

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 12, Nomor 2, Januari - Juni 2020

Diterbitkan oleh Nurcholish Madjid Society (NCMS)

Sekretariat: Nurcholish Madjid Society

Grha STR, Lt. 4, Jl. Ampera Raya No. 11, Pasar Minggu

Jakarta Selatan 12550

E-mail: jurnal.titiktemu@gmail.com

Pemimpin Redaksi

Kautsar Azhari Noer

Wakil Pemimpin Redaksi

Muhamad Wahyuni Nafis

Redaktur Pelaksana

Sunaryo

Dewan Redaksi

Budhy Munawar-Rachman • Fachrurozi • Kautsar Azhari Noer •

Muhamad Wahyuni Nafis • Rahmat Hidayatullah •

Sunaryo • Yudi Latif

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.

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 12, Nomor 2, Januari - Juni 2020

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi	1
Daftar Surat al-Qur'an	3-4
Jika Bukan Karena Engkau, Tidak Akan Aku Ciptakan Alam Semesta	5-7

ARTIKEL

Yang Madani: Mengelola Warisan Nurcholish Madjid <i>Zacky Khairul Umam</i>	11-22
Islam Nusantara dan Multikulturalisme <i>Anastasia Endah Wulandari</i>	23-49
Menyoal Penulisan Sirah Nabi <i>Fuad Jabali</i>	51-72
Memahami Rumi Melalui Rumi <i>Kautsar Azhari Noer</i>	73-104
Mistisisme Yunani dan Helenistik: Plotinos dan Neo-Platonisme <i>Sidney Spencer</i>	105-121

DAFTAR ISI

RESENSI BUKU

Agama untuk Kedamaian <i>Jeffrey Willever Jacobson</i>	125-130
---	---------

MAKLUMAT

Susunan Pengurus Nurcholish Madjid Society	133-134
Ucapan Terima Kasih	135
Berlangganan <i>Titik-Temu</i>	136

PEDOMAN TRANSLITERASI

<p>ء ' ط th</p> <p>ب b ظ zh</p> <p>ت t ع ' ع gh</p> <p>ث ts غ gh</p> <p>ج j ف f</p> <p>ح h ق q</p> <p>خ kh ك k</p> <p>د d ل l</p> <p>ذ dz م m</p> <p>ر r ن n</p> <p>ز z ه h</p> <p>س s و w</p> <p>ش sy ة ah; at (bentuk-sambung)</p> <p>ص sh ال al- (kata sandang)</p> <p>ض dl</p>	<p style="text-align: center;">Vokal Pendek</p> <p>َ a</p> <p>ُ u</p> <p>ِ i</p> <p style="text-align: center;">Vokal Panjang</p> <p>َـ ā</p> <p>ُـ ū</p> <p>ِـ ī</p> <p style="text-align: center;">Diftong</p> <p>َـ aw</p> <p>ِـ ay</p> <p>ِـ iyy (ī pada akhir kata)</p> <p>ُـ uww (ū pada akhir kata)</p>
---	---

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-Nahl | 42. Al-Syūrā |
| 17. Al-Isrā' | 43. Al-Zukhruf |
| 18. Al-Kahf | 44. Al-Dukhān |
| 19. Maryam | 45. Al-Jātsiyah |
| 20. Thāhā | 46. Al-Aḥqāf |
| 21. Al-Anbiyā' | 47. Muḥammad |
| 22. Al-Hajj | 48. Al-Fath |
| 23. Al-Mu'minūn | 49. Al-Hujurat |
| 24. Al-Nūr | 50. Qāf |
| 25. Al-Furqān | 51. Al-Dzāriyāt |
| 26. Al-Syu'arā' | 52. Al-Thūr |

DAFTAR SURAT AL-QUR'ĀN

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

JIKA BUKAN KARENA ENKAU, TIDAK AKAN AKU CIPTAKAN ALAM SEMESTA

Sesaat setelah seseorang masuk ruangan, Rumi berkata, “Orang ini sangat dicintai dan rendah hati, seperti sebuah dahan pohon yang dibebani dengan buahnya — buah itu membuatnya merunduk. Sebuah dahan yang tidak digantungi buah akan tegak, seperti polar putih, tetapi ketika buah terlampau banyak, maka orang akan meletakkan kayu-kayu penopang di bawah dahan itu agar ia tidak runtuh seluruhnya.

Muhammad sangat rendah hati. Semua buah dunia ini dan akhirat terkumpul pada dirinya, maka tentu saja beliau lebih rendah hati daripada semua orang lain. Beliau berkata: “Tidak ada seorang pun yang mendahului Rasulullah dalam memberikan salam.” Tidak ada seorang pun yang bisa mendaului Nabi Muhammad dalam memberikan salam karena beliau melebihi semua orang lain dalam kerendahan hati terdalam, dan beliau selalu lebih dahulu mengucapkan salam. Meskipun orang-orang lain mengucapkan salam pertama, kerendahan hati beliau datang sebelum mereka berbicara, karena setiap orang belajar salam yang menunjukkan rendah hati dari beliau dan mendengar salam beliau dalam diri mereka sebelum mereka mengucapkan sebuah kata.

Setiap yang dimiliki orang kuno atau orang modern adalah bayangan Rasulullah. Meskipun bayangan setiap orang melintas lebih dahulu di depan mereka, tetapi mereka tetap yang pertama. Benar, bayangan mereka tampak lebih dahulu, tetapi bayangan itu muncul dari mereka, dan karena itu selalu mengikuti mereka. Kelemahlembutan dan kerendahan hati kita bukan muncul dari momen sekarang ini; atom-atom itu telah ada pada zaman

permulaan, dari partikel-partikel dan bagian-bagian dari Rasulullah pertama. Pada saat ini partikel-partikel dan bagian-bagian menjadi terlihat lagi, tetapi keagungan dan kecemerlangan telah ada sejak zaman permulaan. Cahaya asalnya sama-sama lebih jernih dan lebih terang tetapi lebih rendah hati.

Sebagian orang melihat permulaan dan sebagian orang melihat akahir. Orang-orang yang melihat tujuan adalah agung dan mulia, karena mata mereka tertuju pada momen ini; mereka masih tetap memandang kepada dunia luar. Tetapi orang-orang yang melihat permulaan adalah lebih agung. Mereka mengatakan, “Mengapa melihat kepada akhir? Jika gandum ditanam pada permulaan, tentu bukan jelai yang akan tumbuh. Jika biji gandum ditanam, anda tidak akan memanen jagung.” Maka penglihatan mereka tertuju kepada permulaan.

Masih ada orang-orang lain yang lebih agung lagi daripada dua kelompok tadi, yang tidak melihat kepada permulaan dan tidak pula kepada akhir — awal dan penghabisan tidak ada dalam pikiran mereka ... mereka terserap ke dalam Tuhan. Selain itu, ada kelompok orang-orang yang terserap dalam kehidupan duniawi yang tidak melihat baik permulaan maupun akhir, tetapi mereka dalam puncak kelalaian — mereka adalah kelompok orang-orang tolol.

Di sini kita bisa memahami bahwa asal dan alasan penciptakan semua ini adalah Muhammad. Tuhan berkata dalam sebuah hadis qudsi, “Jika bukan karena engkau, tidak akan Aku ciptakan alam semesta.”

Semua yang ada — kemuliaan, kehormatan, kerendahan hati, otoritas, dan derajat tinggi — semuanya adalah peninggalan dari Muhammad. Semua sifat adalah bayangan beliau, karena segala sesuatu muncul dari beliau. Apa pun yang dilakukan tangan, ia lakukan sebagai bayangan Akal,¹ karena bayangan Akal

¹ “Akal” (*al-‘aql*) di sini adalah istilah Sufi sebagai sinonim beberapa istilah lain, yang di antaranya adalah “Akal Pertama” (*al-‘aql al-awwal*), “Hakikat Muhammad” (*al-haqiqah al-muhammadiyah*), “Akal Universal” (*al-‘aql al-kullī*),

mengaturnya. Pada hakikatnya, Akal tidak mempunyai bayangan namun ia mempunyai bayangan tanpa bayangan, persis seperti “makna” mempunyai bentuk tanpa bentuk. Jika bayangan Akal tidak di atas kita, semua tubuh kita akan mati — tangan kita tidak bisa lagi memegang, kaki kita tidak bisa bagaimana berjalan, mata dan telinga kita jatuh sepenuhnya dalam kekeliruan. Oleh karena itu, pada hakikatnya semua perbuatan itu berasal dari Akal — tubuh dan semua anggotanya adalah instrument Akal.

Demikian pula seorang person yang agung, khalifah pada waktunya. Khalifah itu seperti Akal Universal, dan akal-akal manusia lain bagaikan tubuhnya. Apa pun yang dilakukan penduduk dunia ini ada dalam bayangan Akal Universal. Jika perbuatan-perbuatan sebagian mereka keliru, hal itu adalah karena Akal Universal telah menghilangkan bayangannya dari kepala mereka. Jika seseorang gila atau melakukan perbuatan yang tidak masuk akal, orang mengetahui bahwa Akal Universal telah meninggalkannya dan tidak lagi menaungkan bayangannya di atas orang itu. Orang itu jauh dari bayangan dan naungan Akal Universal. ❖

(Rumi, *Fīhi Mā Fīhi*, Ceramah 25)

“Roh Univesal” (*al-rūh al-kullī*), “Pena Tertinggi” (*al-qalam al-a’lā*), dan “Roh Segala Roh” (*rūh al-arwāh*), yang bisa dibandingkan dengan “Akal” (*nous*) dalam Neo-Platonisme dan “Logos” (*al-kalimah*) dalam Kristen.

Ibn ‘Arabi mengatakan bahwa Muhammad *saw* adalah esensi pendahulu kenabian manusia (*‘ayn sābiqat al-nubuwwah al-basyariyyah*) [yang disampaikan] melalui perkataannya yang memberitahukan kepada kita, “Aku adalah nabi ketika Adam antara air dan tanah liat.” (Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, 9 volume [volume 9 khusus untuk indeks], diedit oleh Ahmad Syams al-Din [Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006], 6: 316). Yang dimaksud dengan dengan Muhammad *saw* sebagai “nabi ketika Adam antara air dan tanah liat,” seperti tersebut dalam hadis di atas, bukanlah Muhammad dalam arti historis tetapi adalah Muhammad dalam arti primordial metafisis. Muhammad dalam arti historis atau Muhammad historis baru muncul pada abad ke-6 Masehi, jauh setelah Adam ada, tetapi Mumammad primordial metafisis telah ada sejak azali sebelum Adam ada. Muhammmad primordial metafisis, yang telah ada sejak azali dalam ilmu ilahi, adalah realitas primordial metafisis yang meliputi semua nama ilahiah, yang disebut “Hakikat Muhammad.”

Artikel



YANG MADANI

Mengelola Warisan Nurcholish Madjid

Zacky Khairul Umam

Gagasan “masyarakat madani” awalnya berkembang pada masa 1990-an, terutama di Indonesia dan Malaysia. Pada 26 September 1995, Anwar Ibrahim diundang dalam perhelatan Festival Istiqlal di Jakarta dan menyampaikan makalah mengenai masyarakat madani yang berjudul “Islam dan Pembentukan Masyarakat Madani.” Nurcholish Madjid, sebelum momen itu, tidak pernah secara langsung mengungkapkan istilah ini. Meskipun ia sudah membahas konsep masyarakat yang ideal menurut Islam, yaitu masyarakat yang adil, terbuka, dan demokratis sebagaimana tertulis dalam *Islam, Doktrin dan Peradaban*, ia tak pernah menggunakan istilah tersebut secara eksplisit. Setelah pemaparan Anwar Ibrahim, yang saat itu cukup berpengaruh sebagai “putera mahkota” keperdanamentarian dan banyak menyokong proyek studi Islam di negeri jiran itu, istilah tersebut menjadi umum, termasuk dalam ruang publik di Indonesia.

Momentum 1998 adalah titik balik. Di Malaysia, sang “putera mahkota” dijerumuskan ke dalam penjara untuk tuduhan politis yang baru, dan sejak 2018 upaya rehabilitas ditempuh karena kompromi politik baru. Walhasil, gagasan “masyarakat madani” tidak cukup terkenal di sana. Abdullah Ahmad Badawi, Perdana Menteri setelah Mahathir Mohamad, justru mempopulerkan istilah lain “Islam Hadhari.” Di negeri jiran itu, pertarungan wacana bergulir langsung dari elite pemerintahan. Ini berbeda dengan apa yang terjadi di Indonesia, gagasan “masyarakat madani” malah mendapatkan sambutan dan penerimaan yang luas sejak era

Reformasi dan seterusnya, salah satunya disebabkan oleh kondisi demokratis yang dituntut di mana-mana berlawanan dengan politik otoritarian Orde Baru. Oleh banyak kalangan, wacana ini merupakan terjemahan langsung dari *civil society*.

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, kata “madani” berarti: (1) “berhubungan dengan hak-hak sipil;” (2) “berhubungan dengan perkotaan;” (3) “menjunjung tinggi nilai, norma, hukum yang ditopang oleh penguasaan iman, ilmu, dan teknologi yang berperadaban.”¹ Tampaknya pengertian ini, terutama yang ketiga, dipengaruhi oleh wacana intelektual yang berkembang. Sementara itu, kata “sipil” tentu saja sudah lama menjadi leksikon bahasa kita yang dipakai untuk menyebut hal-hal terkait dengan penduduk atau rakyat yang bukan militer. Pertentangan antara kubu pengguna kata “madani” versus kubu pengguna kata “sipil” dalam menerjemahkan *civil society*, menurut saya, sudah tidak relevan untuk diteruskan lagi. Yang terpenting ialah masing-masing menggunakannya secara konsisten dengan kerangka pemikiran yang utuh dan jelas, bukan karena dilandasi oleh perbedaan kelompok intelektual.

Otoritas intelektual Nurcholish Madjid menjadi faktor penting mengapa kerangka pemikiran mengenai masyarakat madani menjadi diterima publik, terutama pada masa Reformasi, bukan hanya karena pemikirannya diterbitkan dalam buku *Cita-cita Politik Islam* melainkan juga panggung publiknya yang mendapatkan resonansi dari kalangan terpelajar dan wartawan, setidaknya di era 1980-an akhir hingga 1990-an. Nurcholish Madjid, menurut pandangan saya, mempunyai kecenderungan sintesis kreatif dalam meramu penafsiran atas Kitab Suci dan hadis Nabi, semangat historis keislaman klasik dan Nusantara, pemikiran (neo-)Hanbalisme, dan kerangka modern masyarakat Indonesia menjelang pergantian milenium baru: 2000. Komentar dalam tulisan ini tidak akan mengungkap banyak aspek, baik historis maupun filosofis, mengenai

¹ *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, Edisi Keempat (Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2011), h. 851.

fondasi masyarakat madani era kenabian dan filsafat politik dari era al-Farabi hingga para filsuf Muslim pramodern. Catatan ini juga tidak akan mengulas soal asas pluralisme dan toleransi dalam Islam yang sudah banyak dikemukakan para pemikir Muslim kontemporer selain Nurcholish Madjid, kendatipun konsep “toleransi” masa lalu ada batasan konteks dan epistemiknya, dan bisa berbeda dengan apa yang ingin diwujudkan pada masa kini dengan situasi yang kadarnya tidak sama. Tentu banyak hal yang bisa digali lebih dalam, namun dalam ruang yang sempit ini saya ingin memfokuskan ulasan *reflektif* tentang keterkaitan antara dunia intelektual Muslim kita pasca-Nurcholish Madjid dan bagaimana perkembangan masyarakat yang kita lalui.



Dalam makalah “Asas-asas Pluralisme dan Toleransi dalam Masyarakat Madani” yang terbit dalam *Titik-Temu*, Volume 10, Nomor 2 (Januari - Juni 2018), Nurcholish Madjid memberikan ulasan bernas tentang sesuatu yang mendasar yang perlu dibangun untuk mewujudkan masyarakat madani, yang beradab dan demokratis, berdasarkan pada pengalaman kenabian Muhammad *saw* di Madinah. Dengan merujuk pada al-Qur’an, hadis, dan penafsiran sejarah sekaligus sosiologis pada zaman itu, Nurcholish Madjid secara optimis menggali konstitusi pertama di dunia Muslim, dan mungkin yang pertama di seluruh dunia, yang melahirkan sebuah momen politik penting: Piagam Madinah. Jika kita membaca secara seksama apa yang diuraikannya, kita akan mengetahui betapa kesejarahan Nabi hingga periode Khulafa Rasyidun (*al-Khulafā’ al-Rāsyidūn*) memberikan suatu landasan berharga bagi prinsip-prinsip luhur kewargaan. Dalam Negara-Kota Madinah yang dipimpin langsung Nabi, yang menyatukan kebersamaan ialah keanggotaan yang sama di depan hukum atau kontrak sosial-politik yang disepakati bersama, sementara masalah keimanan menjadi urusan masing-masing kelompok. Selain

kesetaraan, juga terdapat prinsip kemerdekaan yang secara mutlak sangat penting untuk partisipasi masyarakat.

Lalu, konsekuensinya, tidak ada yang disebut sebagai *kami* dan *mereka* dalam prinsip kewargaan era kenabian itu. Tidak ada yang disebut sebagai *pemimpin seiman* berdasarkan pengertian yang primordial hanya kaum Muslim saja. Justru apa yang disebut dengan “kaum,” “warga,” atau “komunitas” menjadi satu yang disebut dalam bahasa Quranik sebagai “*ummah wahidah*” (umat yang tunggal). Dalam istilah yang lebih kontemporer, oleh profesor di Universitas Chicago, Fred McGraw Donner, istilah “kaum beriman” merujuk pada kenyataan yang plural, bukan pada identitas partikular mereka yang memeluk agama Islam saja.² Dalam hal ini, apa yang ditafsirkan Nurcholish Madjid dengan keberagaman yang lapang dan dinamis, *al-hanifiyyah al-sambah*, sebangun dengan cara berpikir seperti itu. Upaya menggali nilai-nilai historis dan filosofis dari era kenabian hingga setidaknya era Abbasiyah perlu terus diupayakan untuk meneguhkan sebuah pemahaman yang kokoh tentang keislaman awal, bukan untuk mendekonstruksinya secara membabi buta seperti ditunjukkan oleh mazhab revisionisme paling keras di berbagai negara, tetapi untuk menelaah aspek ekumenisme kosmopolitan dari peradaban Islam, yang dengannya umat Muslim di Indonesia bisa terus belajar tentang Nabi dan era Nabi yang secara historis sebetulnya tidak terkait langsung dengan bumi Nusantara.

Dalam makalahnya itu, penting digarisbawahi, Nurcholish Madjid tidak membatasi bahwa pengalaman *madaniyyah* atau keberadaban era Nabi itu berhenti ketika ‘Ali bin Abi Talib meninggal dunia dan tampuk kekuasaan beralih ke era kedinastian yang tak bersemangat demokratis. “Biar pun dalam kasus-kasus tertentu adanya kesadaran jiwa tatanan masyarakat Madinah itu terbatas hanya di kalangan para ulama (sarjana) dan zuama (pemimpin) yang berkecerahan (*rāsyid*, “*enlightened*”) saja — sementara pandangan dan pikiran sebagian ulama dan zuama yang

² Fred McGraw Donner, *Muhammad and the Believers at the Origins of Islam* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010), h. 70-72.

lain telah tertimbun oleh tumpukan debu obskurantisme atau sikap kemasabodohan intelektual — namun denyut semangat tatanan masyarakat Madinah itu masih tetap terasa sepanjang kujur badan dunia Islam, sejak dahulu sampai sekarang,”³ tulis Nurcholish Madjid. Ia mengakui ada semangat intelektual dan spiritual yang lapang dan dinamis sepanjang sejarah Islam, meskipun hidup dalam dunia politik yang sudah sama sekali berubah: imperium berdasarkan silsilah kerajaan.

Aspek tersebut perlu ditelaah lagi lebih mendalam, karena banyak sekali jenis toleransi dan pluralisme yang berkembang sejak masa Umayyah hingga Usmani yang bisa dijadikan pelajaran penting tentang bukan saja soal tata kelola pemerintahan berlangsung yang dulu merupakan bagian penting dari *siyāsah* (politik) dan *tadbīr al-manzil* (*oikonomia*, ekonomi) sebagai kelanjutan dari tradisi pemikiran Aristoteles, tetapi juga soal aspek toleransi dan koeksistensi dalam berbagai bidang. Tidak boleh terlupakan juga bahwa aspek konflik dan perselisihan dalam sejarah Islam memberikan efek yang besar pada imajinasi intelektual banyak kalangan Muslim yang selalu dipenuhi oleh gairah penaklukan tanpa memahami seluk-beluk sejarah masa lalu secara benar. Seperti yang pernah sedikit saya ungkapkan dalam opini di *Kompas*, 18 Desember 2019, mengenai “Gus Dur dan kondisi masyarakat plural,” saya menegaskan bahwa aspek toleransi dan koeksistensi tidak lahir dari rahim nir-kekerasan. Justru, yang terpenting diwujudkan ialah bagaimana doktrin agama, falsafah dan sejarah yang kaya di masa lalu itu diwujudkan kembali pada saat ini untuk mengimbangi arus yang ingin mewujudkan bentuk *Islamic state/caliphate* — dalam berbagai variannya — secara serampangan.⁴

Nurcholish Madjid, dalam makalah itu, menekankan aspek penting dari kosmopolitanisme, dan bukan sektarianisme. Pluralisme

³ Nurcholish Madjid, “Asas-Asas Pluralisme dan Toleransi dalam Masyarakat Madani,” dalam *Titik-Temu* 10/2 (2018): 21.

⁴ Zacky Khairul Umam, “Gus Dur dan Pluralisme” dalam *Kompas*, 18 Desember 2019.

baginya perlu dipahami dan dipraktikkan, sebagai “pertalian sejati kebinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban,” bahasanya yang sangat khas dan mudah dikenali. Baginya, pluralisme bukanlah soal pengakuan bahwa keanekaragaman atau kemajemukan itu ada sebagai kesan fragmentasi saja. Dalam konteks yang lebih luas dalam pemikiran politik kontemporer, ini sama dengan kritik atas multikulturalisme di Barat yang dipahami sebagai pengakuan atas kemajemukan tapi masih masing-masing identitas dan kelompok ada keterbelahan. Berangkat dari penafsiran atas salah satu ayat al-Qur’an yang jarang dikutip orang (Q 2:251),⁵ Nurcholish Madjid mengandaikan pluralisme sebagai medium untuk mencapai kemaslahatan dan keselamatan umat manusia melalui proses pengawasan dan pengembangan. Aspek *checks and balances* ini dalam pandangannya adalah berkat Tuhan yang dianugerahkan kepada umat manusia. Nalar pemikirannya, meskipun berangkat dari klaim keumatan yang tunggal, sebuah masyarakat yang madani menghendaki proses oposisional untuk menjaga keseimbangan kosmik di masyarakat dan di alam semesta. Jika kita perhatikan, ini selaras dengan cakrawala pengetahuannya mengenai filsafat manusia sebagai khalifah di muka bumi.

Bangsa Eropa baru mengenal toleransi secara serius pada abad ketujuh belas, seperti diakui Nurcholish Madjid. Sementara Islam mengenal toleransi sepanjang sejarah Islam. Sejarawan Barat yang mengkaji Islam sudah banyak mengakui sebelum abad ke-19, ada banyak aspek toleransi yang berkembang dalam masyarakat Muslim lintas teritori, yang tidak dijumpai di abad kegelapan Eropa. Makna kegelapan ini memang benar adanya, meskipun tidak harus dimaknai hitam putih, karena praktek toleransi jauh lebih berakar pada pengalaman masyarakat Muslim pramodern ketimbang di Eropa. Nurcholish Madjid, kendati demikian, ingin agar toleransi bukan hanya sebagai netralisme kosong atau sebuah prosedur biasa seperti dipahami di Eropa pada beberapa abad yang silam, sebelum Konsili Vatikan II berlangsung pada masa 1960-an.

⁵ Madjid, “Asas-Asas Pluralisme dan Toleransi,” h. 22.

Nurcholish Madjid menginginkan agar toleransi erat terkait dengan iman. Iman yang benar ialah iman yang mengajarkan toleransi. Toleransi bagi Nurcholish Madjid perlu diarahkan sebagai berkah pengalaman dari suatu prinsip dan ajaran kebenaran, sebuah nilai yang berakar kuat pada tradisi agama. Bahkan ia menantang para pemeluk agama untuk menggali ajaran agama mereka masing-masing dan mengembangkan paham toleransi yang otentik dan absah. Dengan komitmen iman inilah, yang juga bisa dipahami sebagai tradisi berbagai aliran pemikiran termasuk ateisme, orang bisa mengembangkan toleransi secara sejati, tidak karena suatu prosedur sosial belaka.⁶



Pesan utama Nurcholish Madjid dalam membentuk masyarakat madani itu terletak pada pemeliharaan atas partisipasi umum yang merupakan inti dari demokrasi. Pemeliharaan ini bisa dikembangkan dengan penghayatan ajaran kenabian dan diwujudkan dengan penuh iman dan kesungguhan. Di sini Nurcholish Madjid meminjam terminologi hadis yang sangat umum, *īmānan wa ihtisāban*. Tanpa proses ini, ia memperhitungkan partisipasi umum itu kian meledak dan menjadi buruk, tak terkendali. Apa yang kita alami saat ini, terutama kehidupan setelah 2005, tahun ketika Nurcholish Madjid meninggal dunia, apalagi sejak era digital semakin erat dalam kehidupan warga sehari-hari, tentu saja berbeda. Ia barangkali tak membayangkan era ini dan dampak sosial-politiknya yang semakin membuat keterbelahan sosial. Proses partisipasi boleh dibilang tidak terkontrol dengan baik di era media sosial. Di sisi lain, pelembagaan berbagai pilar demokrasi dan penegakan supremasi hukum belum terwujud dengan baik membuat cita-cita umum era Reformasi yang ikut dipikirkan Nurcholish Madjid menjadi terkikis. Dalam bahasa akhir 2019, itu ramai disebut sebagai *Reformasi Dikorupsi!*

⁶ Madjid, "Asas-Asas Pluralisme dan Toleransi," h. 26-27.

Kondisi masyarakat yang sangat dinamis pada perkembangannya tidak serta merta berubah menjadi *dystopia*, suatu keadaan terbalik yang tidak diinginkan. Misalnya, pada awal Reformasi banyak yang ingin mewujudkan keadilan, kesetaraan, dan demokrasi, namun kini capaian ideal itu belum terwujud secara optimal, tapi juga tentu tak jatuh pada *dystopia* itu. Dalam kenyataannya, selalu ada daya saing antara berbagai nilai, tergantung pada kekuatan ekonomis-sosial-politis di dalamnya, termasuk di dalam institusi yang dibesarkan Nurcholish Madjid juga. Nasib gagasannya juga demikian. Dalam dunia intelektual, gagasannya boleh berkembang, pertama-tama dikumpulkan dalam sebuah kodifikasi sehingga menjadi *intellectual canon* yang gampang dirujuk: sebuah panduan moral untuk keadaban bangsa; kita boleh menyebutnya dengan *akhlaq-i nurcholishi*. Genealogi intelektual Nurcholish Madjid yang sangat dekat dengan intelektualisme modernis membuat gagasan politiknya, dulu, bahkan diterima banyak kalangan. Jika kita cermati pada masa 2000-an, istilah masyarakat madani dipakai luas termasuk di kalangan Tarbiyah yang terdidik oleh panduan moral gerakan al-Ikhwan al-Muslimun di Mesir. Meskipun ada banyak penolakan atas pemikiran pluralismenya khususnya terkait soal keagamaan, tapi boleh dibilang justru pemikiran politiknya menjadi sesuatu yang dinantikan banyak pihak. Penerimaan gagasan Nurcholish Madjid dalam lingkaran ini bukan saja karena ia memiliki beberapa murid dekat dari jaringan kelompok tersebut, tetapi juga ditopang oleh ketekunan Nurcholish Madjid dalam menawarkan diskursus Islam yang mengedepankan intelektualitas di ranah perkotaan sejak akhir 1980-an, yang didukung oleh berbagai individu dan lembaga yang memiliki akses politik dan ekonomi yang kuat.

Akan tetapi, kembali pada pembahasan tentang kondisi saat ini, pengaruh Nurcholish Madjid tentu saja luas, tidak tersekat pada mereka yang pernah atau masih aktif di beberapa irisan kampus atau Yayasan Paramadina. Meskipun, kampusnya mesti meneruskan apa yang dicita-citakan Nurcholish Madjid, terutama mengembangkan sebuah kajian peradaban Islam dengan semangat yang telah diletakkannya. “Paramadina” sebagai gagasan cemerlang

untuk mewujudkan keadaban yang adiluhung atau nilai keagamaan yang luhur, sesuai makna semantiknya, menyebar ke berbagai penjuru. Tidak seperti Abdurrahman Wahid, dengan gerakan Gusdurian yang dibentuk sekitar 2011 dan modal pengikut massa yang terus membludak, Nurcholish Madjid tak memiliki gerakan Nurcholish Madjidian dalam pengertian harfiahnya. Bukan berarti gerakan intelektualnya tidak bisa mengakar dan menyebar seperti halnya orang rindu pada pembelaan Wahid pada yang tuna kuasa. Nurcholish Madjid, dalam lingkupnya yang khas, tetap merupakan sumber inspirasi bagi sebuah *fatsoen* politik yang beradab, panduan moral bagi bangsa yang majemuk untuk kembali pada titik temu kebersamaan dalam ruang kebangsaan dan kemanusiaan. Jika Bob Hefner, Indonesianis ternama di Boston, pernah menyebut Nurcholish Madjid sebagai “guru bangsa” dan lalu diterima sebagai istilah umum, itu benar adanya. Banyak pihak sering bertanya langsung kepada Nurcholish Madjid tentang persoalan bangsa. Dalam dirinya terbangun otoritas intelektual yang menjadi rujukan banyak kalangan, terlebih ketika demokrasi Indonesia masih berupa aksi oposisional dan gagasan yang menawarkan kemajuan masa depan.

Posisi “guru bangsa” ini kemudian terwakili oleh figur seperti KH Mustofa Bisri dan A. Syafii Maarif dalam ruang lingkupnya yang berbeda. Hanya saja, di era ketika kepakaran dan otoritas intelektual semakin tidak terpusat saat ini, posisi guru bangsa seperti itu semakin sulit untuk dihidupkan kembali. Warga punya akses pengetahuan yang tidak lagi dibatasi dan pada saat yang sama mereka bersuara. Sementara itu, ruang publik kita berubah. Cendekiawan Muslim khas Nurcholish Madjid menempati garda terdepan dalam suara-suara di masyarakat pada zamannya. Para pendakwah banyak yang bangga mengulangi gagasan Nurcholish Madjid seperti diwakili oleh Kiai Wahfudin Sakam dan lainnya, selain para pendakwah yang menentang gagasan Nurcholish Madjid atau lebih tepatnya cepat curiga oleh jargon “sekularisasi” (sebagai rasionalisasi) yang sejak dicetuskan di awal 1970-an menjumpai penerimaan yang sengit. Kini, kondisi seperti berbalik. Para pendakwah populer menjadi panutan utama dengan kreasi audio-

visual yang menyebar ke berbagai penjuru dan moda komunikasi virtual, sementara para intelektual muda sibuk untuk mengkritik mereka terutama jika ada yang dianggap salah, baik fatal maupun karena pilihan politik yang tidak sama, terutama sejak 2014.

Perbedaan sosiologis inilah yang kemudian menjadi agak rumit untuk diurai kembali sesuai jalur *salafala* Nurcholish Madjid dulu, dan tidak akan pernah sama tentu saja. Eksperimen gerakan sosial yang marak saat ini menempatkan banyak pihak untuk kembali pada baraknya masing-masing, yang ironisnya justru kekuatan militer keluar dari barak lagi untuk mengurus urusan politik *madani*/sipil. Maksudnya, kini satu hingga dua generasi setelah Nurcholish Madjid lebih memilih untuk kembali pada kosmos tradisinya masing-masing dan mengembangkan jenis dakwah yang *njajah desa milang kori*, yaitu perjalanan ke banyak penjuru desa untuk mencerahkan umat. Baik itu Ulil Abshar Abdalla yang sudah meninggalkan kegiatannya di Utan Kayu dan masih banyak contoh lainnya yang — seperti periode akhir kehidupan spiritual Sosrokartono, kakak kandung Kartini, atau Harun Nasution — membaaur ke dalam masyarakat lebih erat lagi. Ini barangkali polanya mirip dengan mundurnya Emha Ainun Nadjib dari gelanggang intelektual dan politik di ibu kota pasca-Reformasi dan lebih suka keliling kampung. Dari 2010 hingga saat ini, kita benar-benar menemukan suatu gejala yang tidak konsentris, keluar dari pusat dan merebaknya gejala sosial yang mengikuti arus desentralisasi politik.

Jika saat ini kita, atau saya sendiri, kurang optimis dengan penghargaan pada sesuatu yang tidak materialistik, seperti pengembangan dunia intelektual di tanah air, maka salah satu upaya untuk terus mengembangkan prinsip keadaban yang diteladankan Nurcholish Madjid ialah dengan memperbesar kapasitas komunitas ilmiah (*learned society*) dengan tidak saja terus mengedepankan banyak advokasi dan seminar, tetapi perhatian pada pembentukan kultur persaudaraan (*fraternity* atau *ukhuwwah*) dengan pengelolaan wakaf (*endowment*) yang lebih baik. Nurcholish Madjid sudah mencontohkan bagaimana ia membentuk Paramadina sebagai Yayasan Wakaf Paramadina, lalu Yayasan ini mendirikan universitas

dengan nama yang sama, yaitu Universitas Paramadina, namun unsur keberlanjutan iklim intelektual dan akademik, terutama dalam bidang-bidang yang sangat penting dan mendasar seperti kajian filsafat dan sejarah Islam, kurang diperhatikan pasca-Nurcholish Madjid. Sebagaimana dipraktikkan dalam sejarah Islam pramodern, dan dunia Kristen Latin di Eropa meniru konsep tersebut sehingga membentuk suatu iklim yang mendorong inovasi dan kreasi peradaban, kini warisan Nurcholish Madjid itu perlu dilembagakan lebih kuat lagi, dengan memperbesar “gilda” yang mendorong stimulus bagi mekarnya aspek intelektualitas dan spiritualitas Muslim yang kosmopolit. Dunia keilmuan, dengan perpustakaan yang sangat memadai dan kultur akademik yang kuat, tidak akan terwujud hanya dengan mengulangi apa yang telah diungkapkan Nurcholish Madjid secara cerdas melalui seminar bulanan saja. Saya membayangkan bukan saja komunitas ilmiah sejenis ini ditopang oleh banyak beasiswa dan hibah penelitian inovatif dalam bidang pengetahuan yang mendasar dan sekaligus strategis, sehingga perlahan-lahan kultur semakin maju tanpa meninggalkan diseminasi informasi dan pengetahuan era Facebook dan Twitter saat ini.

Usulan singkat tersebut, saya meyakini, ada dalam benak para penerus utama Nurcholish Madjid. Juga bukan sebuah pilihan elitis. Membangun dunia akademik tetap sebuah pilihan yang patut diteruskan. Elitis atau tidaknya pilihan tersebut tidak terpaku pada soal akademik yang berbeda dari urusan non-akademik, tetapi pada keberpihakan. Di dalamnya ide-ide tentang toleransi, pluralisme, dan koeksistensi bisa terus berkembang dan menjadi salah satu rujukan intelektual di masa mendatang bagi persemiaan keindonesiaan yang adil dan beradab. Saya pikir, salah satu sumbangan terbesar Nurcholish Madjid dalam tradisi keislaman ialah membentuk Paramadina sebagai sebuah persekutuan berbasis wakaf — suatu visi sosial-ekonomi penuh kemandirian yang harus lebih dikembangkan lagi untuk menopang bangunan keadaban politik kita, dalam pengertian luas, yang berusaha untuk mengikis primordialisme dan kretinisme kultural! Saya pikir, Nurcholish Madjid selama

hidupnya akrab dengan teks dan personifikasi KH Samanhudi (w. 1956), pendiri Sarekat Dagang Islam awal abad kedua puluh, dan menjadikannya imajinasi dalam membangun dunia wakaf yang memberdayakan: secara intelektual dan ekonomi. Jangan sampai yang kuat secara ekonomi tidak memiliki visi kemandirian seperti Nurcholish Madjid. Ini pertarungan yang penting.

Wa Allāh a'lam. ❖

Zacky Khairul Umam adalah Wakil Kepala *Abdurrahman Wahid Center for Peace and Humanities* di Universitas Indonesia, sejak Agustus 2019, dan peneliti tamu di *Ecole française d'Extrême-Orient (EFEO) Cabang Jakarta* (2019-2020). Ia, juga, mahasiswa doktoral di *Freie Universitaet Berlin, Jerman*.

ISLAM NUSANTARA DAN MULTIKULTURALISME

Anastasia Endah Wulandari

“Bhinneka Tunggal Ika”

Pendahuluan

“Kesatuan dalam keberagaman” atau “walaupun berbeda-beda namun tetap satu” adalah satu nilai yang telah dilarutkan dalam darah bangsa Indonesia, bermula sebagai nilai dalam masyarakat yang tercakup dalam kerajaan Majapahit, kemudian diadaptasi sebagai semboyan negara Indonesia setelah merdeka dari kolonialisme. Apa yang beragam dan apa yang satu? Sebagai semboyan negara, nilai itu saya maknai bahwa keberagaman dalam hal suku, budaya, bahasa, tradisi, adat, dan agama dalam kesatuan sebagai bangsa Indonesia. Namun bila saya ditanya apa itu bangsa Indonesia, saya akan gagap menjawab maknanya kecuali menunjuk pada geografis negara Indonesia dan bahasa Indonesia yang digunakan untuk memudahkan komunikasi ketika berjalan-jalan ke pelosok Indonesia. Sementara sebagai orang Jawa saya mengagumi tarian, wayang orang, wayang kulit, batik dan kebaya dan makanan-makanan lezat yang Ibu saya buat, juga cara berkomunikasi diplomatik kedua orang tua saya kepada para tetangga kami [khas Jawa]; dan dengan hal-hal tersebut, saya bangga disebut orang Jawa. Apa yang membuat saya bangga menjadi orang Indonesia, selain dari keanekaragaman budaya dari suku-suku lain [seperti saya mengagumi budaya saya

sendiri] mungkin adalah keindahan alam dalam cakupan geografis Indonesia. Apakah saya merasa superior dengan kejawaan saya, jawabannya tidak. Namun bila budaya Jawa semakin dipinggirkan, semisal dengan merendahkan pemakaian kebaya, saya merasa tidak rela. Ketidakrelaan saya akan menyatu dengan ketidakrelaan suku Jawa yang lain membentuk solidaritas, yang akan melawan usaha penghapusan pemakaian kebaya. Ini hanya gambaran empiris apa yang menyeruak dalam gerakan “Selasa Berkebaya” sebagai resistensi atas upaya merendahkan nilai moral pemakaian kebaya terlebih wanita yang memakainya, dibandingkan nilai memakai baju longgar yang menutup aurat. Belum lagi konsep pariwisata halal yang tengah menjadi wacana pariwisata Indonesia. Saya memandangnya sebagai usaha pemusnahan budaya secara perlahan.

Apakah negara Indonesia, walaupun memiliki semboyan *Bhinneka Tunggal Ika* dapat pelan-pelan mengikis budaya suku-suku dalam cakupan geografisnya? Jawabannya “bisa.” Lewat jalan apa? Lewat norma yang diterapkan institusinya. Apa aspirasi yang membuat institusi tersebut memberlakukan norma baru dan melarang yang lama. Salah satu contoh adalah aspirasi dari salah satu agama [partikular]? Apakah aspirasi didasarkan pada nilai moral yang dapat diterima bersama, atau menciptakan ketidakadilan pada salah satu budaya suku bangsanya? Tepat di sini semboyan negara *Bhinneka Tunggal Ika* yang sejalan dengan konsep multikulturalisme perlu dikaji kembali, dan konsep Islam Nusantara yang ditawarkan NU (*Nahdlatul Ulama*) akan dianalisis kesejarannya dengan konsep multikulturalisme yang diterapkan negara-negara demokratis liberal.

Tidak dapat saya tampik bahwa pembahasan ini akan didasarkan prasangka seperti digambarkan di atas. Apakah NU perlu mengkampanyekan lagi Islam Nusantara [di luar tujuan politis yang mungkin mendasarinya], karena adanya friksi sosial dari gelombang pasang perkembangan Islam Indonesia dewasa ini. Sebagai warga negara Indonesia non-Muslim, saya mencoba, dengan tulisan ini, meraba simbol-simbol globalisasi Islam (bila tidak mau disebut Arabisasi) yang dipertukarkan dalam bentuk gaya

busana, contohnya gelombang pasang hijab sebagai “kecondongan mode” dan diskursus wajib/tidaknya pemakaian hijab untuk wanita Muslim. Pemakaian cadar/burqa yang sudah lebih banyak dijumpai di mana pun kita berjalan-jalan di Indonesia, juga baju Muslim pria yang silih dari baju koko menjadi baju terusan seperti yang sering dikenakan oleh warga negara keturunan Arab di Indonesia, atau celana cingkrang. Simbol-simbol ini, bila telah dipertukarkan dalam bentuk fesyen dan diartikulasi dengan film-film bernuansa Islam, sebagaimana budaya Korea diamplifikasi dengan film-film dan tarian “*gangnam*”-nya, dapat dibaca sebagai tanda penetrasi kapital, masuk lewat budaya untuk hegemoni ekonomi. Apakah dengan demikian kita dapat mensinyalir gelombang globalisasi Islam sebagai kekuatan ekonomi yang baru?

Tulisan ini dibagi menjadi enam bagian. Bagian pertama adalah pendahuluan. Gelombang globalisasi Islam perlu diantisipasi dengan menganalisis risiko dari obsesi romantis negara khilafah akan dibahas di bagian kedua. Sementara konsep Islam Nusantara akan dibahas dalam konteks kontribusi atas kemajuan Islam dan tujuan keadilan sosial di Indonesia pada bagian ketiga. Bagian keempat akan membahas konsep filosofis multikulturalisme berdasarkan kajian Will Kymlicka dan Tarigh Moodod, dan mencoba mengorientasikan penerapan hukum Islam sebagaimana negara yang menerapkan multikulturalisme mengakomodir kebutuhan kaum minoritas. Bila di negara-negara Eropa, imigran Muslim adalah minoritas yang berproses negosiasi dengan pemerintah negara tempat mereka bermukim untuk menerapkan multikulturalisme, di negara Indonesia sebagai mayoritas, barangkali dapat mencoba melihat perkembangan multikulturalisme di dunia Barat [walaupun hegemoni Barat telah menjadi momok dalam sejarah peradaban Muslim, bukan berarti tidak ada yang bisa dijadikan inspirasi demi kemaslahatan seluruh rakyat]. Bagian kelima akan membahas peran negara dalam menggawangi Bhinneka Tunggal Ika sebagai konsep adiluhung bangsa ini. Bagaimana aktualisasinya dibandingkan Australia dan Kanada yang sukses menerapkan multikulturalisme. Apakah Bhinneka Tunggal Ika hanya berfungsi sebagai jargon yang

kian sumir dan kehilangan daya performansinya. Bagian keenam adalah penutup.

Globalisasi, Kekuatan Islam Internasional dan Obsesi Romantis Tatanan Khilafah

Sebagai perempuan non-Muslim, yang hidup pada era di mana informasi sebegitu mudahnya dibelokkan demi kepentingan politik, membaca tawaran Islam Nusantara, ada dua pertanyaan mendasar yang meliputi prasangka saya: (1) apakah ini kontestasi politik dan siapa lawan yang disasanya? (2) bagaimana orientasi Islam Nusantara dalam keselarasan hidup [kesetaraan dan keadilan] bermasyarakat bagi golongan non-Muslim dan perempuan [Muslim atau non-Muslim]?

Untuk menjawab pertanyaan ini, tulisan Dr. Hamed A Rabie berjudul *Islam sebagai Kekuatan Internasional*,¹ yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia ini, menambah cakrawala untuk menghubungkan pemahaman saya atas kondisi gelombang perkembangan Islam di Indonesia yang tidak-mungkin-tidak dipengaruhi gelombang perkembangan Islam internasional [walaupun buku ini terbitan tahun 1987 sehingga tidak bisa melingkupi perkembangannya sampai saat ini]. Untuk menimbang disposisi Islam terhadap kesetaraan atas kaum non-Muslim, dan perempuan [juga atas perbudakan], tulisan Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*,² memberikan tambahan wawasan atas risiko yang perlu diantisipasi apabila hukum syari'ah diberlakukan.

Kedua buku tersebut menyintesis kengerian pada cakrawala pengertian saya dalam hal:

¹ Hamed A. Rabie, *Islam sebagai Kekuatan Internasional*, diterjemahkan oleh Rifyal Ka'bah (Bandung: CV Rosda, 1987).

² Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, diterjemahkan oleh Ahmad Suaedy dan Amir Amiruddin Arrani (Yogyakarta: Penerbit LKiS, 2004).

(1) sejarah kejayaan Islam di abad pertengahan, perang salib dan kejatuhannya dari kolonialisme Barat menyisakan prasangka berkepanjangan, romantisasi hegemoni Islam, juga kecondongan tanggapan reaktif atas “sudut pandang kolonial” yang bias ketika melakukan studi atas peradaban Islam; (2) kenyataan bahwa Islam dengan konsep syari’ah sebagai agama yang tidak dapat terlepas dari konteks sosial politik ditunjuk sebagai kekuatan penyeimbang bagi kutub kekuasaan dunia yang dikuasai negara adidaya Amerika dan Rusia; (3) Revolusi Islam Iran ditempatkan sebagai revolusi ketiga setelah revolusi Perancis dan Rusia oleh Hamed A. Rabie; (4) keberhasilan gerakan Islam berpartisipasi dalam mengusir penjajahan kolonial Barat, namun tidak berhasil mendirikan negara Islam, bahkan cenderung diperlakukan dengan prasangka dan dimusuhi oleh pemerintahan negaranya; (5) dengan sejarah panjang kejayaan dan kejatuhan dari Barat, setidaknya, menimbulkan sikap antipati atau prasangka pada pengaruh kemajuan pemikiran Barat; (6) kemunduran (kejumudan) Islam yang terjadi di abad ke-19 sampai dengan abad ke-20 dalam kepemimpinan dinasti Usmaniah (yang ditunjuk Hamed A. Rabie, menganut tradisi nihilisme), dan masa pemerintahan Abasiah kedua (yang ditunjuk menyebabkan kemerosotan gerakan politik karena menerapkan “sukuime” (*al-syu’ubiyyah*)³; (7) Hamed A. Rabie menunjuk Ibnu Khaldun⁴ berhasil membangun pemikiran sosial mengenai kohesi politik-sebagai daya pendorong kemajuan Islam dalam masyarakat nasional sebagai masyarakat yang utuh.

Jadi dalam era globalisasi, orientasi gerakan Islam di Indonesia tidak bisa dipisahkan dari sejarah panjang peradaban Islam dunia dan dengan ini Hamed A. Rabie mensinyalir prasangka ini tak akan lepas dari kebijakan hubungan internasional negara-negara⁵ dengan berfokus pada: (1) cara-cara penjajahan baru; (2) ikatan politik dalam dan luar negeri (3) tidak mungkin memisahkan antara keadaan

³ Rabie, *Islam sebagai Kekuatan Internasional*, h. 21.

⁴ Rabie, *Islam sebagai Kekuatan Internasional*, h. 17.

⁵ Rabie, *Islam sebagai Kekuatan Internasional*, h. 32.

perang dan damai [perang hanya beralih bentuk untuk hegemoni penjajahan baru yang berarti ketergantungan dan subordinasi dari negara jajahan]. Bila dikaitkan dengan hak-hak asasi manusia (HAM) yang ditulis oleh Abdullahi Ahmed An-Na'im, walaupun negara Arab telah menandatangani konvensi Internasional untuk menerapkan HAM, namun pelaksanaannya tidak membatalkan perbudakan, ketaksetaraan atau pembunuhan atas non-Muslim dan perempuan dalam hukum syari'ah-nya. Walaupun perbudakan dan pembunuhan atas non-Muslim pada hukum syari'ah memiliki konteks sejarah yang berlaku hanya pada masa perang, namun perang dapat dibuat kapan saja untuk memuaskan syahwat berkuasa atau politik hegemoni. Melihat penggambaran peta geopolitik internasional dengan skema-skema yang mungkin dari bahaya penjajahan baru, maka tak ada lagi perbedaan dari masa perang dan masa damai, dengan demikian perbudakan, pembunuhan pada non-Muslim dan subordinasi pada perempuan dapat dilanggengkan. Kini kita tidak heran bila ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*) menjadikan tawanan perang perempuan sebagai budak pemuas nafsu seks karena dalam hukum syari'ah, seperti dipaparkan Abdullahi Ahmed An-Na'im, tawanan perang boleh dijadikan budak, dan tuan dapat tidur dengan budaknya atau menyuruh budaknya melakukan apa saja. Penyalahgunaan syari'ah juga terjadi di Sudan Barat Daya yang merasa sah untuk menangkap non-Muslim dari Sudan Selatan dan memperlakukan mereka sebagai budak terselubung.⁶

Hamed A. Rabie⁷ menegaskan bahwa gerakan rejeksionis [revivalis] Islam yang dimulai dari Revolusi Khumaini akan menggerakkan revolusi ke negara-negara Islam lain seperti mulai menampakkan diri di Turki dan India, Mesir dan Arab, juga Indonesia ditambah bangkrutnya komunisme di negara-negara yang sebelumnya bersekutu dengan Rusia, menambah pasang gelombang ini. Gerakan ini, menurutnya, tidak hanya ditandai dengan non-kompromi dan kekerasan, namun berbagi "pikiran kreatif" yang

⁶ An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, h. 336.

⁷ Rabie, *Islam sebagai Kekuatan Internasional*, h. 38.

berinteraksi dan saling terjalin dengan keinginan yang kuat. Pada negara yang mayoritas masyarakatnya Muslim, akan muncul dengan kuat wacana mengenai negara Islam dan legalitas Islam.⁸

Islam Nusantara vs Islam Berkemajuan

Bila Hamed A. Rabie menunjuk teori sosial Ibnu Khaldun tentang kohesi politik yang menggerakkan masyarakat nasional sebagai masyarakat yang utuh akan menjadi gerakan Islam yang terhitung berhasil sebagai kemajuan, berkontestasi dengan gerakan “sukuime” (*al-syu'ūbiyyah*) yang menyebabkan kejumudan dalam sejarah Islam, ini mengingatkan kita akan kontestasi Islam Nusantara (NU) vs Islam Berkemajuan (Muhammadiyah) seperti yang akan dibahas berikut ini. Namun sebelumnya akan disampaikan terlebih dahulu analisis lengkap Hamed A. Rabie akan makna reformasi yang digagasnya. Ia menganalisis sejarah politik dunia dan mendapatkan fakta bahwa kejayaan Islam sebagai negara Islam internasional hanya berlangsung tak lebih dari satu abad, dibanding Romawi yang berhasil jaya selama lima abad bahkan paganisme masih lebih panjang dari masa kejayaan Islam. Jadi hegemoni Islam internasional adalah makna sesungguhnya kemajuan Islam bagi Hamed A. Rabie, dan untuk keberhasilan tujuan tersebut maka reformasi Islam harus memperhatikan empat variabel berikut: (1) reformasi ideologi; (2) memisahkan antara Islam sebagai fenomena nasional dan Islam sebagai dakwah universal; (3) meninggalkan ketidakserasian dalam negeri; (4) pengaturan regional.

Dalam pembahasan Islam Nusantara, saya akan membatasi pembahasan pokok pertama sampai pokok ketiga saja, karena seperti telah dikemukakan sebelumnya, analisis ini diperlukan untuk menjawab pertanyaan apakah tujuan dari Islam Nusantara? Apakah ini kontestasi politik? Siapa kontestan lain dan apa yang diusung oleh kontestan rivalnya. Apa akibat dari kontestasi tersebut terhadap

⁸ Rabie, *Islam sebagai Kekuatan Internasional*, h. 39.

kemajuan Islam dan risiko pada umat non-Muslim, dalam cakupan domestik saja (Indonesia). Apakah posisi Islam Nusantara vs Islam Berkemajuan yang diusung Muhammadiyah menggambarkan tegangan ini? Apakah Islam Nusantara muncul sebagai tegangan penyeimbang dari reformasi radikal yang digagas Hamed A. Rabie? Apakah Islam Berkemajuan dari Muhammadiyah berisiko untuk kedamaian dan keadilan Indonesia?

Akhmad Sahal dalam tulisannya “Kenapa Islam Nusantara,”⁹ menampilkan tanggapan Najib Burjani (intelektual muda Muhammadiyah) yang melihat kontestasi Islam Nusantara dari NU versus Islam Berkemajuan dari Muhammadiyah sebagai respons terhadap gejala yang sama yaitu globalisasi. Islam Nusantara dari NU adalah strategi indigenisasi (menekankan keunikan budaya asli [*indigenous*]) sementara Indonesia Berkemajuan dari Muhammadiyah menggunakan strategi keuniversalan/kosmopolitan. Di sini akan didedah apa yang sesungguhnya dimaksud dengan Islam Nusantara, dengan terlebih dahulu memaparkan hasil analisis Hamed A. Rabie tentang potensi kekuatan Islam dan reformasi radikal yang digagasnya:

1. Ideologi: dalam hal ini kemajuan Islam memerlukan pemeriksaan mana-mana yang dapat memperkuat penetrasi Islam dalam dunia internasional. Hamed A. Rabie memetakan lima kelebihan paham Islam: (1) keadilan dalam struktur sistem nilai-nilai politik; (2) penolakan rasialisme dalam pusaka Islam; (3) relasi rakyat dan pemerintah: persetujuan atas dasar keridaan; (4) tugas peradaban memerlukan kerangka berpikir yang mengikat moralitas individu dan masyarakat; (5) kaedah yang selaras antara hubungan nasional dengan hubungan internasional. Namun pandangan negatif internasional atas Islam juga dicatat oleh Hamed A. Rabie sebagai berikut: (1)

⁹ Akhmad Sahal, “Prolog: Kenapa Islam Nusantara,” dalam *Islam Nusantara: dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, diedit oleh Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015).

Islam tidak memandang wanita setara dengan laki-laki; (2) penerapan hukuman untuk perbuatan zina dan pencurian; (3) perkara riba.

2. Peralihan fokus dari nasionalisme menuju dakwah internasional ini nanti terkait dengan pengaturan regional. Intinya sudah waktunya mempertimbangkan kekuatan Islam bukan hanya di dalam negeri sendiri. Dalam fenomena belakangan ini yang baru ketahuan setelah ada klaster-klaster Corona adalah tabligh akbar lintas negara. Apa yang diramalkan Hamed A. Rabie sudah berbuah hasil untuk “internasionalisme/ kosmopolitanisme” Islam.

3. Yang paling penting mendapat perhatian adalah perkara meninggalkan ketidakserasian dalam negeri yang terkait dengan apa yang digagas Ibn Khaldun sebagai kohesi politik. Identitas Islam nasional mesti mengatasi perbedaan-perbedaan domestik yang ada. Homogenitas nasional dapat dibentuk lewat ideologi Islam yang sama. Reformasi ala Hamed A. Rabie membutuhkan ideologi yang membentuk gerakan penyatuan nasionalisme, yaitu mengarah pada kebenaran tunggal demi identitas tunggal yang kuat dan siap merengkuh kekuatan regional dan melebarkan kekuatan menjadi yang diperhitungkan dunia. Mungkinkah? Berapa mahal biaya kerusakan sosial sebagai risiko dari romantisme hegemoni Islam? Bisakah obsesi ini selaras dengan tujuan yang seharusnya, yaitu kemaslahatan? Kemaslahatan siapa? Apakah homogen umat Islam saja?

Jalaluddin Rakhmat telah memperingatkan dalam pengantarnya atas buku Hamed A. Rabie ini dengan meminta pembaca mengenali mana yang mungkin (potensi) dan mana yang harus dari risalah yang provokatif ini dan menyatakan tidak sepenuhnya sependapat dengan Hamed A. Rabie, namun kajian Hamed A. Rabie [orang dalam atau orang Islam sendiri] yang sangat teliti harus diketahui untuk mengundang telaah dan memantik kajian, namun Jalaluddin

Rakhmat menegaskan untuk bertanya: reformasi perlu dilakukan untuk menjawab apa? Menurut al-Qur'an dan al-Sunnah, apakah yang harus menjadi tujuan akhir gerakan Islam? Dalam kerangka ini kita akan menganalisis Islam Nusantara, yaitu melihat muatan kemajuan Islam namun dengan jelas menemukan tujuan yang selaras dengan al-Qur'an dan al-Sun

Bagaimana NU dan Muhammadiyah merumuskan kemajuan Islam yang mesti diupayakan? Akhmad Sahal sembari meluruskan makna Islam Berkemajuan Muhammadiyah dengan kembali pada al-Qur'an dan Hadits bukan gerakan revivalis/pemurnian Islam (Wahhabi), mengutip makna Islam Berkemajuan dari Din Syamsuddin: "Islam yang mampu mengatasi, mengakomodasi, serta menyesuaikan secara tegas dengan dinamika zaman."¹⁰ Dalam pembacaan saya, Muhammadiyah menolak otoritas mazhab fikih, karena, menurut mereka, tradisi [yang diatur dalam fikih], melahirkan sifat taklid (*taqlid*), yaitu ketaatan yang membebek dan menyebabkan kejumudan, sementara tujuan Islam Nusantara dan Islam Berkemajuan sama-sama untuk pengembangan hukum Islam yang dinamis dan kontekstual.¹¹ Bagaimana fikih dapat dipandang sebagai penyebab kejumudan bagi Muhammadiyah, sementara bagi NU, justru merupakan gerbang untuk meraih kemajuan?

Islam Nusantara menggaungkan kembali apa yang merupakan konsepsi Gus Dur atas pribumisasi Islam. Keduanya didasari pada "ijtihad" akal budi manusia yang seperti diungkapkan Akhmad Sahal pada pembukaan pengantar akan buku *Islam Nusantara*¹² ditempatkan sebagai permulaan, titik tolak upaya manusia mencari pendasaran untuk tantangan perkembangan zaman yang tidak lagi mungkin dapat dicari referensi normatifnya dalam nas/teks (*nashsh*). Jauhnya pautan waktu dan ruang telah diperkirakan oleh Nabi Muhammad *saw* sendiri, dan beliau memberikan kepercayaan/restu pada manusia untuk berijtihad. Tugas manusia seperti diwakili oleh

¹⁰ Sahal, "Prolog: Kenapa Islam Nusantara," h. 26.

¹¹ Sahal, "Prolog: Kenapa Islam Nusantara," h. 29.

¹² Sahal, "Prolog: Kenapa Islam Nusantara." h. 15.

jawaban Mu'adz adalah “saya akan berijtihad berdasar pendapatku sendiri dengan sungguh-sungguh.” Pribumisasi Islam yang telah mengemuka di tahun 1980-an, menurut Akhmad Sahal bertujuan: “agar Islam dipahami dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual, termasuk kesadaran hukum, dan rasa keadilannya, dan bagaimana agar kebutuhan-kebutuhan lokal dipertimbangkan dalam merumuskan hukum agama, tanpa mengubah hukum itu sendiri.”¹³ Mengusung pendapat KH Afifuddin Muhajir, bahwa Islam Nusantara telah dilakukan [aspirasi historis] oleh Wali Songo, Akhmad Sahal menunjukkan keabsahan keabsahan secara historis. Wali Songo telah membangun praktik keislaman di bumi Nusantara “sebagai hasil dialektika antara teks syariat dengan realitas budaya setempat.”¹⁴

Melalui apa ijtihad manusia dibangun untuk tujuan seperti diutarakan Gus Dur dalam Pribumi Nusantara? Akhmad Sahal menunjuk pada fikih. Gus Dur dalam naskah “Pribumisasi Islam” menantang para cendikia Islam untuk memikirkan penghubung antara Rukun Iman (hubungan pribadi manusia dengan Tuhannya) dan Rukun Islam (hubungan manusia dengan lingkungan sosialnya), sebagai jembatan baru. Jembatan itu diperlukan karena, menurutnya, ada “keterpisahan antara dua komponen dalam sistem keyakinan Islam, yaitu keyakinan akan keimanan yang sangat pribadi yang tercantum dalam Rukun Iman dan dimensi sosialnya yang tercantum dalam Rukun Islam.”¹⁵ Apa yang terpisah secara normatif, sebenarnya daerah yang bertumpang tindih (*overlap*), karena apa yang diucapkan sebagai syahadat (bersifat sangat pribadi) sebenarnya berwatak sosial. Menunjuk pada ayat al-Qur'an (Q 2:177), Gus Dur menyatakan “ayat ini menerangkan bahwa struktur masyarakat yang adil harus ditandai

¹³ Sahal, “Prolog: Kenapa Islam Nusantara.” h. 17.

¹⁴ Sahal, “Prolog: Kenapa Islam Nusantara.” h. 17, dengan mengutip KH Afifuddin Muhajir, “Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia,” dalam *Islam Nusantara*, h. 67.

¹⁵ Abdurrahman Wahid, “Pribumisasi Islam,” dalam *Islam Nusantara*, h.47.

dengan perhatian yang cukup terhadap kesejahteraan orang-orang yang menderita dan penerahan dana untuk membela kaum yang lemah,”¹⁶ perlu dikembangkan secara teologis, karena selama ini pembahasan konsep tersebut dilakukan dalam ranah politik. Proyek membangun akidah Islamiah untuk tujuan tersebut, dilakukan melalui fikih [dengan pilar *weltanschauung*: keadilan, persamaan dan demokrasi] yang menurutnya “paling efektif dalam mengatur kultur umat Islam dan bisa dikatakan sebagai kunci kemajuan atau kemunduran mereka [masyarakat].”¹⁷ Sebuah proyek besar yang digaungkan kembali oleh NU dalam Mukhtamar ke-33 tahun 2015, dan sebagai hasilnya yang dituangkan dalam buku *Islam Nusantara*, kerangka konseptual berhasil dirumuskan, lengkap dengan diskursus berkontekstkan tantangan historis mutakhirnya. Apakah sudah ada kemajuan atau konsepsi yang ditawarkan masih seputar validitas normatif pendasarannya?

Rupanya proyek besar ini mesti berhadapan lagi dengan gencarnya tuntutan pendirian negara khilafah sebagai gelombang pasang gerakan Islam global. NU dan Muhammadiyah harus menggali kembali validitas normatif dari kampanye identitas Islam yang mesti direngkuh oleh umat Muslim Nusantara. Suatu tuntutan kemajuan mesti mempertimbangkan akibat-akibatnya. Berikut ini adalah analisis singkat atas Islam Nusantara vs Islam Berkemajuan dari sudut pandang akomodasi kemajuan Islam dan akibatnya bagi kerukunan dan keadilan sosial rakyat Indonesia tempat kaum Islam bermukim.

Potensi kemajuan Islam melalui Islam Nusantara dibahas oleh tulisan Prof. Dr. M. Amin Abdullah berjudul “Fikih dan Kalam Sosial Era Kontemporer,” yang mengusung pendasaran apa yang mesti disepakati dan apa yang tidak perlu disepakati, pencarian makna kontekstual masa lalu dan masa kini dari sebuah teks yang bisa dijadikan rujukan normatif untuk realitas masa kini yang selalu berubah dari masa lalu. Menurut Prof. Dr. M. Amin kemajuan ilmu

¹⁶ Wahid, “Pribumisasi Islam,” h. 48.

¹⁷ Wahid, “Pribumisasi Islam,” h. 45.

agama [fikih, kalam, dan lain-lain] mesti terintegrasi-terkoneksi dengan disiplin keilmuan lain melalui dialog dengan sains, keilmuan sosial dan humaniora. Kenyataan bahwa negara yang mayoritas penduduknya Muslim kebanyakan tergolong dalam negara-negara berkembang (kategori Dunia Ketiga), masalah nyata seperti kemiskina, ekonomi kerakyatan, keadilan, kesehatan dan pendidikan membutuhkan perumusan dan pemecahan. Dengan bantuan ilmu-ilmu tersebut, permasalahan aktual manusia seperti yang disebutkan dapat didekati. Ijtihad kontemporer diperlukan untuk mengakomodasi pendekatan pemecahan masalah yang berdasarkan kemajuan ilmu pengetahuan, maka, menurut Amin Abdullah, kalam sosial dan fikih sosial kontemporer perlu mempertimbangkan ulang prinsip dasar pola budaya berpikir keagamaan “yang menyatu dalam gerak melingkar-sirkular-yaitu: *hadarah al-nash* (pola pikir keagamaan Islam yang dilandasi oleh budaya *nas* atau teks-*bayani*), *hadarah al-ilm* (pola pikir keagamaan yang ditopang oleh evidence-based of thought: ilmu empirik, rasio-*burhani*) dan *hadarah al-falsafah* (pola pikir keagamaan yang berlandaskan pada etik-transformatif-filosofis atau *critical philosophy*). Ketiganya tidak bisa dipisahkan dan tidak ada salah satu pun yang bisa berdiri terlepas dari dua yang lain.¹⁸ Dengan memperhatikan kaidah ini, permasalahan psikologis dalam unit keluarga [belum menjadi kajian saat *nas* mengemuka] yang melahirkan banyak permasalahan sosial: perkembangan mental anak [dan istri/perempuan] akibat praktik poligami, kecanduan narkoba, begitu juga permasalahan kesetaraan perempuan yang, seperti dipaparkan Hamed A. Rabie, adalah permasalahan yang membuat identitas Islam mendapatkan coreng di mata dunia. Mengenai hubungan antarnegara, fikih klasik mengandung unsur kafir harbi dan kafir dzimmi, yang menyebabkan percekocokan, perselisihan sampai dengan perang,¹⁹ Amin Abdullah memaparkan

¹⁸ Amin Abdullah, “Fikih dan Kalam Sosial Era Kontemporer: Perjumpaan *Ulūm al-Dīn* dan Sains Modern Menuju *Fresh Ijtihād*,” dalam *Islam Nusantara*, h. 80.

¹⁹ Abdullah, “Fikih dan Kalam Sosial,” h. 90.

bagian teks yang mendahulukan perdamaian, walaupun ada yang mengatur masalah perang, namun ini sangat bergantung konteks saat itu. Menyamaratakan begitu saja semuanya akan membawa akibat kemudharatan dibanding kemaslahatan.

Prof. Dr. Nurcholish Madjid dalam buku *Islam Nusantara*, menulis etika Muslim yang belum sepenuhnya mencerminkan akhlak Islam dalam menjalankan perannya sebagai birokrasi negara. Ini perlu diatasi dengan perbaikan akhlak yang mengakar pada tradisi agama yang baik misalnya seperti tradisi NU.²⁰ Indonesia dengan Pancasila menurutnya telah mencukupi selain dengan sila pertama juga empat sila yang lain, menurutnya “sebuah kaidah *ushūl al fiqh* mengatakan *mā kāna aktsara fi’lan kāna aktsara fadhlan* {semakin banyak amal kebaikan akan semakin banyak pula diperoleh keutamaan}.”²¹ Umat Islam bersama pemeluk agama lain bekerja untuk masyarakat dalam ketakwaannya kepada Yang Maha Esa. Namun tantangan seperti kasus korupsi yang membuat Indonesia justru terkenal, perlu dicermati dan diperbaiki. Menurutnya, Indonesia adalah Negara yang lunak [karena negara-negara lain memiliki hukuman yang keras atas korupsi], terbentuk dengan etika yang lunak yang dipercayanya adalah akibat dari pemahaman parsial atas keagamaan. Prioritas pada ritus-ritus ketimbang akhlak ini yang memerlukan penyegaran dengan kelahiran baru warisan nilai-nilai adiluhung tradisi Islam.²²

Pembahasan karakter ortodoks yang sering digunakan sebagai pembelokan karakter Islam Nusantara sebagai upaya pemurnian Islam [revivalis yang cenderung fundamental] dibahas oleh Said Aqil Siroj dengan menunjuk pada hal yang sangat penting mengapa Islam Nusantara yang dianggap primordial dan ortodoks dibutuhkan dan dapat menjawab masalah perpecahan di masa lalu dan di masa kini, yaitu solidaritas. Menurutnya solidaritas Islam Nusantara

²⁰ Nurcholish Madjid, “Islam Indonesia Menatap Masa Depan: Aktualisasi Ajaran Ahlussunnah Waljama’ah,” dalam *Islam Nusantara*, h. 132.

²¹ Madjid, “Islam Indonesia Menatap Masa Depan,” h.130.

²² Madjid, “Islam Indonesia Menatap Masa Depan,” h.130-32

telah dibangun atas kecintaan pada tanah air, melampaui kecintaan pada daerah kelahiran [sehingga solidaritas sebenarnya membentuk kohesi politik sebagai sebuah kekuatan yang selama ini digunakan untuk perjuangan melawan penjajahan dan tantangan masa kini berupa penjajahan baru]. Islam Nusaantara telah mengandung gerakan kohesi sosial yang melampaui sekedar primordialisme atau kesukuaan. Islam Nusantara setia pada tujuan kerukunan/perdamaian dan dapat menangkal bahaya asing dengan cara menjinakkan ekses-ekses globalisasi melalui solidaritas nasional.²³

Apakah memilih Islam Nusantara berarti menolak berpartisipasi dalam gerakan Islam global? Nampaknya kemajuan peradaban Islam tanpa konsep yang jelas akan apa itu peradaban Islam kecuali obsesi romantis hegemoni Islam masa lalu yang mewarnai gerakan Islam global, sudah mendapat jawaban dari NU. Islam Nusantara telah dipilih untuk kemajuan Islam yang tidak mengorbankan kerukunan/perdamaian seperti dinyatakan Said Aqil Siroj di atas.

Multikulturalisme

Kautsar Azhari Noer, dalam bukunya *Menyingkap Wajah Damai Agama*,²⁴ secara gamblang memberikan kecondongannya mempercayai inklusivisme. Bila jalan keselamatan agama-agama diakui kebenarannya sebagai ranting-ranting/cabang-cabang dari pohon kebenaran yang satu atau aliran sungai yang akan bermuara pada satu kebenaran, Allah yang Esa, maka perbedaan yang lain selain perbedaan agama menjadi lebih terbuka untuk diterima. Kebenaran akan jalan keselamatan yang berbeda-beda adalah pintu untuk merengkuh perbedaan-perbedaan lain yang bersifat niscaya dalam dunia. Keberagaman menurutnya bersifat niscaya. Zuhairi Misrawi

²³ Said Aqil Siroj, "Rekonstruksi Aswaja sebagai Etika Sosial: Akar-akar Teologi Moderasi Nahdlatul Ulama," dalam *Islam Nusantara*, h. 166-67.

²⁴ Kautsar Azhari Noer, *Menyingkap Wajah Damai Agama* (Jakarta: Himpunan Peminat Ilmu-Ilmu Ushuluddin [HIPIUS], 2019).

dalam bukunya *Al Qur'an, Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*²⁵ berani mengedepankan inklusivisme, yaitu kebenaran tidak berlaku eksklusif bagi masing-masing agama yang hanya akan menghasilkan kompetisi yang mengundang perpecahan, sementara agama tidak bisa lepas dari hubungan sosial politik. Menurutnya “Hal ini berangkat dari sebuah keyakinan, bahwa setiap agama membawa ajaran keselamatan. Substansi agama-agama adalah sama, tetapi syariat dan ajarannya berbeda. Itulah sunnah Tuhan, yang tidak seorang pun yang mampu mengubahnya.”²⁶ Kedua mereka percaya bahwa yang menjadi titik temu perbedaan-perbedaan agama dan kebudayaan adalah ketakwaan. Ketakwaan seseorang kepada Tuhan hanya Tuhan yang berhak mengadili, bukan manusia. Manusia hanya perlu berlomba-lomba mengejar kebaikan [memperbaiki akhlak].

Pluralisme dipercaya dalam Sufi, sebagai jawaban/sikap/ tanggapan atas fakta keberagaman alam (pluralitas) ciptaan Tuhan. Pluralisme adalah prasyarat perdamaian/ kerukunan yang tulus, bukan suatu sikap pura-pura, menurut Kautsar Azhari Noer dan delapan bab dalam bukunya itu, *Menyingkap Wajah Damai Agama*, didedikasikan untuk membahas pluralisme. Secara spesifik Zuhairi Misrawi membahas multikulturalisme yang diterapkan di negara-negara Kanada, Inggris dan Australia dan menunjuknya sebagai sebuah jawaban untuk menyelesaikan permasalahan minoritas. Muslim sebagai minoritas melalui negosiasi yang panjang, diakomodasi dengan baik dengan penerapan multikulturalisme di negara-negara tersebut [walaupun belakangan ini menemui tantangan atas perubahan kebijakan pelaksanaan multikulturalisme sejak peristiwa 9/11 dan maraknya terorisme yang mengatasnamakan Islam]. Dinamika multikulturalisme ketika orang-orang Muslim menjadi kaum minoritas dipaparkan di bagian selanjutnya tulisan ini, sementara Zuhairi Misrawi menengahkan penerapan

²⁵ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme* (Jakarta: Penerbit Fitrah, 2007).

²⁶ Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi*, h. 199.

multikulturalisme di Mesir yang merengkuh berbagai kebudayaan seperti Fir'aun, Yunani-Romawi, Koptik, Islam, Arab, Laut Tengah dan Afrika, dibandingkan Lebanon dan Iran yang lebih homogen dan malah ditemukan kelompok radikal yang mengatasnamakan agama tertentu.²⁷ Menurutnya, arti multikulturalisme dalam studi keislaman adalah kesesuaiannya dalam fikih, yaitu “sesuatu yang dibenarkan oleh adat, dibenarkan juga oleh teks...Para ulama sudah sejak lama menganggap bahwa tradisi dan kebudayaan dapat dijadikan sebagai landasan hukum, sebagaimana teks dijadikan sebagai sumber primer.”²⁸ Zuhairi Misrawi tidak segan menunjuk multikulturalisme sebagai sistem yang baik, diterapkan oleh pemerintahan Barat yang liberal egalitarian, namun menemukan akarnya juga dalam tradisi Islam di Mesir. Untuk itu, analisis filosofis dari multikulturalisme [yang pernah saya tuliskan dalam “*Pembelaan atas Multikulturalisme*” sebagai ringkasan dan tanggapan atas tulisan Mark Halstead²⁹] perlu dikemukakan di sini untuk memberikan bingkai pengetahuan yang mencukupi dalam menganalisis Islam Nusantara.

Multikulturalisme mengemuka dalam wacana filsafat politik kontemporer sebagai upaya memahami dan menanggapi tantangan yang berkaitan dengan perbedaan budaya dan agama dalam masyarakat liberal demokratis Barat. Penganut multikulturalisme menolak satu identitas ideal yang memaksa kelompok minoritas untuk berasimilasi dalam budaya yang lebih dominan dalam masyarakat luas. Pendasarannya, pertama-tama dilakukan kaum komunitarian yang menolak bahwa identitas individual terbentuk lebih dahulu - dibandingkan komunitas dan nilai-nilai kebaikan sosial dapat direduksi hanya berdasarkan kontribusinya untuk kebaikan individual. Kaum komunitarian menganut ontologi

²⁷ Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi*, h. 217.

²⁸ Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi*, h. 216.

²⁹ Mark Halstead, “In Defence of Multiculturalism” in *Philosophy of Education in the Era of Globalization*, edited by Yvonne Raley and Gerhard Preyer (New York: Routledge, 2010), h. 181-97.

holistik atas identitas kolektif didasari politik pengakuan yang diusung Rousseau, Herder, dan Hegel.³⁰ Charles Taylor menekankan bahwa identitas individual tidak terbentuk dalam isolasi dari lingkungan sosialnya, melainkan selalu dalam dialog. Pada si individual “telah tertanam” peran dan hubungan sosial, bukan hasil pembentukan dan konsepsinya sendiri akan hidup yang baik, melainkan mendapatkannya dari lingkungan sosialnya.³¹ Penganut komunitarian khawatir bahwa pengutamaan hak individual akan menggerus nilai-nilai komunal, padahal justru selama ini nilai-nilai komunal yang membentuk individual, dan akhirnya komunitas sebagai “wadah dialog identitas” dapat lenyap dan individual kehilangan kekayaan referensi nilai-nilai, baik moralitas atau nilai-nilai hidup yang baik.

Sementara menjawab kritik yang diterima kaum komunitarian bahwa pengutamaan budaya kelompok dapat menjadi tekanan bagi individual, kaum liberal egalitarian mengkoreksi pengutamaan individual dengan merangkul hak-hak kolektif, selama tidak menekan/ mengabaikan hak-hak individual, dan mereka melihat multikulturalisme dalam sudut pandang pentingnya komunitas sebagai sarana yang bernilai bagi individual dalam hal pembentukan otonomi individual karena budaya memberikan konteks pilihan nilai-nilai dan pembentukan identitas diri. Pengusung multikulturalisme lain menilai bukan dari nilai intrinsik budaya melainkan dari sudut pandang menghindari dominasi, sudut pandang ketidakadilan sejarah [perbudakan, penyingkiran suku asli-*indigenous*] atau sudut pandang paska kolonialisme.

Penantang multikulturalisme diantaranya adalah pengusung kosmopolitanisme yang menyanggah sudut pandang esensialis atas budaya, dengan pendasaran bahwa tidak ada budaya yang

³⁰ Sarah Song, “Multiculturalism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/multiculturalism/>>.

³¹ Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2001).

benar-benar murni. Pengaruh perdagangan, penyebaran agama, kolonialisme telah meresap dan membentuk budaya hibrid, dengan demikian kemampuan kohesi sosial mendapat pendasarannya di sini. Pemakaian satu budaya dan satu nilai bersama, hasil kohesi sosial, memberikan peluang lebih besar/privilese pada mayoritas, bahkan pemakaian satu bahasa, mengurangi kesempatan/peluang dari minoritas yang harus menguasai bahasa mayoritas itu terlebih dahulu untuk masuk dalam kancah ekonomi dan politik, belum lagi bila satu budaya tersebut menjadi dominan karena sejarah kekerasan yang meminggirkan kelompok minoritas. Multikulturalisme dimaknai sebagai perjuangan hak minoritas yang bertegangan dengan pembangunan identitas bangsa, bila nilai-nilai yang dipakai sebagai satu-satunya nilai bersama itu mewakili nilai-nilai yang berlaku di kalangan mayoritas.³²

Fakta bahwa kaum Muslim bisa menjadi minoritas di beberapa negara dan dapat menjadi mayoritas di negara-negara yang lain perlu masuk dalam pertimbangan bagaimana menjawab orientasi Muslim Indonesia dalam menanggapi globalisasi dan gerakan Muslim global. Tujuan keadilan bagi kaum Muslim di seluruh dunia perlu dipertimbangkan ketimbang tujuan hegemoni Islam sebagai obsesi romantis kejayaan masa lalu.

Mark Halstead³³ memaparkan tiga aliran multikulturalisme yang berkaitan dengan minoritas Muslim: (1) multikulturalisme garis keras dengan prinsip memberikan kebebasan pada kelompok minoritas (budaya atau agama) untuk menjalankan adat/tradisi atau ajaran yang berlaku dalam kelompok tersebut tanpa intervensi negara, diilustrasikannya dengan memperbolehkan pemakaian hijab, dan bila hijab merupakan perintah agama, maka kelompok dapat memaksa dan memberikan sanksi untuk wanita yang tidak menggunakan hijab; (2) multikulturalisme liberal egalitarian yang memberikan kebebasan berekspresi pada kelompok minoritas, namun negara melalui hukum atau undang-undang dan aparat

³² Kymlicka, *Politics in the Vernacular*.

³³ Halstead, "In Defence of Multiculturalism," h. 181-97.

yang memastikan berlakunya hukum/undang-undang tersebut melakukan intervensi bila ditemui kekerasan yang membahayakan hak individual anggota kelompok tersebut, dapat diilustrasikan dengan diperbolehkannya pemakaian hijab sepanjang merupakan kehendak bebas/tanpa paksaan; (3) multikulturalisme minimalis/tokenistik yang mengandalkan kohesi sosial bagi kelompok minoritas tersebut untuk mengikuti budaya yang telah berlangsung dalam masyarakat luas. Ekspresi yang tidak bertentangan dengan budaya/norma mayoritas yang telah berlaku terlebih dahulu, yang diperbolehkan. Ilustrasinya, sebagai berikut: pelarangan pemakaian hijab di tempat umum karena telah lebih dahulu ada pelarangan pemakaian simbol agama di ruang publik

Menurut Mark Halstead, multikulturalisme mengalami pergeseran dari aliran multikulturalisme garis keras, yang dituduh memberikan ruang bagi berkembangnya ekstrimisme/radikalisme. Tanpa intervensi negara, kegiatan kelompok minoritas tidak dapat diawasi dan berkembang menjadi radikal dengan tindakan teror yang telah banyak terjadi di negara-negara Eropa. Mark Halstead menunjuk bahwa tuduhan tersebut tidak berdasar. Bukan multikulturalisme yang menyebabkan tumbuhnya ekstrimisme/radikalisme, melainkan ketidakadilan politik dan ekonomi global atas dominasi Barat terhadap negara-negara Islam. Terorisme adalah protes atas ketidakadilan tersebut. Kebijaksanaan pemerintah bergeser untuk kemudian mengadopsi multikulturalisme liberal egalitarian, namun peristiwa terorisme yang mengatasnamakan Islam, menumbuhkan rasa curiga dan pada akhirnya akan memengaruhi kebijakan dengan menerapkan pendekatan multikulturalisme minimalis/tokenistik. Dampak penerapan multikulturalisme yang minimalis ini semakin meminggirkan kelompok minoritas.

Berikut ini sedikit latar belakang historis imigran Muslim dan perkembangan kebijakan pemerintah Inggris yang ditulis Tariq Modood³⁴ untuk melihat kasus imigran Muslim di London.

³⁴ Tariq Modood, "British Muslims and The Politics of Multiculturalism" in *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: a European Approach* edited by

Tariq Modood menelusuri sejarah kaum imigran di Inggris yang berawal dari masa paska kolonial dengan adanya kebijakan terbuka atas buruh imigran, hak khusus dan kadang dengan pemberian hak kewarganegaraan penuh. Sistem perekrutan diterapkan untuk sistem industri yang dikelola dengan pendekatan Fordism. Sejak 1980 gelombang buruh migran berikutnya didorong oleh adanya globalisasi dalam penanaman modal, maka kebijakan termasuk untuk menerima buruh migran dengan kriteria yang lebih fleksibel, durasi kerja yang bervariasi (kontrak jangka pendek atau panjang), buruh wanita, tidak hanya satu daerah tujuan migran, dan buruh tak resmi/ilegal kemudian juga dijadikan warga negara. Runtuhnya komunisme menambah gelombang imigran dari negara-negara “kiri.” Pembentukan Uni Eropa menambah kebebasan jelajah buruh migran di antara negara-negara Eropa tersebut sekaligus menumbuhkan rasa transnasional. Dilihat dari sudut pandang kepentingan, baik negara maupun buruh migran, sama-sama membutuhkan. Menurut Modood, Uni Eropa pun masih terus berkembang dan bisa menerima keanggotaan negara baru.

Warga negara yang bukan migran mulai merasa terancam akan kesempatan lapangan pekerjaan. Inggris sendiri, dari data sensus tahun 2001 memiliki 1,6 juta warga Muslim (terbanyak di antara negara-negara Uni Eropa), lebih dari setengahnya berasal dari Asia Selatan, mayoritas dari Pakistan. Diskriminasi atas buruh migran mulai terjadi dan pemerintah Inggris, pada tahun 1960-an mulai mengadaptasi kebijakan anti rasisme Amerika (*anti-black*) untuk hukum anti diskriminasi untuk melindungi kaum minoritas etnis (bukan agama dan kaum Muslim terlindungi melalui payung etnisnya, misalnya Pakistan atau etnis Arab). Pemerintah Inggris telah menerapkan multikulturalisme (ala liberal egalitarian) dengan mengakui kesetaraan atas kelompok yang berbeda. Kebijakan tersebut diberlakukan dalam perekrutan institusi-institusi yang ada di Inggris. Namun kemudian masalah merebak dalam pendefinisian

Tariq Modood, Anna Triandafyllidou & Richard Zapata-Barrero, (NewYork: Routledge, 2006)

“ruang publik” dan siapa yang boleh memakainya atau berekspresi di ruang publik. Kebijakan anti diskriminasi tidak bisa menjawab masalah ini dan warga Muslim Inggris semakin mendorong pemerintah Inggris untuk mengizinkan (dan diijinkan oleh pemerintah Inggris) ekspresi agama di ruang publik (pemakaian hijab) yang sesuai dengan semangat zaman seperti koreksi Habermas untuk pemakaian ruang publik, tidak boleh didasarkan pada kepentingan kelompok mayoritas. Bahkan pembiayaan 5 sekolah khusus Muslim diselenggarakan oleh pemerintah seperti mereka membiayai ribuan sekolah Anglikan dan Katolik dan beberapa sekolah Methodist dan Yahudi.

Islam Nusantara dan Multikulturalisme yang Sumir di Indonesia

Will Kymlicka membagi pendekatan Multikulturalisme yang berbeda dalam penanganan minoritas suku asli (indigenous) seperti kasus suku Indian di Amerika, suku berbahasa Perancis di Kanada dan suku Aborigin di Australia. Mereka berhak mengajukan determinasi diri dengan mendirikan pemerintahan sendiri (intitusi negara termasuk kepolisian dan tentara harus mengakomodasi bahasa suku asli) sebagai negara dalam kesatuan negara federasi. Sementara minoritas yang bukan merupakan suku asli tidak perlu mendirikan negara sendiri namun seperti contoh yang sudah dipaparkan di atas dalam pembahasan minoritas Muslim di Inggris, Negara yang menerapkan multikulturalisme wajib untuk mengakomodasi bahasa, dan representasi/ keterwakilan mereka dalam buku sejarah, media (TV, surat kabar). Cara demikian adalah mengafirmasi perbedaan mereka, yang dipercaya dan terbukti membantu kerjasama dan kerukunan seluruh masyarakat yang beragam. Satu identitas kebangsaan terutama yang diambil dari kebudayaan mayoritas dan pemaksaan asimilasi bukan pendekatan yang kondusif, karena akan mengikis budaya minoritas, dan dengan demikian memiskinkan nilai-nilai yang sebenarnya memberikan

kekayaan dalam pembentukan otonomi dalam penalaran praktis (etis) mereka. Kekayaan nilai-nilai yang beragam mengundang penalaran kritis dan mengayakan pilihan putusan etis.

Bagaimana dengan negara Indonesia dalam penerapan Bhinneka Tunggal Ika nya? Sementara kita tidak akan membahas Papua di sini. Penggunaan bahasa Indonesia pada institusi negara termasuk di sekolah negeri (umum) dengan tetap adanya mata pelajaran bahasa lokal adalah langkah yang sudah tepat. Identitas kebangsaan diwakili dengan bahasa Indonesia. Representasi keberagaman dalam iklan atau berita atau film atau promosi kesustraan, perlu ditilik kembali, karena representasi berarti afirmasi akan keberagaman. Nampaknya kesustraan dari timur Indonesia mulai dipromosikan. Keadilan pembangunan mulai diusahakan pada era Jokowi walaupun mengundang cacik dari kubu lawan. Namun kita ingin menyoroti kemunduran negara dalam pemberian izin pendirian rumah ibadah non-Muslim, bahkan pembatalan surat izin yang sudah keluar. Pemakaman umum yang tidak memperbolehkan dimakamkannya jasad non Muslim, atau pemangkasan salib sebagai penanda makam. Pendirian perumahan khusus untuk umat tertentu juga tidak diperbolehkan. Tindakan intoleransi marak dengan superioritas moral agama mayoritas. Sikap negara? Acuh-tak acuh saja seakan tidak ada pelanggaran. Multikulturalisme tidak berjalan tanpa sikap tegas. Di bidang pendidikan, sekolah negeri telah disusup ideologi yang tidak menerima pluralitas, padahal menurut Will Kymlicka justru di sekolah pluralisme bukan hanya diajarkan melainkan dihidupi. Toleransi dan tenggang rasa mesti dihidupi langsung, bukan sekedar jargon.

Mengapa multikulturalisme penting diterapkan di sekolah didekati Kymlicka³⁵ dalam kacamata liberal egalitarian: pendidikan memiliki tujuan untuk membentuk warga negara yang berjiwa liberal demokratis. Prasyarat demokrasi adalah perbedaan/pluralitas dan sekolah bukan hanya tempat untuk “mengetahui” perbedaan, namun dengan menghidupi perbedaan itu, yaitu dalam lingkungan

³⁵ Kymlicka, *Politics in the Vernacular*.

sekolah, yang menurutnya lebih heterogen dibanding lingkungan keluarga atau komunitasnya (seagama, sesuku). Menurut saya, pembiayaan pemerintah akan sekolah khusus etnis budaya atau etnis agama tertentu dapat membuat negara menekankan pada pemakaian kurikulum dan pendidikan kewarganegaraan untuk tujuan melanggengkan karakter warga negara yang liberal demokratis. Sekolah umum menjamin pluralitas yang kemudian membantu pembentukan otonomi anak yang dengannya mereka dapat sekaligus berbagi identitas dalam konteks lebih luas, yaitu identitas pluralis dan akhirnya menjadi warga negara liberal demokratis yang baik.

Kymlicka berharap empat keutamaan/kebajikan dapat diharapkan diajarkan dan diraih, yaitu (1) *Public-Spiritedness*-hasrat dan kemampuan terlibat dalam diskusi umum atas kebijakan publik; (2) *Public-reasonableness* adalah kemampuan berpikir kritis; (3) Kepekaan akan keadilan; (4) *Civility-Decency*-warga negara yang beradab, yaitu menghargai martabat seluruh manusia (dalam perbedaannya) sebagai yang setara.

Sekolah negeri di Indonesia masih menjadi salah satu tempat di mana keberagaman dapat ditemui dan seharusnya dihidupi dengan afirmasi. Kecenderungan pendirian sekolah swasta dari masing-masing agama, hampir tidak mungkin memberikan lingkungan beragam yang diperlukan untuk pendidikan kesetaraan dan keadilan dalam keberagaman beragama.

Penutup

Setelah pembahasan panjang lebar mengenai Islam Nusantara, tantangan melestarikan peradaban Islam dan amanah kemaslahatan bersama sebagai tujuan akhir agama Islam, kita menemukan multikulturalisme sebagai jawaban. Multikulturalisme yang sukses mengikat kesatuan dan menciptakan keadilan untuk keragaman ras/suku, agama, dan budaya di negara-negara demokrasi liberal seperti Australia dan Kanada telah dirumuskan dengan semboyan

bangsa Indonesia “Bhinneka Tunggal Ika” dalam kitab Sutasoma, Majapahit, diadosi sebagai spirit bangsa Indonesia oleh bapak-bapak bangsa. Multikulturalisme yang sama menjiwai Islam Nusantara.

Dalam buku *Menyingkap Wajah Damai Agama*, dalam bab terakhir “Membangun Budaya Harmonis dan Humanis dalam Masyarakat Majemuk,” Kautsar Azhari Noer menyatakan “Titik-temu tertinggi, yaitu titik-temu pada tingkat metafisis terletak pada kesatuan basik (*the basic omeness*) atau realitas terakhir (*the ultimate reality*) yang disebut Allah dalam Islam (atau *al-Haqq* dalam Islam versi Sufisme), Brahman dalam Hinduisme, Dharmakaya dalam Buddhisme, dan Tao dalam Taoisme.”³⁶ Ia juga mengutip pernyataan Christopher Catherwood, “Identitas adalah pada pusat siapa kita. Namun siapa kita, dan mengapa kita adalah [menjadi] siapa kita, sering diperselishkan. Identitas-nasionalis, keagamaan, kebudayaan dan politik-ada pada jantung banyak konflik di dunia hari ini.”³⁷

Saya mencoba menghubungkan metafisika Aristoteles mengenai perkara identitas yang tidak bisa dipisahkan dari forma dan materianya. Identitas yang kerap menjadi perkara adalah perkara identifikasi forma dalam manifestasi materialnya, bila forma kesalehan diejawantahkan dengan simbol-simbol pakaian, ritus, ataupun perilaku dari akhlak baik, bagaimanapun adalah identitas di mana manusia akan terus memaknai dengan cara-cara kreatifnya, demikian juga identitas kebangsaan dan suku. Sebenarnya semisal menyerang simbol berpakaian kearab-araban tepat persis gesture yang sama dengan menyerang pemakaian kebaya. Seperti inti multikulturalisme, identitas begitu artinya bagi manusia sebagai pembentuk identitas diri dan pengayaan nilai-nilai.

³⁶ Noer, *Menyingkap Wajah Damai Agama*, h. 245.

³⁷ Noer, *Menyingkap Wajah Damai Agama*, h. 243-44. Teks Inggrisnya adalah: “*Identity is at the heart of who we are. Yet who we are, and why we are who we are, is often disputed. Identity — nationalist, religious, cultural, and political — is at the heart of much conflict in the world today*” (Christopher Catherwood, *Why the Nations Rage?: Killing in th Name of God* [Lanhan, UK: Rowman & Littlefield Publishers, 2002], h. 2).

Saya rasa peradaban Islam yang ingin dilestarikan juga tidak akan lepas dari hal-hal simbolis yang berlaku dalam tradisi: musik, bahasa, kesusastraan, pemikiran-pemikiran. Kebudayaan Indonesia yang ingin dilestarikan juga tak lepas dari hal-hal simbolis yang memanifestasi. Yang bermasalah ketika simbol yang satu mendominasi atau mensubordinasi simbol yang lain dan tepat di sini multikulturalisme memberikan jawaban. Islam Nusantara tidak bisa dilihat dari makna akhlak belaka, namun ia memberikan ruang untuk tidak mendominasi tradisi lokal Indonesia, sebaliknya tidak disubordinasi oleh tradisi lokal, begitu juga menurut saya seharusnya terhadap simbolisasi yang dimpor dari Arab. Ia baru menjadi problematis ketika salah satu merasa lebih dominan dan mensubordinasi yang lain. Bila dominasi/subordinasi moral ini mengejauwanti dalam tindak kekerasan dan ketidakadilan terhadap pihak yang disubordinasi, tepat di sini pemerintah perlu bertindak tegas dan benar-benar mengawal semangat Bhinneka Tunggal Ika. Nampaknya apa yang dikatakan Nurcholis Madjid bahwa pemerintah Indonesia bersikap lunak, menandakan perilaku etis yang lunak nampak di sini. Bila Riffat Hasan menyatakan “tidak ada kedamaian tanpa keadilan,” ini yang tercermin dalam maraknya aksi-aksi moralitas superior yang bagai polisi moral meneror kehidupan sosial bangsa Indonesia.

Sebagai penutup, mungkin kita perlu memaknai Bhinneka Tunggal Ika dengan cara baru: keberagaman sebagai realitas yang berlainan (sang liyan) dan dalam kesatuan kemanusiaan (*humanity*) sebagai kemaslahatan bersama seperti diperintahkan Allah. ❖

Daftar Pustaka

- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Dekonstruksi Syari'ah*. Diterjemahkan oleh Ahmad Suaedy dan Amir Amiruddin Arrani. Yogyakarta: Penerbit LKiS, 2004.
- Halstead, Mark. "In Defence of Multiculturalism." In *Philosophy of Education in the Era of Globalization*. Edited by Yvonne Raley and Gerhard Preyer. New York: Routledge, 2010.

- Kymlicka, Will. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2001.
- Misrawi, Zuhairi. *Al Qur'an, Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*. Jakarta: Penerbit Fitrah, 2007.
- Modood, Tariq. "British Muslims and The Politics of Multiculturalism." In *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach*. Edited by Tariq Modood, Anna Triandafyllidou & Richard Zapata-Barrero. New York: Routledge, 2006.
- Noer, Kautsar Azhari. *Menyingkap Wajah Damai Agama*. Jakarta: Himpunan Peminat Ilmu-Ilmu Ushuluddin [HIPIUS], 2019.
- Rabie, Hamed A. *Islam sebagai Kekuatan Internasional*. Diterjemahkan oleh Rifyal Ka'bah. Bandung: CV. Rosda Bandung, 1987.
- Sahal, Ahkmad, dan Munawir Aziz, editor. *Islam Nusantara: dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015.
- Sarah Song. "Multiculturalism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. First published Fri Sep 24, 2010; substantive revision Wed Sep 9, 2020. <https://plato.stanford.edu/Entries/multiculturalism/>

Anastasia Endah Wulandari adalah mahasiswa Program Studi Magister Ilmu Filsafat, Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara.

MENYOAL PENULISAN SIRAH NABI¹

Fuad Jabali

Berpagi-pagi penting ditegaskan di sini bahwa M. Quraish Shihab (MQS), dengan bukunya ini, telah memberikan kontribusi yang besar sekali terhadap khazanah keilmuan Islam klasik di Indonesia, paling tidak karena dua alasan. *Pertama*, minat masyarakat Muslim terhadap sejarah Islam sangatlah minim. Selain karena posisi ilmu sejarah yang marjinal dalam kurikulum lembaga-lembaga pendidikan Islam (biasanya juga diajarkan oleh orang-orang dengan latar belakang yang bukan di bidang ilmu sejarah), buku-buku sejarah pun jumlahnya sangat terbatas. Buku MQS, dalam hal ini, seperti tetesan air di tengah gurun. *Kedua*, pertumbuhan ilmu-ilmu keislaman di Indonesia terbilang lambat. Memang pasar buku-buku Islam nampak semakin bergairah, tetapi membanjirnya buku-buku terjemahan bisa menjadi indikasi penting betapa secara keilmuan kita masih bergantung kepada para penulis di luar Indonesia. Kita lebih berperilaku sebagai konsumen daripada sebagai produsen ilmu. MQS adalah seorang ulama Indonesia yang sangat produktif menulis. Kontribusinya pada bangunan keilmuan Islam di Indonesia tidak bisa dipertanyakan lagi.

Namun demikian, apa yang saya tuliskan di bawah ini adalah sebuah apresiasi kritis terhadap salah satu karya MQS, yaitu

¹ Bahan diskusi Bedah Buku M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadits-Hadits Shabih* (Ciputat, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2011), yang diselenggarakan oleh Kementerian Agama, Balai Penelitian dan Pengembangan Agama, Jakarta, pada Rabu, 10 April 2013, di Hotel Wisata TMII.

Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadits-Hadits Shahih. Sebagai sebuah kritik, fokus saya bukanlah pada apa yang ada dalam buku MQS, tetapi apa yang tidak ada di dalamnya. Apa yang semestinya dilakukan MQS tetapi, karena berbagai alasan, tidak dilakukan? Ilmu pengetahuan selalu berkembang dari pertanyaan yang tidak ada, bukan dari yang ada. Untuk itu, ada dua masalah penting yang akan dibahas. *Pertama*, keunikan posisi Nabi dalam Islam (Bagaimana MQS memahami Nabi?). *Kedua*, cara membaca sumber menulis sejarah Nabi (Bagaimana pemahaman MQS tersebut berpengaruh kepada pemilihan dan pembacaan sumber?).

Ketuhanan Nabi versus Kemanusiaan Nabi

Pertama, keunikan posisi Nabi dalam Islam. Dengan ringkas bisa dikatakan bahwa Nabi adalah titik temu antara realitas langit yang maha luas dengan realitas dunia yang maha terbatas. Sementara realitas langit identik dengan Tuhan sebagai Pencipta alam semesta, sebagai asal muasal semua realitas; realitas dunia identik dengan manusia sebagai makhluk ciptaan. Sebagai asal yang tidak terbatas, langit bisa melahirkan keragaman realitas dalam jumlah tidak terbatas, sementara dunia adalah salah satu saja dari realitas yang mungkin diciptakan langit. Sekali diberi bentuk, batas-batas realitas dunia pun ditetapkan. Batas-batas inilah yang kemudian menjadi wadah manusia tumbuh. Budaya yang dibentuk manusia adalah budaya yang mencerminkan realitas alam yang membatasinya. Perbedaan budaya adalah cerminan dan perbedaan karakter alam yang mewadahnya. Bahasa, sebagai produk budaya, juga memiliki batas-batasnya. Ketidakberadaan nama-nama benda — seperti “handphone” dalam bahasa Indonesia — mencerminkan batas-batas itu. Karena masyarakat kita tidak mengenal handphone, maka tidak ada kata untuk menunjukkannya. Ketika handphone datang, kitapun memakai kata asing yang menyertai benda itu. Kata “demokrasi”

adalah contoh lain betapa ketidakberadaan kata menunjukkan ketidakberadaan realitas yang ada di balik kata itu.

Dilahirkan dan dibesarkan di Arab pada abad keenam dan ketujuh (lahir 571 dan wafat 632), Nabi Muhammad pun dikelilingi oleh batas-batas budaya dan bahasa saat itu. Dia adalah cerminan kekuatan dan juga kelemahan budaya Arab pada zamannya. Dia berperilaku seperti masyarakat Arab lain. Berbahasa seperti bahasa orang Arab lain. Seperti halnya orang Arab lain, dia harus menghadapi cara hidup padang pasir yang gersang, bertumpu pada unta sebagai sandaran hidup penting, dan dengan unta itu berdagang ke utara dan ke selatan untuk bertahan hidup. Dia juga harus hidup sebagai bagian dari masyarakat berbasis suku dan mewarisi konflik yang berkepanjangan antara suku-suku tersebut, yang kelak berpengaruh terhadap perjalanan dakwah dia sebagai Nabi. Kalaulah Nabi hidup di Jawa Barat yang subur dilingkungi hijau pepohonan, berbicara dalam bahasa Sunda, Nabi akan sangat berbeda dengan Nabi yang kita kenal sekarang, baik kata-katanya maupun tingkah lakunya.

Masalahnya, bagaimanakah dunia Arab abad ke-6 dan ke-7 bisa mewadahi realitas langit yang maha luas dan maha sempurna? Bagaimana Nabi sebagai warga Arab saat itu — yang bersikap dan berpikir dengan sikap dan pikiran yang tumbuh pada saat itu — bisa mewadahi wahyu yang berasal dari Tuhan yang Maha Sempurna? Bagaimana ketidaksempurnaan bahasa dan budaya Arab — dan dengan demikian, ketidaksempurnaan Nabi — bisa mewadahi kesempurnaan Tuhan?

Tuhan telah memilih Nabi Muhammad untuk menyampaikan ajaran-Nya. Tanpa Nabi Muhammad *saw*, Islam tidak bisa dimengerti oleh manusia seperti kita, yang sangat rendah dan kotor, dengan kemampuan yang sangat minim bahkan untuk memahami sedikit saja keagungan wahyu. Dengan kata lain, untuk bisa dimengerti oleh manusia biasa, Nabi harus senantiasa memelihara kemanusiaannya yang biasa juga. Menghilangkan kemanusiaannya sama saja dengan memutuskan hubungan Tuhan dengan manusia lainnya. Tetapi sama tidak mungkinnya adalah semata-mata melihat

Nabi sebagai manusia biasa. Dia bukan manusia biasa. Dia adalah manusia yang mendapatkan wahyu, yang terhubung dengan dunia langit yang maha luas. Dia adalah saluran utama realitas langit, yang di bawahnya ada saluran-saluran dari berbagai ukuran dan berbagai bentuk yang membentang sampai ke rumah-rumah penduduk di berbagai belahan bumi yang membentang selama 15 abad, yang kemudian kita sebut wali, imam, ulama, ustadz, dan lain-lain. Sebagai saluran utama, Nabi memiliki kapasitas dan kekuatan yang luar biasa besarnya. Kualitas inilah yang membuat dia tidak pecah atau gila, walaupun 100% langit bertemu 100% bumi di dalam dirinya. Bagaimana kita menulis manusia yang demikian unik? Apakah harus fokus ke kemanusiaannya saja sehingga peristiwa-peristiwa aneh (seperti mukjizat) harus kita anggap tidak ada karena tidak bisa dibuktikan dalam sejarah? Atau kita letakkan Nabi Muhammad sebagai manusia pasif yang segalanya digerakkan dunia langit seperti wayang di tangan dalangnya?

Bagi para penulis non-Muslim, pemecahannya biasanya sederhana. Nabi adalah manusia biasa seperti kita. Tidak ada wahyu, tidak ada hubungan dengan Tuhan. Kalaupun dia hebat luar biasa, itu karena kecerdasan kemanusiaannya saja. Tidak ada campur tangan Tuhan. Ketika keilahian Nabi Muhammad dinafikan — ketika Muhammad dilihat sebagai manusia biasa saja — penjelasan-penjelasan keberhasilannya tidak bisa diambil dari wilayah agama. Mereka biasanya menggunakan ilmu-ilmu sosial sebagai alat analisis, sementara penjelasan agama, kalaupun disertakan, sangatlah minim. Fred M. Donner menyarikan hal ini dengan baik:

Pada akhir abad kesembilan belas, Hubert Grimme berusaha membuktikan bahwa seruan Muhammad utamanya adalah seruan dari seorang pembaharu sosial, bukan agama; W. Montgomery Watt, yang mencerminkan posisi dominan ilmu-ilmu sosial pada pertengahan abad kedua puluh, berargumen bahwa gerakan tersebut dipicu oleh tekanan-tekanan sosial dan ekonomi di dalam masyarakat di mana Muhammad hidup; sementara yang lain yang jumlah mereka banyak

sekali, termasuk L. Caetani, C.H. Becker, B. Lewis, P. Crone, G. Bowersock, I. Lapidus, and S. Bashear, mengembangkan argumen bahwa gerakan tersebut sesungguhnya merupakan sebuah petualangan politik kesukubangsaan (*nationalist*) atau bumiputera (*nativist*), di mana agama hanyalah nomor dua saja (dan, sebagai implikasi, hanyalah sebuah dalih untuk mencapai tujuan yang sebenarnya saja).

Bagi orang-orang di luar Islam sangatlah sulit — kalau tidak mustahil — untuk meraba sepenuhnya aspek keberagamaan dalam diri Nabi karena mereka tidak mengakuinya sebagai Nabi, dan bahkan tidak mengakui adanya Tuhan yang mengutus Nabi. Orang-orang beriman saja masih mengalami banyak kesulitan untuk memahami hubungan antara aspek ketuhanan dan kemanusiaan — lebih umum lagi, aspek kebumian dan kelangitan — dalam diri Nabi. Ini nampak misalnya dalam persoalan fikih. Apakah memakai cadar bagi perempuan itu bagian dari keislaman atau kearaban? Apakah Nabi menumbuhkan jenggot itu karena memang karena dia bagian dari ras Arab yang memang berjenggot, atau karena atas perintah Tuhan sehingga orang China pun, yang sulit menumbuhkan jenggot lebat seperti orang Arab, harus menumbuhkannya juga? Apakah khilafah itu bagian dari keislaman atau kearaban? Persoalan-persoalan ini berakar dari kesulitan memilah-milah antara kemanusiaan/kearaban/kebumian Nabi dengan ketuhanan/kelangitan Nabi.

Kalau keseleruhanan Nabi adalah langit, maka berislam berarti menjiplak 100% cara Nabi berbudaya, berpikir dan berperasaan. Dengan kata lain, kearaban Nabi. Arab abad ke-7 jadi identik dengan realitas langit yang harus diduplikasi: sistim ekonominya, politiknya dan sosialnya. Kalau tidak, maka kita harus bisa membedakan mana yang merupakan pesan abadi langit dan mana yang merupakan bentuk bumi yang khas Arab. Bagi orang-orang esensialis, khilafah adalah ungkapan politik Islam yang khas Arab masa itu, tetapi esensinya adalah, misalnya, keadilan dan kesejahteraan. Sepanjang kedua hal ini bisa diwujudkan, maka

bentuk negara bisa bermacam-macam tergantung pada perubahan ruang dan waktu. Tetapi bagi para pengkritiknya, mempertanyakan bentuk atau ungkapan Islam sama saja dengan melemparkan umat ke dalam ketidakjelasan bentuk, maka jaminan kejelasan Islam sebagai hidayah pun ikut dipertanyakan.

Bagaimana MQS memilah kemanusiaan dan ketuhanan Nabi? Secara singkat bisa dikatakan: Tidak ada pemisahan baginya. Keduanya menyatu, dimana aspek ketuhanan selalu mendominasi yang lain. Aspek ketuhananlah yang mengatur kemanusiaan Nabi.

Penting digarisbawahi bahwa, seperti halnya saya, MQS adalah seorang yang beriman, yang berusaha melihat Nabi sebagai Nabi, bukan sebagai manusia biasa. Tuhan senantiasa hadir dalam segala tindak tanduk Nabi. Prestasi-prestasi Nabi selalu dilihat dalam perspektif ini. “Dalam memahami Sirah Nabi Muhammad *saw*, penulis sebagai Muslim tidak bisa melepaskan diri dari sosok beliau yang penulis yakini sebagai Nabi *dan bukti kebenaran* (garis miring ditambahkan)” (h. 17). Sebagai *bukti kebenaran*, maka Nabi harus senantiasa benar. Kalau salah, maka kesalahan itu dalam rangka menunjukkan kebenaran. Karena kebenaran itu datangnya dari Tuhan, dan Nabi adalah bukti kebenaran, maka Nabi adalah bukti keberadaan Tuhan. Tuhanlah yang ada di balik Nabi, baik tindakannya maupun pikirannya.

Ketika Nabi tidak dilihat sebagai aktor sebenarnya dari prestasi-prestasinya, maka analisis sejarahnya tidak berakhir di Nabi tetapi di Tuhan. Memahaminya pun, tidak cukup dengan berdasar ilmu pengetahuan, tetapi harus dikukuhkan “oleh al-Qur’an dan Sunnah yang shahih serta dasar logika yang kuat tanpa melepaskan iman dan rasa” (h. 25). Sejarah Nabi pun dipelajari bukan untuk kepentingan ilmu — atau dalam sejarah tradisional sebagai upaya untuk mengetahui apa yang sebenarnya terjadi (*wie es eigentlich gewesen*), yang oleh MQS disebut sebagai “rekaman” — tetapi sebagai “tuntunan dan pengaruh positif untuk kemanusiaan” (h. 25).

Keseluruhan kesuksesan Nabi menyebarkan Islam bukan karena kerja keras Nabi semata. Ditegaskan MQS bahwa sebenarnya dunia belumlah siap menerima pesan-pesan yang dibawa Nabi. Bahkan

kehidupan dunia saat itu bertolak belakang dengan nilai-nilai yang dibawanya. Semakin buruk dunia, semakin berat beban Nabi, maka walaupun Nabi berhasil harus dijelaskan dengan campur tangan Tuhan di dalamnya. "... sungguh besar peran Allah dalam risalah yang disampaikan oleh Nabi Muhammad *saw*. Ini perlu selalu diingat sebelum dan setiap peneliti melakukan studi dan analisis tentang sirah Nabi Muhammad *saw*" (h. 136). Tanpa memasukkan analisis ketuhanan, bagi MQS, sirah Nabi tidak bisa dimengerti sama sekali. Perlu diingat bahwa MQS tidak memberikan kualifikasi apakah Muslim atau tidak Muslim peneliti tersebut. Artinya, peneliti non-Muslim pun harus memasukkan aspek ketuhanan dalam analisis sejarah Nabi. Masalahnya, bagaimana orang yang tidak mengakui Tuhan bisa melakukan apa yang MQS tuntut? Ataukah hanya Muslim saja yang bisa menulis Nabi sehingga yang lain dilarang saja atau, paling tidak, karyanya selalu diletakkan lebih rendah dari karya Muslim. Kalau ini yang terjadi, Nabi pun menjadi terisolasi dari kajian-kajian ilmu sosial yang memang tidak melihat Tuhan sebagai faktor dalam analisis sejarah.

Karena motifnya menggunakan Nabi sebagai bukti kebenaran, maka zaman Nabi pun dipotret sebagai zaman kesalahan dan kesesatan yang sudah sangat membutuhkan kebenaran untuk menyelesaikannya. Karena kebenaran Nabi bukanlah untuk orang Arab semata, maka yang harus dibuktikan kesalahannya bukanlah semata Arab tetapi juga dunia (Persia, Romawi dan India). Malahan sementara Arab (terutama Quraisy) dipotret baik, ketiga peradaban tadi dipotret buruk sekali.

Berbeda dengan MQS yang focus pada persoalan moralitas, para sejarawan biasanya meletakkan kelahiran Islam dalam konteks yang lebih luas yang dikenal dengan nama "Zaman Purba Akhir" (*late antiquity*) — yaitu masa yang membentang antara abad ke-3 sampai abad ke-7 atau 8 M — yang ditandai dengan adanya transisi budaya klasik di wilayah-wilayah Romawi dan Sasania. Sebagai masa transisi, beberapa bentuk peradaban klasik masih menemukan bentuknya yang khas, sebagian lagi mulai samar-samar hilang, sebagian lagi hilang sama sekali digantikan peradaban baru.

Misalnya pada abad ke-6 filsafat Yunani, hukum Romawi dan literature latin masih dibaca kalangan elit di wilayah Mediterania, sementara kebanyakan orang sudah meninggalkan penyembahan berhala digantikan agama Kristen. Perkembangan Kristen ini memicu munculnya literatur keagamaan baru dalam bahasa-bahasa di luar bahasa Latin dan Yunani.

Penting ditegaskan di sini bahwa Kekaisaran Romawi dari abad 1 SM sampai abad 1 M merupakan wilayah yang membentang luas dari Barat sampai ke Timur, sedemikian luasnya sehingga Raja Deocletian (284-305) memutuskan untuk membagi Romawi menjadi dua wilayah kontrol: Satu di Barat (berpusat di Itali) dan satu di Timur (berpusat di selat Bosporus). Namun pada abad ke-4 dan ke-5 M. wilayah barat mengalami tekanan berat dari suku-suku barbar yang mengitarinya, termasuk Jerman, sehingga pada abd ke-6 sebagian wilayah kekuasaan Romawi di Barat runtuh. Sementara itu, Kekaisaran Romawi Timur malah bertahan dan berkembang, bahkan berusaha mengembalikan wilayah-wilayah Romawi Barat ke dalam kekuasaannya. Dengan Kekaisaran Romawi Timurlah, yang dikenal dengan kerajaan Byzantium, Islam berhadapan.

Memang pada akhir abad ke-6, karena ambisinya yang terlalu besar (yaitu ingin mengembalikan semua wilayah Romawi Barat ke dalam kekuasaannya), Kekaisaran Romawi Timur kehabisan tenaga. Ditambah dengan gempa bumi dan penyebaran penyakit menular, kerajaan ini bertambah lemah dan menjadikan sasaran empuk bagi kerajaan Sasania. Terutama wilayah mereka di Mediterania bagian timur jatuh ke tangan Persia. Tetapi keruntuhan Kekaisaran Romawi ini memunculkan kesadaran keberagaman yang sangat unik. Seperti diketahui, Theodosius I (memerintah 379-395) menjadikan Kristen sebagai agama Kekaisaran Romawi dengan maksud untuk membangun kesatuan politik dan agama, di mana Kaisar Romawi menjadi puncak kekuatan tertinggi. Penyatuan agama bearti penyatuan doktrin, dan ini berarti penekanan terhadap doktrin-doktrin Kristen yang berbeda dengan doktrin Kekaisaran (yang kemudian disebut Ortodoksi). Berbarengan dengan menguatnya identitas kekeristenan lokal, yang berbeda dengan ortodoksi

Kristen Kekaisaran, pada abad ke 5 dan terutama ke-6 tumbuh kecenderungan asketik di kalangan masyarakat Kristen.

Yang ingin ditekankan adalah bahwa konteks kelahiran Islam jauh lebih kompleks dari yang dipotret MQS. Keputusan MQS untuk memotret abad ke-6 sebagai dunia yang penuh dengan kesalahan sehingga memerlukan kebenaran yang dibawa Nabi adalah simplifikasi. Memang benar Byzantium hancur, tetapi itu karena berbagai faktor yang saling terkait satu sama lain: politik, penyakit dan bencana alam.

Setelah meletakkan preteks kenabian pada kegelapan dunia di luar Arab (Persia, Romawi dan India), MQS malah memotret Arab sebagai dunia yang terang. Arab adalah bangsa yang baik, terutama Quraisy.

Memang, suku Quraisy dikenal anggota-anggotanya sebagai pedagang-pedagang yang dermawan, matang pemikirannya, selalu cenderung kepada kedamaian dan perdamaian, serta pada umumnya tampan sehingga semuanya ini melahirkan wibawa dan simpati masyarakat umum, lebih-lebih karena kedudukan mereka sebagai pemelihara dan pengelola Ka'bah. Itu semua berdampak positif bagi penduduk Mekkah. Itu juga menjadikan kafilah dagang suku Quraisy tidak terganggu, berbeda dengan suku-suku lain, yang tidak jarang kafilah perdagangan mereka diganggu oleh lawan-lawan mereka, atau para penyamun (h. 64).

Tentu saja ungkapan ini hanya baik ketika di benak kita ada Nabi, dan nampaknya memang ditulis sebagai pra-kondisi untuk menyatakan nanti bahwa Nabi lahir dari suku unggul yang sangat layak untuk melahirkan seorang Nabi. Tetapi bukankah musuh-musuh Nabi yang paling keras datang dari suku Quraisy juga? Abu Jahal? Abu Lahab? Hindun? Untuk menunjukkan bahwa orang Arab “tidaklah separah apa yang dilukiskan oleh sementara penulis,” MQS mengutip guru beliau Syeikh Abdul Halim Mahmud bahwa “Mereka itu melakukan aneka kegiatan berpikir, serupa dengan

pembahasan-pembahasan filsafat, ilmiah ...” (h. 79). Dalam benak kita akan segera terbayang orang Yunani ketika membaca deskripsi ini. Saya kira MQS juga sama, maka di tempat lain MQS, setelah mengatakan bahwa pemikiran-pemikiran orang Arab saat itu tidak kalah dengan para pemikir kontemporer dan filosof [Yunani], menulis: “Hanya perbedaan orang-orang bijak di Jazirah Arabia itu dengan para filosof Yunani, Persia atau selainnya adalah para filosof menggunakan renungan panjang untuk mencetuskan idenya, sedangkan mereka mengucapkannya secara sederhana dan tanpa banyak pikir” (h. 103). Dibaca dengan cara lain, orang Arab malah lebih hebat dibanding para filosof Yunani dan Persia karena untuk sampai kepada ungkapan cerdas yang sama mereka tidak perlu berpikir panjang. Ketika menjelaskan kenapa Makkah terpilih sebagai awal penyebaran Islam, MQS mengatakan bahwa “Ketika itu masyarakat Makkah belum disentuh peradaban” (130). Bagaimana menjelaskan adanya kelompok orang yang bisa disamakan filosof, berpikir ilmiah tetapi pada saat yang sama belum disentuh peradaban? Perlu penjelasan lebih jauh tentang hal ini.

Memang MQS juga menyampaikan keburukan-keburukan Arab, tetapi semangatnya adalah sama: lebih banyak meletakkan konteks keburukan bangsa di luar Arab sebagai prasyarat diturunkannya kebaikan dari bangsa Arab (dalam hal ini Nabi). Salah satu strategi yang dipakai adalah minimalisasi: keburukan-keburukan yang ditemui dalam masyarakat Arab dikaitkan dengan kebiasaan sedikit orang saja atau sekelompok orang saja, artinya tidak bisa dipakai untuk menjelaskan keseluruhan orang Arab sedemikian rupa sehingga mereka pantas mendapatkan seorang Nabi. (Ingat bagi MQS, dan bagi kita juga, konteks Nabi bukanlah Arab tetapi dunia. Mengatakan bahwa orang Arablah yang paling hancur moralnya (sehingga hanya orang Arab yang memerlukan Nabi) bisa membatasi klaim kebenaran Nabi sebagai Nabi terakhir dan terbaik bagi semua alam). Misalnya, ketika menjelaskan bagaimana baiknya dan terhormatnya posisi perempuan dalam masyarakat Arab, MQS, dengan mengutip Shafiyuddin al-Mubarakfuri, menyatakan bahwa “kalangan masyarakat bawah

berbeda dengan masyarakat atas. Kehidupan mereka bisa dikatakan sangat bejat. Penyaluran kebutuhan biologis mereka sangat tidak terhormat” (h. 119). Dengan kata lain, walaupun ada yang bejat perilaku seksnya, itu hanyalah kebiasaan kalangan rendahan. Nabi, Mu’awiyah, Abu Jahal dalam kalangan terhormat Quraisy lainn tidak punya persoalan moral dengan perempuan. Menyangkut kebiasaan penguburan hidup-hidup terhadap anak perempuan mereka, MQS menegaskan bukanlah “kebiasaan umum”, tetapi kebiasaan yang “sangat terbatas” (h.123). Penegasan MQS bahwa kebiasaan ini bukanlah kebiasaan yang direstui masyarakat Jahiliyah harus diklarifikasi lebih jauh dengan studi lain yang menyatakan kebalikannya. Diketahui, misalnya, bahwa pembunuhan anak perempuan, antara lain karena minimya alternatif lain, dipakai sebagai sarana kontrol jumlah penduduk (sarana KB) yang dikenal di berbagai masyarakat saat itu, termasuk Arab Saudi. Di Romawi dan Yunani praktik ini dilegalkan sampai abad ke-4 M.

Apakah MQS sedang mengatakan bahwa Quraisylah yang pertama kali melarang membunuh anak perempuan? Apakah ketika Al-Qur’an menyampaikan larangan ini hanyalah menegaskan apa yang sudah dilakukan Quraisyh atau memang Quraisy pun termasuk objek wahyu (karena mereka juga terlibat dalam praktik ini)? Tidaklah mudah menjawabnya, namun MQS menyatakan bahwa larangan membunuh anak perempuan pun tidak menyangkut suku Quraisy, karena mereka, bukan hanya berusaha mencegahnya, tetapi melangkah lebih jauh lagi: menebus setiap anak perempuan yang akan dikubur hidup-hidup orang tuanya dengan dua ekor unta hamil 10 bulan (“yang merupakan harta yang paling berharga bagi masyarakat Jahiliyah ketika itu.” Maka kakek Penyair al-Farazdak dilaporkan telah menebus 300 atau 400 anak perempuan (h. 122-123). Kalau membunuh anak perempuan bukan praktik umum, tetapi kenapa seorang Quraysh bisa menebus katakanlah 300 anak. Kalau usia kakek al-Farazdak itu 100 tahun dan dia menebus sejak tahun pertama hidupnya, maka dalam setahun ada 3 orang anak perempuan yang tidak jadi dikubur. Jumlah ini, mengingat jumlah penduduk Arab saat itu yang masih terbatas, merupakan jumlah

yang sangat banyak. Bagaimana MQS mengatakan bahwa ini bukanlah praktik umum?

Sumber Penulisan Sirah Nabi

Pada dasarnya MQS melihat sejarah dan sejarawan bukan sumber yang baik untuk menulis sejarah Nabi. Selain karena ilmu sejarah yang relatif baru (sehingga “sekian banyak hal tidak sempat tercatat”) dan kebiasaan menambahi “aneka bumbu” — disertai ketidaklengkapan dan pembauran informasi — sejarawan banyak melakukan kesalahan lain. Di antaranya penggunaan standar budaya sejarawan (kontemporer) sendiri untuk melihat apa yang terjadi di masa lalu; penggunaan kepentingan-kepentingan (subjektivitas) tertentu dalam melihat peristiwa-peristiwa sejarah; dan ketidaksadaran bahwa Muhammad adalah seorang Nabi (12-17). Tentu saja di sini MQS sedang membicarakan sejarawan secara keseluruhan, bukan hanya sejarawan masa lampau seperti Ibn Ishaq yang bukunya *Sirah Nabawiyah* merupakan salah satu sumber paling penting penulisan sejarah Nabi. Ibn Ishaq adalah seorang Muslim, sehingga tidak mungkin dia tidak mengakui Muhammad sebagai Nabi. Kalau Ibn Ishaq saja yang mengakui Nabi masih harus dicurigai, apalagi para penulis kontemporer non-Muslim, yang jarak budaya jauh lebih panjang dari Ibn Ishaq.

Tetapi kenapa Ibn Ishaq tidak bisa dipercaya? Bagi MQS, para penulis sejarah sepertinya, dan juga al-Thabari, harus diwaspadai karena riwayat-riwayat yang mereka kemukakan “tidak melalui proses penilaian” (h. 9). Kalaupun mereka melakukannya, “tidak seketat ulama hadits” (h. 9). Namun MQS buru-buru menegaskan bahwa bukan berarti semua riwayat itu tidak berguna karena pada kenyataannya riwayat-riwayat tersebut berasal dari sumber-sumber yang dekat dengan masa Nabi. Namun “bukan berarti mengunyah dengan mudah atau menelan bulat-bulat informasi mereka” (h. 9). Karena MQS mewanti-wanti kita ketika membaca karya sejarawan awal, maka MQS berasumsi bahwa mereka itu adalah penelan

bulat-bulat informasi yang sampai kepada mereka. Yang menarik, di sisi lain MQS, dengan mengutip al-Dzahabi, menegaskan bahwa riwayat-riwayat Ibn Ishaq sesungguhnya bisa diterima, tetapi “Ini tentu saja dalam bidang Sirah, dalam bukan bidang akidah, halal dan haram, karena dalam bidang-bidang tersebut, penyeleksian kesahihan sangat ketat” (h.10). Walaupun MQS menerimanya, penerimaan itu tetap berdasarkan pada anggapan bahwa seleksi Ibn Ishaq pada dasarnya tidak bisa dipercaya sepenuhnya karena kalau sudah menyangkut halal haram riwayatnya tidak bisa diterima. Artinya juga, MQS memandang Sirah sebagai sesuatu yang lebih rendah dari fikih dan akidah di mana halal dan haram dibicarakan, sehingga riwayat yang mutunya rendah pun bisa diterima. Bukankah semua informasi tentang sejarah hidup Nabi adalah Sirah? Penghalalan dan pengharaman sangat berkaitan dengan konteks kenabian dan itu hanya bisa diklarifikasi oleh Sirah. Sirah semestinya menjadi salah satu wadah penting penentuan halal dan haram. Kalaupun keberatan diletakkan lebih tinggi dari fikih, MQS paling tidak meletakkan Sirah sejajar dengan fikih. Tapi itu pilihan MQS.

Kalau sumber-sumber sejarah ditolak, dari sumber apa sejarah hidup Nabi bisa ditulis? Jawabannya jelas: dari al-Qur’an dan hadits-hadits shahih. Semangat inilah yang disusung MQS sejak awal, sehingga bukunya diberi anak judul “Dalam Sorotan al-Qur’an dan Hadits-Hadits Shahih.” Tetapi apakah benar kita bisa menulis sejarah Nabi dari al-Qur’an dan hadits-hadits shahih? Seperti dikatakakan MQS, Al-Qur’an bukankah buku sejarah (h. 6). Di dalamnya tidak ada tahun apalagi kronologi, yang menjadi dasar dari setiap penulisan sejarah. Memang beberapa ayat-ayat Al-Qur’an diturunkan dalam rangka merespons peristiwa-peristiwa tertentu, sehingga bisa diasumsikan ayat-ayat tersebut bisa dipakai untuk menggali peristiwa-peristiwa yang ada di baliknya tersebut. Tetapi ayat-ayat tersebut (seringkali) tidak secara spesifik menyebut peristiwa-peristiwa mana sebenarnya yang sedang direspons. Inilah yang menyebabkan para ulama berbeda pendapat tentang hal ini. Dengan demikian, walaupun benar sekali bahwa originalitasnya

tidak bisa dipertanyakan (Siapa Muslim yang berani mengatakan bahwa apa yang dikatakan al-Qur'an itu tidak benar?) tetapi sangatlah mustahil bisa menulis sejarah berdasarkan al-Qur'an semata.

Bagaimana dengan hadits-hadits shahih? Berbeda dengan al-Qur'an, banyak sekali yang mempertanyakan kebenaran hadits. Ini pula yang mendorong para ulama hadits mengerahkan segala daya upaya untuk memilah-milah mana yang shahih dan mana yang tidak. Dan hasilnya, selain berkembangnya ilmu-ilmu hadits, adalah lahirnya kumpulan-kumpulan hadits yang sudah diseleksi, yang paling kuat di antaranya adalah kumpulan hadits Bukhari dan Muslim. Di Dunia Muslim (Sunni) kedua buku ini menempati posisi yang sangat kuat sehingga informasi yang ada di dalamnya bisa dipakai sebagai sumber sejarah. Namun demikian, bukan berarti tanpa persoalan menggunakan hadits shahih sebagai sumber sejarah walaupun bisa dibuktikan semua informasinya akurat. Pertama jumlahnya yang sangat terbatas. Imam Bukhari hanya bisa mengumpulkan sekitar 4000 hadits selama 20 tahun lebih Nabi berkata-kata dan berbuat. Bagaimana bisa memahami 20 tahun karir Nabi dengan baik hanya dengan jumlah ini? Berikutnya, seperti halnya ayat-ayat al-Qur'an, tidak ada penanggalan dalam hadits sehingga sangatlah sulit menyusun hadits-hadits tersebut secara kronologis, padahal, sekali lagi, penanggalan dan kronologi adalah tulang punggung setiap penulisan sejarah.

Kalau tidak mungkin menulis sejarah Nabi bersumber dari al-Qur'an dan hadits-hadits shahih, bagaimana mungkin MQS bisa menulis buku ini sampai lebih dari 1000 halaman? Jawabannya mudah, karena memang MQS tidak menggunakan al-Qur'an dan hadits-hadits shahih sebagai sumber utama. Walaupun buku-buku sejarah dianggap bermutu rendah, tetapi buku MQS pada dasarnya disusun berdasarkan buku-buku sejarah. Kronologi penulisannya mengadopsi kronologi yang dibangun buku sirah Ibn Ishaq dan al-Thabari. Apa fungsi al-Qur'an dan hadits-hadits shahih? Posisinya sangat marginal, baik dari sisi jumlah maupun struktur narasi. Artinya, sedikit sekali ayat al-Qur'an dan hadits-hadits shahih yang

dikutip dibanding dengan kata-kata atau informasi yang berasal dari luar kedua sumber ini. Disebut marjinal karena narasi al-Qur'an dan hadits-hadits shahih diletakkan dalam narasi besar sejarah. Bukan sebaliknya. Bahkan ada kasus di mana hadits-hadits tidak menyinggung peristiwa-peristiwa yang sedang dibahas, sehingga MQS tidak punya pilihan lain kecuali semata-mata mengandalkan sumber-sumber sejarah.

Beberapa contoh bisa dikemukakan di sini. *Pertama*, episode dakwah Nabi ke Thaif. “Apa yang beliau alami di sana [Thaif] hampir tidak ditemukan rincian uraiannya dalam kitab hadits, namun ditemukan dalam-kitab sejarah yang biasanya nilai keshahihannya tidak sekuat hadits. Namun itu bukan berarti beliau tidak ke Thaif dan tidak mengalami kesulitan besar di sana” (h. 433). *Kedua*, kisah penderitaan Abu Salamah ketika hijrah yang harus berpisah dengan anak dan isterinya. Dalam hal ini MQS menilai peristiwa ini shahih karena “diriwayatkan oleh banyak pakar sejarah” (h. 476). Di tempat lain, dalam kasus lain, lagi-lagi MQS menegaskan “bisa saja ada riwayat yang dinilai lemah dari segi rangkaian *sanad*-nya, namun kenyataan sejarah tidak menolaknya, karena alangkah banyaknya peristiwa yang terjadi tanpa ditemukan riwayatnya” (h. 437) Jadi apa makna kritik sanad yang dikemukakan MQS di awal buku ini? Bahwa al-Qur'an dan hadits-hadits shahihlah yang bisa menjadi sumber penulisan sejarah Nabi yang paling kuat? MQS sebetulnya punya pilihan untuk tidak menuliskan saja apa yang tidak disinggung Al-Qur'an dan hadits-hadits shahih tersebut, dengan resiko bukunya tidak akan tebal.

Saya kira karena kelangkaan hadits yang bisa dipakai untuk menuliskan sejarah Nabi jugalah yang telah mendorong MQS untuk bersikap pragmatis: menghindari melakukan kritik hadits. Maka ungkapan seperti “tanpa memasuki persoalan nilai keshahihan riwayat” (h. 448), “biarlah itu dilakukan oleh para ahli bidang riwayat” (h. 452) yang berulang kali ditemukan. Memang di awal MQS menegaskan bahwa “masih terbuka peluang besar bagi para peneliti masa kini untuk menilai ulang” (h. 8) kandungan informasi yang dihasilkan oleh kerja keras ulama hadits zaman dahulu,

termasuk Imam Bukhari dengan Kitab Shahihnya (h. 9). (Terlebih lagi, seperti disinggung di bawah ini, menyangkut informasi sejarah yang diletakkan MQS lebih rendah dari hadits). Tetapi, ketika membaca buku MQS, walaupun MQS tidak melakukan kritik sanad atau mengurari subjektivitas para penulis sejarah (“siapa penutur / penulisnya, serta kapan dan di mana dia”) yang dikutipnya secara detil sehingga kita tahu kenapa informasi merekalah yang diambil, tidak informasi lain, MQS justru menggunakan prinsip lain berbasis iman dan kehati-hatian (lihat di bawah). Lalu bagaimana mensahkan pendekatannya ini? Pendekatan yang nampak bertolak belakang dengan prinsip penulisan sejarah yang dia kemukakan di pendahuluan buku ini?

Dikatakan di atas bahwa pada dasarnya MQS menggunakan sejarah — bukan al-Qur’an dan bukan hadits-hadits shahih — sebagai tulang punggung narasi Nabi. Bahkan, lebih jauh dari itu, alih-alih secara konsisten menggunakan hadits sebagai alat untuk menilai sejarah, MQS malah membalikannya, yaitu menggunakan sejarah untuk menilai hadits: “menyeleksi mana yang shahih dan mana yang tidak shahih, berdasar prinsip-prinsip ilmiah dan kritik sejarah” (h. 452). Tetapi ungkapan ini tidak dielaborasi lebih jauh dan bagaimana pendekatan ini bisa diterapkan dalam bukunya. Lalu, kalau tidak menggunakan prinsip-prinsip kritik hadits atau kritik sejarah, prinsip apa yang dipakai untuk menyeleksi informasi yang akan dimasukkan ke dalam bukunya?

Salah satu prinsip dasar yang dipakai MQS untuk menyeleksi informasi mana yang akan dia ambil dan mana yang tidak terkait dengan keimanan MQS. MQS sedang menulis Nabi Muhammad yang “*merupakan bukti kebenaran ... yang bersumber dari Allah*” (h. 16). Masalahnya, sebagai kebenaran yang datang dari Allah Yang Maha Segala-galanya, pada dasarnya kebenaran tersebut ada di luar jangkauan manusia untuk menangkap sepenuhnya. Selain itu, kebenaran yang tidak terbatas tersebut hanya sampai kepada kita dalam bentuk yang sudah dimanusiakan, atau sudah disesuaikan dengan kemampuan manusia menangkapnya. Dalam perspektif ini, Nabi Muhammad adalah pemanusiaan dari kebenaran mutlak

tadi. Nabi Muhammad, seperti disinggung di atas, sebagai manusia yang hidup dengan latar belakang budaya dan bahasa tertentu, juga terikat oleh budaya dan bahasa tersebut. Sebagai produk budaya, bahasa Arab memiliki keterbatasan-keterbatasan tertentu sehingga tidak bisa sepenuhnya mewadahi kebenaran mutlak. Keterbatasan bahasa Arab adalah cerminan dari keterbatasan budaya yang melahirkannya. Dengan kata lain, lewat bahasa dan budaya Nabi yang penuh keterbatasan inilah, kebenaran mutlak Tuhan bisa diakses. Ini tentu saja sangat problematik. Bagaimana manusia yang terbatas (yang terbelenggu oleh budaya dan bahasanya) bisa memahami kebenaran mutlak dalam bahasa dan budaya Arab yang sangat terbatas juga?

Karena keterbatasan manusia yang sangat beragam, maka kebenaran yang dikemukakan juga menjadi beragam, kalau tidak pada tingkat prinsipil pada tingkat detail. Kebenaran menjadi sesuatu yang terbuka untuk diperdebatkan. Islam melengkapi diri dengan keikhlasan dan ritual (shalat, berdoa, puasa dan lain-lain.) untuk membantu manusia menangkap kebenaran tersebut. Bagaimana MQS merumuskan prinsip-prinsip seleksi yang merupakan cermin dari kebenaran Nabi yang dia pahami?

MQS menegaskan bahwa kebenaran tidak selalu masuk akal dan tidak selalu sesuai dengan kebiasaan. Atas dasar ini MQS memasukkan ke dalam bukunya peristiwa-peristiwa yang tidak masuk akal dan melanggar kebiasaan. Misalnya mukjizat. Baginya mukjizat itu benar-benar terjadi. Isra mi'raj adalah peristiwa sejarah, walaupun tidak bisa dibuktikan akal dan kebiasaan. Tapi segera MQS memberi catatan: “kebiasaan yang tidak sejalan dengan logika kenabian atau logika sejarah hendaknya ditolak atau paling tidak dikritisi dengan sangat hati-hati” (h. 19). Sayang sekali MQS tidak menjelaskan apa yang dimaksud dengan logika sejarah. Bukankah sejarah diletakkan lebih rendah dari hadits?

Keinginan memasukkan aspek iman dalam penulisan sejarah melahirkan kehati-hatian. Dengan ke-“hati-hati”-an ini MQS bisa mengenyampingkan peristiwa-peristiwa yang dianggapnya mengganggu kebenaran Nabi atau imaji Nabi, tanpa harus peduli

membuktikan apakah peristiwa-peristiwa tersebut benar atau tidak. Dia adalah wilayah abu-abu yang bisa dijadikan jalan keluar ketika kesalehan terancam. Riwayat yang mengatakan bahwa Nabi memiliki kekuatan seksual setara dengan sembilan laki-laki sehat tidak layak dibicarakan karena “membeberkan/menghidangkan riwayat itu memberikan kesan, bahkan pembenaran, terhadap sementara orientalis bahwa Nabi Muhammad *saw*, seorang “hiperseksual” (h. 20). Riwayat tentang kemiskinan Nabi juga harus ditolak karena tidak wajar Nabi miskin, apalagi Nabi dikelilingi oleh sahabat-sahabatnya yang kaya. Prinsipnya, “jika ada informasi yang melukiskan Nabi melakukan hal-hal yang biasa terjadi pada banyak orang, maka informasi itu tidak secara mutlak diterima, karena Nabi, kendati adalah manusia seperti kita juga, tetapi ada hal-hal yang tidak wajar dilakukan atau disandangkan kepada beliau sebagai Nabi” (h. 21). Contoh lain tentang masuk surga atau masuk nerakanya orang tua Nabi. Apakah mereka akan masuk surga atau neraka karena mereka meninggal sebelum Nabi diutus jadi Nabi (h. 250). Persoalan ini lebih baik tidak dibicarakan karena akan mengganggu Nabi. Demikian juga menyangkut masalah Abu Thalib paman Nabi yang senantiasa membela dakwah Nabi. Apakah dia wafat dalam keadaan Islam atau tidak. “... persoalan iman dan tidaknya Abu Thalib hendaknya disingkirkan dari bahasan kita, paling tidak untuk menghindari lahirnya kekecewaan dalam diri Nabi, ...” (h. 426).

Masalahnya bagaimana menghukumi bahwa sesuatu tidak wajar dilakukan oleh, atau disandangkan kepada, seorang Nabi? Bagi MQS melukiskan Nabi miskin, misalnya, adalah sebuah penghinaan bukan hanya kepada Nabi tetapi juga kepada para sahabatnya, yang tega membiarkan Nabi miskin. Tetapi bagi yang lain, kemiskinan Nabi bisa dilihat sebagai kualitas unggul Nabi yang tetap hidup terbatas walaupun dia bisa mengumpulkan harta sebanyak mungkin.

Campuran antara keimanan dan kehati-hatian inilah yang menyebabkan MQS berulang kali mengenyampingkan shahih tidaknya sebuah riwayat karena ada pijakan lain di luar riwayat, yang

bersumber dari keyakinan atau kepantasan, yang menjaminnya. Ketika menjelaskan bagaimana leluhur Nabi memiliki kualitas unggul, MQS mengutip beberapa riwayat, tetapi ungkapinya “Terlepas dari shahih tidaknya riwayat ini, kita dengan penuh keyakinan berkata, setelah memperoleh informasi tentang leluhur Nabi Mumahhad *saw* bahwa gen yang beralih dari sepasang dari ibu bapak ke ibu bapak selanjutnya adalah gen pilihan Allah yang diciptakan-Nya untuk manusia pilihan-Nya” (h. 178). Sementara MQS menegaskan dengan berbagai cara bahwa Nabi turun dari leluhur unggul, tetapi kenapa MQS di lain tempat berkesimpulan bahwa keluarga Umayyah lebih menonjol dalam bidang politik sementara keluarga Hasyim tidak, selain bisa juga karena keluarga Hasyim lebih menyibukkan untuk urusan agama? (h. 131). Kenapa ketidakmenonjolan dalam politik tidak bisa dilihat sebagai sebuah cacat? Sehingga tidak layak dinisbatkan kepada keluarga besar Nabi? Selain itu, bagaimana MQS menjelaskan berdirinya Daulah Abbasiyah, yang didirikan keturunan Bani Hasyim, yang meruntuhkan Dinasti Bani Umayyah dan berkuasa lebih lama dari Bani Umayyah? Bukankah mereka juga lahir dalam politik?

Bahwa imajinasi pun bisa diterima asal konsisten dengan keyakinan bisa dilihat ketika membicarakan keunggulan leluhur Nabi: “... tetapi terlepas apakah riwayat-riwayat itu diterima atau ditolak, namun seandainya itu adalah hasil imajinasi, maka paling tidak ia membuktikan bahwa memang Abdullah adalah sosok yang sangat mengagumkan, sehingga direkayasalah aneka hikayat untuk membuktikan kekaguman kepadanya” (h. 189). MQS juga memasukkan dialog imajiner antara Abdullah dan Aminah di malam pertama yang dibuat Binti al-Syati (h. 193-197). Dialog itu memang dibuat “berdasar sekian banyak riwayat” tetapi, seperti diakui MQS, Binti al-Shati’ bukanlah ahli menilai shahih tidaknya riwayat. Di akhir dialog MQS bahkan menyatakan bahwa riwayat-riwayat yang dijadikan dasar dialog tersebut dinilai tidak memiliki dasar yang kuat oleh ulama-ulama hadits. Namun demikian, MQS tetap mencantulkannya dalam bukunya, sementara riwayat-riwayat lain yang nampak lebih “faktual,” misalnya, yang menyangkut rincian

perkawinan Aminah dan Abdullah ditolak, karena di antaranya ada al-Waqidi seorang sejarawan di dalam sumber informasi (h. 197).

Beberapa contoh lain bisa dikemukakan di sini bagaimana MQS menggunakan keimanan dan kehati-hatian untuk menerima atau menolak riwayat atau menggugurkan argumen:

1. Menghadapi keragaman riwayat tentang wafatnya Abdullah, Amin al-Khuli berpendapat bahwa Abdullah wafat setelah Nabi dilahirkan. Alasan Amin al-Khuli sangat psikologis: jika ibu yang sedang mengandung ditinggal mati suaminya maka anak yang dikandungnya tersebut akan bermasalah. Karena kepribadian Nabi demikian sempurna, bisa diperkirakan Abdullah tidak meninggal waktu Nabi dalam kandungan. Terhadap argument ini MQS meyakinkan kita bahwa tidak mungkin psikologi Aminah terganggu oleh wafatnya Abdullah karena adanya inayah dan pertolongan Allah yang telah menjaga calon Nabi-Nya (h. 203-204). Tetapi kenapa keputusan Aminah untuk meneruskan penyusuan Nabi Muhammad oleh Tsuwaibah dijelaskan oleh menurunnya jumlah air susu Aminah (“Bisa jadi penyusuan Tsuwaibah disebabkan karena air susu Aminah tidak begitu banyak”) (225). Kenapa tidak menggunakan argumen yang sama bahwa mustahil Allah tidak memberikan inayah dan pertolongan Allah untuk membuat air susu Aminah melimpah? Kenapa MQS menggunakan konsep berkah yang melimpah untuk menjelaskan air susu Halimah ibu susu Nabi yang tiba-tiba melimpah (h. 227). Kenapa Allah tidak memberi berkah kepada Aminah sehingga air susunya melimpah seperti berkah yang diterima Halimah? Sekali lagi intinya adalah, prinsip keimanan sangatlah stabil sehingga tidak bisa diterapkan secara konsisten. Pada akhirnya, yang memutuskan adalah pertimbangan-pertimbangan keimanan MQS sendiri.
2. MQS menolak riwayat-riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi berniat menceraikan isterinya Saudah tetapi, atas

permohonan Saudah, Nabi membatalkannya. Atas kebaikan Nabi ini, Saudah merelakan jatah malam gilirannya diberikan kepada isteri Nabi yang paling dicintainya Aisyah. Menurutnya, akhlak Nabi sedemikian mulia tidak mungkin melakukan itu (h. 462). Tetapi pada saat yang lain, MQS menerima, misalnya, kisah Nabi yang gelisah selama menyaksikan umatnya bertarung di Badar, sampai-sampai sorbannya terjatuh dan terus-terusan berdoa. Menyaksikan hal tersebut, Abu Bakar menenangkannya, meminta Nabi berhenti berdoa sambil mengembalikan sorbannya yang jatuh ke bahu Nabi, “Cukuplah berdoa... sungguh pasti Allah akan memenuhi janji-Nya kepadamu” (h. 561-562). Dengan alur logika yang sama, sesungguhnya MQS bisa menolak peristiwa ini. Bukankah kegalauan — sampai-sampai meragukan janji Tuhan. Bagaimana mungkin kualitas Nabi kelihatan lebih rendah dari Abu Bakar?

Seperti yang dikemukakan Carl W. Ernest, memang benar bahwa dibanding biografi Nabi Isa, biografi Nabi lebih banyak dilingkari oleh sumber-sumber sejarah yang bisa dipakai untuk memahami kesejarahan Nabi; tetapi, walaupun demikian, sebagai halnya dalam sejarah Nabi Isa, tidak mudah membedakan mana Nabi Muhammad sebagai figur sejarah dan mana Nabi Muhammad sebagai potret yang dibangun di atas dasar keyakinan.

Lepas dari kritik-kritik di atas — yang bisa jadi tidak benar di mata MQS — bagaimanapun MQS sudah melakukan yang terbaik untuk memahami Nabi. Seberapapun kekurangan buku tersebut tidak akan pernah menghilangkan kontribusinya yang sangat besar terhadap pertumbuhan ilmu Islam klasik umumnya — ilmu sejarah Islam khususnya — di Indonesia. Kritik semacam ini pun tidak akan pernah ada kalau MQS tidak menulis buku. Dan menulis buku sendiri selalu lebih baik dari sekedar mengkritik buku orang lain.

Terakhir, ada masalah-masalah teknis yang mengganggu kenikmatan membaca buku MQS. Selain pengulangan (h.11 dan 22), inkonsistensi (terkadang dibaca “Mudhir” terkadang “Mudhar,”

h. 144, 146), penempatan catatan kaki yang tidak pas (catatan kaki 71, h. 176), salah penempatan titik (baris ke-10 dari atas h. 200), kelebihan kata (kata “bin” di baris ke-2 dari bawah h. 297), kata yang merangkap (baris ke-9 dari bawah h. 371) dan adanya bagian kalimat yang hilang (paragraf akhir, h. 466), kesalahan ejaan bertebaran di banyak tempat. Misalnya “adlam” (maksudnya “dalam,” catatan kaki 9, h. 30), “di banding” (untuk dibanding, h. 33), “memuaskan” (untuk “memuaskan,” h.127), “dirampaas” (untuk “dirampas,” h. 171), “disebabakan” (untuk “disebabkan,” h. 99), dan seterusnya.

Wa Allāh a‘lam bi al-shawāb. ❖

Fuad Jabali adalah dosen tetap Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Karya monumentalnya dalam Bahasa Inggris berjudul *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments* (Leiden: E.J. Brill, 2003).

MEMAHAMI RUMI MELALUI RUMI

Beberapa Masalah Kontroversial¹

Kautsar Azhari Noer

Mukadimah

Jalal al-Din Muhammad Rumi (1207-1273), yang dikenal juga dengan Jalal al-Din Balkhi, Mawlana (Mevlana), dan Mawlawi (Mevlevi), tetapi lebih populer dikenal dengan Rumi, adalah salah seorang Sufi terbesar sepanjang masa. Meskipun Sufi ini sangat masyhur dalam tradisi Sufi dan namanya sering kita dengar, banyak di antara kita yang tidak memahami Rumi. Saya kira tidak seorang pun membantah bahwa yang paling paham tentang Rumi adalah Rumi sendiri. Karena itu, jika kita ingin memahami Rumi, cara terbaik adalah belajar langsung kepada Rumi dalam bentuk tatap muka. Dengan belajar langsung, kita bisa bertanya kepadanya tentang apa yang ingin kita pahami tentang kehidupannya, pengalaman-pengalamannya, pemikiran-pemikirannya dan ajaran-ajarannya. Dengan pertemuan tatap muka itu, kita bisa mendapat penjelasan terbaik tentang masalah-masalah yang kita tanyakan itu.

Namun cara atau pendekatan ini mustahil sekarang dilakukan karena Rumi telah wafat hampir tujuh abad lalu. Kita tidak bisa bertemu langsung dengannya kecuali melalui mimpi bagi orang yang

¹ Tulisan ini adalah perluasan dan penyempurnaan bahan diskusi yang disampaikan pada rencana penyelenggaraan “Sekolah Rumi” yang diselenggarakan oleh Rumi Institute di Jakarta pada Kamis, 28 April 2016.

dianugerahi rezeki (bermimpi dengannya) oleh Allah seperti yang dialami oleh Tina Petrova, seorang aktris dan pembuat film asal Kanada, yang sekarang menjadi Direktur Rumi Turning Ecstatic. Meskipun ia telah wafat, kita bisa berjumpa dengan karya-karyanya sebagai rekaman abadi pengalaman-pengalaman spiritualnya.

Judul yang dibebankan kepada saya oleh Rumi Istitute seperti tertera di atas, “Memahami Rumi melalui Rumi,” mengingatkan saya pada pernyataan Henry Corbin (1903-1978), sarjana Prancis terkemuka tentang filsafat Islam, pada Introduksi dalam karyanya *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi* yang berbunyi,

Our design is limited to meditating in depth, with the help of the texts themselves, on certain themes which run through the work as whole. To our mind the best explanation of Ibn ‘Arabi remains Ibn ‘Arabi himself. The only means of understanding him is to become for a moment his disciple, to approach him as he himself approached many masters of Sufism. What we have tried to do is live his spirituality for a moment with him. And now we should like to communicate something of this spirituality as we have experienced it to those who are seeking along the same path.²

Desain kami terbatas untuk berpikir secara detail dan cermat, dengan bantuan teks-teks itu sendiri, tentang tema-tema tertentu yang terdapat dalam karya ini sebagai keseluruhan. Menurut pendapat kami, penjelasan terbaik tentang Ibn ‘Arabi tetap Ibn ‘Arabi sendiri. Satu-satunya cara memahaminya adalah menjadi muridnya sejenak (*for a moment*), mendekatinya sebagaimana ia sendiri mendekati banyak guru Sufisme. Apa yang telah kami coba lakukan adalah hidup sesuai dengan/ menghayati *spiritualitas*-nya sejenak bersamanya. Dan sekarang kami akan menyampaikan sesuatu tentang spiritualitas ini

² Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*, translated by Ralph Manheim (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981), h. 5.

seperti yang telah kami alami kepada orang-orang yang sedang mencari jalan yang sama.

Di sini kita menemukan bahwa bagi Corbin satu-satunya cara memahami Ibn ‘Arabi adalah menjadi muridnya atau pengikutnya, yang berarti menjadi serupa, seperti, atau mirip “secara spiritual” dengan Ibn ‘Arabi selama mengkajinya. Satu-satunya cara memahami Ibn ‘Arabi adalah menghayati spiritualitasnya di bawah bimbingannya. Satu-satunya cara memahami Ibn ‘Arabi adalah menjadikannya guru spiritual yang harus diikuti meskipun ia telah wafat sekitar tujuh ratus tahun lalu. Satu-satunya cara memahami Ibn ‘Arabi adalah meneladani kehidupan spiritualnya.

Demikian pula halnya penjelasan tentang Rumi, maka penjelasan terbaik tentang Rumi adalah Rumi sendiri. Cara terbaik cara memahami Rumi adalah menjadi muridnya sejenak, mendekatinya sebagaimana ia sendiri mendekati para gurunya, khususnya Syams Tabrizi. Cara terbaik memahami Rumi adalah menghayati spiritualitasnya di bawah bimbingannya. Cara terbaik memahami Rumi adalah menjadikannya guru spiritual yang harus diikuti meskipun ia telah wafat sekitar tujuh ratus tahun lalu. Cara terbaik memahami Rumi adalah meneladani kehidupan spiritualnya.

Kajian teks karya-karya Rumi membutuhkan kemampuan menggunakan bahasa yang digunakan karya-karya itu. Kajian atas teks terjemahan tidak memadai karena bahasa terjemahan tidak bisa mewakili keseluruhan makna yang dikandung teks dalam bahasa aslinya, yang dalam konteks karya-karya Rumi adalah bahasa Persia. Penguasaan bahasa Persia sangat membantu memahami karya-karya Rumi. Penguasaan bahasa Persia pun tidak menjadi jaminan untuk memahami Rumi seperti halnya penguasaan bahasa Arab tidak menjadi jaminan untuk memahami Ibn ‘Arabi. Maka menjadi pengikut atau murid Rumi — bukan dalam arti berpura-pura — sangat membantu memahami Rumi. Menjadi murid atau pengikut Rumi, dengan bantuan teks karya-karyanya, menuntut kesediaan dan kesiapan pengkaji untuk menempatkan

Sufi agung ini sebagai guru yang harus diikuti oleh muridnya. Dalam memahami Rumi dengan pendekatan ini, murid harus mengosongkan gelasya untuk menerima air yang akan dituangkan Rumi ke dalam gelas itu.

Tulisan sederhana ini akan membicarakan lima masalah kontroversial dalam pandangan Rumi. Lima masalah ini disebut kontroversial karena dipandang oleh sebagian besar ulama menyimpang dari Islam. Lima masalah ini adalah pandangan Rumi tentang ucapan al-Hallaj “*Anā al-Haqq*,” eksrase Abu Yazī, salat batiniah lebih utama daripada salat ritual, Syams Tabrizi guru urakan, dan kesatuan transenden agama-gama.

Pembelaah terhadap Ucapan al-Hallaj “*Anā al-Haqq*”

Penting untuk memperhatikan pembelaan Rumi untuk al-Hallaj, Sufi yang dikenal dengan paham *ḥulūl* dan ungkapan “*Anā al-Haqq*” (Aku adalah Tuhan).³ Rumi melukiskan *istighbrāq* (keadaan terserap ke dalam Tuhan) sebagai pengalaman spiritual yang sering disalahpahami oleh orang banyak, padahal pengalaman itu adalah penegasan wujud hakiki Tuhan dan sekaligus pengakuan kerendahan

³ Jalal al-Din Rumi, *A Rumi Anthology*, Book 1, *Rumi: Poet and Mystic*, translated by Reynold A. Nicholson (Oxford, UK: Oneworld, 2000), h. 184; Jalal al-Din Rumi, *Discourses of Rumi (Fihi Mā Fihi)*, Based on the Original Translation by A.J. Arberry (Ames, Iowa, USA: Omphaloskepsis, 2000), h. 83-84; Jalal al-Din Rumi, *Fihi Mā Fihi: 71 Ceramah Rumi untuk Pendidikan Ruhani*, diterjemahkan oleh Abu Ali dan Taufik Damas (Jakarta: zaman, 2016), h. 99-100; Nigel Watts, *The Way of Love: Jalan Cinta Rumi*, diterjemahkan oleh Hodri Ariev (Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2003), h. 174-175; Jalal al-Din Rumi, *The Masnavi*, Book 2, translated with an Introduction and Notes by Jawid Mojaddedi (Oxford, UK: Oxford University Press, 2007), h. 21 dan h. 228, catatan no. 307; h. 79-80, catatan no. 1349 dan 1351; Annemarie Schimmel, *Akulah Angin, Engkaulah Api: Hidup dan Karya Rumi*, diterjemahkan oleh Alwiyah Abdurrahman dan Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1995), h. 158-159.

hati terdalam sang pencinta. Apabila seekor lalat tercelup ke dalam madu, demikian kata Rumi, seluruh anggota tubuhnya terserap pula ke dalam madu itu, dan ia tidak akan dapat bergerak. Demikian pula *istighrāq* orang yang tidak mempunyai wujud yang sadar atau gerak inisiatif. Setiap tindakannya bukan miliknya. Apabila ia masih meronta-ronta dalam air, atau apabila ia berseru, “Oh, aku tenggelam,” ia tidak bisa dikatakan dalam keadaan terbenam atau terserap. Inilah yang dimaksud dengan perkataan “*Anā al-Haqq*.” Orang menganggap perkataan itu adalah pengakuan yang sombong, padahal pengakuan yang benar-benar sombong adalah pengakuan perkataan “*Anā al-‘abd*” (Aku adalah hamba). Adapun “*Anā al-Haqq*” adalah sebuah ungkapan kerendahan hati terdalam. Orang yang mengatakan “*Anā al-‘abd*” menegaskan dua wujud: wujudnya sendiri dan wujud Tuhan; tetapi orang yang mengatakan “*Anā al-Haqq*” membuat dirinya bukan-wujud dan menyerahkan dirinya seraya berkata, “*Anā al-Haqq*,” yakni “Aku tiada, Dia-lah segala-galanya: tidak ada wujud selain wujud Tuhan.” Inilah lubuk terdalam kerendahan hati dan kehinaan diri.

Apabila seorang Sufi jatuh ke dalam tong pencelup warna Allah, dan dengan demikian ia terserap ke dalam *shibghatu’Llāh* (Q 2: 138), “warna celupan Allah,” yang di dalamnya semua warna lenyap dan yang ada hanyalah warna putih bercahaya. Karena itu, ia berkidung, “Akulah tong.” Apabila engkau berseru kepadanya, “Muncullah,” ia akan mengerang dengan terpesona, “Akulah tong. Jangan salahkan aku.” Ungkapan “Akulah tong” serupa dengan ungkapan “*Anā al-Haqq*.”

Rumi melukiskan pula bahwa sang Sufi bagaikan sebatang besi yang, karena dipanaskan dalam api, menjadi merah menyala, sehingga besi itu akhirnya berkata, “Akulah api.” Besi itu mempunyai warna api, meskipun ia adalah besi.

Warna besi hilang dalam warna api; besi membanggakan kehebatannya, meskipun sebenarnya ia diam.

Ia menjadi mulia karena warna dan sifat dasar api: ia berseru, “Akulah api, akulah api.”

Rumi melukiskan keterserapan, keluluhan, atau kelaruran ke dalam Tuhan sebagai pengalaman spiritual al-Hallaj, yang disebutnya *istighbrāq*, untuk menegaskan wujud hakiki Tuhan dan pada waktu yang sama mengakui ketiadaan wujud Sufi kontroversial ini. Ucapannya “*Anā al-Haqq*” membuat dirinya bukan-wujud dan menyerahkan dirinya seraya berkata, “*Anā al-Haqq*,” yakni “Aku tiada, Dia-lah segala-galanya: tidak ada wujud selain wujud Tuhan.” Di sini seorang telah meninggalkan dirinya, setelah meniadakan egonya, sehingga yang tersisa hanyalah Tuhan. Sedikit orang yang telah mencapai tingkat ini, kata Robert Ragib Frager, seorang Syekh Tarekat Khalwatiyah Jarrahiyyah, melampaui diri secara keseluruhan. Tidak ada ego atau diri yang tersisa, kecuali kesatuan dengan Tuhan. Inilah keadaan yang dinamakan “mati sebelum mati.” Rumi melukiskan Tuhan sebagai yang melarutkan keterpisahan kita ke dalam kesatuan dengan Dia. Selama jejak ego masih tersisa, seorang penempuh jalan tidak akan mencapai tingkat ini. Ia harus meninggalkan dirinya, sehingga yang tersisa hanya Tuhan. Itu adalah jalan cinta menuju Tuhan.⁴ Pada tingkat ini, tidak ada lagi keterpisahan antara hamba dan Tuhan. Tidak ada lagi jarak antara dirinya dan Tuhan karena dirinya telah larut ke dalam Tuhan bagai garam larut dalam lautan.

Rumi menjelaskan pula perbedaan antara “*Anā al-Haqq*” yang diucapkan oleh al-Hallaj dan “*Anā Rabbukum al-A‘lā*” (Aku adalah Tuhanmu yang Tertinggi) yang diucapkan oleh Firaun. Al-Hallaj sendiri telah membandingkan situasinya dengan situasi Firaun dan iblis, yang keduanya berani mengatakan “*Anā*” (Aku). Di hadapan Adam yang baru diciptakan, iblis berkata, “Aku lebih baik daripada dia” (Q 38: 76). Dengan menuturkan kisah ini, Rumi mengatakan bahwa ucapan al-Hallaj itu adalah cahaya, sedangkan ucapan Firaun adalah tirani.

⁴ Robert Frager, *Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony* (Wheaton, Illinois: The Theosophical Publishing House, 1999), h. 85-86.

“Aku” Manshur [al-Hallaj] tentu saja rahmat,
“Aku” Firaun terlaknat!

Pembelaan terhadap Ekstase Abu Yazid

Sekarang mari kita simak pembelaan Rumi terhadap ekstase Abu Yazid al-Bistami (w. 874), seorang Sufi kontroversial dari Persia. Rumi mengisahkan pengalaman ekstase Abu Yazid yang diungkapkannya kepada para muridnya. Sufi besar ini dalam *Matsnawi* mengatakan sebagai berikut:

Abu Yazid al-Bistami, yang patut dimuliakan, datang kepada para muridnya dan berkata, “Hai, Aku adalah Tuhan.”

Guru makrifah itu berteriak sangat gembira, “Dengarkanlah, tidak ada Tuhan kecuali Aku, maka sembahlah Aku.”

Ketika ekstase yang dialami guru itu berlalu, para murid langsung berkata kepadanya, “Engkau telah mengatakan seperti demikian tadi, dan ucapan itu menghina Tuhan.”

Dia menjawab, “Waktu sekarang ini, jika aku membuat sebuah perbuatan keji, ayo segera dan tancapkan pisau kalian kepadaku.

Tuhan tidak berbadan, sedangkan aku berbadan. Kalian harus membunuhku jika aku mengatakan seperti itu.”

Dia kembali lagi menjadi mabuk dekat guci anggur minuman keras: perintah-perintah itu hilang lenyap dari pikirannya. Makanan pencuci mulut datang: akalinya menjadi sangat terganggu. Fajar merekah: lilinnya menjadi tak berguna lagi.

Akal bagaikan gubernur: ketika Sultan datang, akal yang tak berdaya berpindah perlahan-lahan ke pojok.

Akal adalah bayangan Tuhan: Tuhan adalah Matahari. Bagaimana bisa bayangan menentang Mataharinya?

Ketika manusia dikuasai oleh roh, sifat-sifat kemanusiaan hilang lenyap darinya.

Apa pun yang dikatakannya pada hakikatnya diucapkan oleh roh: pembicara pada pihak ini dikuasai oleh yang dimiliki oleh pihak lain.

Roh mempunyai pengaruh seperti itu dan kekuasaan: betapa jauh lebih berkuasa Sang Pencipta roh!

Jika orang yang berani ketika mabuk menumpahkan darah singa yang galak, engkau akan mengatakan anggurlah yang melakukan itu, bukan dia.

Dan jika dia mengeluarkan kata-kata emas murni, engkau akan mengatakan bahwa anggurlah yang telah mengucapkan kata-kata itu.

Anggur bisa merangsang emosi-emosi kegirangan yang meledak-ledak seperti itu: bukankah Cahaya Tuhan memiliki kebaikan dan potensi itu

Untuk mengosongkan sepenuhnya diri engkau, maka engkau mesti tak berdaya dan Dia mesti membuat Sang Kata mulia di dalam diri engkau?

Meskipun al-Qur'an dari bibir Nabi — jika siapa pun mengatakan Tuhan tidak berbicara Kitab Suci ini, dia adalah kafir alias bukan mukmin.⁵

Ucapan Abu Yazid, “Dengarkanlah, tidak ada Tuhan kecuali Aku, maka sembahlah Aku,” adalah ekspresi pengalaman spiritualnya yang disebut “ekstase” (Arab: *wajd*, Inggris: *ecstasy*). Ekstase adalah keadaan yang datang tiba-tiba ke dalam hati seorang Sufi, yang membuatnya tidak lagi menyaksikan dirinya dan orang lain yang hadir. Pengalaman ekstase ini membuatnya tak sadarkan diri karena yang tersisa adalah kesadaran terhadap Tuhan. Ia telah tenggelam dalam keadaan mabuk dan gembira luar biasa karena bersatu dengan Tuhan. Seperti pengalaman al-Hallaj yang disebut *istighrāq* (keterserapan atau keterbenaman dalam Tuhan), Abu Yazid tenggelam dalam keadaan bersatu dengan Tuhan, yang disebut

⁵ Jalal al-Din Rumi, *A Rumi Anthology*, Book 2, *Tales of Mystic Meaning: Selections from the Mathnawi of Jalal-ud-Din Rumi*, h. 168-69.

ittihād, setelah penghancuran dirinya sehingga yang tetap ada adalah Tuhan. Maka ucapan “Dengarkanlah, tidak ada Tuhan kecuali Aku, maka sembahlah Aku,” pada lahiriahnya adalah ucapan Abu Yazid, tetapi pada hakikatnya ucapan itu adalah ucapan Tuhan.

Di sini Allah adalah segalanya. Sang hamba dan segala sesuatu selain Dia adalah ketiadaan. Tidak ada wujud selain wujud Tuhan. Tidak ada perbuatan selain perbuatan Tuhan. Tidak ada tindakan selain tindakan Tuhan. Tuhan telah menjadi pendengaran, penglihatan, tangan, dan kaki hamba-Nya. Inilah yang diisyaratkan oleh Allah *swt* kepada Nabi Muhammad *saw* berkaitan dengan peristiwa Perang Badar, ketika beliau melempar pasir ke arah musuh, sebagaimana firman-Nya, “Engkau [sebenarnya] tidak melempar ketika engkau melempar, tetapi Allah-lah yang melempar” (Q 8: 17).

Setelah ekstase yang dialami Abu Yazid berlalu, para muridnya memprotesnya. “Engkau telah mengatakan seperti demikian tadi, dan ucapan itu menghina Tuhan,” kata mereka. Guru Sufi ini membantah tuduhan itu: dia sama sekali tidak menghina Tuhan. Dia menantang para muridnya untuk membunuhnya jika benar dia menghina Tuhan. Dia mengatakan, “Waktu sekarang ini, jika aku membuat sebuah perbuatan keji, ayo segera dan tancapkan pisau kalian kepadaku. Tuhan tidak berbadan, sedangkan aku berbadan. Kalian harus membunuhku jika aku mengatakan seperti itu,” demikian dikisahkan oleh Rumi. Ucapan yang keluar menyembur dari mulut Abu Yazid itu, “Dengarkanlah, tidak ada Tuhan kecuali Aku, maka sembahlah Aku,” memang secara lahiriah adalah perkataan Abu Yazid, tetapi pada hakikatnya perkataan itu adalah perkataan Tuhan. Maka tindakan menancapkan pisau kepada Abu Yazid adalah salah alamat, karena ucapan itu pada hakikatnya bukanlah ucapan Abu Yazid tetapi adalah ucapan Tuhan melalui bibir Abu Yazid. Mustahil menancapkan pisau kepada Tuhan karena Dia tidak bertubuh seperti manusia. Bukankah al-Qur’an yang diucapkan keluar dari Nabi Muhammad *saw* adalah perkataan Tuhan? Rumi mengatakan, “Meskipun al-Qur’an dari bibir Nabi — jika siapa pun mengatakan Tuhan tidak berbicara Kitab Suci ini, dia adalah kafir alias bukan mukmin.”

Ketika *Humā*⁶ yang berbuat tak mementingkan diri mengepakkan sayap, dan terbang membubung tinggi, Abu Yazid ikut mengucapkan kata-kata ekstatik ini. Banjir kebingungan menghanyutkan akalunya: dia berbicara lebih keras daripada berbicara mula-mula, Mengucapkan, “Yang ada dalam jubahku hanya Tuhan: berapa lama engkau mencari-Nya di bumi atau di langit?” Para murid, yang hingar bingar karena ketakutan, melemparkan pisau mereka pada tubuh sucinya. Seperti orang-orang fanatik Girdakūh,⁷ mereka dengan bengis menikam Penuntun spiritual mereka. Setiap orang yang menghunjamkan pisau belati pada Syaikh itu membuat luka retak pada tubuhnya sendiri. Tidak ada tanda luka pada tubuh sang Guru, sedangkan para murid basah kuyub berlumur darah. Siapa yang mengarahkan pukulan kepada tenggorokan Guru itu akan melihat tenggorokannya sendiri terpotong dan binasa secara menyedihkan; Dan siapa yang memukul dada Guru itu, dadanya sendiri akan robek, dan dia akan meninggal selama-lamanya; Dan dia yang paham kaisar spiritual keberuntungan besar dan sama sekali tidak terniat di hatinya untuk melayangkan pukulan, Separuh-ilmu mengikat tangannya, supaya dia menyelamatkan hidupnya dan hanya melukai dirinya. Ketika hari menyingsing, para murid mudah tersinggung: ratapan tangis muncul dari rumah mereka. Ribuan laki-laki dan perempuan datang kepada Abu Yazid, mengatakan “Wahai engkau yang di dalam kemeja tunggalnya dua dunia terkandung,

⁶ The lammergeier or bearded griffon (Hering berjanggut atau makhluk ajaib berjenggot yang berkepala dan bersayap seperti elang dan berbadan seperti singa).

⁷ A Stronghold of the terrible sect generally known as the Assassin. (Sebuah Benteng sekte menakutkan yang biasanya dikenal dengan Assassin).

Jika tubuh milik engkau ini adalah manusia, ia akan hancur, seperti tubuh manusia, oleh bahaya-bahaya.”

Wahai anda yang menikam orang yang tidak mementingkan diri dengan pedang, anda sebenarnya menikam diri anda sendiri. Berhati-hatilah!

Karena orang yang telah meninggal menjumpai Tuhan dan dia sekarang selamat: dia sedang berdiam dengan selamat selama-lamanya.

Bentuknya telah hilang, dan dia telah menjadi cermin: tidak ada apa-apa selain gambar wajah lain.

Jika anda meludah padanya, pada hakikatnya anda meludah pada wajah anda sendiri; dan jika anda memukul cermin, pada hakikatnya anda memukul diri anda sendiri;

Jika anda melihat wajah buruk di cermin, itu adalah anda; dan jika anda melihat Isa dan Maryam, itu adalah anda.

Dia bukan ini, bukan itu: dia bersih, suci, jernih, jelas dan tembus cahaya, dia telah menempatkan gambar anda di depan anda.

Tutuplah mulut anda, Hai jiwaku: meskipun kefasihan berbicara ada pada anda miliki, janganlah berbicara lagi — dan Tuhan paling tahu jalan yang benar.⁸

Dalam kisah yang disampaikan Rumi seperti di kutip di atas beliau memberikan peringatan keras bagi siapa pun agar tidak membunuh wali Allah karena Dia akan mencelakakan siapa pun yang berupaya membunuh wali-Nya. Abu Yazid adalah wali Allah, yang berarti kekasih Allah atau teman akrab-Nya. Perhatikan peringatan keras tersebut:

Setiap orang yang menghunjamkan pisau belati pada Syaikh itu membuat luka retak pada tubuhnya sendiri.

⁸ Rumi, *A Rumi Anthology*, Book 2, *Tales of Mystic Meaning*, h. 169-71.

Tidak ada tanda luka pada tubuh sang Guru, sedangkan para murid basah kuyub berlumur darah.

Siapa yang mengarahkan pukulan kepada tenggorokan Guru itu akan melihat tenggorokannya sendiri terpotong dan binasa secara menyedihkan;

Dan siapa yang memukul dada Guru itu, dadanya sendiri akan robek, dan dia akan meninggal selama-lamanya.

Rumi mempercayai bahwa Abu Yazid dilindungi oleh Allah dari upaya membunuhnya. Setiap orang yang menghunjamkan pisau belati padanya, akibatnya, tubuh orang itu sendiri akan luka retak dan berlumuran darah. Sedangkan Abu Yazid sendiri sama sekali tidak luka, dan, karena itu, tidak ada tanda luka pada tubuhnya. Setiap orang yang memukul tenggorok Abu Yazid akan melihat tenggoroknya sendiri akan terpotong dan binasa. Setiap orang yang memukul dada Abu Yazid akan melihat dadanya sendiri akan robek dan meninggal. Jangan coba-coba mencelakan Abu Yazid karena pelakunya sendiri akan celaka.

Salat “Batiniyah” Lebih Utama daripada Salat Ritual

Masalah kontroversial lain yang kita diskusikan dalam makalah ini adalah pandangan Rumi bahwa salat batiniyah lebih utama daripada salat ritual seperti diajarkan dalam ilmu fikih. Dalam karyanya *Fihī Mā Fihī* Rumi mengatakan bahwa seseorang bertanya kepadanya, “Apakah ada cara lain untuk mendekatkan diri kepada Allah selain salat?”

Rumi menjawab: Ada, yaitu salat juga, tetapi itu adalah salat tanpa bentuk lahiriah. Salat yang anda sebut dalam pertanyaan anda tadi adalah bentuk lahiriah dari salat. Salat ritual adalah bentuk lahiriah dari salat batiniyah karena ia memiliki permulaan dan akhir. Segala sesuatu yang mempunyai permulaan dan akhir adalah tubuh. Semua kata dan suara mempunyai permulaan dan

akhir, dan semua itu adalah bentuk dan tubuh. Tetapi jiwa batiniah salat tidak bersyarat dan tidak terbatas, dan tidak pula mempunyai permulaan dan akhir.⁹

Pada bagian lain dalam *Fīhi Mā Fīhi*, Rumi mengisahkan bahwa seseorang bertanya, “Apa yang lebih utama daripada salat?” Jawaban pertama adalah bahwa jiwa salat lebih utama daripada salat, seperti yang telah dia jelaskan. Jawaban kedua adalah bahwa iman lebih utama daripada salat. Salat adalah rangkaian perbuatan tiap hari pada waktu-waktu tertentu, sedangkan iman terus-menerus sepanjang waktu. Salat bisa ditinggalkan karena alasan yang kuat, dan bisa ditunda karena rukhsah, tetapi iman tidak mungkin ditinggalkan atau ditunda dengan alasan apapun. Lagi pula salat tanpa iman tidak berarti apa-apa, sedangkan iman tanpa salat tetap berharga. Poin lain adalah bahwa salat setiap agama sungguh berbeda satu sama lain, tetapi iman tidak berubah dari satu agama kepada agama lain. Keadaan yang dihasilkannya, tempatnya dalam kehidupan, dan efeknya adalah sama di mana-mana.¹⁰

Rumi mengatakan pula bahwa salat adalah perkara batiniah. Tidak ada salat tanpa hati yang hadir. Meskipun demikian, salat tetap perlu pada bentuk lahiriahnya. Dengan kata-kata, rukuk, dan sujud yang semuanya dalam bentuk lahiriah, anda memperoleh manfaat dan mencapai tujuan anda. Bentuk lahiriah salat adalah sementara, sedangkan salat batiniah tidak pernah berakhir. Karena Roh alam adalah lautan tak terbatas, tetapi tubuh adalah pantai yang terbatas. Karena itu, salat terus-menerus tanpa berhenti dimiliki hanya oleh roh, tetapi salat lahiriah mesti tampak secara lahiriah. Sebelum keinginan kuat dan bentuk nikah, tidak ada anak yang lahir.¹¹

Nabi Muhammad, yang telah menemukan salat, berkata, “Aku memiliki waktu dengan Tuhan yang tidak dikandung oleh nabi

⁹ Rumi, *Discourses of Rumi (Fīhi Mā Fīhi)*, h. 20-21.

¹⁰ Rumi, *Discourses of Rumi (Fīhi Mā Fīhi)*, h. 58.

¹¹ Rumi, *Discourses of Rumi (Fīhi Mā Fīhi)*, h. 259.

manapun, juga tidak dibatasi oleh malaikat manapun yang dekat dengan Tuhan.” Di sini kita mengetahui bahwa jiwa salat bukanlah bentuk lahiriah saja. Lebih dari itu, ia adalah sebuah keterserapan sepenuhnya, sebuah keadaan tanpa ruang untuk bentuk-bentuk lahiriah. Jibril sendiri, yang tidak lain adalah realitas murni, tidak bisa ditemukan di dalamnya.

Dikisahkan bahwa pada suatu hari para sahabat ayahnya menemukan ayahnya, Baha’ al-Din, dalam keadaan keterserapan sepenuhnya. Waktu salat telah tiba, dan para murid ayahnya memanggil ayahnya, “Waktu salat telah tiba.” Ayahnya tidak memperhatikan kata-kata mereka, sehingga mereka bangkit dan menunaikan salat berjamaah. Bagaimanapun, dua orang murid ayahnya mengikuti apa yang beliau lakukan dan tidak berdiri untuk mengikuti salat berjamaah.

Salah seorang seorang yang ikut menunaikan salat adalah murid ayah Rumi yang bernama Khwajagi. Diperlihatkan kepadanya dengan jelas, dalam mata batinnya, bahwa semua mereka yang ikut salat berjamaah di belakang imam membelakangi kiblat di Mekkah, sedangkan ayahnya dan dua orang muridnya yang mengikutinya justru menghadap kiblat. Karena ayahnya telah melampaui kesadaran identitas personalnya, dirinya telah lenyap, terserap ke dalam Cahaya Tuhan, dia menjadi Cahaya Tuhan. Dia telah mencapai makna perkataan Nabi, “Matilah sebelum kalian mati!” Siapa pun yang membelakangi Cahaya Tuhan dan menghadapkan wajahnya ke dinding, benar-benar telah membelakangi kiblat, karena Cahaya-Nya adalah jiwa kiblat.

Nabi Muhammad *saw* pernah menasehati seorang sahabat dengan mengatakan, “Aku memanggilmu. Mengapa engkau tidak datang?” Sahabat itu menjawab, “Aku sedang salat.” Nabi mengatakan, “Baiklah, bukankah aku memanggilmu untuk datang menjumpai Tuhan.” Sahabat itu menjawab, “Aku tidak berdaya.”

Rumi menjelaskan bahwa memang baik bagi anda untuk merasa tidak berdaya setiap saat, melihat dirimu tidak berdaya ketika berkemampuan (atau sukses) sebagaimana ketika tidak

berkemampuan (atau gagal). Hal itu karena di atas kemampuanmu ada Kemampuan lebih besar, dan bagaimnapun juga kehendakmu takluk kepada Kehendak yang lebih besar itu. Anda tidak terbagi dua bagian, *now capable, now helpless*. Anda selalu tidak berdaya, hanya saja kadang-kadang ingat, kadang-kadang lupa. Ketika anda ingat, ketika itulah hati menyingkapkan dirinya, dan jalan terbuka di hadapan anda. Sungguh, apa yang dapat dilakukan oleh orang lemah seperti kita, ketika melihat bahwa singa-singa, harimau-harimau, dan buaya-buaya [yang kita anggap kuat] tidak berdaya dan gemetar di hadapan Tuhan? Langit dan bumi tidak berdaya dan takluk pada ketetapan Tuhan.

Tuhan adalah Raja Yang Agung. Cahaya-Nya tidak seperti cahaya bulan atau matahari yang tidak meniadakan keberadaan objek yang disinarnya. Ketika Cahaya Tuhan bersinar tanpa selubung, tidak ada lagi langit, tidak juga bulan. Begitu juga, bulan dan matahari tidak ada lagi. Satu-satunya yang ada adalah Tuhan.

Seorang raja suatu ketika berkata kepada darwis, “Pada saat ketika engkau menikmati penampakan dan kedekatan dengan Tuhan, ingatlah padaku!” Darwis itu menjawab, “Ketika aku sampai pada Kehadiran, dan Cahaya Matahari itu memancar kepadaku, aku tidak akan ingat lagi pada diriku sendiri. Bagaimana mungkin aku ingat padamu?” Meskipun demikian, ajukanlah permintaan kepada darwis seperti itu, yang terserap total ke dalam Diri Tuhan, dan bahkan tanpa mereka menyebutkanmu atau kebutuhan-kebutuhanmu dalam kehadiran-Nya, permintaanmu itu tetap akan dikabulkan.¹²

Penjelasan Rumi, seperti dikutip di atas, menunjukkan bahwa kehadiran hati pada Tuhan dalam salat adalah jiwa atau roh salat. Ibarat tubuh tanpa jiwa adalah tubuh yang mati, karena jiwalah yang menghidupkan, menggerakkan dan mengatur manusia yang terdiri dari jiwa dan tubuh. Demikian pula salat ritual tanpa jiwanya adalah salat yang “mati” tidak berharga dan tidak bermanfaat. Kelihatannya inilah yang dimaksud dengan peringatan Ibn ‘Arabi, “Banyak orang

¹² Rumi, *Discourses of Rumi (Fibi Mā Fibi)*, h. 20-23.

yang salat tidak memperoleh apa-apa dari salatnya selain melihat mihrab, kelelahan dan keletihan.”¹³ Peringatan Ibn ‘Arabi ini sangat penting bagi kita yang setiap hari melakukan salat tetapi salat kita tidak berharga dan tidak bermanfaat, karena hanya badan kita yang salat tetapi hati kita tidak salat. Ini berarti bahwa hati kita tidak hadir pada Tuhan ketika salat. Inilah salat tanpa roh atau jiwa. Syekh Akbar mengatakan bahwa “orang yang memandang ruh salat, yaitu kehadiran kalbu pada Allah secara terus-menerus (*hudlūr al-qalb ma‘a Allāh ‘alā al-dawām*) dan bermunajah dengan-Nya (*wa munājatuh*), maka semua perbuatannya adalah salat.”¹⁴ Kehadiran kalbu pada Allah terus-menerus ini bisa disebut “salat batiniah,” yang berbeda dengan salat ritual yang bisa disebut “salat lahiriah.” Semua perbuatan seorang hamba yang disertai kehadiran kalbu pada Allah adalah salat. Orang-orang salat seperti ini dikatakan oleh Allah, “orang-orang yang terus-menerus [tanpa berhenti] dalam salat mereka” (Q 70:23)

Tentang arti salat dalam ayat ini, “orang-orang yang terus-menerus [tanpa berhenti] dalam salat mereka” (Q 70: 23), Ibn ‘Arabi mengatakan bahwa kata “*al-shalāh*” dalam ayat ini bukanlah salat dalam arti syariat, tetapi salat dalam arti hakikat. Ibn ‘Arabi mengatakan,

Allah *ta‘ālā* berfirman, “mereka yang terus-menerus [tanpa berhenti] pada salat mereka” (Q 70: 23). Orang yang melakukan salat (*al-mushallī*) bermunajah dengan *Rabb*-nya, dan munajah (percakapan intim dan rahasia) adalah zikir. Dia (*Rabb*-nya) adalah teman duduk (*jalīs*) orang yang ingat (zikir) pada-Nya. Keadaan terus-menerus tanpa berhenti (*al-dawām*) bermunajah dengan-Nya adalah bahwa sang hamba dalam semua keadaan dan perbuatannya bersama dengan

¹³ Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 9 volume [volume 9 khusus untuk indeks], diedit oleh Ahmad Syams al-Din (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), 2:14.

¹⁴ Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 2:14.

Allah sebagaimana ia dalam shalatnya bermunajah dengan-Nya dalam setiap nafas... Maka bermunajatlah dengan-Nya hamba yang telah mengetahui kehadiran Tuhan bersama dengannya dalam keadaannya. Itulah keadaan terus-menerus tanpa berhenti pada salat. 'Aisyah berkata untuk mengabarkan keadaan Rasul Allah, "bahwa ia [Rasul Allah] mengingat (zikir pada) Allah pada setiap waktu" mengisyaratkan apa yang kami katakan ... Ia [Rasul Allah] dalam seluruh waktu adalah orang yang berzikir (*dzākir*), dan inilah yang dikatakan tentangnya, zikir kalbu (*dzikr al-qalb*) yang keluar dari zikir lafaz dan zikir khayal. Barang siapa berzikir pada Allah dengan zikir ini tentu Dia adalah teman duduknya terus-menerus [tanpa berhenti].¹⁵

Muhammad Asad memaknai kata *al-mushallin* dalam ayat yang sama (Q 70: 23) seperti yang dimaknai oleh Ibn 'Arabi, yang menunjukkan bahwa salat dalam ayat ini bukan salat ritual tetapi adalah sikap pikiran dan kebutuhan spiritual yang mendasarinya. Asad menulis:

This [Q 70: 22, "Not so, however, those who consciously turn towards God in prayer,"], I believe, is the meaning of the expression al-muṣallīn (lit. "the praying ones"), which evidently does not relate here to the mere ritual of prayer but, rather, as the next verse shows, to the attitude of mind and the spiritual need underlying it. In this sense it connects with the statement in verse 19 that "man is born with a restless disposition" which, when rightly used, leads him towards conscious spiritual growth, as well as to freedom from all self-pity and selfishness.¹⁶

¹⁵ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 5: 330.

¹⁶ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, translated and explained by Muhammad Asad (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), h. 893 catatan nomor 9.

Ini [Q 70: 22, “Bukan demikian halnya, bagaimanapun, orang-orang yang secara sadar menghadap Tuhan dalam salat,”], saya percaya, adalah ungkapan *al-mushallin* (secara harfiah berarti “orang-orang yang salat”), yang secara jelas tidak berhubungan dengan *ritual* belaka dari salat, tetapi, seperti ditunjukkan oleh ayat selanjutnya, lebih [berhubungan] dengan sikap pikiran dan kebutuhan spiritual yang mendasarinya. Dalam arti ini ungkapan *al-mushallin* berkaitan dengan pernyataan dalam ayat 19 bahwa “manusia dilahirkan dengan watak gelisah” yang, apabila digunakan dengan benar, membawanya kepada pertumbuhan spiritual kesadaran, sebagaimana juga kepada keadaan bebas dari sikap kasihan pada diri sendiri dan sikap mementingkan diri sendiri.

Kita pada umumnya tidak menyadari bahwa salat kita hanya salat badan, bukan salat hati: yang salat adalah badan, bukan hati. Badan kita secara lahiriah menghadap ke arah kiblat di Mekkah, tetapi hati kita “membelakangi kiblat,” yang berarti “membelakangi Tuhan.” Dalam salat lahiriah ini, pikiran kita tidak tertuju kepada Tuhan, tetapi tertuju ke mana-mana, ke mall, ke restoran, ke kafe, ke tempat tujuan wisata, ke tempat kerja, dan lain-lain. Salat batiniah adalah kehadiran hati pada Tuhan yang bisa membuat seseorang kehilangan kesadaran pada dirinya sendiri sehingga ia terserap total ke dalam Tuhan. Ayah Rumi, Bah’uddin, seperti dalam kisah yang dikutip di atas, pernah mengalami keadaan ketersepanan sepenuhnya ke dalam Tuhan sehingga ia tidak mendengar kata-kata para muridnya untuk mengingatkannya bahwa waktu salat telah tiba pada saat itu. Ia melampaui kesadaran identitas personalnya, dirinya telah lenyap, terserap ke dalam Cahaya Tuhan, dia menjadi Cahaya Tuhan. Dia telah mencapai makna perkataan Nabi, “Matilah sebelum kalian mati!” Siapa pun yang membelakangi Cahaya Tuhan dan menghadapkan wajahnya ke dinding, benar-benar telah membelakangi kiblat, karena Cahaya-Nya adalah jiwa kiblat.

Kelengketan dan Kepatuhan pada Syams Tabrizi Guru Urakan

Masalah kontroversial berikut yang dibicarakan di sini adalah kelengketan Rumi pada Syams Tabrizi, Guru yang di mata orang banyak adalah seorang pengemis yang berpenampilan urakan, kasar, dan dekil, dengan pakaiannya yang compang-camping dan raut mukanya yang kusut. Bahkan, ia adalah orang gila, kata sebagian orang. Will Johnson, pendiri dan direktur *The Institute for Embodiment Training* di Puntarenas, Kosta Rika, menggambarkan,

Syams memperoleh reputasi buruk di seantero jagat Sufi sebagai seorang pembuat onar dan orang yang tak pernah terpuaskan secara spiritual. Beberapa orang menganggapnya gila. Yang lainnya melihat dalam dirinya sebuah pancaran dari penipu ketuhanan. Hampir setiap orang menganggapnya selaku duri dalam daging ortodoksi Sufi. Dia bisa mengejek dan menganggap hina guru manapun yang dia nilai mengorbankan pencarian realisasi mistik tanpa kompromi untuk menunjukkan kesalehan yang keliru. Dia juga tidak berusaha membuat dirinya disukai setiap orang dengan menyarankan solusi-solusi alternatif atas kemunafikan yang dinilai ada di sekelilingnya.¹⁷

Orang urakan ini sangat tidak pantas menjadi guru Sufi yang harus dipatuhi oleh para murid yang menempuh jalan spiritual. Sebaliknya, bagi Rumi orang aneh inilah guru Sufi sejati yang mengubah kehidupan spiritualnya.

Dalam banyak kisah, Rumi tampak pasrah kepada Syams sepenuh hati. Dia sadar akibat yang dirasakan oleh para muridnya karena hilangnya keakrabannya dengan mereka. Rumi seakan terhipnotis dan tidak ingin menentang Syams, bahkan dalam

¹⁷ Will Johnson, *Rumi Menatap Sang Kekasih*, diterjemahkan oleh Dini Dwi Utari (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2005), h. 30.

sebuah puisi dia menyebut Syams “bibir Tuhan” seakan memandang Syams sebagai perwujudan suci tempat dia berbakti. Menurut Afzal Iqbal, segera setelah kedatangan Syams, Rumi melakukan apa yang diperintah oleh Syams. Kabarnya dia pernah berkata, “Ketika Syams datang pertama kali aku merasakan percikan cinta yang kuat menyala di dadaku. Dia memaksa dirinya untuk memerintahku dengan cara-cara sekehendak hatinya dan tidak mau dibantah. ‘Diam! Katanya. Jangan bicara kepada siapa pun.’ Aku menghentikan segala ikatan dengan teman-temanku.”¹⁸

Setelah ayahnya, Baha’ al-Din, meninggal pada 1231, Rumi, yang ketika itu berusia duapuluh empat tahun, menggantikan posisinya sebagai guru madrasah di Konya. Pada saat itu Rumi telah menjadi seorang ulama di bidang ilmu keagamaan seperti ilmu fikih, ilmu kalam, sastra Arab dan Persia, dan akrab dengan etika Sufi yang senantiasa ditekankan dalam karya-karya ayahnya.¹⁹

Burhan al-Din Muhaqqiq Tirmidzi (w. 1241), seorang murid ayahnya, melatihnya dalam kehidupan batiniah seperti diajarkan oleh ayahnya. Rumi mempraktikkan Sufisme sebagai murid Burhan a-Din hingga gurunya itu wafat pada 1241. Selama periode ini Rumi tetap menjalankan tugasnya sebagai seorang ulama yang sangat dihormati, mengenakan jubah kehormatan dan melayani kepentingan religius dan spiritual masyarakat luas. Perjumpaan Rumi dengan Syams Tabrizi, yang kemudian menjadi guru dan teman akrab kontroversialnya, mengubah sepenuhnya kehidupannya.

Menurut sebuah versi tradisional, dikisahkan bahwa pada suatu hari Rumi keluar dari madrasah tempat ia mengajar

¹⁸ Leslie Wines, *Menari Menghampiri Tuhan: Biografi Spiritual Rumi*, diterjemahkan oleh Sugeng Hariyanto (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2004), h. 170-71, yang mengutip Afzal Iqbal, *The Life and Work of Jalaluddin Rumi* (London, UK: Octagon Press, 1956), 115.

¹⁹ William C. Chittick, “Rumi dan Tarekat Maulawiyah,” dalam Seyyed Hossein Nasr, ed., *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifestasi*, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan (M. Solihin Arianto, Ruslani, M.S. Nasrulloh, Dodi Salman, dan Kamarudin S.F.) (Bandung: Mizan Media Utama, 2003), h. 142.

bersama sekelompok ulama dan kebetulan melewati penginapan milik saudagar gula tempat Syams Tabrizi menginap. Di tengah keramaian para murid dan pengikutnya yang berjalan kaki, Syams Tabrizi tiba-tiba muncul dan memegang kendali kuda Maulana dan mengajukan pertanyaan yang tidak etis karena bisa memberikan kesan merendahkan Nabi Muhammad, “Siapa yang lebih agung, Muhammad atau Abu Yazid?” Rumi menjawab, “Alangkah anehnya pertanyaan ini! Muhammad adalah manusia agung, paling agung daripada semua nabi dan semua wali.”

Syams membalas, “Lalu, mengapa Muhammad mengatakan kepada Allah, ‘Aku tidak mengetahui Engkau sebagaimana seharusnya Engkau diketahui,’ sedangkan Abu Yazid mengucapkan, ‘Maha Suci Aku, Maha Suci Aku, Maha Besar Aku!’”

Rumi menjawab lagi, “Kehausan Abu Yazid telah terpuaskan hanya dengan satu tegukan. Dia akan mengatakan cukup dengan satu tegukan, kendera pemahamannya telah terisi penuh. Sedangkan kendera Muhammad tidak terbatas dan tidak pernah bisa terpenuhi. Kehausannya tidak pernah terpuaskan dan, karena itu, dia selalu minta lebih banyak minum. Setiap saat dia mendekatkan dirinya kepada Tuhan, dan lalu menyesali keadaan sebelumnya yang dia anggap masih jauh dari Tuhan. Itulah sebabnya Muhammad mengatakan, ‘Aku tidak mengetahui Engkau sebagaimana seharusnya Engkau diketahui.’”

Mendengar jawaban cerdas itu, Syams serta merta menangis dan jatuh tidak sadarkan diri. Maulana bergegas turun dari kudanya, dan menyuruh para muridnya membawa Syams ke madrasah. Ketika Syams kembali sadarkan diri, dia menundukkan kepalanya di atas lutut Maulana. Setelah itu Maulana merengkuh Syams dengan tangannya, dan keduanya pergi. Selama tiga bulan mereka berdua mengasingkan diri dari keramaian siang dan malam. Saat mereka merasakan manisnya persahabatan itu, tak seorang pun melihat keduanya. Tak seorang pun mengganggu kebebasan dua orang itu.²⁰

²⁰ ‘Abd al-Rahman Jami, *Nafahāt al-uns*, diterjemahkan oleh W. M. Thackston, Jr., seperti dimuat dalam Jalal al-Din Rumi, *Yang Mengenal*

Para saahat dan para murid Rumi merasa malu melihat guru mereka yang bijaksana terserap ke dalam diri darwisy nyentrik itu. Tetapi Rumi sendiri merasa dia telah menemukan “kekasih” sempurna, orang yang di dalam dirinya mencerminkan Cahaya Ilahi dengan sempurna. Lebih dari itu, Rumi tergila-gila pada Syams. Keasyikannya dengan “pangerang para kekasih” itu membuatnya terpisah dari para muridnya. Para murid dan para pengikut Maulana cemburu dan marah melihat pribadi, perilaku, dan kehidupan Syams. Tak lama setelah merayakan pertemuan itu, Syams tiba-tiba menghilang. Kepergian Syams membuat Maulana kesepian dan putus asa.²¹

Leslie Wines, seorang jurnalis dan wartawan yang menulis buku berjudul *Rumi: A Spiritual Biography*,²² menggambarkan bahwa Rumi remuk redam karena kepergian Syams yang tiba-tiba. Di mata Rumi, Syams bukanlah darwis yang buruk dan tidak terpelajar. Tetapi, justru sebaliknya, Syams adalah kekasih sejati, “matahari Tabriz,” dan “raja spiritual.” Lebih-lebih Rumi tidak akan memainkan peran sebagai sorang guru besar sebelum kehadiran Syams di Konya. Darwis urakan itu telah mengubah Rumi untuk selamanya dan kepergian darwis itu semakin menyadarkannya betapa dia sangat membutuhkan “matahari Tabriz” itu, jauh dari yang diperkirakan para pengikutnya.²³ Bingung karena kehilangan Syams, Rumi menjadi pemarah besar seperti seorang kekasih yang patah hati dan bertanya-tanya kepada setiap orang mengenai kekasihnya yang hilang. Beberapa satire para hagioarafer melukiskan bahwa Rumi berada dalam kondisi yang sangat mengenaskan.²⁴

Membaca kisah-kisah ini, kita melihat kelengketan Rumi pada Syams yang begitu kuat sehingga sehingga sulit baginya untuk berpisah. Bukan hanya lengket, Maulana sebagai guru yang sangat

Dirinya, Yang Mengenal Tuhannya: Aforisme-Aforisme Sufistik Jalaluddin Rumi, diterjemahkan oleh Anwat Holid (Bandung: Pustaka Hidayah, 2001), h. 11-12.

²¹ Rumi, *Yang Mengenal Dirinya, Yang Mengenal Tuhannya*, h. 12.

²² Leslie Wines, *Rumi: A Spiritual Biography* (New York:

²³ Wines, *Menari Menghampiri Tuhan*, h. 185.

²⁴ Wines, *Menari Menghampiri Tuhan*, h. 185-86.

dihormati oleh para muridnya patuh dan manut pada Syams, sehingga dia meninggalkan para muridnya dan mengabaikan keluarganya berbulan-bulan. Ibarat kertas yang dilengketi oleh lem yang daya lengketnya sangat kuat, maka kertas itu akan robek jika dicopot atau dipisahkan dari lem itu. Demikian pula Rumi ketika Syams tiba-tiba menghilang darinya, hatinya luka robek. Kepergian Syams membuat Maulana kesepian dan putus asa.

Kepergian Syams dan kerinduan yang timbul dalam jiwa Rumi pasa kekasih spiritualnya menjadi pemicu pada dirinya untuk mengubah dan melakukan hasratnya yang rindu dalam lirik puisi Persia. Akhirnya Rumi mengetahui bahwa Syams ke Damaskus. Lalu, Rumi mengutus putranya Sultan Walad untuk membawa Syams kembali ke Konya. Syams bersedia kembali ke Konya, dan menempati rumah Maulana dan menikahi gadis muda pelayan rumah. Dia menetap di sana hingga 1248, sebelum akhirnya menghilang sekali lagi dan tidak pernah ditemukan kembali. Tuduhan pembunuhannya oleh Ala' al-Din, anak kedua Rumi, banyak diakui kebenarannya.

Maulana amat terkejut oleh perpisahan kedua ini hingga kemudian dia memutuskan pergi sendiri ke Syria satu atau dua kali untuk mencari Syams. Akhirnya dia menyadari bahwa Syams tidak akan ditemukan dan memutuskan untuk mencari Syams “yang hakiki” di dalam dirinya sendiri. Proses pemenuhan pengenalan antara pencinta dan kekasihnya telah tercapai. Rumi dan Syams bukan merupakan dua jiwa yang terpisah. Mereka adalah satu selamanya.²⁵ Rumi menemukan Syams di dalam dirinya sendiri karena dia telah disatukan dengannya. Dia mengalami perasaan keidentikan sempurna dirinya dengan Syams. Keidentikan mereka adalah keidentikan *soul mates*, yang pada hakikatnya adalah satu jiwa tunggal yang oleh Sang Pencipta Sendiri dibagi dua paruhan jiwa di alam samawi.

²⁵ Rumi, *Yang Mengenal Dirinya, Yang Mengenal Tuhannya*, h.12-13, yang mengutip Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: Life and Works of Moulana Jalaluddin Rumi*, Persian Studies (London: Fine Books, 19780, h. 23.

Kesatuan Transenden Agama-agama

Masalah kontroversial lain yang ditemukan dalam pandangan Rumi adalah pandangan pluralis keagamaannya, yang ditolak mayoritas orang Muslim. Dalam karyanya *Matsnawi*, Sufi besar ini menyampaikan pandangan pluralis ini melalui kisah empat orang pengemis yang ingin membeli anggur.

Seorang pemurah hati memberikan sekeping *dirham* kepada empat orang pengemis.

Salah seorang dari mereka, yaitu orang Persia, berkata: “Dengan uang ini, saya akan membeli *angur*.”

Orang kedua adalah orang Arab; ia berkata: “Tidak, saya akan membeli *inab*, bukan *angur*.”

Orang ketiga adalah orang Turki; ia berkata: “Uang ini adalah milik saya.

Saya tidak ingin membeli *inab*, saya ingin membeli *üzüm*.”

Orang keempat adalah orang Yunani; ia berkata: “Hentikan percakapan ini. Saya ingin membeli *istafil*.”

Orang-orang itu mulai bertengkar satu sama lain,

Karena mereka tidak mengetahui arti dari nama-nama itu.

Dalam ketololan mereka, mereka baku hantam satu sama lain.

Mereka sama sekali berada dalam kedunguan dan ketidaktahuan.

Jika ada seorang guru esoterik, yaitu seorang manusia terpuji dan menguasai banyak bahasa, Ia akan menenteramkan mereka.

Dan lalu ia berkata: “Dengan *dirham* ini saya akan memberi semua kalian apa yang kalian inginkan.”²⁶

Kisah empat pengemis ini diungkapkan oleh Rumi untuk menggambarkan bahwa banyak orang beragama berkelahi karena masing-masing hanya mengenal agamanya sendiri dan tidak mengenal agama-agama lain. Bagi Rumi, agama ibarat bahasa;

²⁶ Rumi, *A Rumi Anthology*, Book 2, *Tales of Mystic Meaning*, h. 93.

suatu bahasa berbeda dengan bahasa lain. Sebagaimana maksud atau hakikat semua bahasa, maka esensi atau hakikat semua agama adalah sama. Masing-masing pengemis itu hanya mengetahui bahasa mereka sendiri; masing-masing tidak mengetahui bahasa-bahasa lain. Mereka bertengkar karena masing-masing menganggap apa yang ingin mereka beli itu berbeda. Para guru esoterik adalah ahli bahasa yang mengetahui semua bahasa, yang dapat membantu untuk mengetahui bahwa apa yang ingin mereka beli itu adalah sama, yaitu anggur (bahasa Persia: *angur*; bahasa Arab: *inab*; bahasa Turki: *üzüm*; bahasa Yunani: *istafil*). Ibarat bahasa-bahasa, agama-agama yang berbeda adalah nama-nama untuk mengungkapkan satu tujuan yang sama.

“Lampu-lampu berbeda, tetapi Cahaya adalah sama,” kata Rumi. Ketika menegaskan perbedaan, Rumi juga menegaskan kesatuan. Yang membuat perbedaan bukanlah tujuan yang ingin dicapai, tetapi adalah jalan-jalan yang mengarah kepada tujan itu. Demikian juga agama-agama: setiap agamaIni berbeda karena ia dikondisikan dan disesuaikan dengan konteks budaya dan sejarah tertentu agama. Simaklah perkataan Rumi berikut ini:

Ada tangga-tangga yang tak terlihat di Alam Semesta.
Semua tangga itu bisa mencapai puncak langit setapak demi setapak.
Ada tangga yang berbeda untuk setiap bangsa;
Dan ada langit yang berbeda untuk setiap jalan musafir.
Setiap orang tidak mengetahui keadaan orang lain (dalam) kerajaan luas dan tanpa akhir atau tanpa permulaan.²⁷

²⁷ Jalal al-Din Rumi, *Mathnawi: Translations and Commentary*, edited by Abdalbaki Golpinarli (Istanbul: Milli Eitim Basimevi, 1985), V, 2556-58, seperti dikutip oleh Mahmut Aydin, “A Muslim Pluralist: Jalaluddin Rumi,” dalam Paul Knitter, editor, *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Explorations of Religious Pluralism* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005), h. 225.

Bagi Rumi, ada banyak jalan yang berbeda kepada Tuhan. Perbedaan ini terletak pada penampakan, bukan pada esensi, karena esensi semua agama, tujuan semua agama, adalah satu dan sama, yaitu Tuhan. Dapat pula dikatakan bahwa tujuan semua agama adalah: memiliki kesadaran konstan pada Tuhan, menyadari kehadiran Tuhan, membawa para pemeluknya untuk mendekatkan diri mereka kepada Tuhan. Tuhan yang satu dan sama disebut dengan banyak nama, didekati dengan banyak jalan, dan disembah dengan banyak cara.

Meskipun ada banyak jalan
 Tujuannya adalah sama
 Tidakkah engkau melihat itu?
 Berapa banyak jalan untuk sampai ke Ka‘bah?
 Jalan sebagian orang melintas melalui negeri Yunani;
 Orang lain dari Damaskus;
 Orang lain dari negeri Persia;
 Orang lain dari China;
 Dan orang lain dari India melalui jalan laut.
 Jika engkau melihat jalan-jalan itu
 Perbedaan kelihatannya sangat besar dan tidak terbatas.
 Tetapi ketika engkau menengok tujuannya
 Engkau melihat bahwa semua jalan itu bertemu di Ka‘bah.²⁸

Ketidaksepakatan umat manusia disebabkan oleh nama-nama
 [yang berbeda]
 Kedamaian terjadi ketika mereka mencapai realitas [yang satu
 dan sama] (yang ditunjukkan oleh nama).²⁹

²⁸ Jalal al-Din Rumi, *Fīhi Mā Fīhi*, translated by Ulker Ambarcioglu (Istanbul: Milli Egitim Basimevi, 1990), h. 152, seperti dikutip oleh Aydin, “A Muslim Pluralist,” h. 226.

²⁹ Rumi, *Mathnawi*, II, 3680, seperti dikutip oleh Aydin, “A Muslim Pluralist,” h. 226.

Ketika engkau hendak menyembah bentuk lahiriah
Itu tampak seperti dua bagi engkau.
Tetapi pada hakikatnya itu hanyalah satu...
Jika sepuluh lampu ada dalam satu tempat
Masing-masing berbeda dengan yang lain
Namun engkau tidak bisa membedakan sinar lampu yang satu
dengan yang lain
Ketika engkau melihat dengan jelas cahaya
Dalam ranah Roh
Tidak ada pembagian, juga tidak ada yang individual.³⁰

Seperti engkau mengetahui, ketika cahaya matahari masuk ke
dalam rumah-rumah
Ia menjadi bagai seribu cahaya
Tetapi ketika dinding-dinding semua rumah itu hancur roboh
Cahaya semua rumah itu menjadi satu.
Ketika rumah-rumah itu lenyap
Orang-orang mukmin kembali kepada satu person.³¹

Manusia mempunyai kemungkinan untuk melakukan tatapan, penglihatan (*vision*), pada Wujud Yang Esa, Yang Maha Meliputi, Yang Maha Unik. Kemungkinan ini adalah satu-satunya tujuan penciptaan manusia. Rumi memperingatkan kita agar tidak menysia-nyiakan kesempatan ini. Kemungkinan untuk melakukan tatapan pada-Nya berawal dari keyakinan pada kebenaran, yang secara intuitif diketahui dari hadis Nabi *saw*, “Aku adalah harta simpanan tersembunyi [yang tidak diketahui]. Maka Aku rindu untuk diketahui dan Aku menciptakan makhluk, sehingga melalui-Ku mereka mengetahui-Ku.”

³⁰ Rumi, *Mathnawi*, I, 680-84, seperti dikutip oleh Aydin, “A Muslim Pluralist,” h. 226.

³¹ Rumi, *Mathnawi*, IV, 416-18, seperti dikutip oleh Aydin, “A Muslim Pluralist,” h. 226.

Setiap orang memiliki tempat hakiki pada Wujud Yang Unik itu. Tempat hakiki ini adalah potensial asli setiap orang. Ia adalah juga mata (batin), satu-satunya mata yang bisa melihat tatapan yang menyeluruh dan menyatu/terpadu (*the whole and united vision*), bagaimana dari Yang Esa melimpah yang paling batin dan paling tersembunyi pada penampakan-Nya yang konkrit dan relatif, di sini, yang tersamar sebagai alam. Mata (batin) ini, potensial asli kita, melihat bahwa semua makhluk, mineral, tumbuh-tumbuhan, binatang dan manusia, tidak memiliki wujudnya sendiri. Lebih tepat, bahwa Wujud Hakiki Yang Esa, dalam suatu gerak penampakan diri, yang merupakan Cinta, memberikan wujud kepada semua potensial yang hadir di dalam Wujud-Nya sendiri melalui Wujud-Nya sendiri. Hasilnya adalah bahwa tidak ada yang diciptakan, selain Diri-Nya sendiri, tidak pula ada sesuatu pun yang ditampakkan, selain kepada Diri-Nya sendiri. Secara alamiah, syarat untuk melihat Kesatuan Esensial ini adalah bahwa Ia bisa dilihat bukan oleh siapa pun kecuali oleh Diri-Nya.

Karena itu, dalam mencapai tatapan pada Realitas Yang Esa, prioritas adalah mengetahui diri, agar mengetahui Tuhan, menurut hadis, “Barang siapa mengetahui dirinya niscaya mengetahui Tuhannya.” Memberikan penghargaan dan prioritas kepada Pengetahuan (*ma'rifah, gnosis*) dalam pencarian untuk mengetahui diri, sesuai dengan motif ‘Aku’ hakiki yang ‘cinta untuk diketahui.’ Pendidikan esoterik didasarkan pada tatanan pendekatan ini pada Yang Esa, yang mencapai kembali ‘Aku’ hakiki, melalui Pengdetahuan kepada Cinta.

Cinta adalah cara tertinggi dan terbaik untuk sampai kepada Tuhan, yang tidak lain adalah Cinta. Dengan kata lain, cinta adalah jalan untuk sampai kepada Cinta. Jangan lupa bahwa semua cinta di semesta alam adalah manifestasi Cinta Ilahi, dan cinta tertinggi adalah cinta kepada-Nya. Karena itu, dapat dikatakan bahwa dari sudut pandang ini, esensi dan tujuan semua agama adalah Cinta. Ibn ‘Arabi (1165-1240), formulator besar Sufisme, mengatakan, “Aku mengikuti agama cinta. Kemanapun iringan kafilahnya, cinta adalah agamaku dan imanku.” Sikap berserah diri dalam cinta

kepada Tuhan adalah esensi agama, yang tentu saja universal dan inklusif, yang ditemukan dalam semua agama sepanjang masa dan di semua tempat. Itulah *islām* (berserah diri kepada Tuhan) universal dan inklusif, yang didorong oleh cinta kepada Yang Ilahi. Itulah *islām* sebagai esensi, yang berbeda dengan Islam sebagai manifestasi. Itulah *islām* sebagai substansi, yang berbeda dengan Islam sebagai bentuk. Itulah *islām* sebagai kualitas, yang berbeda dengan Islam sebagai identitas. Itulah *islām* sebagai agama personal, yang berbeda dengan Islam sebagai agama institusional.

Islām dalam arti ini ditemukan dalam Hinduisme, misalnya. Pandit Usharbudh Arya, seorang tokoh Hindu aliran Wedanta Yoga, mengungkapkan sikap penyerahan total dirinya kepada Tuhan (*islām*) dengan kata-kata sebagai berikut:

Jika aku tidak mengatupkan tanganku dalam mengabdikan kepada-Mu, maka lebih baik aku tidak mempunyai tangan. Jika aku melihat dengan mataku suatu benda yang di dalamnya aku tidak melihat-Mu secara langsung atau tidak langsung, wahai Tuhanku, maka lebih baik aku tidak mempunyai mata. Jika aku mendengar dengan telingaku suatu kata, yang secara langsung atau tidak langsung, bukan nama-Mu, wahai Tuhanku, lebih baik aku tidak mempunyai telinga. Jika aku mengucapkan dengan mulutku suatu kata tunggal yang di dalamnya tidak terkandung suatu keseluruhan hymne pujian kepada-Mu, wahai Tuhan, maka biarkanlah telinga tidak ada lagi. Dalam setiap kerdipan pikiranku adalah Engkau yang cahayanya menjadi pikiranku, dan jika ada suatu cahaya di dalam pikiranku yang tidak aku ketahui sebagai kerdipan-Mu, maka buanglah pikiranku jauh-jauh dari daku, wahai Tuhan, tetapi datanglah dan berdiamlah secara langsung dalam daku.³²

³² Pandit Usharbudh Arya, *God* (Honesdale, Pennsylvania: The Himalayan International Institute of Yoga Science and Philosophy, 1979), h. 3.

Kata-kata Arya ini, yang sekaligus adalah doa, mengingatkan saya kepada sikap pasrah, kepatuhan, dan ketundukan kepada Allah (*islām*) sebagai konsekuensi dari tauhid. Sikap pasrah ini ditegaskan oleh al-Qur'an sebagai berikut: "Sesungguhnya kepatuhan (*dīn*) [yang diterima] di sisi Allah adalah berserah diri kepada-Nya (*islām*).” (Q 3: 19) "Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dengan sebenar-benar takwa kepada-Nya dan janganlah kamu mati kecuali ketika kamu dalam keadaan berserah diri kepada-Nya.” (Q 3: 102) "Katakanlah [Muhammad], 'Sesungguhnya salatku, ibadahku, hidupku, dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam. Tiada sekutu bagi-Nya; dan demikian itulah yang diperintahkan kepadaku, dan aku termasuk orang yang pertama berserah diri kepada Allah'.” (6:162-163)

Khatimah

Ucapan al-Hallaj "*Anā al-Haqq*," eksrase Abu Yazid, salat batiniyah lebih utama daripada salat ritual, kelengketan dan kepatuhan pada Syams Tabrizi guru urakan, dan kesatuan transenden agama-gama, seperti dijelaskan di atas, dipandang sesat atau menyimpang oleh para ulama ortodoks, apalagi oleh para ulama yang menolak tasawuf. Lima ajaran kontroversial ini, dalam pandangan mereka, adalah sesat atau menyimpang dari ajaran-ajaran Islam yang benar menurut al-Qur'an dan al-Sunnah.

Ajaran, praktik, aliran, mazhab, atau kelompok keagamaan yang dipandang sesat atau menyimpang oleh para ulama belum tentu sesat atau menyimpang di mata Allah. Apa yang sesat di mata kita belum tentu sesat di mata Allah. Apa yang benar di mata kita belum tentu benar di mata Allah. Jika kita beriman kepada Allah, kita harus yakin bahwa yang benar-benar bisa menilai mana yang benar dan mana yang sesat hanya Allah. Jika kita beriman kepada Allah, kita harus yakin bahwa yang benar-benar bisa mengetahui kebenaran hanya Sang Kebenaran, *al-Haqq*. Jika Allah adalah satu-satunya yang mutlak benar dan jika manusia adalah tempat kesalahan dan

kelupaan (*mahall al-khata' wa al-nisyān*), mengapa sebagian dari kita terlalu berani mengambil hak prerogatif Allah untuk menghakimi mana ajaran, praktik, aliran, mazhab, atau kelompok keagamaan yang benar dan mana yang sesat?

Contoh menarik apa yang benar di mata manusia adalah salah di mata al-Haqq adalah peristiwa kehamilan Maryam binti Ali Imran. Di mata orang-orang Yahudi yang bertetangga dengan Maryam, kehamilan perempuan itu adalah mustahil karena lazimnya kehamilan bisa terjadi melalui hubungan suami-istri. Padahal Maryam adalah seorang perempuan perawan yang sebelum dan saat ia hamil belum menikah. Mereka tentu bertanya-tanya: bagaimana mungkin seorang perempuan perawan yang belum menikah bisa hamil? Orang-orang Yahudi, termasuk para rabi mereka, meyakini tuduhan mereka bahwa Maryam berzina adalah benar. Kita sebagai orang beriman meyakini tuduhan orang-orang Yahudi itu adalah salah besar di mata Allah seperti dikisahkan dalam al-Qur'an (Q 19: 22-30). Kita sebagai orang beriman meyakini bahwa tuduhan itu adalah salah di mata Allah karena pengetahuan Allah adalah mutlak benar.

Para pengkaji tasawuf harus berhati-hati mengarungi samudera tasawuf yang mengandung ide-ide, ajaran-ajaran, pemikiran-pemikiran, perkataan-perkataan yang dianggap “aneh” oleh orang-orang awam yang tidak memahaminya. Itulah sebabnya mengapa para pengkaji tasawuf harus berhati-hati menangkap perkataan-perkataan yang dianggap “aneh” seperti perkataan-perkataan Abu Yazid dan al-Hallaj agar tidak mengambil arti harfiahnya tetapi harus dilihat secara lebih luas dan dalam. KH Said Aqil Siroj mengingatkan para pembaca yang tidak mampu menangkap makna ucapan-ucapan para ahli tasawuf dan ahli kesempurnaan yang jika “ditinjau kalimat lahiriahnya bertentangan dengan syariat Rasulullah” agar tidak lupa pada petuah KH Muslih bin Abdurrahman Mranggen dalam kitab beliau '*Umdat al-Sālik* supaya mereka “berhenti saja di situ (*tawaqqafa fiha*).” Lebih penting dari itu, “mohonlah petunjuk kepada Allah Yang Maha Mengetahui agar anda mengerti maksudnya yang sebenarnya. Oleh karena

sebagian dari ucapan-ucapan ahli tasawuf yang sudah sampai di tingkat kesempurnaan itu adalah isyarat-isyarat yang samar dan tidak mudah dipahami.”³³

Wa Allāh a‘lam bi al-shawāb. ❖

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

³³ Said Aqil Siroj, *Allah dan Alam Semesta: Perspektif Tasawuf Falsafi* (Jakarta: Yayasan Said Aqil Siroj, 2021), h. 97 catatan kaki no. 6.

MISTISISME YUNANI DAN HELENISTIK Plotinos dan Neo-Platonisme¹

Sidney Spencer

Mistisisme Helenistik bisa dikatakan mencapai titik puncaknya pada karya Plotinos (kira-kira 205-270 M). Plotinos adalah seorang penduduk asli Mesir, dan ia menghabiskan tahun-tahun formatifnya di Iskandariah. Di sana akhirnya ia menjadi murid guru Platonik Ammonius Saccas, yang dengan filsafatnya ia mendapatkan kepuasan yang telah ia cari di mana-mana dengan sia-sia. Tidak ada apa-apa yang diketahui secara langsung dari pemikiran guru itu, tetapi pemikirannya tampil menyediakan sekurang-kurangnya dasar filsafat Plotinos. Pada usia empat puluh tahun Plotinos menetap di Roma, dan di sana ia menyusun karangan-karangan yang kemudian dikumpulkan dan ditata sebagai *Enneads* — yang terdiri dari enam buku, yang masing-masing dibagi ke dalam sembilan seksi.

Neo-Platonisme yang wakil terkemukanya adalah Plotinos dijelaskan secara rinci oleh sejumlah guru secara berturut-turut sampai penutupan sekolah-sekolah filsafat di Athena pada 529 M. Tetapi di antara para penerus Plotinos, karakter Neo-Platonisme mengalami sebuah perubahan penting. Bagi Plotinos, pengalaman kesatuan mistikal (*mystical union, unio mystica*) adalah fakta dasar, dan pengalaman kesatuan mistikal adalah tujuan terpenting ajarannya untuk membawa manusia kepada pengalaman itu. Para

¹ Diterjemahkan oleh Kautsar Azhari Noer dari Sidney Spencer, *Mysticism in World Religion* (Middlesex, UK: Penguin Books Ltd., 1963), Chapter 5, Pasal 6, "Greek and Hellenistic Mysticism: Plotinus and Neo-Platonism," h. 158-69.

penerusnya dalam mazhab itu, yang utama di antara mereka adalah Porfiriyus, Iamblichus, dan Proklus, berpegang pada sebuah tingkat lebih rendah dalam penglihatan dan pengertian batiniah spiritual (*spiritual insight*). Perhatian mereka murni bersifat keagamaan, dan dalam agama mereka ada sebuah unsur mistisisme. Tetapi perhatian utama mereka adalah untuk menghidupkan kembali penyembahan pagan tradisional, yang bagi Plotinos kurang penting, dan untuk merumuskan pola pemikiran yang mampu mempertahankannya dalam menghadapi permusuhan Kristen. Kaisar Julianus, yang mencoba memperbaiki kultus pagan pada abad keempat, adalah seorang Neo-Platonis, khususnya sebagai pengikut Iamblichus (w. skitar 330 M). Dalam ajaran Iamblichus, tuhan-tuhan memegang posisi sentral. Bersama dengan tuhan-tuhan terdapat praktik sihir, yang berdasar pada prinsip “simpati” universal — saling berhubungan segala sesuatu di Langit dan bumi — sebagai sebuah cara memohon bantuan.² Proklus (w. 485 M) menguraikan filsafat Plotinos, dan mengubah bentuknya menjadi sebuah sistem pemikiran yang sangat rumit dan berat, khususnya dengan cara sekelompok Henad yang muncul dari Yang Esa (*the One*), yang masing-masing mempunyai karakter Wujud absolut (*the character of absolute Being*). Jadi Neo-Platonisme, yang mulai sebagai sebuah dorongan kehidupan dan pengalaman spiritual yang segar dan vital, mengakhiri perjalanannya dalam dunia pagan sebagai sebuah sistem skolastik yang terendam dalam sihir. Dengan Augustinus dan pseudo-Dionysius, kebijaksanaan Plotinos melintas masuk ke dalam lingkungan ajaran Kristen, dan menjadi sebuah faktor kuat dalam pertumbuhan mistisisme Kristen. Lebih dari itu, di luar perkumpulan-perkumpulan Kristen, Neo-Platonisme memainkan andil besar dalam pemikiran dan pengalaman para Sufi. Karena itu, sangat penting memahami ajaran Plotinos, bukan hanya karena

² Plotinos sendiri percaya pada kemandirian sihir, dan menganjurkan “mantera-mantera balasan” untuk menangkis akibat berbahaya dari jampi-jampi. Lihat Plotinos, *The Enneads*, translated by S. MacKenna, one volume edition (London, 1956), IV: 41-3.

pandangan yang digunakannya untuk melihat sifat dan implikasi pengalaman mistikal, tetapi karena pengaruh yang diberikannya kepada keseluruhan perkembangan mistisisme dalam Kristen dan Islam.

Plotinius adalah ahli waris Plato. Filsafatnya sendiri diperkenalkan sebagai sebuah penjelasan yang terperinci tentang ajaran Plato. Tetapi Platonisme yang dia serap dari Ammonius Saccas pasti merupakan “Platonisme Tengah” yang diajarkan oleh manusia-manusia seperti Plutarch, Numenius, dan Albinus pada dua abad pertama. “Platonisme Tengah” ditandai oleh doktrinya tentang hirarki wujud. Antara Realitas Tertinggi dan Absolut dan dunia ada serangkaian Daya-Daya perantara, yang dipahami oleh para pemikir yang berbeda-beda. Plotinos menerima doktrin tentang hirarki wujud, tetapi dia mengubah bentuknya. Baginya ada tiga Hipostasis (*Hypostases*) atau Esensi ilahi (*divine Essences*) — tiga realitas yang berbeda, tetapi tidak terpisah dalam keesaan Ketuhanan (*the unity of Godhead*). Konsepsi Plotinos bisa dibandingkan dengan, meskipun tidak identik dengan, doktrin Kristen tentang Trinitas. Sangat perlu memahami Plotinos untuk mengingat bahwa tiga Hipostasis itu bukanlah tiga wujud yang terpisah, tetapi tiga tahap Tritunggal ilahi yang esa (*three phases of the one divine Triad*). Kebingungan kadang kala muncul karena Plotinos, dengan nama satu Hipostasis, bisa jadi mengenai Tritunggal sebagai suatu keseluruhan, atau bahkan mengenai salah satu dari dua Hipostasis yang tidak disebut. Tritunggal ilahi terdiri atas sebuah hirarki derajat-derajat atau tingkat-tingkat yang menurun dari realitas. Sumber asal wujud adalah Yang Esa [*hen*] atau Yang Baik; Yang Esa selalu memancarkan *nous* (Akal); *nous* selalu memancarkan Jiwa [Dunia] [*psyché*], yang merupakan Pencipta alam semesta dalam waktu dan ruang.³ Jadi ada sebuah proses pemancaran atau emanasi terus-menerus tanpa henti. Plotinos menemukan sebuah analogi proses emanasi ini

³ Penciptaan dunia juga dianggap berasal dari *nous* sebagai hasil kontemplasi dinamiknnya tentang Yang Esa.

dalam dunia fisik. Api mengeluarkan panas; zat-zat yang wangi menyebarkan minyak wangi; matahari memancarkan cahaya yang mengelilinginya. Faktanya, semua yang ada (eksistensi), kata Plotinos, cenderung menimbulkan “sebuah natur lapis-luar, sebuah gambar arketipe yang memancar.” Jadi *nous* adalah “sebuah sirkumradiasi (*circumradiation*) yang memancar dari Yang Tertinggi (*the Supreme*).” Atau, sekali lagi, *nous* adalah sebuah perbuatan dan ungkapan dari Yang Esa,” sebagaimana Jiwa adalah sebuah perbuatan dan ungkapan *nous*” (*Enneads*, V: 1: 6).

Yang Esa adalah Tuhan dalam aspek transenden-Nya, sungguhpun Tuhan dalam transendensi-Nya adalah juga imanen dalam semua wujud — Tuhan adalah Sumber terdasar dan Tujuan final semua wujud. Tuhan adalah “Yang pada-Nya semua wujud bergantung, Yang pada-Nya semua eksistensi bercita-cita sebagai sumbernya dan kebutuhannya, sementara Dia sendiri tanpa kebutuhan, cukup bagi diri-Nya sendiri ... ukuran dan kesudahan semua wujud” (*Enneads*, I: 8: 2). Dalam aspek transenden-Nya, Tuhan sama sekali di luar jangkauan pemikiran manusia — sebuah Prinsip yang lebih mulia daripada apa pun yang kita ketahui sebagai wujud, yang lebih sempurna dan lebih besar; melampaui akal, pikiran, dan perasaan” (*Enneads*, V: 3: 14). Berdasarkan atas kedalaman dan kebesaran-Nya sendiri, Yang Esa adalah “di luar semua pernyataan.” “Sifat-Nya adalah yang tidak sesuatu pun bisa ditegaskan tentang-Nya.” Yang Esa bahkan melampaui kategori-kategori eksistensi, atau esensi, atau kehidupan. “Kita tidak bisa mencoba menunjukkan, dengan cara kita yang lemah, sesuatu mengenai-Nya” (*Enneads*, V: 3: 13; III: 8: 10). Yang Esa adalah “sumber semua yang terbaik,” “agung melebihi apa pun yang agung,” “tak-terbatas dalam kedalaman-kedalaman kekuatan tak-terduga,” “baik dalam cara unik menjadi Yang Baik melampaui semua yang baik” (*Enneads*, VI: 9: 5f.), “sumber dan prinsip keindahan” (*Enneads*, VI: 8: 13). “Yang Baik” sepanjang yang dilukiskan sebagai objek keinginan, tujuan dan pemenuhan semua kehidupan dalam pencariannya untuk kesempurnaan-diri.

Bagi Plotinos, transendensi tidak dipertentangkan dengan imanensi; juga tidak diidentikkan dengan eksternalitas atau keliyanaan. Dalam bukunya *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, Edward Caird berpendapat bahwa jika Yang Esa berhubungan dengan dunia, “Dia pasti hanya sebagai sebab atau sumber eksternal, dan bukan sebagai prinsip yang menampakkan diri-Nya pada dunia” (*Enneads*, II: 2: 31). Tetapi, seperti ditunjukkan oleh Bréhier dalam catatannya tentang filsafat Plotinos (*La Philosophie de Plotin*), dalam penekanan Plotinos pada imanensi kita menemukan sifat tipikal pemikirannya. Yang banyak adalah imanen dalam Yang Esa, dan Yang Esa adalah imanen dalam yang banyak (*The many are immanent in the One, and the One in the many*). Dalam hirarki wujud, tidak ada pemisahan yang lebih rendah dari yang lebih tinggi, tetapi lebih tepat penyerapan di dalamnya. Jiwa [Dunia], seperti yang akan kita lihat, serupa dengan batas tertingginya dengan *nous*, dan *nous* masuk ke dalam kesatuan dengan Yang Esa. Dengan demikian ada sebuah gerak saling merembes yang terus-menerus dari wujud (*continuous interpenetration of being*). “Alam semesta ada dalam Jiwa; Jiwa terkandung dalam *nous* ... *Nous* pada gilirannya terkandung dalam sesuatu yang lain [Yang Esa] ... Yang Esa mengandung semua” (*Enneads*, V: 5: 9). Dan Yang Esa, yang mengandung semua, adalah imanen dalam semua. Tuhan bukanlah di luar apa pun, yang hadir tak terlihat kepada semua.” Dalam Tuhan, semua keliyanaan terhilangkan. Yang Tertinggi sebagai yang tidak mengandung keliyanaan selalu hadir dengan kita, dan kita [selalu hadir] dengan-Nya ketika kita menghilangkan keliyanaan” (*Enneads*, VI: 9: 8). Ada gerak saling menghuni (*reciprocal indwelling*) Yang Esa dalam semua wujud dan semua wujud dalam Yang Esa. Dan yang demikian adalah sebagai ekspresi fakta fundamental ini bahwa muncullah keinginan untuk Yang Baik (*the Good*), yang kembali kepada Keesaan yang mengandung semua dan diam dalam hati semua, yang merupakan tujuan hidup.

Nous, Hipostasis kedua, adalah realitas tertinggi dalam wilayah wujud — yaitu, wilayah eksistensi individual dan

terbedakan. Ia adalah refleksi dalam wilayah keesaan absolut Yang Esa. *Nous* biasanya diterjemahkan “(divine) *Mind*” (Pikiran [ilahi]) atau “*Intelligence*” (Inteligensi). Stephen MacKenna menerjemahkannya “*the Intellectual Principle*” (Prinsip Intelektual), meskipun ia memberikan kesan bahwa “*Spirit*” (Roh) mungkin sering menyampaikan sifatnya secara lebih memadai, dan itulah istilah yang digunakan oleh Inge dalam karyanya *Philosophy of Plotinus*. *Nous* telah diartikan sebagai “pemikiran intuitif yang selalu menyatu dengan objeknya,”⁴ dan ini adalah sifat kesatuan (*quality of union*) dengan objeknya yang merupakan karakteristik khususnya. “Esensinya itu juga [kata Plotinos] adalah penglihatan (*vision*)” (*Enneads*, V: 1: 10). Dan penglihatan (*vision*) di sini berarti perbedaan (*distinctness*) dan keidentikan (*identity*). *Nous* menggambarkan idaman pengetahuan, yang di dalamnya, walaupun ada perbedaan antara yang mengetahui (*knower*) dan yang diketahui (*known*), subjek dan objek, ada pula keidentikan — yang di dalamnya yang mengetahui (*knower*) menjadi satu dengan yang diketahui (*known*). Bagi *nous* objek pengetahuan atau penglihatan (*vision*) adalah ganda (*twofold*). Pada satu pihak, *nous* melihat Yang Esa (*the One*), dan dalam penglihatan (*vision*) *nous* sama/identik dengan Yang Esa. Pada pihak lain, pandangannya terarah kepada yang banyak (*the many*); dan yang banyak yang dipandanginya bukanlah bagian luar baginya, tetapi di dalamnya, sebagai aspek wujudnya sendiri. “Yang banyak” di sini bukanlah “yang banyak” seperti yang kita ketahui dalam ruang dan waktu, yang ada dalam pembelahan dan pertentangan. Dunia *nous* adalah dunia realitas, bukanlah dunia bayang-bayang dan penampilan yang hanya kita lihat selama kita hidup dalam Gua Plato. Itulah dunia Bentuk-Bentuk atau Ide-Idea Plato (*Plato’s Forms or Ideas*), yang bagi Plotinos adalah wujud-wujud hidup (*living beings*), yang berbeda namun menyatu, yang merupakan sebuah tatanan abadi (*eternal order*), dan *nous* sendiri adalah satu dengan tatanan

⁴ A.H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1940), h. 36.

abadi itu. “*Nous* sendiri adalah segala sesuatu juga yang terjadinya disebabkan oleh intuisi *nous*... Segala sesuatu adalah *nous* itu sendiri dan kandungan *nous* sendiri juga... *Nous* dan wujud (dunia yang real) adalah satu” (*Enneads*, V: 9: 5).

Dalam duania arketipal, segala sesuatu ada menurut bentuk idealnya, yang berbeda tetapi tidak terpisah dalam kesatuan; semua roh mempunyai wujud individualnya tetapi semua adalah satu dalam keadaan saling merembes satu sama lain dalam Sekarang Abadi (*one in mutual inpenetration in the Eternal Now*).

Sebuah kehidupan yang menyenangkan adalah milik roh-roh di Surga (*Heaven*) [seperti diterjemahkan oleh Inge] ... Mereka melihat segala sesuatu, segala sesuatu itu tidak dilahirkan dan mati, tetapi semua itu mempunyai wujud yang real; semua melihat diri mereka dalam semua yang lain. Tiap orang tampak kepada tiap orang lain secara batiniah... Tiap orang memiliki segala sesuatu dalam dirinya, dan melihat segala sesuatu dalam orang lain; maka segala sesuatu adalah di mana-mana, dan semua adalah semua, dan masing-masing adalah semua, dan keagungan adalah tak-terbatas [*Enneads*, V: 8: 4].⁵

Nous adalah individual dan universal sekaligus; ia adalah “sebuah pluralitas-dalam-unity” (“*a plurality-in-unity*”); sehingga sebagaimana antara yang individual dan yang univesal ada pula sebuah keadaan saling mendiami (*a mutual indwelling*). *Nous* dalam keseluruhannya adalah transenden atas individual-individual yang kehidupannya tercakup di dalamnya; ia dinobatkan di atas individual-individual itu, dan memberi mereka apa yang mereka miliki. Namun demikian, *nous* hidup dalam setiap pusat kehidupan,

⁵ William Ralph Inge, *The Philosophy of Plotinus*, Two Volumes (London, UK: Longmans Green and Co., 1918), II: 85. (Kutipan-kutipan *Enneads* dalam bahasa Inggris terjemahan Inge dalam tulisan ini diberi tanda kurung siku yang mengurung judul *Enneads* yang dikutip pada setiap akhir kutipan [KAN]).

sehingga masing-masing adalah satu dengan Keseluruhan; masing-masing adalah Keseluruhan dalam suatu aspek tertentu.

“*Nous* meliputi individual-individual sebagai anggota-anggota universalitasnya, sedangkan anggota-anggota itu pada gilirannya meliputi *Nous* universal dalam partikular mereka ... Masing-masing individual partikular secara aktual adalah apa adanya — diri individualnya itu sendiri — yang secara potensial adalah totalitas” [*Enneads*, VI: 2: 20].

“Dalam dunia luar *nous* inilah, dunia kesempurnaan dan keagungan yang dicapai ini, yang dimiliki oleh manusia (seperti segala sesuatu yang ada) sebagai rumah sejatinya dan kehidupan abadi yang kekal. Kita sendiri, yang hidup dalam waktu dan ruang, juga hidup dalam Yang Abadi.” “Bahkan jiwa kita manusia tidak tenggelam semua; sesuatu darinya terus-menerus dalam dunia spiritual” [*Enneads*, IV: 8: 8]. Jiwa tertinggi masing-masing kita adalah satu dengan *nous*.

Jiwa [Dinia] adalah Hipostasis ketiga, yang memancar terus-menerus tanpa berhenti dari *nous* sebagaimana *nous* memancar dari Yang Esa. Melalui Jiwa, dunia abadi wujud sejati terhubung/terjalin dengan dunia waktu dan ruang dan dengan ketidaksempurnaan. Pada suatu tahap sifatnya, Jiwa termasuk dunia *nous*, yang tetap ada tanpa berubah. Jiwa “berputar-putar di sekitar *nous*, di tingkat atas yang menyatu dengannya, yang terisi penuh darinya, yang menyertai dalam sifatnya” (*Enneads*, V: I: 8). Itulah “sebuah gambar atau lukisan *nous*,” “ide dan tindakannya”; ia “menggambil kepenuhan dengan melihat kepada sumbernya” — yang sibuk dalam kontemplasi tanpa berhenti (*Enneads*, V: 2: 1). Jadi Jiwa adalah satu aspek yang transenden secara abadi. Meskipun Jiwa “menjiwai” (“*ensoul*”) alam, ia tidak termasuk alam.

“Sejauh luasnya alam semesta, Jiwa seluas itu pula; dan jika alam semesta tidak ada wujud, sejauh itu pula Jiwa; Jiwa secara abadi adalah ia apa adanya” [*Enneads*, IV: 3: 9].

Namun demikian, walaupun Jiwa memiliki wujud abadinya dalam dunia arketipal, pada tahap lain ia keluar terus-menerus untuk menimbulkan/mengeluarkan alam material semesta dengan

model Bentuk-Bentuk yang direnungkannya, untuk memberikan tatanan dan kesatuan kepada kosmos, dan untuk masuk ke dalamnya sebagai kehidupan tempat kediamannya. Jiwa adalah “Pencipta segala sesuatu”; ia adalah Pembuat matahari dan langit, yang memberikan hukum dan gerak dan kehidupan kepada semua. “Setiap kehidupan yang terpisah hidup dengan Jiwa keseluruhan ... keseluruhan dalam kesatuan dan keseluruhan dalam keserbaragaman yang tersebar. Dengan daya Jiwa, sistem samawi yang bermacam-macam adalah sebuah unit” — sebuah keseluruhan organik, yang hidup (*Enneads*, V: 1: 2).

Sebagaimana *nous*, Jiwa adalah univesal dan individual. Jiwa universal termanifestasi dalam sebuah multiplisitas jiwa-jiwa individual. Pada satu aspek, relasi antara jiwa masing-masing dan Jiwa semua adalah relasi keidentikan. “Ada satu Jiwa yang identik, setiap manifestasi terpisah yang menjadi Jiwa sempurna itu” (*Enneads*, IV: 3: 2) — Jiwa dalam kepenuhannya ada dalam setiap pusat kehidupan. “Jiwa dalam semua bentuk kehidupan adalah satu Jiwa, suatu keidentikan yang hadir di mana-mana (*an omnipresent identity*)” (*Enneads*, IV: 9: 1). Yang menjadi demikian, jiwa-jiwa yang terpisah mesti juga menjadi satu. Itu bukan berarti bahwa kita semata-mata dan benar-benar identik. Itu bukan berarti bahwa kita berbagi satu sama lain perasaan-perasaan, pengalaman kita, dan karakter kita. Jiwa “secara serempak satu dan banyak.” Fakta simpati dalam menghadapi penderitaan menunjukkan kesatuan kita. Tetapi kesatuan sesuai dengan keserbaragaman, dan keserbaragaman meliputi suatu keterpisahan tertentu (*a certain apartness*), suatu keterpisahan tertentu jiwa dari jiwa.

“Keserbaragaman tidak menghapus kesatuan; jiwa-jiwa adalah terpisah tanpa sekat ... Jiwa-jiwa tidak lagi dipagari oleh batas-batas yang merupakan banyak potongan pengetahuan dalam satu pikiran. Maka Jiwa yang satu ada untuk meliputi semua jiwa” [*Enneads*, VI: 4: 4].

Pada manusia individual ada jiwa yang lebih tinggi dan jiwa yang lebih rendah sekaligus. Sebagaimana Jiwa universal ada pada tingkat atasnya menyatu dengan *nous*, dan memiliki wujudnya

dalam tatanan abadi, demikian juga ia dengan jiwa setiap individual. Dalam wilayahnya yang dalam, setiap jiwa memiliki wujudnya sebelum perwujudannya, dan ia sendiri adalah abadi (*Enneads*, IV: 7: 12). Masing-masing jiwa dengan sifat terdalamnya termasuk dunia *nous*. Masing-masing jiwa adalah ekspresi (logos) sebuah prinsip spiritual yang terkandung dalam dunia *nous* itu, dan masing-masing tetap selama-lamanya “terlengket pada model spiritualnya sendiri dengan batas wujudnya itu yang sekurang-kurangnya termasuk tatanan parsial” (*Enneads*, IV: 2: 5). “Jiwa-jiwa manusia tidak terputus dari asal ... Meskipun jiwa-jiwa manusia itu turun ke bumi, bagiannya yang lebih tinggi selama-lamanya tetap di atas langit” [*Enneads*, IV: 3: 12].

Pada jiwa yang lebih tinggi tidak bisa ada sesuatu sebagai kejahatan. “Seluruh kejahatan adalah tambahan [yang datang kemudian]” (*Enneads*, IV: 7: 10): Kejahatan adalah sesuatu yang bertentangan dengan sifat terdalam jiwa, yang timbul dalam kehidupannya yang terwujudkan. Itu seolah-olah manusia menyelinapkan dirinya pada manusia mula-mula bahwa kita telah ada (dan sedang ada) di dunia spiritual. Meskipun kehidupannya di dunia indra, manusia juga meliputi rakyat jelata “sekelompok rakyat jelata batiniah” yang merasakan kenikmatan-kenikmatan, ketakutan-ketakutan, keinginan-keinginan, dan ia adalah dari dominansi semua ini atas manusia batiniah yang menjadi jahat (*Enneads*, VI: 4: 14f). Itulah pintu masuk ke dalam benda (*matter*) yang menimbulkan kejatuhan jiwa, karena benda “melampaui batas wilayah jiwa, dan menghancurkannya” (*Enneads*, I: 8: 14). Jadi jiwa menjadi seperti seorang anak yang dibawa dari rumahnya dan dibesarkan jauh dari rumah itu, yang lupa ayahnya dan dirinya sendiri sebagaimana ia pada asalnya. “Oleh sebab itu jiwa-jiwa tidak lagi mahami baik Tuhan maupun sifat mereka sendiri ... Semua rasa hormat dan rasa kagum mereka adalah untuk yang asing ... dan yang biasa” (*Enneads*, V: 1: 1). Jiwa “turun dari yang univesal untuk menjadi parsial dan berpusat-pada-diri/ egosentris (*self-centred*) ... Terputus dari keseluruhan, ia mendekap dalam satu bentuk wujud; karena itu ia meninggalkan semua yang lain, yang masuk ke dalam,

dan yang memelihara, hanya yang satu... Dengan itu datanglah apa yang dikenal sebagai pelemparan sayap-sayap, perantaraan dalam tubuh” (*Enneads*, IV: 8: 4). Melalui pemenjaraannya dalam badan, jiwa terikat pada roda perpindahan; dan dengan mengalami penderitaan dalam roda perpindahan itulah ia memperoleh buah perbuatan-perbuatan kelirunya sendiri.

Di sini perlu menghindari kesalahpahaman ganda. Plotinos tidak ingin menasehati bahwa dunia fisik pada dirinya adalah jahat atau bahwa eksistensi fisik seperti itu adalah serupa dengan “pemenjaraan.” Dalam polemiknya melawan para Gnostikus (*Enneads*, II: 9), Plotinos dengan perhatian terbesarnya mempertahankan bahwa penciptaan dunia material bukanlah sesuatu yang harus disesali; dunia fisik bukanlah hasil kejatuhan Jiwa Semua (*the fall of the Soul of the All*). Jiwa universal menciptakan dunia “dari segala sesuatu yang ia ketahui dalam yang ilahi.” “Alam semesta adalah sebuah kehidupan yang teratur, efektif, yang maha-luas, yang memperlihatkan sebuah kebijaksanaan yang tak terduga.” Dunia indra penuh keindahan; ia mengandung “bentuk-bentuk yang keindahannya pasti memenuhi kita dengan pemujaan bagi Penciptanya, dan meyakinkan kita akan asalnya pada yang ilahi.” Kita tidak harus, seperti para Gnostikus, mengeluh tentang alam semesta” atau sangat menyimpan rasa benci pada yang badaniah.” Kita mesti lebih baik “menerima secara lembut keadaan badaniah keseluruhan” (“*accept meekly the constitution of the whole*”). Kita harus puas, sepanjang kita memiliki badan, “menghuni tempat tinggal yang disiapkan untuk kita oleh saudara perempuan kita yang baik, Jiwa [Seluruh-Jiwa] (*Soul [the All-Soul]*) dengan dayanya yang besar atas penciptaan tanpa buruh.” Semua ini bukan tidak sesuai dengan apa yang dikatakan Plotinos di tempat lain tentang ketidaksempurnaan pasti dunia fisik dan tentang kebutuhan untuk bangun dari “tidur” (“*slumber*”) yang menimpa jiwa meskipun ia mengira “khayal penglihatannya yang tidur” (*the figments of its sleeping vision*) sebagai keadaan-keadaan yang sebenarnya ada dalam realitas. Kejahatan-kejahatan kehidupan memiliki akarnya dalam dasar benda (*matter*) — “sebab serentak kelemahan jiwa dan seluruh

kejahatannya” (*Enneads*, IV: 8: 14). Benda (*matter*) bagi Plotinos adalah dasar peniadaan atau bukan-wujud — “yang sama sekali tidak teratur,” “ketiadaan wujud,” sesuatu yang sesungguhnya tidak ada, meskipun ia mendasari eksistensi material. (Ia bisa dibandingkan dengan *maya* Hindu).

Dalam pemikiran Plotinos, Yang Baik adalah Realitas absolut, kepenuhan dan kesempurnaan wujud. Derajat tertinggi realitas adalah derajat tertinggi dari yang baik: secara bersamaan, derajat terendah realitas adalah derajat terendah dari yang baik. Karena itu, benda (*matter*) sebagai dasar bukan-wujud adalah identik dengan dasar kejahatan (*Enneads*, I: 8). Sejauh segala sesuatu yang bersifat material memiliki ukuran realitas, sejauh itu pula segala sesuatu yang bersifat material adalah gambar dunia yang lebih tinggi yang merupakan dunia wujud sebenarnya, segala sesuatu yang bersifat material itu adalah yang baik dan bukan kejahatan. Tetapi karena dunia material tidak memiliki kepenuhan realitas yang termasuk dunia *nous*, ia mesti tidak sempurna. Kehidupan manusia bersama-sama memiliki ketidaksempurnaan itu. Namun demikian ketidaksempurnaan tidaklah sesuatu yang sama dengan kejahatan. Dalam diri manusia, kejahatan muncul melalui pilihan kemauan, yang tunduk pada benda, yang menyediakan badan untuk menguasai jiwa. Kejahatan yang telah menyusul jiwa-jiwa, yang menjauhkan dirinya dari dari sifat sejatinya sendiri, “mempunyai sumbernya dengan kemauan diri, hasrat untuk kepemilikan diri” (*Enneads*, V: 1: 1). Pemenjaraan dalam badan tidak terjadi secara otomatis melalui kehidupan dengan badan, karena ia adalah mungkin [terjadi] ketika kita hidup dengan badan melampaui batas-batas wilayahnya — menuntut kekuasaan dan kebebasan yang melekat dalam jiwa.

“Suatu jiwa yang tidak pernah merembes ke dalam badan, dan bukan seorang budak, tetapi seorang penguasa yang menguasai badan,” tidak perlu “mengira kejahatan berkaitan dengan badan seperti itu ... Ia selalu tetap mengarahkan ketertarikan dan perhatian besar pada Yang Tertinggi” (*Enneads*, IV: 8: 2).

Jalan sejati kehidupan, bagi Plotinos, adalah jalan yang membawa jiwa kepada dirinya dalam kesatuannya dengan *nous* dan juga dengan Yang Esa. Plotinos mengenal kemestian “kebajikan-kebajikan kewarganegaraan” (kebijaksanaan, ketabahan, kesederhanaan, keadilan) sebagai sebuah tahap. Tetapi kebajikan-kebajikan itu berkaitan terutama dengan dunia fisik, dan jika jiwa mau menemukan dirinya, ia harus melihat ke luar; ia harus membebaskan dirinya dari perbudakan benda dan dari semua yang di luar untuk kembali kepada wujud esensialnya sendiri. Dengan demikian jiwa akan terpisah secara batiniah dari aktivitas indra yang diperlukan untuk kehidupan di dunia ini. Oleh karena itu kehidupan yang lebih tinggi adalah kehidupan penyucian — penyucian jiwa dari semua yang telah ia letakkan di tempat terunnya dari dunia yang lebih tinggi. Plotinos mengambil analogi seorang pemahat patung yang memahat sebuah patung, yang memotong dan melicinkan batu, “sehingga sebuah wajah menawan telah berurat akar pada karyanya.” Oleh sebab itu ia meminta kita membuang semua yang di luar, supaya tidak ada sesuatu pun dari luar melengket pada manusia tulen” (*Enneads*, I: 6: 9). Plotinos menyimpulkan doktrinnya tentang penyucian mistikal dengan perintah: “Buanglah segala sesuatu” (*Enneads*, V: 3: 17).

Jalan mistik bagi Plotinos adalah jalan kebebasan dan kelepasan batiniah dari segala sesuatu yang di luar. Jalan ini adalah juga jalan introversi. Karena Yang Esa adalah “di dalam, pada kedalaman paling dalam” (“*within, at the innermost depth*”) (*Enneads*, VI: 8: 18), kita harus mengarahkan pandangan penuh kita di dalam, menutup mata kita ke dunia di sekitar kita, melakukan retret batiniah, dan di sana mencari penglihatan ilahi (*the divine vision*). Dalam satu bagian karyanya, Plotinos merujuk langsung pada pengalamannya sendiri. Ia menceritakan bagaimana pengalaman itu telah terjadi berkali-kali pada dirinya bahwa ia terangkat keluar dari badan ke dalam dirinya, “menjadi di luar segala sesuatu yang lain dan berpusat-pada-diri, melihat keidahan yang sangat menakjubkan ... memperoleh keidentikan dengan yang ilahi” (*Enneads*, IV: 8: 1). Itulah yang ia lukiskan dalam sebuah bagian karyanya yang sering

dikutip seperti ini, “terbangnya yang sendiri kepada Yang Sendiri” (“*the flight of the alone to the Alone*” (*Enneads*, VI: 9: 11) — ketika jiwa “dalam kesunyian sempurna telah mencapai pengasingan diri” dan “tertangkap jauh, diliputi/dipenuhi oleh Tuhan.”

Seperti yang sering dianggap benar, tidak ada anjuran untuk isolasi (pengasingan) moral di sini, atau anjuran sebuah pengalaman yang mencampakkan kita dari hubungan dengan jiwa-jiwa lain. Sebaliknya, ada sebuah pembesaran tak-terbatas wujud kita, sebuah pembongkaran batas pemisahan yang merupakan karakteristik jiwa dalam gerak turunnya. Untuk menemukan Kesatuan sentral, yang di dalamnya kita adalah satu dengan semua, kita harus masuk ke dalam tempat suci batiniah, masing-masing dalam kesunyian wujud individualnya. Itulah hukum pasti kehidupan batiniah. Tetapi pemenuhan kepastian ini tidak menjamin pencapaian dari dirinya. Semua yang bisa kita lakukan, seperti dikatakan Plotinos, harus “mempersiapkan diri kita untuk penglihatan (*vision*), dan kemudian menunggu dengan tenang kemunculannya, seperti mata menunggu terbitnya matahari” (*Enneads*, V: 5: 8).

Penglihatan (*vision*), ketika ia datang, adalah sebuah pengalaman kesatuan — sebuah kesatuan yang begitu langsung, begitu segera, begitu sempurna, yang melampaui bahkan persepsi intuitif yang menyatukan subjek dan objek yang berbeda dari *nous*. Pengalaman itu adalah pengalaman yang tidak bisa diungkapkan secara memadai dengan kata-kata. “Penglihatan (*vision*) membingungkan penyampaian cerita: karena bagaimana seorang manusia bisa membawa berita tentang Yang Tertinggi sebagai yang terpisah, ketika ia telah melihat-Nya satu dengan dirinya?” [*Enneads*, VI: 9: 10). Istilah “*vision*” (“penglihatan”) sendiri tidak memadai, karena istilah ini mengandung arti dualitas yang dilihat dan yang melihat (*seen and seer*).” “Dalam melihat ini (*In this seeing*) kita tidak memandang sebuah objek (di luar diri kita), bukan menemukan perbedaan, bukan pula dua. Manusia berubah, tidak lagi dirinya, bukan pula kepunyaan-diri; ia menyatu dengan Yang Tertinggi, tenggelam ke dalam-Nya, satu dengan-Nya”

Pengalaman itu adalah pengalaman keidentikan. Dalam pengalaman itu, tambahan lagi, bukan hanya yang melihat (*the seer*) terangkat ke dalam kesatuan dengan objek penglihatannya (*oneness with the object of his vision*); tindakan penglihatan (*vision*) sendiri identik dengan objek. “Penglihatan (*vision*) membanjiri mata dengan cahaya, tetapi ia bukanlah sepercikan cahaya yang menunjukkan sebuah objek lain; cahaya itu sendiri adalah penglihatan (*vision*)” [*Enneads*, VI: 7: 36]. Cahaya yang memungkinkan kita melihat Yang Esa adalah cahaya pancaran Yang Esa (*the One is the radiance of the One*).

Cahaya itu adalah dari Yang Tertinggi, dan adalah Yang Tertinggi ... Ini adalah tujuan sebenarnya yang ditentukan sebelum jiwa, untuk menerima cahaya itu, untuk melihat Yang Tertinggi dengan Yang Tertinggi; karena Yang Tertinggi yang memungkinkan iluminasi datang adalah Yang Tertinggi yang pasti dilihat, persis sebagaimana kita tidak melihat matahari dengan cahaya lain selain cahaya matahari itu sendiri” [*Enneads*, V: 3: 17).

Penglihatan terhadap Yang Esa (*The vision of the One*) membawa dengan-Nya transformasi wujud kita, penuhanan (*deification*) yang merupakan tujuan kita. “Orang yang akan mengetahui penglihatan (*vision*), yang dengan gairah cinta ia akan terampas, yang dengan kepedihan hasrat, yang dengan rindu larut menjadi satu dengan Ini! ... Ini, Keindahan tertinggi, yang absolut, yang utama, membentuk para pencinta-Nya menjadi keindahan, dan juga menjadikan mereka patut dicintai” [*Enneads*, I: 6: 7].

Dalam sebuah bagian karyanya yang terkenal, Plotinos membandingkan kita dengan para anggota sebuah paduan suara yang berdiri di hadapan konduktor, tetapi kadang kala menyangi keluar dari nada lagu yang benar karena perhatian mereka menyimpang dari konduktor itu. “Kita selalu di hadapan Yang Tertinggi, tetapi kita tidak selalu mengikuti. Ketika kita melihat, tujuan kita tercapai; ... kita membuat sebuah lagu paduan suara

penuh dengan Tuhan.” Ketika diliputi/dipenuhi oleh Tuhan, jiwa “melahirkan keindahan, kebajikan, seluruh kebaikan moral.” Melalui penglihatan (*vision*), diri “ditempa menjadi kemegahan, meluap dengan cahaya spiritual, menjadi Cahaya itu juga ... dinaikkan kepada Ketuhanan (*Godhood*), atau, lebih baik, mengetahui Ketuhanannya” (*Enneads*, VI: 9: 8).

Kehidupan dalam kepenuhan dan kesempurnaannya hanya bisa dihayati dalam dunia spiritual. “Bagaimana sampai jiwa [tanya Plotinos] tidak menjaga daerah itu? Karena ia belum sepenuhnya meninggalkan tempat kediaman duniawinya. Tetapi waktu akan datang ketika ia memperoleh penglihatan (*vision*) tanpa rintangan, tidak lagi terganggu oleh hambatan badan” [*Enneads*, VI: 9: 10).

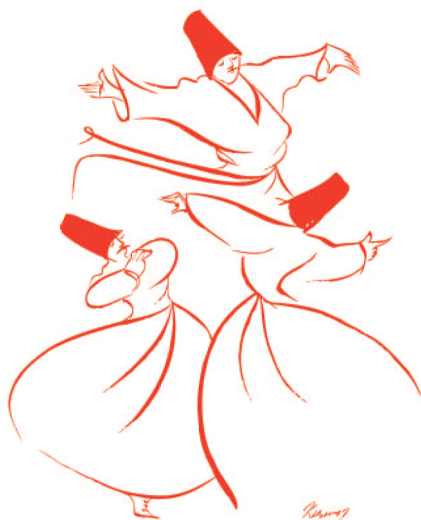
Itulah keterbatasan-keterbatasan kehidupan dalam jasad yang berada pada jalan penglihatan (*vision*) terus-menerus terhadap Yang Esa. Ketika kita di dunia fisik, penglihatan ekstatik (*ecstatic vision*) yang menaikkan kita ke dalam kesatuan ilahi adalah sebuah pengalaman langka; tetapi dalam tataran luar, yang kita termasuk bagiannya dalam wujud lebih dalam kita, itu adalah keadaan biasa dan pasti. Paduan suara yang menyanyi dengan selaras karena para anggotanya mengarahkan pandangan mereka tanpa gangguan kepada konduktor adalah sebuah lukisan kehidupan dalam suasana itu.

Daya pertama dideskripsikan Plotinos sebagai daya mengetahui (*knowing*); daya ini meliputi keidentikan dan perbedaan. Daya kedua dideskripsikan Plotinos sebagai daya mencintai (*loving*) — cinta ekstatik yang membuat jiwa “larut ke dalam satu” dengan Yang Esa. Melalui daya kedua ini, jiwa dinaikkan dari wilayah wujud — wilayah keserbaragaman dalam kesatuan yang merupakan tatanan luar — ke dalam kesatuan utuh Yang Esa. Dalam kesatuan itu jiwa “tidak lagi di wilayah wujud; ia dalam Yang Tertinggi” (*Enneads*, VI: 9: 11). Dalam kehidupan yang lebih tinggi, diartikan, dua tahap ada bersama/berdampingan. Dalam ekstase, kesadaran terhadap diri hilang, terserap dalam kesadaran terhadap yang ilahi. Tetapi dunia

nous adalah sebuah realitas abadi, dan di sana, ketika pemisahan terhenti dan jiwa terbebas dari batas-batasnya, individualitas dan keasadaran individual tetap dalam kesatuan maha-inklusif Roh (*the all-inclusive unity of the Spirit*). ❖

Sidney Spencer adalah Ketua Manchester College, Oxford, dari 1951 sampai 1956. Ia pernah menjabat sebagai pendeta Gereja Unitarian di Edinburgh, Liverpool, Bath dan Trowbridge, Inggris. Pendeta ini menerima gelar kehormatan dalam bidang perbandingan agama di bawah bimbingan Dr. J. Estlin Carpenter. Ia melakuk sebuah studi tentang perbandingan agama selama bertahun-tahun, khususnya dalam aspek mistikal. Di antara karya-karyanya adalah *God and Man in Mystical Religion, A Unitarian's View of Mysticism*, dan *Mysticism in World Religion*.

Resensi Buku



AGAMA UNTUK KEDAMAIAN

Jeffrey Willever Jacobson

Semangat *Menyingkap Wajah Damai Agama* karya Kautsar Azhari Noer diucapkan dengan singkat di mukadimahnyanya: “Agama adalah sumber kasih sayang, kerukunan, persaudaraan, persatuan, dan kepedulian terhadap sesama” (h. 2). Meskipun begitu, di dunia saat ini, kita banyak menyaksikan agama telah berubah menjadi sumber bagi kebalikan dari semua hal yang baik itu: kebencian, perseteruan, permusuhan, dan seterusnya, sebagaimana dilihat dalam bentuk terorisme, kerusuhan, dan lain-lain. Misi Kautsar adalah “mengembalikan agama kepada pesan dan tujuan sejatinya yang mulia” (h. 2). Kautsar secara konsisten mempromosikan suatu visi atas agama (khususnya Islam) yang toleran, pluralis, dan terbuka untuk dialog.

Judul buku	: Menyingkap Wajah Damai Agama
Penulis	: Kautsar Azhari Noer
Penerbit	: Himpunan Peminat Ilmu-Ilmu Ushuluddin
Waktu terbit	: 2018
Jumlah halaman	: x + 251 halaman
Ukuran buku	: 15.4 x 23.7 cm

Buku ini merupakan kumpulan tulisan-tulisan pendek. Sebagian besar sudah pernah dipresentasikan sebagai makalah di berbagai forum selama sekitar 20 tahun terakhir. Tulisan tersebut tidak dibagi secara tematis dalam susunan bukunya, tetapi saya

melihat bahwa mereka dapat dikelompokkan secara garis besar menjadi empat divisi: (1) tulisan tentang Islam (“Memahami Konsep Cinta dalam al-Qur’an, “Melukis Wajah Muhammad,” “Aliran-aliran Islam Kontemporer,” dan lain-lain.); (2) tulisan yang melakukan perbandingan antara Islam dan agama-agama lain (“Belajar Menjadi Manusia,” “Mencari Pencerahan melalui Tasawuf di Tengah Kekacauan Sosial,” “Hak-hak Asasi Manusia dalam Kristen dan Islam,” dan lain-lain.); (3) tulisan tentang pluralisme dan toleransi antaragama, khususnya dalam konteks Indonesia (“Masa Depan Kebebasan Beragama di Indonesia,” “Bersikap Toleran terhadap Perbedaan,” “Pluralisme dan Persatuan Bangsa,” dan lain-lain.); dan (4) tulisan tentang hubungan antara sains dan agama (“Hubungan antara Sains dan Agama,” “Mencari Keselarasan Sains Modern dan Sufism,” dan “Mencari Titik-Temu Agama dan Sains: Sebuah Perspektif Islam”).

Dalam ruang yang terbatas, tidak mungkin semua tulisan itu dibahas satu per satu. Saya hanya akan membahas beberapa pokok dari beberapa teks yang menarik bagi saya, atau dalam satu kasus yang menurut saya perlu dikritik. Pertama, esai “Mencari Pencerahan melalui Tasawuf di Tengah Kekacauan sosial” membuat perbandingan antara konsepsi pencerahan dalam filsafat Barat modern dengan yang terdapat dalam Islam. Sementara Pencerahan di Barat ditandai tekanan pada akal budi individu untuk menemukan kebenaran dan sering bersikap antiagama, pencerahan dalam Islam berarti diterangi oleh Nur Ilahi. Sebenarnya, kita bisa menemukan paralel yang cukup dekat dengan konsepsi Islami ini pada masa lebih awal di sejarah filsafat Barat: di doktrin “iluminasi” Agustinus, setidaknya dalam arti epistemologisnya.¹ “Cahaya batiniah” yang sama merupakan tujuan si praktisi tasawuf.

Kautsar beranggapan bahwa banyak masalah sosial di Indonesia saat ini disebabkan oleh “pendangkalan spiritualitas,” yang dengan kata lain dapat dideskripsikan sebagai hilangnya dimensi batin dari

¹ Lihat Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 2, *Medieval Philosophy* (New York: Doubleday, 1993), h. 62–65.

praktik agama kebanyakan orang. Agama didekati sebagai persoalan lahiriah saja yang hanya menyangkut ritual dan tata cara ibadah. Sikap batin seseorang dalam beribadah — penghayatannya dalam relasi dengan yang transenden — diabaikan. Fenomena ini menjadi analog dengan suatu masyarakat di mana berbagai prosedur formal dan birokratis diikuti, tidak demi kebaikan publik, melainkan untuk kepentingan beberapa orang yang memanipulasinya. Solusi yang Kautsar tawarkan untuk kekacauan sosial — setiap orang mendalami hubungan batinnya dengan Tuhan — tentu merupakan salah satu aspek penting dari perubahan sosial positif dalam masyarakat religius seperti Indonesia.

Kedua, artikel “Hak-hak Asasi Manusia dalam Kristen dan Islam” melihat bagaimana HAM telah dikritik dan juga diterima dalam kedua agama tersebut. Pertama-tama, agama-agama ingin menunjukkan bahwa mereka tidak membutuhkan HAM karena sudah memiliki konsepsi mereka sendiri tentang martabat manusia. Sebagai contoh, Kautsar mengutip Franz Magnis-Suseno tentang sejarah Gereja Katolik yang pada abad ke-19 secara resmi menyatakan dirinya bermusuhan dengan segala jenis kebebasan modern, seperti kebebasan pers, kebebasan beragama, dan seterusnya. Islam juga cenderung melihat HAM sebagai hal asing yang dipaksakan kepadanya oleh Barat.

Kautsar merujuk ‘Abdullahi Ahmed An-Na’im sebagai pemikir Islam yang mendukung HAM. An-Na’im beranggapan bahwa syariat Islam harus direvisi agar sesuai dengan HAM, khususnya dalam tiga hal: penghapusan perbudakan, penyetaraan gender, dan penyetaraan status non-Muslim dengan status Muslim. Menariknya, revisi tersebut dapat dibenarkan secara Islami melalui suatu pendekatan “evolusioner” kepada al-Qur’an yang lebih menekankan solidaritas universal yang diajarkan dalam surah yang diwahyukan di Makkah daripada solidaritas dengan sesama Muslim yang diajarkan dalam surah yang diwahyukan di Madinah. Namun, tetap tersisa pertanyaan, sejauh mana pendekatan evolusioner ini dimotivasi oleh kesetiaan kepada teks dan konteks al-Qur’an sendiri, dan sejauh

mana oleh motivasi untuk mengembangkan suatu pemikiran Islam yang sesuai dengan HAM.

Akhirnya, artikel-artikel tentang ilmu pengetahuan dan agama cenderung berfokus pada cara ilmu pengetahuan dan agama saling melengkapi dari perspektif mereka masing-masing. Perspektif ini diucapkan dengan rapih di bagian akhir esai “Mencari Titik-Temu Agama dan Sains.” Di situ, Kautsar menulis bahwa “[p]erbedaan-perbedaan antara keduanya tidak perlu menimbulkan konflik antara yang satu dengan yang lain ... Masing-masing harus menempati posisinya pada wilayahnya” (h. 141-42). Pandangan ini hampir sama dengan yang pernah diusulkan oleh biolog evolusioner Stephen Jay Gould sebagai konsep NOMA atau *nonoverlapping magisteria*. Menurut Gould, ilmu pengetahuan dan agama tidak perlu bercekcok karena objek kedua bidang itu berbeda: misalnya, biologi berurusan dengan evolusi manusia sebagai organisme, sedangkan agama berurusan dengan jiwa manusia, yang biasanya didefinisikan sebagai imaterial.² Sedikit “bukti” anekdotal untuk pandangan ini dapat dilihat dari fakta bahwa ia didukung sekaligus oleh tokoh agama dan ilmuwan!

Maka itu cukup disayangkan bahwa Kautsar melanggar prinsip itu dalam esai yang lain yang berjudul “Hubungan antara Sains dan Agama.” Di sebagian dari artikel itu, dia menyerang teori evolusi sebagai “batu sandungan yang merintang hubungan harmonis antara sains dan agama ... yang secara metafisis tak masuk akal dan secara logis adalah absurd” (h. 93-94). Ini adalah tuduhan berat terhadap sebuah teori ilmiah yang didukung oleh konsensus yang sangat kuat di antara praktisi di bidang biologi,³ maka lebih mengherankan lagi bahwa tuduhan tersebut tidak sama sekali didukung dengan argumentasi atau alasan! Satu-satunya petunjuk bagi pembaca yang penasaran adalah pernyataan

² Lihat Stephen Jay Gould, “Nonoverlapping Magisteria,” *Natural History* 106 (Maret 1997): 19–20.

³ Lihat, misalnya, Peter Raven dan George Johnson, *Biology*, edisi ke-6 (New York: McGraw Hill, 2002), h. 3.

bahwa ada “kontradiksi-kontradiksi nyata antara teori tersebut dengan ajaran-ajaran al-Qur’an,” tetapi kontradiksi ini pun tidak dieksplisitkan (h. 94).

Ada beberapa masalah di sini. Yang pertama tentu adalah tiadanya dukungan tekstual untuk kritik Kautsar atas evolusi, sehingga posisinya menjadi sangat sulit untuk ditanggapi secara yang memadai. Kedua, anggapan ini bertentangan baik dengan semangat maupun substansi posisi Kautsar dan Gould yang sudah dikutip di atas. Jika sains dan agama masing-masing memiliki wilayahnya sendiri, maka agama Islam tidak boleh campur tangan dengan urusan ilmu biologi seperti evolusi, persis sebagaimana biologi tidak boleh menyangkal adanya jiwa atau malaikat dalam ajaran Islam. Keduanya dianggap sah bagi objek-objek yang sesuai dengan asumsi dan pendekatan masing-masing. Pada umumnya, kita melihat bahwa individu yang bukan ahli dalam sebuah bidang cenderung enggan mengkritik landasan dasar bidang itu. Kita jarang melihat orang awam mempertanyakan kebenaran $F=MA$ atau ketetapan susunan tabel periodik, tetapi evolusi sering menjadi sasaran bagi agamawan yang menyerang teori itu “dari luar.”

Ketiga, “evolusi” di sini dibahas dalam dua arti yang sebenarnya berbeda: sebagai teori dalam biologi yang menjelaskan munculnya keberagaman dunia kehidupan, dan sebagai teori tentang perkembangan agama. Seperti sudah kita lihat, teori evolusi dalam biologi memiliki dukungan yang kukuh menurut tolok ukur epistemik ilmu biologi sendiri. Sebaliknya, “evolusi” agama — anggapan bahwa keyakinan manusia telah “berevolusi” dari bentuknya yang paling “primitif,” animisme, melalui politeisme hingga meraih “puncaknya” dalam bentuk monoteisme — tidak bisa mengklaim dukungan epistemik tersebut. Namun, di artikel ini, kedua konsep ini dibahas seolah-olah menjadi satu.

Akhirnya, pada saat masyarakat global sedang menghadapi pandemi COVID-19 yang tanpa preseden di sejarah manusia, kita juga layak bertanya sebetapa etisnya suatu kritik religius seperti ini terhadap ilmu biologi. Dunia sedang menunggu penemuan vaksin COVID-19 agar kita bisa kembali hidup bersama dengan

selamat. Pada saat ini virus korona dikira berasal dari kelelawar dan tenggiling.⁴ Namun, kemunculan virus itu, serta kemampuannya untuk bermutasi dan melompat dari spesies ke spesies, tidak dapat dijelaskan secara ilmiah tanpa pengandaian bahwa manusia, tenggiling, dan kelelawar semua berevolusi dari satu leluhur bersama yang relatif muda dalam riwayat kehidupan di Bumi.⁵ Seorang peneliti yang tidak percaya akan kebenaran teori evolusi akan kesulitan menemukan vaksin karena evolusi menyediakan prinsip-prinsip dasar yang menjelaskan adanya virus dan vaksin. Dilihat lebih jauh lagi, seorang anak yang diajarkan dari kecil oleh orang tua dan tokoh agama bahwa agamanya bertentangan dengan konsep-konsep dasar ilmu biologi, sebagaimana diharapkan oleh Kautsar di artikel ini, besar kemungkinan tidak akan menjadi biolog pada saat para biolog sangat dibutuhkan.

Dari beberapa artikel yang dibahas secara khusus serta judul artikel lain yang sempat disebut, kiranya pembaca sudah bisa membayangkan bagaimana isi *Menyingkap Wajah Damai Agama* secara keseluruhan. Masih ada banyak tema lagi yang dipresentasikan Kautsar dalam bukunya bagi mereka yang ingin mendalaminya. Terlepas dari persoalan evolusi (hanya tiga halaman dari 251), buku ini menggalakkan suatu visi akan agama sebagai kekuatan yang mampu meningkatkan kesejahteraan umat manusia. ❖

Jeffrey Willever Jacobson adalah mahasiswa Program Studi Magister Ilmu Filsafat, Sekolah Tinggi Filsafat Driyarka.

⁴ Lihat “Bats, Pangolins and Humans: COVID-19 Virus Likely Emerged From Recombination of Viral Genes Across Different Species,” SciTechDaily, 21 Mei, 2020.

⁵ Lihat Raina K. Plowright dkk., “Pathways to Zoonotic Spillover,” *Nature Reviews Microbiology* 15 (2017): 502–510.

Maklumat



SUSUNAN PENGURUS NURCHOLISH MADJID SOCIETY

Dewan Pembina

Ketua

Omi Komaria Madjid

Anggota

Yudi Latif

Budhy Munawar-Rachman

Sri Teddy Rusdy

Akbar Tandjung

Dewan Pengawas

Kautsar Azhari Noer

Sulhan Askandar

Pengurus

Ketua

Muhamad Wahyuni Nafis

Sekretaris

Fachrurozi

Bendahara

Alida B. Astarsis

Anggota

Rahmat Hidayat

Sunaryo

Pengurus Eksekutif

Direktur Eksekutif
Fachrurozi

Manajer Program
M. Goeswin Noer Rizal

Sekretaris Program
Achmad Sapei

Pemimpin Redaksi Jurnal *Titik-Temu*
Kautsar Azhari Noer

Sekretariat

Nurcholish Madjid Society
Grha STR, Lt. 4 Jl. Ampera Raya No. 11 Pasar Minggu
Jakarta Selatan 12550
E-mail: junal.titiktemu@gmail.com
Website: www.nurcholishmadjid.net

UCAPAN TERIMA KASIH

Atas nama Nurcholish Madjid Society (NCMS), kami mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Ibu Sri Teddy Rusdy atas kemurahan hati beliau 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, Selasa, 5 Mei 2020

Pengurus Nurcholish Madjid Society

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
Grha STR, Lt. 4, Jl. Ampera Raya No. 11 Pasar Minggu
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