neuhaus, bagi Dostert

²¹ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 113-14.

²² Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 115.

relatif bisa diterima bila dilihat dalam kerangka yang diajukan PL. Sementara gagasan Yoder yang tetap mempertahankan moralitas partikularnya di dalam kehidupan publik tentu menjadi sesuatu yang sulit diterima PL. Padahal, bagi Dostert, proses politik seharusnya tidak menegasi perspektif seperti yang diajukan oleh Yoder. Jika proses politik publik dipahami dalam kerangka PL, kita akan dihadapkan pada dua persoalan serius. *Pertama*, kita telah menutup kemungkinan mendapatkan ide yang lebih luas dan lebih baik dari komunitas politik yang ada. *Kedua*, bila kita menerapkan prinsip PL, kita juga telah mengabaikan arti yang politik yang seharusnya memberikan ruang lebih besar bagi keragaman perspektif dalam masyarakat plural.

Politik Perangkulan Dostert

Dalam pandangan Dostert, model yang ada dalam PL dikategorikan sebagai politik penghindaran (*politics of evasion*), yang menghindari diskursus doktrin komprehensif di dalam ruang publik. Perbincangan yang berasal dari moral partikular adalah perbincangan yang tidak bisa diekspresikan di ranah publik karena berpotensi merusak tatanan dan harmoni kehidupan bersama. Bagi Dostert, model semacam itu bukanlah model terbaik dalam menyikapi berbagai keyakinan yang ada dalam sebuah komunitas politik. Argumen yang ia ajukan adalah bahwa dengan merangkul keragaman secara langsung, alih-alih mengontrol mereka, kita akan mendapatkan kesempatan yang lebih baik dalam menegosiasikan ruang publik secara sukses.²³ Dostert menyebut model yang ia ajukan sebagai politik perangkulan (*politics of engagement*). Klaim yang hendak dikatakan lewat ide ini adalah bahwa kita dapat menciptakan sebuah tatanan politik yang lebih baik dalam menyikapi keragaman justru jika kita menangguk

²³ "... My argument is that is through engaging our diversity directly, rather than seeking to control it, that we stand the best chance of negotiating public space successfully" (Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 3).

apa yang diajukan oleh PL. Bagi Dostert, gagasan yang ia ajukan jauh lebih pas dibanding ide PL.²⁴ Dalam arti tertentu, ia sebenarnya mau membalik logika yang dibangun PL dengan cara merangkul keragaman yang ada dalam masyarakat dengan segala kesemrawutan dan ketidakpastian yang ada di dalamnya.²⁵

Dalam menegaskan idenya itu, ada dua hal yang perlu diperhatikan agar kita dapat mengatasi kekurangan yang ada dalam PL. *Pertama* adalah soal kemampuan kita dalam mengelola kemajemukan moral sehingga tidak menjadi konflik dalam ruang publik. *Kedua* adalah soal peran satu doktrin komprehensif dalam ruang politik bersama. Hal ini berkaitan dengan kecakapan satu komunitas dari doktrin komprehensif tertentu untuk terlibat dalam ruang politik bersama agar tidak dicurigai atau menjadi sumber ketakutan bagi komunitas yang lain.²⁶ Perhatian terhadap dua hal ini tidak akan mengurangi atau melemahkan prinsip demokrasi – yang menjadi prinsip dasar dalam pemikiran Rawls, tetapi justru semakin memperkuat makna demokrasi karena mampu merangkul berbagai keyakinan dan “doktrin” di ranah publik. Model politik demokrasi yang mendasarkan diri pada PL cenderung membatasi peran agama dan doktrin komprehensif yang lain. Kita memang selalu memiliki kekhawatiran terhadap doktrin-doktrin komprehensif yang tidak waras (*unreasonable*), namun menolak doktrin komprehensif untuk berpartisipasi dalam ranah publik bukanlah cara yang tepat. Karena itu kita perlu mempertimbangkan untuk memberikan ruang yang cukup terbuka bagi doktrin komprehensif apapun agar dapat terlibat dalam ruang politik bersama. Hal yang perlu dicatat dari ide Dostert ini adalah bahwa agama atau doktrin komprehensif dapat memperkuat visi mengenai masyarakat yang tertata baik (*well-ordered society*) – yang juga menjadi tujuan dalam PL. Jika

²⁴ “My claim is that we can develop a politics better able to work through the challenges of moral diversity if we suspend political liberalism’s assumption that managing moral diversity, and religion in particular, is the proper strategy” (Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 9).

²⁵ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 10.

²⁶ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 165-66.

sejak awal agama dan doktrin komprehensif dinegasi, bagaimana mungkin kemampuan mereka dapat dipahami oleh publik.

Dalam mengajukan gagasan mengenai politik perengkulan, Dostert mengelaborasi kembali contoh sejarah yang diajukan Rawls tentang perjuangan kesetaraan hak dari Martin Luther King Jr. Dalam pandangan Rawls, argumen yang diajukan oleh King didasarkan pada doktrin komprehensif kekristenan namun dinyatakan dalam nilai politik kepublikan mengenai keadilan dan kesetaraan. Perjuangan King memiliki semangat untuk menata kehidupan masyarakat yang lebih baik.²⁷ Cara ini telah membuat argumen King dapat bertemu dengan kelompok lain yang berasal dari doktrin komprehensif berbeda. Bagi Dostert, Rawls dalam hal ini hanya melihat nilai politik yang ditampilkan oleh King tanpa pernah memahami bagaimana nilai politik semacam itu terbentuk. Pada kenyataannya, pandangan dan perjuangan King terbentuk dari hasil pergulatan iman dalam *the black church*. Dengan pergulatan itu maka terbangun sebuah teologi yang mencoba merespon persoalan ketidakadilan dalam masyarakatnya. Apa yang dilakukan King tidak hanya dilihat dari sisi relevansi bagi perjuangan politik keadilan dan kesetaraan semata, tetapi juga perjuangan menegaskan dasar keimanan yang diyakininya itu. Dalam pandangan Dostert, King berjuang menghadirkan karya Tuhan dengan membawakan satu bentuk keadilan yang lebih tinggi bagi Amerika.²⁸

Apa yang dilakukan oleh King hanya salah satu dari banyak proses transformasi kehidupan politik yang dilakukan oleh begitu banyak moral partikular yang ada dalam komunitas politik. Jika perjuangan King dikategorikan sebagai perjuangan yang berhasil membahasakan moral partikular dalam bahasa publik, lantas bagaimana dengan proses transformasi yang masih menampilkan kekhasan iman dari doktrin komprehensif tertentu. Bagi Dostert, proses politik seharusnya tidak menegasi begitu saja upaya transformasi politik semacam itu. Penegasian akan menutup kesempatan publik untuk mendapatkan perspektif yang mungkin dapat meningkatkan rasa

²⁷ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 157.

²⁸ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 158.

keadilan. Hal lain yang perlu diperhatikan, penegasian dapat menutup kesempatan sebuah doktrin komprehensif untuk terlibat di ranah publik. Dostert sangat menekankan proses pencarian bersama dengan membuka ruang dialog antar-berbagai pandangan yang ada. Melalui proses bersama itu diharapkan ada sebuah temuan model tata kelola kehidupan yang lebih baik.

Empat Sikap dalam Politik Pasca-Sekular

Meski doktrin partikular diberi ruang untuk tampil dalam kehidupan publik, namun Dostert mengajukan empat sikap etis yang perlu dijadikan watak setiap penganut doktrin partikular ketika tampil dalam kehidupan publik. Keempat watak itu adalah ketulusan (*sincerity*), disiplin (*discipline*), kreativitas dialogis (*dialogic creativity*) dan kesabaran (*forbearance*). Watak ini, dalam penilaian Dostert, menjadi elemen penting dalam politik pasca sekularisme yang berupaya mengatasi kelemahan gagasan PL.

Ketulusan. Yang dimaksudkan dengan ketulusan adalah komitmen untuk mencari dan mengajukan satu pemikiran yang dapat disumbangkan kepada komunitas yang lebih luas dengan penuh integritas. Satu kehidupan publik yang menerima partikularitas pandangan secara baik menuntut para penganut partikularitas keyakinan untuk menggali gagasan yang mereka miliki secara jujur dan penuh pertimbangan (*thoughtful*) tanpa ada maksud untuk menyesatkan. Dalam pandangan Dostert, agar sebuah pandangan atau gagasan dapat dinilai secara fair maka setiap kelompok/individu harus menyampaikannya dengan jelas dan jujur.²⁹ Bila salah satu tidak melakukan itu secara tulus maka prinsip mutualistik yang diharapkan tidak terjadi, dan perlu ada upaya agar kelompok tersebut “dipaksa” untuk sama-sama melakukan hal itu secara tulus sebagaimana yang lain.³⁰

²⁹ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 168.

³⁰ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 169.

Menurut Dostert, tuntutan terhadap sikap ketulusan tidak bermaksud membuat komunitas yang beragam menjadi homogen atau bahwa sebagai individu, pandangan kita akan di-*frame* oleh satu tradisi moral tertentu. Yang dituntut dari sebuah tindakan tulus (*sincerity*) adalah upaya pencarian secara terus-menerus dan bersama-sama dengan komunitas lain dalam memecahkan satu persoalan yang menjadi hajat bersama. Setiap komunitas moral harus berusaha mencari dan meneliti bagaimana tradisi partikularnya dapat memberikan kontribusi bagi kehidupan publik yang lebih luas.³¹ Apa yang diyakini oleh Dostert adalah bahwa agama atau doktrin partikular tidaklah bisa diabaikan dalam aktivitas politik secara publik. Ia selalu diandaikan ketika seseorang menyampaikan pandangan dan gagasan mengenai hak azasi manusia atau tentang tata kelola masyarakat yang baik. Dengan asumsi itu, maka sikap tulus (*sincerity*) menjadi penting dalam menuntun satu partikularitas moral berinteraksi bersama yang lain.

Apa yang dilakukan oleh Rawls melalui PL, menurut Dostert, dapat dipahami sebagai politik penghindaran (*politics of evasion*) karena membatasi doktrin komprehensif untuk terlibat dalam kehidupan publik. Kekhawatiran Rawls terhadap doktrin komprehensif yang menurutnya dapat memecah belah komunitas politik menjadi salah satu alasan mengapa ia menempatkan doktrin komprehensif ke dalam budaya latar yang bersifat non-publik. Dengan pendekatan ini Rawls berharap kemajemukan doktrin komprehensif yang ada dalam satu komunitas politik dapat disatukan dalam bahasa yang dapat dipahami bersama. Menggunakan bahasa yang berasal dari satu doktrin komprehensif tertentu akan membuat kelompok lain merasa tereksklusi. Namun menurut Dostert, dengan cara itu yang terjadi justru kita tidak pernah mengetahui bahwa satu doktrin komprehensif tertentu sebenarnya memiliki konsep yang baik dalam mengelola kehidupan bersama.³² Selain itu, motivasi PL untuk

³¹ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 168.

³² Dostert mengisyaratkan bahwa mengetahui banyak pandangan dan nilai adalah lebih baik daripada mengetahui sedikit pandangan dan nilai. Namun jika

mengatasi konflik antar-doktrin komprehensif juga tidak terjadi sebagaimana yang dinyatakan. Intinya, sebagai sebuah pendekatan, PL tidak memadai untuk mengatasi konflik yang terjadi dalam masyarakat majemuk.³³

Disiplin. Menurut Dostert, sebuah doktrin komprehensif mungkin memiliki gagasan pemikiran yang bisa memecahkan satu persoalan publik, namun itu tidak berarti bahwa ia harus memberikan gagasan pada semua persoalan. Yang terpenting bukan soal kuantitas gagasan yang diberikan, tetapi lebih pada soal kualitas gagasan itu sendiri. Dengan demikian harus ada kesinambungan antara kapasitas sebuah doktrin komprehensif dengan gagasan yang ditawarkan kepada publik. Dalam pengertian ke-disiplinan ini juga termasuk keengganan satu doktrin komprehensif untuk memberikan perspektifnya kepada publik semata-mata karena ia wajib melakukan itu, padahal sebenarnya ia tidak memiliki kapasitas untuk itu. Dengan demikian, gagasan yang diajukan harus didasarkan pada satu pemahaman yang cukup baik tentang masalah yang hendak dipecahkan. Karenanya, jika satu doktrin komprehensif tidak kapabel untuk mengomentari sesuatu, maka sebagai bagian dari sikap disiplin, mereka tidak perlu memberikan komentar.³⁴

Dalam PL, terma disiplin juga dapat ditemukan, hanya saja dalam makna yang berbeda. Rawls menekankan pentingnya sikap disiplin warga terhadap prinsip nalar publik (*public reason*) ketika mereka hendak membuat satu keputusan atau kebijakan publik. Ia membatasi peran nilai moral satu komunitas dalam menyikapi persoalan publik, bahkan membuat batasan yang distingtif antara keduanya. Konsep nalar publik mengasumsikan

kita memakai pendekatan yang diajukan Rawls, kemungkinan untuk mengetahui banyak pandangan dan nilai menjadi sulit karena sejak awal ruang bagi pandangan yang majemuk sudah dibatasi. Melalui gagasan *overlapping consensus*, Rawls tidak memberikan tempat kepada doktrin komprehensif yang dianggap tidak waras (*unreasonable*) untuk terlibat dalam komunikasi di ruang publik.

³³ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 170-73.

³⁴ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 173-75.

bahwa hanya diskursus yang sesuai dengan nilai kepublikan yang dapat diajukan dalam forum publik. Dalam hal ini, budaya latar (*background culture*) tidak diizinkan untuk tampil dalam forum tersebut. Dengan demikian ada perbedaan yang cukup mendasar antara PL (Rawls) dan Dostert dalam memahami terma disiplin. Dostert justru memberikan ruang kepada budaya latar untuk memberikan kontribusi gagasan dalam menyelesaikan persoalan publik berdasarkan kapasitas yang dimiliki.³⁵

Dialog Kreatif. Dalam masyarakat majemuk selalu meniscayakan satu situasi di mana perbedaan atau benturan perspektif dapat terjadi. Yang harus dilakukan, tidak seperti yang diajukan Rawls yakni menghindari dan mengeksklusi doktrin komprehensif yang dianggap tidak waras (*unreasonable*), melainkan melalui dialog kreatif di antara berbagai perspektif. Dengan dialog, menurut Dostert, kita dapat membawa bahasa partikular kita ke ranah publik, dan pada saat yang sama kita juga harus menyadari bahwa ada kelompok lain yang membawa bahasa partikularnya dalam ruang yang sama. Bukanlah satu relasi yang mutualistik jika kita melakukan “kolonisasi” atas gelanggang tersebut dengan memasukan seluruh bahasa kita ke dalamnya dan menegasi bahasa partikular dari kelompok lain. Karena itu, agar dialog kreatif dapat terjadi maka kita perlu memerhatikan kelompok lain yang juga berupaya memberikan pemecahan atas persoalan bersama yang sedang dihadapi.³⁶

Konsep dialog kreatif diambil dari ide Jeffrey Stout tentang *bricolage*.³⁷ Stout memahami bahwa satu konsep yang baik tidak lahir tanpa ada proses konfrontatif sebelumnya. Dalam ranah publik, satu persoalan yang dilihat dari berbagai macam perspektif berbeda dan proses pencarian solusi secara bersama akan menghasilkan

³⁵ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 176-78.

³⁶ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 178.

³⁷ Jeffrey Stout sendiri meminjam istilah ini dari Claude Lévi-Strauss yang menunjuk pada satu proses pembuatan makna moral atau etis dengan mengambil satu bahasa moral tertentu yang sudah ada dan kemudian melakukan konfigurasi ulang sehingga diharapkan dapat terhasil satu makna yang lebih baik (Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 179).

satu keputusan yang jauh lebih baik daripada jika sejak awal kita sudah mengabaikan suara-suara yang berbeda dalam melihat satu persoalan. Menurut Dostert, dialog yang kreatif mengandaikan satu proses di mana kita perlu mendengar suara-suara yang berbeda. Dalam arti yang sama, dialog juga mengandaikan kemampuan menggunakan bahasa partikular menjadi bahasa yang dapat diterima oleh pemilik bahasa partikular lain. Teladan terbaik dalam soal kemampuan berbahasa yang dapat merangkul kelompok lain adalah Martin Luther King Jr. Sebagai seorang yang berasal dari satu doktrin komprehensif tertentu, King mampu menyampaikan bahasa dan gagasan yang dapat diterima oleh kelompok yang berbeda.³⁸

Menurut Dostert, praktik dialog adalah proses yang terus-menerus dan niscaya ketika kita merespon satu persoalan bersama. Dialog juga menuntut fleksibilitas dan kemungkinan untuk menemukan satu model hidup bersama dari perspektif yang beragam. Pada titik ini, ia mengkritik model pendekatan PL yang menurutnya lebih dekat dengan proses rekayasa politis (*political engineering*) daripada kreativitas politis sebagaimana yang ada dalam proses dialog. PL dalam pandangan Dostert dianggap kurang fleksibel dalam merespon perbedaan yang ada dalam satu komunitas politik. Dalam bahasa yang lain, PL sudah merasa cukup diri dengan konsepnya sehingga tidak perlu mendengarkan perspektif lain yang sebenarnya mungkin saja memiliki pandangan yang lebih baik.³⁹ Sikap PL yang sejak awal sudah mengeliminasi suara-suara yang berbeda telah menutup kemungkinan untuk mendapatkan pandangan yang mungkin lebih baik dari apa yang sudah dimiliki.

Kesabaran. Menurut Dostert, kesabaran mengasumsikan bahwa sebagai komunitas politik kita tidak merasa cukup dengan apa yang sudah ada. Kita selalu dituntut untuk terus mencari sesuatu yang lebih baik dari apa yang sudah ada. Prinsip fleksibilitas dan kreativitas yang menjadi elemen penting dalam etika pasca sekular harus didukung oleh sikap kerendahan hati dan kesabaran ketika menghadapi

³⁸ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 179.

³⁹ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 180-81.

pandangan yang bertolak belakang dengan pandangan yang kita miliki. Mengutip pandangan Yoder, Dostert mengemukakan bahwa setiap perengkulan (*engagement*) selalu menuntut upaya translasi. Yang dimaksudkan dengan translasi adalah upaya memperjelas batas tafsir satu pandangan iman demi menjawab tuntutan kerjasama bersama yang lain dengan cara yang bijak.⁴⁰

Dalam pandangan Dostert, PL mengabaikan proses pencarian melalui konstestasi sebagaimana yang terjadi dalam dialog kreatif. PL hanya mendasarkan pada pemahaman mengenai nalar publik yang menurut Rawls adalah bahasa publik yang tidak problematis. Ia juga mengabaikan prinsip kesabaran dengan mengambil jalan pintas pada prinsip kewarasan (*reasonableness*). Warga yang berasal dari doktrin komprehensif tertentu yang memiliki kemampuan untuk bertindak waras akan diterima secara baik dalam kehidupan publik. Namun mereka yang tidak memiliki kemampuan bertindak dalam kategori waras – menurut PL – tidak bisa diterima dalam status warga sebagaimana warganegara yang lain.

Makna Kepublikan dalam Politik Perengkulan

Keempat sikap “berkeutamaan” yang ditawarkan oleh Dostert dapat dipahami sebagai sikap etis yang mampu mengelola kemajemukan kehidupan publik berada dalam harmoni, damai dan tidak pecah menjadi konflik terbuka. Dengan sikap-sikap itu, Dostert tidak berupaya untuk menjelaskan hakikat kepublikan atau definisi kewarasan suatu moral partikular di ranah publik. Tampaknya Dostert memberikan perhatian yang besar pada soal pemisahan ruang politis publik dan budaya latar sebagaimana dilakukan oleh Rawls. Rawls mengasumsikan bahwa seakan-akan ada kategori publik dan non-publik yang cukup distingtif. Kritik Dostert atas pemisahan kategoris ini ada pada ilustrasi seorang pejabat publik yang tidak harus (atau bahkan tidak mungkin) selalu menghindari berbicara

⁴⁰ Bdk. Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 182.

berdasarkan budaya latarnya. Bagi Dostert, yang dapat dilakukan oleh pejabat publik itu hanya mengurangi level pembicaraan berdasarkan budaya latar, bukan menghindarinya secara total.⁴¹ Hal yang sama, ketika seorang tokoh agama berbicara di ruang publik dalam satu demonstrasi misalnya, ia selalu berada dalam tegangan antara tuntutan untuk menggunakan bahasa yang dapat didengar umum (tidak seperti ketika ia bicara di tempat ibadah) dan inspirasi pengetahuan atau pengalaman yang didasarkan pada imannya. Menurut Dostert, yang dapat dilakukan oleh tokoh agama itu adalah mengurangi level partikularitasnya, bukan menegasinya sama sekali. Dalam bahasa yang lain, yang membedakan seorang pejabat publik dan pemimpin agama adalah soal kadar kepublikan dan keprivatannya saja.

Melalui politik perangkulan Dostert tidak memaksudkan prinsip ini sebagai perayaan keragaman liar yang mengabaikan upaya mencari titik kesamaan, melainkan lebih sebagai upaya mencapai kesamaan dengan cara merangkul partikularitas budaya latar dalam membangun kehidupan politik bersama dan berdialog secara positif.⁴² Kritiknya terhadap PL ada pada asumsi Rawls yang menyatakan bahwa agama dan pandangan komprehensif adalah bagian dari wilayah non-publik. Hanya agama dan pandangan komprehensif yang konsisten dengan syarat-syarat yang ada pada konsensus silang (*overlapping consensus*) – yang memenuhi kriteria kewarasan – saja yang dapat disebut sebagai yang publik. Menurut Dostert, bahkan pada klaim kebenaran agama sebenarnya terdapat kemungkinan untuk memberikan kontribusi dalam menata kehidupan publik. Pandangan-pandangan partikular dari doktrin komprehensif tertentu dapat saja menyuarakan pandangannya dalam upaya memecahkan masalah bersama, meski upaya itu bukanlah sesuatu yang mencukupi dan final.

⁴¹ Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 185-86.

⁴² “It is worth emphasizing that the central purpose of a politics of engagement is not to celebrate wild diversity over commonality but rather to pursue commonality through an engagement with particularity rather than by trying to circumvent or ignore it” (Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 186).

Dalam relasi moral partikular dengan yang publik, Dostert membedakan apa yang ia sebut sebagai *witnessing* dan *justification*. Yang pertama adalah soal keyakinan seseorang dalam melihat realitas dunia seperti ketidakadilan dan pandangannya untuk menciptakan kehidupan yang lebih baik berdasarkan iman yang diyakininya. Sementara yang kedua adalah soal *rationale* dari satu kebijakan atau keputusan tertentu. Dalam *witnessing* kita mendapati suara partikular seseorang yang lebih dominan. Sementara pada *justification*, sebagai sebuah argumen partikular ia perlu mengurangi elemen partikularnya agar *rationale* yang disampaikan dapat dipahami secara lebih luas. Dostert kembali mengangkat contoh Martin

Luther King Jr. dalam menyampaikan pandangan tentang pentingnya hak-hak sipil yang diinspirasi dari doktrin partikular. Dengan *politics of engagement*, Dostert menggarisbawahi soal usaha memperbesar sensitifitas konteks dan tujuan dari kehidupan publik.

Catatan Akhir

Melalui PL, Rawls sangat sadar mengenai realitas komunitas politik yang dihadapi, yakni sebuah komunitas politik yang sangat plural. Berangkat dari konsepsi politik mengenai keadilan, di mana kita menerima asumsi bahwa seluruh warga negara memiliki kebebasan yang setara, maka seharusnya sebuah tatanan politik publik tidak didasarkan pada salah satu doktrin komprehensif yang ada dalam masyarakat. Lantas bagaimana doktrin komprehensif harus ditempatkan dalam kehidupan publik? Tentu saja doktrin komprehensif terbuka bagi kehidupan publik sejauh ia mampu menerjemahkan bahasa partikularnya ke dalam bahasa publik sehingga dapat dipahami oleh pihak lain. Itu artinya, doktrin komprehensif yang tidak mampu menerjemahkan bahasa partikularnya tidak bisa diterima dalam kehidupan publik dan dapat dianggap sebagai doktrin komprehensif yang tidak waras (*unreasonable*). Doktrin komprehensif yang diterima dalam PL adalah doktrin komprehensif

yang waras yang mampu menerjemahkan ide partikularnya ke dalam bahasa publik.

Dalam pandangan Dostert, apa yang diajukan Rawls melalui PL adalah sebuah proyek yang terlampau rigid dan tidak membuka kemungkinan berdialog dengan kelompok-kelompok yang dituduh tidak waras. Dostert mengajukan sebuah model komunikasi publik yang lebih merangkul dan membuka kemungkinan berdialog dengan pandangan yang beragam, bahkan dengan kelompok yang dianggap tidak waras sekalipun. Namun bila kita membaca lebih detail ide yang diajukan Dostert, ia sebenarnya menganggap penting adanya standar sikap yang harus dimiliki oleh setiap kelompok. Sulit untuk membayangkan sebuah komunikasi publik yang tidak menggunakan “bahasa publik” yang disepakati bersama. Dalam komunikasi publik, setiap pihak pada dasarnya selalu dituntut untuk menggunakan bahasa yang dapat dipahami oleh pihak lain. Tanpa itu, komunikasi tidak akan berjalan efektif. Rawls menyebut bahasa publik semacam itu yang memungkinkan adanya konsensus silang (*overlapping consensus*). Sementara Dostert juga mengajukan standar sikap yang kurang lebih sama lewat etika pasca-sekularnya. Tentu apa yang diajukan Rawls jauh lebih ketat dibanding etika yang dituntut dalam masyarakat pasca-sekular Dostert. Namun dari situ, kita bisa mengambil kesimpulan bahwa keduanya tetap menganggap penting standar komunikasi publik, hanya saja dengan tingkat keketatan yang berbeda.

Catatan penting yang diajukan Dostert adalah tuntutan untuk membuka ruang dialog yang lebih terbuka kepada berbagai pandangan. Ia menyadari bahwa dialog antar-pandangan yang lebih terbuka adalah sebuah keniscayaan untuk membangun kehidupan demokrasi yang lebih baik dan “merangkul”. Pada Rawls tentu saja ada ruang dialog, hanya saja dengan standar komunikasi publik yang jauh lebih ketat. Karena terlampau ketat, Dostert menyebut model komunikasi yang diajukan oleh Rawls justru menjadi alat untuk mengeksklusi kelompok yang tidak mampu membahasakan ulang moral partikularnya. Perbedaan model komunikasi publik pada dua tokoh ini tentu saja harus dilihat pada asumsi yang melatari keduanya.

Dengan model PL, Rawls berasumsi jika doktrin komprehensif diberi ruang yang lebih longgar, maka ada kemungkinan bahasa partikular dari satu doktrin (khususnya doktrin komprehensif mayoritas) mendominasi ruang publik. Jika yang terjadi demikian, maka doktrin komprehensif minoritas akan “dipaksa” untuk mengaplikasikan suatu moral partikular di luar keyakinannya. Sementara Dostert, dengan etika pasca sekularnya, menuntut setiap kelompok yang terlibat dalam dialog terbuka untuk berdialog secara jujur dan disiplin. Pertanyaannya, seberapa mungkin tuntutan itu dapat dilakukan? Tidak ada yang menjamin bahwa kelompok mayoritas akan bertindak jujur dan disiplin dalam berdialog. Karena itu, tuntutan etis untuk bertindak jujur dan disiplin harus ditilik lebih kritis, seberapa mungkin hal itu dapat diaplikasikan.

Lepas dari catatan atas ide Dostert itu, upaya untuk membuka ruang dialog tetap menjadi sesuatu yang sangat penting. Saya melihat ada dua pertimbangan yang relevan untuk dikemukakan. Yang pertama, model tata kelola masyarakat yang majemuk saat ini cenderung menempatkan peran dialog sebagai upaya yang sangat penting.⁴³ Model dialog yang dibangun harus dibuat lebih terbuka

⁴³ Dalam karyanya *The Idea of Justice*, Amartya Sen kerap menekankan pentingnya membangun diskusi publik yang terbuka bagi semua kelompok. Proses penalaran publik yang lebih luas dalam pandangan Sen menjadi sesuatu yang sangat mendesak untuk mengurangi ketidakadilan yang terjadi dalam masyarakat. Sikap yang menutup diri dari dialog dapat membuat kita jatuh pada ilusi mengenai objektivitas, menganggap pandangan yang kita yakini sebagai benar tanpa pernah mendiskusikan pandangan itu bersama kelompok lain. Lebih jauh dapat dilihat dalam Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009). Dalam semangat yang sama, signifikansi dialog dalam masyarakat yang beragam juga kembali ditegaskan oleh Habermas. Hal ini ia singgung dalam menanggapi relasi perspektif sekular dan perspektif yang didasarkan pada iman/agama. Ia melihat bahwa pandangan miring kelompok sekular kepada kaum beriman sehingga karenanya mereka tidak membuka ruang dialog dengan kelompok kaum beriman dinilai sebagai sikap yang kurang tepat. Agama, betapapun pernah menorehkan sejarah kelam bagi kehidupan publik politik, ia tentu bukanlah sesuatu yang dapat diabaikan begitu saja. Ruang untuk membangun dialog dengan kaum beriman kembali ia kumandangkan. Dialog ini, menurutnya, tentu saja harus didasari oleh proses

sehingga tidak ada kelompok yang merasa tereksklusi. Namun keterbukaan ini tetap tidak menafikan “standar” komunikasi publik. Dalam hal ini standar komunikasi yang paling rasional adalah sikap rasional itu sendiri. Yang dimaksud dengan sikap rasional itu adalah bahwa argumen yang disampaikan, meski didasari pada satu keyakinan partikular, ia tetap dapat dicerna dan dipahami oleh kelompok lain. Tanpa sikap semacam itu, sulit bagi kita untuk menyebut komunikasi itu sebagai komunikasi. Hal lain yang juga penting dalam makna rasional adalah sikap anti kekerasan atau memaksakan satu pandangan kepada pihak lain. Dengan tidak adanya sikap semacam ini, meski ada perbedaan pandangan, setiap pihak tetap memiliki kemampuan untuk menerima perbedaan itu. Pertimbangan yang kedua, melalui dialog kita sebenarnya memiliki asumsi bahwa pada dasarnya setiap kelompok selalu berada dalam proses menjadi (*on becoming*). Tidak ada pandangan yang statis sehingga satu kelompok menerima ‘cap’ anti kepublikan atau tidak waras selamanya. Justru jika kelompok partikular itu dibiarkan berada di luar garis tanpa pernah disertakan dalam dialog kreatif, cap yang ditempelkan itu akan semakin mengeras dan terpatri lebih kuat. Dengan menyertakan kelompok-kelompok moral partikular ke dalam dialog yang merangkul, kita menciptakan kemungkinan bagi setiap kelompok untuk mengalami perubahan dan pergulatan antara iman partikular dengan realitas kehidupan publik yang harus dijawab. ❖

Bahan Bacaan

Dostert, Troy. *Beyond Political Liberalism: Toward a Post-Secular Ethics of Public Life*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2006.

penalaran yang dapat dipahami oleh masing-masing kelompok. Lih. Habermas, *Between Naturalism and Religion*, h. 4-5. Juga dapat dilihat dalam Paul Budi Kleden dan Adrianus Sunarko, ed., *Dialektika Sekularisasi: Diskusi Habermas-Ratzinger dan Tanggapan* (Maumere, NTT: Lamalera dan Ledalero, 2010).

- Freeman, Samuel. *Rawls*. New York: Routledge, 2007.
- Habermas, Juergen. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Diterjemahkan oleh Ciaran Cronin. Cambridge, UK: Polity Press, 2008.
- Kleden, Paul Budi, dan Adrianus Sunarko, ed. *Dialektika Sekularisasi: Diskusi Habermas-Ratzinger dan Tanggapan*. Maumere, NTT: Lamalera dan Ledalero, 2010.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- www.history.mennonite.net

Sunaryo adalah alumnus Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara Jakarta dan sekarang bergiat sebagai peneliti di Nurcholish Madjid Society (NCMS Jakarta).

CATATAN KEHIDUPAN PRIBADI SEORANG RAHIB PAKAIAN DALAM PEREMPUAN¹

Michael Attie

Orang-orang Hindu secara tipikal membagi kehidupan ke dalam tiga tahap: masa muda; masa berumah tangga; dan akhirnya masa pengunduran diri dari kehidupan penuh, yaitu masa menjadi pencari spiritual. Dalam antusiasme penemuan paruh terakhir abad ke-20 terhadap mistisisme dan meditasi, generasi saya sering memutar-balikkan gerak maju ini.

Ini memang benar dalam kasus saya. Pada usia duapuluh, saya menjalani kehidupan sebagai seorang pengembara, yang tinggal di berbagai biara dan ashram di India, Jepang dan Amerika Serikat. Pada usia tigapuluh, saya mengundurkan diri dari kerahiban untuk masuk ke dalam cara hidup “kembali ke tanah,” “kembali ke daratan.” Saya menetap di tanah yang luasnya beberapa hektar di California Sierras, membangun sebuah rumah, dan menanam sayur-mayur, sembari mengajar dan mengerjakan berbagai pekerjaan tidak tetap. Pada usia empatpuluh, kehidupan saya mengambil perubahan lain. Ayah saya, yang telah berusia lanjut, memberikan kepada

¹ Diterjemahkan oleh Kautsar Azhari Noer dari Michael Attie, “Memoirs of a Lingerie Monk,” dalam Susan Sontag, ed., *Wisdom of the East: Stories of Compassion, Inspiration, and Love* (New York: Contemporary Books, 2001), h. 245-47. Terima kasih banyak kepada Mbak Ardina Justiani atas masukannya untuk terjemahan tulisan ini.

saya bisnisnya, Playmates of Hollywood.² Jika ada lagi yang lain, saya akan bersungguh hati, tetapi saya tidak bisa melawan prospek memiliki “toko pakaian dalam perempuan terbesar di dunia.” Saya naik pesawat terbang, turun di Los Angeles, dan menceburkan diri ke dalam suatu kehidupan yang sibuk.

Pada posisi ini, saya datang kepada seorang syekh Sufi. Saya bertanya, “Apa arti posisi ini? Mengapa saya terjun ke dalam bisnis?” Reshad, syekh itu, menatap dalam-dalam mata saya dan menumpahkan lebih dari sekedar kata-kata ke dalam hati saya, “Anda sedang masuk ke dalam bisnis untuk memberikan cinta kepada para konsumen Anda. Anda mungkin mengira bahwa uang dan barang dagangan sedang berganti tangan, tetapi itu bukanlah pertukaran penting. Ketika orang meninggalkan toko Anda, mereka harus merasa puas secara mutlak, sebagaimana mereka menikmati makanan luar biasa di rumah seorang tuan rumah paling ramah, seakan-akan mereka telah dihidangkan makanan kecil, anggur, hidangan utama, minuman, dan makanan pencuci mulut. Mereka seharusnya meninggalkan perasaan bahwa setiap pertimbangan yang mungkin telah dibuat untuk tidak membiarkan sesuatu yang tidak puas.”

Kemudian saya pergi mengunjungi guru Zen lama saya, Sasaki Roshi, dan bertanya kepadanya tentang pertanyaan yang sama. Saya mendapatkan jawaban yang sama: “Toko [Anda] itu adalah kuil Anda. Ia adalah pusat alam semesta. Ketika Anda mengetahui ini dan mencintai hadir di situ, konsumen juga akan mencintai hadir di sana.”

Guru ketiga saya dalam masalah ini adalah ayah saya. Bersama dengan kunci untuk toko, ia memberi saya sepotong nasehat yang tak diduga-duga: “Bisnis dari bisnis adalah melupakan bisnis.” Sungguhpun ia tidak pernah mempelajari Buddhisme, ayah saya

² Playmates of Hollywood adalah sebuah toko pakaian eksotik (aneh-aneh, luar biasa, asing) yang menjual anekaragam pakaian eksotik perempuan, terutama pakaian dalam perempuan. Playmates of Hollywood, sebagai toko besar dan terkenal, mengiklankan bahwa konsumen dapat menemukan pakaian perempuan bagi seorang perempuan yang spesial baginya. Toko ini terletak di Hollywood Boulevard terkenal di Los Angeles, California, Amerika Serikat (KAN).

mempunyai semacam Zen pembawaan lahir tentang dia sendiri. Barangkali lebih dari sekedar suatu keinginan sederhana untuk kesehatan dan kedamaian jiwa daripada motivasi spiritual apapun, ia mengakui tantangan agar bisa pulang ke rumah dan mendapatkan tidur setelah menerima “selamat tidur,” tidak masalah bagaimana segala sesuatu sedang berlangsung di toko.

Penghargaan saya terhadap pandangan Hindu tentang tahap-tahap kehidupan masih terus meningkat ketika semakin lama saya mempelajari meditasi. Saya berkali-kali melihat bahwa hidup mengucilkan diri (seklusi) tidak terlihat membantu siapa pun terlalu banyak dalam jangka waktu yang panjang. Sekurang-kurangnya di Barat, untuk menolong kita menjadi orang-orang yang terbuka, kasih sayang, dan bijak, meditasi biasanya perlu dipraktikkan sebagai bagian dari kehidupan yang sibuk dan aktif dalam masyarakat Barat.

Ketiadaan-pemisahan (*nonseparation*) adalah faktor terpenting dan tantangan hakiki meditasi: secara terus-menerus melepaskan batas-batas kita dan mengalami segala sesuatu dan setiap orang sebagai bagian dari diri kita. Semakin luas kita bisa memperluas rangkulan kita terhadap ketiadaan-pemisahan, semakin tinggi pencerahan kita. Di dalam sebuah gua, karena tidak ada orang, kesempatan terbatas. Kita hidup terbatas dalam suatu komunitas spiritual tempat setiap orang diam dan lemah-lembut dan memiliki cita-cita lembut yang sama seperti diri kita. Kelihatan bahwa seluruh angkatan saya sampai pada kesimpulan ini. Kita bisa dengan cara terbaik merealisasikan kedalaman ketuhanan kita (*our divinity*) dengan menyelidiki keluasan kemanusiaan kita dengan berbagai keadaan dan latar belakang.

Setelah satu dasawarsa di Playmates of Hollywood, saya kira saya telah mempelajari pelajaran apa saja yang diadakan bagi saya dan diinginkan untuk membaktikan hidup saya lebih sungguh-sungguh kepada Dharma. Pada waktu itu, saya menemukan jalan ini dari penyair Sufi, Rumi:

Kami telah berhenti mencari nafkah untuk hidup.
Sekarang penuh dengan semua puisi mabuk cinta ini.

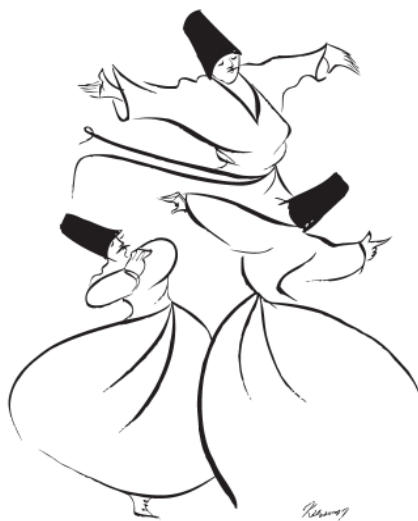
Menyebarkan dimana-mana – mata kami, perasaan kami,
Kata-kata kami – semuanya penuh dengannya.³

Puisi ini adalah sebuah ekspresi sempurna dari cita-cita saya untuk melepaskan tanggung jawab pedagang. Saya menyalin puisi ini, melipatnya, dan meletakkannya di sebuah sudut altar saya. Dengan segera, saya bebas dari toko. Anak laki-laki saya tampil untuk meneruskan tradisi keluarga. ❖

Michael Attie mengikuti kunjungan kelompok seangkatannya ke Timur pada 1960-an, hidup dan belajar di ashram-ashram dan biara-biara Zen. Ia memiliki Playmates of Hollywood selama bertahun-tahun, dan mendirikan Dharma Banners, sebuah perusahaan yang memproduksi bendera-bendera yang bertuliskan doa dalam bahasa Inggris. Attie juga mendirikan dan mengajarkan dharma di Don't Worry Zendo di Los Angeles.

³ Terjemahan Inggris puisi ini dilakukan oleh Coleman Barks.

Resensi Buku



MENYIMAK TAUSIAH MURSYID

Muslinah Hanafi

Buku ini merupakan hasil transkrip dari materi ceramah yang disampaikan oleh Mursyid Akmaliah CM Hizboel Wathony di Pesantren Akmaliah Salafiah, Ciracas, Jakarta Timur. Karya ini terdiri dari dua kajian. *Pertama*, kajian tauhid yang terdiri dari 18 tema, secara garis besar berisi petunjuk mencapai maqam *fanâ'*, tentang empat perkara – *tawhîd al-af'âl*, *tawhîd al-asmâ'*, *tawhîd al-shifât*, dan *tawhîd al-dzât*, dan mencapai maqam *baqâ'* – dengan

Judul buku	: Tausiah Mursyid
Penulis	: CM Hizboel Wathony
Penerbit	: Langit Kata
Waktu terbit	: Agustus 2011
Jumlah halaman	: x + 180 halaman
Ukuran buku	: 15x 23,1 cm

syuhûd al-katsrah fi al-wahdah dan *syuhûd al-wahdah fi al-katsrah*. *Kedua*, kajian hakikat yang terdiri dari 17 tema, berisi petunjuk praktis untuk mencapai kedua maqam tersebut.

Pada kajian tauhid, sang Mursyid memberikan penjelasan tentang bagaimana seorang *sâlik* (orang yang berjalan menuju Allah) dengan bersungguh-sungguh membenahi diri, baik secara lahir maupun batin. Mula-mula, ia memahami bagaimana jalan untuk meraih keselamatan dunia dan akhirat, yakni dengan memegang erat

akidah tauhid dan *syuhūd* (penyaksian) terhadap semua kejadian yang berlaku di alam semesta (h. 6). Jika seseorang mampu melihat dan merenungkan alam semesta melalui seluruh aspek kehidupannya, maka terciptalah padanya keyakinan tauhid bahwa segala perbuatan itu bersumber dari Allah. Caranya adalah wajib memelihara diri dari segala maksiat lahir dan bathin, harus melepaskan diri dari keterikatan pada sesuatu yang akan membatalkan ritual suluk, harus menghindari dari perkara yang akan mengakibatkan diri terbengkalai (tidak sampai) kepada Allah. Seorang *sālik* hendaklah memahami dan mempraktikkan hidup *syuhūd*, dan jika sikap ini telah terpelihara di dalam hati, maka pada akhirnya ia akan merasakan pula lezatnya *musyāhadah*. *Musyāhadah* adalah penyaksian terhadap sesuatu dan dikembalikan kepada Allah. Penyaksian di sini berarti “melihat” secara jelas perbedaan antara lahir dan batin pada diri sesuatu, yang keduanya tidak bercampur dalam satu wujud, juga tidak berpisah dalam lain wujud (h. 11).

Proses selanjutnya adalah mencapai maqam *tawhīd al-af'āl*, maqam yang pertama kali dianugerahkan Allah kepada salik atau seorang *majdzūb*. *Majdzūb* adalah orang yang diambil Allah secara langsung sehingga mengenal zat, sifat-sifat, nama-nama dan perbuatan-perbuatan-Nya, tanpa mengerjakan riyadlah mujahadah, talqin dan tanpa melalui ijazah seorang mursyid. Namun hal ini jarang sekali terjadi pada diri seseorang. Maqam ini, *tawhīd al-af'āl*, adalah maqam puncak sebagai hasil suluk yang dicapai oleh seorang salik, yaitu orang yang bersungguh-sungguh dalam melakukan riyadlah mujahadah dengan mendapatkan kaifiat ijazah dari syekhnya tanpa cacat dalam mengerjakannya dan tidak menyalahi apapun yang telah diperintahkan (h. 24). Maqam yang kedua yakni, maqam *tawhīd al-asmā'*. Bagi siapa pun yang memahami tingkatan ini, maka *tajalli al-Haqq* padanya yang membuat sirna dan binasa wujudnya di dalam lautan wujud Ahdiyāt-Nya (h. 26). Atau dengan kata lain, tiada yang maujud di dalam wujud kecuali wujud Allah. Maqam yang ketiga, yakni *tawhīd al-shifāt*. Cara memandang tauhid sifat ialah memandang dengan mata hati dan keyakinan bahwa semua sifat berdiri pada Zat-Nya, dan bahwa semua sifat

tersebut adalah sifat Allah. Salik yang telah mencapai maqam ini juga akan mendapat anugerah berupa kemampuan melihat semua perkara yang zahir dan batin, dan terbuka semua hakikat segala sesuatu dengan cahaya yang nyata (h. 33). Maqam selanjutnya adalah *tawhîd al-dzât*, yaitu mengesakan Allah pada zat. Maqam tauhid zat merupakan maqam tertinggi dan merupakan puncak pengetahuan dan *musyâhadah* orang yang arif. Cara mengesakan Allah pada zat, dengan memandang melalui mata kepala dan mata hati bahwa tiada yang maujud di dalam wujud ini kecuali hanya Allah (h.40).

Wujud dan Zat Allah bukanlah *jism* (fisik), bukan *jawhar* (substansi), bukan *'aradl* (aksiden), bukan *ittihad* (penyatuan), bukan *bulul* (penempatan), dan bukan pula sesuatu yang *jihah* (bersegi), sebab ia tidak ber-*hadd* (terbatas), tidak terhingga, tidak baru dan keadaannya berbeda dari segala sesuatu. Oleh sebab itu, bagi para salik yang benar-benar menuju kepada-Nya harus istiqamah memandang dan meyakini bahwa tidak ada maujud di alam semesta ini kecuali hanya Allah (h. 48 – 49) dengan *syuhûd al-katsrah fi al-wahdah* dan *syuhûd al-wahdah fi al-katsrah* (h. 51). Para salik adalah kekasih Allah, mereka itu adalah *walî Allâh*, *shâdiq Allâh* dan *habîb Allâh*. Mereka melakukan perjalanan spiritual dengan menjalani proses seperti lapar, diam, jaga dan khalwat (h. 71-72).

Pada kajian hakikat, ditekankan bahwa seorang salik hendaklah memiliki takwa sebagai bekal, zikir sebagai senjata, semangat sebagai kendaraan, mursyid sebagai pembimbing, dan saudara seiman sebagai teman perjalanan. Untuk mengeksisiskan semua itu, seseorang mestilah bersih hatinya dengan tidak syirik dan melakukan ibadah lahiriah (h. 92), memiliki niat yang sungguh-sungguh, dan memiliki *himmah*, yakni tekad yang meliputi ruang hati manusia, hentakan kehendak jiwa yang dapat mengubah keinginan menjadi terwujud dengan izin Allah (h. 112). Tahapan pembersihan hati diawali dengan *takhallî*, *tahallî* dan *tajallî*. *Takhallî* adalah mengosongkan hati, sedangkan *tahallî* adalah mengisi hati dengan sifat-sifat positif, dan *tajallî* adalah terbukanya hakikat diri yang pada gilirannya akan

nampak pula perwujudan keesaan Allah. Sedangkan *himmah* yang telah disebutkan sebelumnya merupakan konsep strategi hidup manusia dan merupakan wujud takdir Allah yang dapat membawa faedah pada perubahan usaha dan ikhtiar.

Fitrah manusia adalah *ma'rifah* dan puncak tujuan seorang hamba yang beriman adalah *ma'rifat Allâh* – melihat Allah dengan mata hati (h. 124). Seorang salik akan melihat, “Tak ada perbuatan yang bertebaran di alam ini kecuali perbuatan Allah; Tak ada nama yang melekat pada suatu apapun, melainkan nama Allah; Tak ada sifat yang mewarnai diri, kecuali sifat Allah; Tak ada zat yang meliputi makhluk, melainkan Zat Allah.” Seorang salik mencapai *ma'rifah* dengan tahapan *'ilm al-yaqîn*, *'ayn al-yaqîn*, *haqq al-yaqîn*, dan *akmal al-yaqîn* (h.125). Inilah inti pokok ajaran tauhid. Selanjutnya, seorang salik dinasehatkan untuk dapat menyatukan jasad dan ruh melalui kekuatan doa, ikhlas, dan berjalan menuju Allah dengan selimut kefakiran. Fakir di sini ialah sunyi hati dari rasa ingin memiliki dan menguasai sesuatu selain Allah agar perjalanannya tidak terkoyak oleh *aghyar* (perubahan) dan mengikis rasa harap pada suatu kedudukan (h. 135). Yang tak kalah pentingnya adalah senantiasa melakukan *muhâsabah* sehingga bisa senantiasa mawas diri.

Melalui buku ini, seseorang dapat mempelajari hakikat dari agama dan memberikan panduan bagi seorang pejalan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Karena disampaikan melalui ceramah, maka bahasanya pun lugas dan mudah dipahami. Bagi pembaca yang dekat dengan materi dan pembelajaran tasawuf, maka tidaklah sulit untuk menerima dan merenungkan makna dari tausiah ini. Hanya saja, bacaan ini tidak mencantumkan sumber asli dari mana penyampaian ini berasal. Pada kajian tauhid, tema dan materi tersusun dengan rapi, tetapi pada kajian hakikat ada beberapa tema yang berhubungan erat (perkenan doa, berdoalah sesuai kehendak Allah, anugerah niat dan ikhlas, benih ikhlas), namun dibahas secara terpisah. Namun penyusunan ini tidak menurunkan kualitas keindahan dari pembahasan isi kajian. Jika kita mengamati di setiap tema yang disuguhkan, meskipun ada tema-

tema yang dibahas secara teoritis, namun sebagian besar memberikan penjelasan praktis seorang pejalan, khususnya pada kajian hakikat. Tiga tema terakhir; berniaga dengan Allah, peranan Allah dan usaha manusia, serta *muhâsabah* dalam hidup, merupakan pembahasan yang sangat mendalam dan sangat khas pengajaran seorang arif. Hal menarik lain adalah penekanan untuk mencari mursyid bagi seorang *sâlik*. Di sini, Mursyid adalah pembimbing seorang salik yang disebut pula sebagai *waratsat al-anbiyâ'* (pewaris para nabi), yang dapat memberikan pembelajaran untuk mendekatkan diri kepada Allah. ❖

Muslimah Hanafi adalah mahasiswa Program Pascasarjana The Islamic College Jakarta.

MENGHIDUPKAN KEMBALI MAKRIFAT JAWA

Aldian Wahyu Ramadhan

Kesedihan ketika ditinggal oleh orang yang dicintai, ketidakbahagiaan atas semua materi berlimpah ruah yang ada, hingga akhirnya memutuskan untuk meninggalkan semua dan mencari apa yang sebenarnya berharga di dalam hidup ini. Semua harta dijual, lalu diberikan kepada orang lain, sampai akhirnya tidak juga menemukan jawaban atas kegelisahannya karena keinginannya bertemu “orang” belum tercapai juga, adalah salah satu cerita mengenai Ki Ageng Suryomentaram di dalam buku ini.

Judul buku	: Makrifat Jawa untuk Semua: Menjelajah Ruang Rasa dan Mengembangkan Kecerdasan Batin Bersama Ki Ageng Suromentaram
Penulis	: Abdurrahman El-'Ashiy
Penerbit	: PT Serambi Ilmu Semesta
Waktu terbit	: Agustus 2011/ Ramadan 1432
Jumlah halaman	: 310 halaman
Ukuran buku	: 13 x 20,4 cm

Buku ini menyajikan informasi-informasi yang mungkin jarang diketahui tetapi penting untuk diketahui seperti informasi bahwa Ki Ageng Suryomentaram adalah salah seorang penggagas Tentara Sukarela yang diubah menjadi Tentara Pembela Tanah Air (PETA) (h. 34-36). Lewat sarasehan yang diadakan tiap Selasa Kliwon, Ki

Ageng Suryomentaram, Ki Hadjar Dewantara dan kawan-kawan mereka yang lain mendirikan lembaga pendidikan kebangsaan dengan nama Taman Siswa dan Ki Hadjar Dewantara dipilih menjadi pemimpinnya (h.32). Ki Gede Suryomentaram adalah nama sebelum diubah oleh Ki Hadjar Dewantara menjadi Ki Ageng Suryomentaram (h.33).

Membaca buku ini penulis serasa bersentuhan secara personal dengan Ki Ageng Suryomentaram yang dianggap oleh penulisnya seorang pembaharu (*mujaddid*) Kejawen. Buku yang ditulis oleh Abdurrahman El-'Ashiy ini menyajikan beberapa pembahasan, mulai dari siapakah Ki Ageng Suryomentaram, lalu dilanjutkan kepada pertemuan dengan ajaran-ajaran Ki Ageng Suryomentaram, dan pada bab terakhir kuasa manusia, manusia kuasa, lalu setelah khatimah ada lampiran yang berisi tentang kutipan dari 100 kalimah Imam Ali, kutipan dari kitab-kitab karya al-Ghazali, dan kutipan-kutipan yang lain.

Penulis buku ini menyandingkan pemikiran Ki Ageng tentang jiwa dengan pemikiran Mulla Shadra dan Ibn Sina tentang jiwa. Bagi Shadra, misalnya, jiwa adalah “substansi yang zatnya nonmateri tetapi sangat terikat dengan materi dalam aktivitasnya.” Rasa menurut Ki Ageng adalah pendorong manusia untuk beraktivitas, bahkan pendorong setiap gerak manusia. Sedangkan Ibn Sina membedakan jiwa melalui tiga fakultas, yaitu jiwa tumbuh-tumbuhan, jiwa hewani dan kemudian baru jiwa manusia. Tetapi Ki Ageng menyederhanakannya menjadi rasa manusia itu ada yang dangkal, yang dalam, dan yang sangat dalam (h. 51).

Poin lain yang menarik adalah pandangan Ki Ageng bahwa manusia dapat mempelajari atau mengetahui segala sesuatu melalui tiga perangkat yang inheren dalam dirinya: pertama, melalui pancaindera; kedua, melalui rasa hati; dan ketiga, melalui pengertian atau pemahaman. Pertama-tama, ketika lahir dan kita dipanggil oleh ibu kita Andrea, misalnya, lalu mulai merasa aku si Andrea. Pengorganisasian di pikiran selalu menyatu dengan rasa keakuan kita (h. 52-55).

Penulis buku ini, Abdurrahman El-'Ashiy, menganggap pemikiran Ki Ageng mirip dengan J. Krishnamurti dari India, Zarathustra

dari Persia, dan Sokrates dari Yunani. Krishnamurti mendasarkan ajarannya pada pengetahuan tentang diri sendiri (*self-knowledge*), yang kurang lebih sama dengan Ki Ageng yang mendasarkan ajarannya pada pemahaman atas diri sendiri (*pangawikan pribadi*). Zarathustra juga pernah mengemukakan ajaran *Tat Tvam Asi!* (Itulah Engkau!) [*sic*], sedangkan Sokrates di kota Athena mengemukakan ajaran yang bertema *Gnothi seauton!* (Kenalilah dirimu!). Penulis buku ini mengatakan bahwa keempat tokoh di atas sesungguhnya adalah orang-orang yang mencapai makrifat (h. 37).

Dewasa ini kejahatan semakin meningkat di kota-kota besar di Indonesia, khususnya di Jakarta. Pemerkosaan di angkot marak terjadi, pelecehan seksual di Transjakarta kerap kali terjadi, dan tindak kriminal di tempat-tempat umum atau yang seharusnya aman makin sering terjadi. Padahal tayangan keagamaan di TV sudah mulai bertumbuh dengan pesat, bahkan sudah ada stasiun TV yang tayangannya khusus acara keagamaan. Dari media cetak sudah ada koran dan majalah yang temanya agama, tetapi tidak mampu mencegah atau mengurangi kejahatan.

Ada sebuah anekdot yang penulis dapatkan dari seorang mantan dubes. Dia pernah bercerita sebagai berikut: Suatu ketika ada seorang ustadz yang sedang ceramah, yang tiba-tiba meninggal secara mendadak. Lalu ketika sampai di akhirat ustadz tersebut bertemu dengan malaikat dan diajak bertemu dengan Tuhan. Lalu ketika bertemu ustadz tersebut diberikan putusan bahwa dia masuk surga kelas dua karena amal ibadahnya. Berselang waktu kemudian, seorang sopir angkot meninggal karena kecelakaan. Sesampainya di akhirat malaikat mengajaknya bertemu dengan Tuhan. Lalu Tuhan memberikan putusan bahwa dia masuk surga kelas satu karena amal ibadahnya. Sopir angkot itu senang sekali saat perjalanan menuju surga kelas satu, dan tiba-tiba ustadz yang masuk surga kelas dua melihat dia dan kaget kok dia sebagai sopir angkot bisa masuk surga yang lebih baik dari surga si ustadz. Lalu ustadz tersebut memanggil malaikat dan memaksa untuk ketemu Tuhan kembali. Malaikat dengan terpaksa menuruti permintaan ustadz tersebut. Saat bertemu dengan Tuhan, ustadz tersebut bertanya, “Ya Tuhan,

kenapa Engkau memasukkan hambamu ini yang mengajarkan kebaikan ke dalam surga yang lebih rendah daripada surga sopir angkot?” Tuhan menjawab, “Sudahlah, kau terima saja. Banyak kok ustadz yang Aku masukkan ke dalam neraka. Sudah untunglah kamu bisa masuk surga.” Tapi ustadz tetap bertanya, “Kenapa?” Akhirnya Tuhan menjawab, “Setiap engkau ceramah banyak jamaahmu yang hanya tertawa-tertawa saja, atau malah banyak yang hanya untuk merasa terhibur saja. Sedangkan sopir angkot tersebut, setiap dia menjalankan mobilnya selalu membuat para penumpang menyebut ‘Astagfirullah,’ karena berbahayanya dia membawa mobil untuk mengejar pemasukan mencukupi biaya hidup anak-anak dan istrinya. Maka banyak penumpang yang langsung membaca doa dalam perjalanan setelah bertemu angkot, karena rusuhnya dia membawa mobil. Para penumpangnya selalu ingat kematian saat di dalam angkot tersebut, karena cara mengendarainya yang membahayakan. Jadi cara sopir menjalankan angkot tersebut lebih efektif membuat orang lain ingat Aku daripada cara engkau berceramah, ustadz.”

Anekdote di atas benar-benar sesuai dengan sebuah survai yang berjudul *How Islamic are Islamic Countries?*, yang menaruh negara-negara Islam di urutan bawah survai tersebut dan Selandia Baru, yang bukan negara Islam, di peringkat pertama. Menurut penulis, hal itu terjadi karena pengajaran agama yang paling berkembang di Indonesia adalah pengajaran yang kebanyakan hanya dari segi lahiriah seperti fikih, teologi, dan masih banyak lagi yang ternyata hanya menimbulkan masalah, bukan memecahkan masalah bagi kehidupan orang banyak.

Tasawuf adalah jalan yang, menurut penulis, ideal untuk membangun akhlak dan persatuan dan kesatuan, sesuai dengan motto negara kita *Bhinneka Tunggal Ika*, yang berarti berbeda tetapi satu, karena tasawuf mengajarkan substansi, bukan hanya bentuk. Jadi buku *Makrifat Jawa untuk Semua* ini dapat menjadi salah satu pilihan untuk menjadi bacaan ringan tetapi bermanfaat ke depannya. Buku-buku tasawuf lebih menuntut kepada pembacanya untuk praktik atau pengamalan dibanding teori. Kebanyakan buku tasawuf adalah tulisan tentang pangalaman-pengalaman ruhani.

Mohon maaf sebesar-besarnya atas kata-kata yang tidak sesuai atau menyinggung perasaan para pembaca. Semoga buku-buku mengenai tasawuf di Tanah Air semakin sering terbit. Semoga kita akan menjadi lebih baik dari sebelumnya.

Wa'llāh a'lam bi al-shawāb. ❖

Aldian Wahyu Ramadhan adalah mahasiswa Program Pascasarjana The Islamic College Jakarta.

Maklumat



**SUSUNAN PENGURUS
NURCHOLISH MADJID SOCIETY**

Dewan Pembina dan Pengawas

Pembina

Omi Komaria Madjid
Ibnu Soenanto
Budhy Munawar-Rachman
Yudi Latif

Pengawas

Zainun Kamal

Pengurus

Ketua

Muhamad Wahyuni Nafis

Sekretaris

Moh. Monib

Wakil Sekretaris

Zulman Haris

Bendahara

Alida B. Astarsis

Wakil Bendahara

Rahmat Hidayat

Pengurus Eksekutif

Koordinator Program
Fachrurozi

Sekretaris Program
Sunaryo

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/>

TURUT BEDUKACITA, UCAPAN TERIMA KASIH, DAN DOA

Atas nama Nurcholish Madjid Society (NCMS), kami turut berdukacita atas wafatnya Sesepeuh kami Bapak Ibnu Soenanto Bin Roebingin Priyosoemarto, salah seorang pendiri dan anggota Dewan Pembina NCMS, pada Rabu, 4 April 2012, di Jakarta.

Kami mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya atas inisiatif, inspirasi, kebaikan dan kemurahan hati beliau dalam membantu perjalanan NCMS sampai akhir akhir hayat beliau.

Dengan hati yang tulus kami berdoa kepada Allah *subhāna-hu wa ta'ālā* agar beliau memperoleh *salām*, kedamaian, ketenteraman, dan ketenangan, dalam pelukan Kekasih beliau, Allah, Yang Maha Pengasih, Yang Maha Penyayang.

Ya, Allah, ampunilah almarhum Bapak Ibnu Soenanto, kasih-sayangilah beliau, maafkanlah beliau, muliakanlah kedatangan beliau, lapangkanlah tempat tinggal beliau, sucikanlah beliau dengan air salju, bersihkanlah beliau dari kesalahan-kesalahan sebagaimana pakaian putih dibersihkan dari segala kotoran, gantilah bagi beliau rumah yang lebih baik dari rumah beliau yang sebelumnya, tempatkanlah beliau di dalam surga, dan peliharalah beliau dari siksaan dan azab kubur.

Āmīn, yā Rabb al-'ālamīn. Wa al-hamdu li'Llāhi Rabb al-'ālamīn.

Jakarta, Kamis, 14 Juni 2012
Pengurus Nurcholish Madjid Society

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 yang sangat diperlukan untuk melaksanakan kegiatan-kegiatan Nurcholish Madjid Society.

Kami juga mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Bapak Arifin Panigoro atas kemurahan hati beliau memberikan bantuan yang sangat berharga untuk melaksanakan kegiatan-kegiatan Nurcholish Madjid Society.

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, 14 Juni 2012
Pengurus Nurcholish Madjid Society

PEMBETULAN

TITIK-TEMU 4/1 (Juli – Desember 2011)

NO.	HLM.	BRS.	SALAH	BETUL
1.	173	14	30 cm x 50 cm	15.5 x 23.6 cm

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