

Penulis:
Sr. Gerardette Philips, rscj, Ph.D

Buku Ajar

Studi Islam

Perspektif Integritas Terbuka



Prodi S2 Studi Agama-Agama
UIN Sunan Gunung Djati Bandung
2022

BUKU AJAR

STUDI ISLAM:

PERSPEKTIF INTEGRITAS TERBUKA

Sr. Gerardette Philips, RSCJ, Ph.D



Prodi S2 Studi Agama-Agama
UIN Sunan Gunung Djati Bandung
2022

**BUKU AJAR
STUDI ISLAM:
PERSPEKTIF INTEGRITAS TERBUKA**

Sr. Gerardette Philips, rscj, Ph.D

ISBN (C): 978-623-99805-3-5

ISBN (P): 978-623-99805-4-2 (PDF)

Editor Bahasa: Mochamad Ziaul Haq

Desain Sampul dan Tata Letak: Paelani

Cetakan pertama, April 2022

Penerbitan atas kerjasama:



**PRODI S2 STUDI AGAMA-AGAMA
UIN SUNAN GUNUNG DJATI BANDUNG**

Jalan Soekarno-Hatta, Cimincrang, Gedebage,
Kota Bandung, Jawa Barat 40141



**PROGRAM INTEGRITAS TERBUKA
RSCJ INDONESIA**

Jalan Ambon No. 25, Bandung Wetan
Kota Bandung, Jawa Barat 40115



**CENTRE FOR PHILOSOPHY, CULTURE, AND
RELIGIOUS STUDIES (CPCRES)
FAKULTAS FILSAFAT UNPAR**

Jalan Nias No.2, Babakan Ciamis, Kec. Sumur Bandung,
Kota Bandung, Jawa Barat 40117

Redaksi:

Gedung Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Jl. Soekarno Hatta Cimincrang Gedebage Bandung 40292

Telepon: 022-7802276 Fax: 022-7802276

E-mail: s2saa@uinsgd.ac.id

Website: www.pps.uinsgd.ac.id/saas2

Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit.

Daftar Isi

Daftar Isi	ii
Kata Pengantar	iii
BAB I - Agama Sebagai Pesan Ketuhanan.....	1
BAB II - Islam Sebagai Agama Universal.....	11
BAB III - Tauhid: Me-Maha Esa-Kan Tuhan.....	17
BAB IV - Implikasi Iman Dalam Keberagamaan Yang Otentik.....	23
BAB V - Ibadah Sebagai Institusi Keimanan.....	31
BAB VI - Sejarah Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Skisme.....	41
BAB VII - Pertumbuhan Ilmu Tradisional Islam: (1) Fiqih.....	55
BAB VIII - Pertumbuhan Ilmu Tradisional Islam: (2) Ilmu Kalam.....	65
BAB IX - Pertumbuhan Ilmu Tradisional Islam: (3) Falsafah Islam.....	73
BAB X - Pertumbuhan Ilmu Tradisional Islam: (4) Ilmu Tasawuf.....	81
BAB XI - Ekspresi Estetika Dalam Kebudayaan Islam.....	91
BAB XII - Konsep Islam Tentang Politik (Fiqh Al-Siyâsah).....	101
BAB XIII - Konsep Islam Tentang Keadilan, Keterbukaan, Dan Demokrasi.....	107
BAB XIV - Konsep Islam Tentang Hubungan Antariman: Intra Dan Antar Umat Beragama.....	115
BAB XV - Islam Dan Kemodernan: Dinamika Islam Dalam Menghadapi Masalah Kontemporer.....	123
BAB XVI – Integritas Terbuka: Sebuah Pendekatan Terhadap Studi Islam.....	133
Tentang Penulis	149

Kata Pengantar

Studi Islam ini diimplementasikan dengan menggunakan perspektif Integritas Terbuka. Perspektif Integritas Terbuka adalah pendekatan yang sesuai dan jalan yang cocok dalam melakukan studi agama-agama sekaligus membangun praktik dialog antariman dengan tetap mempertahankan tradisi iman masing-masing. Makna dari sesuai dan jalan yang cocok ini ialah bahwa Integritas Terbuka berhasil melampaui kecatatan serta kebuntuan yang ada di dalam sikap dialog beragama lainnya, eksklusivisme, inklusivisme dan secara khusus pluralisme. Di mana tiga sikap ini sangat berhubungan dengan kajian-kajian akademisi terhadap fenomena agama, termasuk mempengaruhi peneliti agama dalam interaksi mereka dengan para penganut agama dan keyakinan yang berbeda-beda di masyarakat.

Integritas Terbuka memiliki sikap bahwa kebenaran agama terdapat di dalam berbagai agama, tetapi kebenaran yang ada dan tersebar di setiap agama-agama yang ada di dunia itu bersifat unik, oleh karenanya tidak sama satu sama lain. Konsep kebenaran dan kesakralan yang tersebar bisa dicapai untuk menemukan “Sacred Knowledge” dari tradisi surga meskipun keteraksesannya itu selalu berada dalam sebuah proses, dan proses selalu memiliki berbagai kemungkinan.

Dalam pengertian itu juga, pendekatan ini mengakui bahwa proses kemungkinan atau upaya menghampiri kebenaran absolut itu sendiri sedang diusahakan oleh setiap agama yang ada di dunia. Maksudnya, setiap agama-agama dunia sama-sama sedang berusaha mencapai kebenaran absolut, dalam cara uniknya masing-masing; dan keunikan ini tidak bisa direduksi pada relativisme atau penyamaan. Posisi Integritas Terbuka dengan demikian tidak merelatifkan dan tidak berkompromi terhadap tiap klaim kebenaran dari setiap agama. Doktrin-doktrin dalam tiap agama dianggap sebagai keunikan yang penting dibicarakan di dalam proses dialog.¹ Sikap inilah yang dikembangkan agar para pengkaji studi Islam memiliki perspektif dan sikap yang berintegritas terbuka dalam mengeksplorasi keberagaman yang majemuk dewasa ini.

Sebagai akademisi di Fakultas Filsafat Unpar, diharapkan dapat memahami dasar-dasar berfikir Filosofis-Teologi Islam yang menyejarah, tentang Allah, Manusia (Nabi dan Rasul), Kitab Suci Al-Qurán, sehingga dapat juga mempertanggungjawabkan iman Kristiani secara tepat dan benar, dengan jawaban-jawaban yang dialogis.

Mahasiswa dapat mengerti bahwa Islam tetap mengakui dan menggunakan filsafat sebagai dasar pemikirannya, dan teologi sebagai dasar keimanannya. Mahasiswa memahami dasar-dasar berfilsafat dan berteologi Islam yang dituangkan dalam konsepsi

¹ Philips, *Melampaui Pluralisme*, 268.

Allah-Nabi/Rasul- Kitab Suci Al-Qurán. Mahasiswa dapat berdialog tanpa harus mengorbankan keimanan atau berbicara tidak benar atau tidak jujur, hanya karena toleransi, melainkan mampu menjawab semua pertanyaan-pertanyaan teologis dan filosofis keimanan, serta menangkal segala tuduhan-tuduhan iman yang diungkapkan. Serta mahasiswa mampu menciptakan term-term Filosofis-Teologis Kristiani yang baru, guna menjawab tantangan globalisasi dunia tentang keimanan yang kian fanatik/militan sempit.

Buku ini hasil mengajar studi Islam di FF UNPAR sejak tahun 2018-2021 atau sebanyak 4 semester. Pengalaman mengajar ini, saya mau memperlihatkan kepada pengkajinya bahwa Islam itu memiliki kekayaan intelektual yang luar biasa, sehingga saya membutuhkan banyak waktu dan tenaga untuk mampu menyampaikan Studi Islam ini dengan baik kepada para mahasiswa. Saya yakin, hanya penganut agama yang bisa menyampaikan arti agama kepada orang lain. Oleh karena itu, saya melakukan banyak konsultasi dengan Dr. Budhy Munawar-Rachman sebagai penerus pemikiran Nurcholish Madjid untuk bersama-sama mengembangkan materi-materi Studi Islam yang memiliki perspektif keislaman, keindonesiaan, dan kemodernan sebagaimana telah tersaji dalam buku ini. Dalam praktiknya, saya bersama-sama dengan Dr. Mochamad Ziaul Haq, S.Th.I., M.Ag., untuk menyampaikan Studi Islam kepada para mahasiswa. Tentunya, buku ini akan selalu terbuka untuk mengalami perbaikan dan pengembangan menuju materi Studi Islam yang lebih komprehensif.

Sisi lain, saya juga menjadi pengkaji Studi Agama-Agama, saya belajar bahwa setiap agama memiliki intervensi Tuhan dan memiliki kekayaan yang unik. Semakin banyak saya belajar agama yang lain, semakin menambah kekayaan intelektual dan spiritual keimanan agama saya sendiri. Bahkan, saya meyakini bahwa setiap agama itu unik dan persatuan antariman itu unik – *Al-Tawhid Waheed*.

Bandung, 27 Maret 2022

Gerardette Philips

**STUDI ISLAM
FIL 184150-02**

Fakultas	:	Filsafat
Program Studi	:	Ilmu Filsafat
Jenjang	:	Sarjana
Dosen Koordinator	:	Sr. Gerardette Philips, rscj, Ph.D
Kode Mata Kuliah	:	FIL 184150
Nama Mata Kuliah	:	Studi Islam
Bobot (SKS)	:	2
Deskripsi Mata Kuliah	:	Mata kuliah ini membantu mahasiswa untuk memahami bahwa Islam tetap mengakui dan menggunakan filsafat sebagai dasar pemikirannya, dan teologi sebagai dasar keimanannya. Mahasiswa memahami dasar-dasar berfikir Filosofis-Teologi Islam yang menyejarah, tentang Allah, Manusia (Nabi dan Rasul), Kitab Suci Al-Qurán, sehingga dapat juga mempertanggungjawabkan iman Kristiani secara benar dan dialogis. Melalui mata kuliah ini, mahasiswa memahami dasar-dasar berfilsafat dan berteologi Islam yang dituangkan dalam konsepsi Allah, Nabi/Rasul, dan Kitab Suci Al-Qurán. Mahasiswa dapat berdialog secara partisipatif dengan memahami akar keimanan agama lain untuk memperkaya keimanan dan tradisi keyakinan Kristiani, melalui perjumpaan dan perbincangan yang setara dan toleran, baik dari aspek teologis maupun filosofis.
Klasifikasi Mata Kuliah	:	Mata kuliah inti
Prasyarat	:	-
Bahan Kajian	:	Sejarah Agama Islam, Teologi Islam, Filsafat Islam
Capaian Pembelajaran Mata Kuliah (CPMK) dan Capaian Pembelajaran Lulusan (CPL):		
Sikap	:	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa dan mampu menunjukkan sikap religious (S-1). ▪ Menghargai keanekaragaman budaya, pandangan, agama, dan kepercayaan, serta pendapat atau temuan orisinal orang lain (S-5). ▪ Menjadi cendekia yang menjunjung tinggi kebenaran, kebaikan, dan keindahan (S-11).

Penguasaan Pengetahuan	<ul style="list-style-type: none"> Menguasai konsep teoritis filsafat dan teologi yang berkembang dari zaman ke zaman (P-4).
Keterampilan Umum	<ul style="list-style-type: none"> Mampu mengkaji implikasi pengembangan atau implementasi ilmu pengetahuan dan teknologi yang memperhatikan dan menerapkan nilai humaniora yang sesuai dengan keahliannya berdasarkan kaidah, tata cara, dan etika ilmiah dalam rangka menghasilkan solusi, gagasan, desain, serta kritik seni (KU-3). Mampu menyusun deskripsi saintifik hasil kajian tersebut di atas dalam bentuk skripsi atau laporan tugas akhir, dan mengunggahnya dalam laman perguruan tinggi (KU-4). Mampu mengajarkan kebijaksanaan, spiritualitas, dan religiositas baik dalam wujud ajaran maupun tulisan (KU-14).
Keterampilan Khusus	<ul style="list-style-type: none"> Mampu mengungkapkan dan mempresentasikan pemahaman, ide, dan kesadaran filosofis dan teologis baik secara lisan maupun tulisan (KK-16).
Pustaka Utama-Pendukung	
<ul style="list-style-type: none"> Chittick, William C. and Murata, Sachiko, 1996. <i>The Vision of Islam</i>. London and New York: I. B. Tauris Publisher. Fakhry, Majid. 1983. <i>A History Islamic Philosophy</i>, Second Edition, London: Company Group Limited. Hamid, Samsul Rizal, 2000. <i>Buku Pintar Agama Islam</i>. Jakarta: Penebar Selatan. Lapidus, Ira M. 1997. <i>A History of Islamic Societies</i>. United Kingdom: Cambridge University Press. Leaman, Oliver, 2002. <i>Pengantar Filsafat Islam</i>. Bandung: Mizan Media Utama. Madjid, Nurcholish. 2020. <i>Karya Lengkap Nurcholish Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, Kemodernan</i>. Jakarta Selatan: Nurcholish Madjid Society. Madkour, Ibrahim, 1996. <i>Filsafat Islam Metode dan Penerapannya</i>. Terjemahan dari Fi Al-Falsafah Al-Islamiyyah, Manhaj Wa Tathbiqul. Jakarta: rajawali Press. Nasr, Seyyed Hossein. 2002. <i>The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity</i>. New York: HapperCollins Publisher. Philips, Gerardette. 2020. <i>Integritas Terbuka: Perubahan Positif Antariman dalam Dunia Majemuk</i>. Bandung: Unpar Press. Philips, Gerardette dan Haq, Mochamad Ziaul. 2019. <i>Integritas Terbuka (Keterampilan Berdialog antar Umat Beragama)</i>. Malang: Intrans. Watt W., Montgomery. 1985. <i>Islamic Philosophy and Theology</i>. Edinburg: The University Press. Watt W., Montgomery. 1994. <i>Islamic Creeds</i>. Edinburg: The University Press. Zulkarnain, Jahja H. M. 1996. <i>Theology Al-Ghazali Pendekatan Methodology</i>. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 	

Pengaturan	
Rencana Jumlah Pertemuan	: 14 minggu
Persentase Minimum Kehadiran Mahasiswa	: 80%
Materi Pembelajaran	
	: <ol style="list-style-type: none"> 1. Bab I: Agama sebagai Pesan Ketuhanan 2. Bab II: Islam sebagai Agama Universal 3. Bab III: Tauhid: Me-Maha Esa-Kan Tuhan 4. Bab IV: Implikasi Iman dalam Keberagamaan yang Otentik 5. Bab V: Ibadah sebagai Institusi Keimanan 6. Bab VI: Sejarah Islam dari Masa Nabi Hingga Masa Skisme 7. Bab VII: Pertumbuhan Ilmu Tradisional Islam: (1) Fiqih 8. Bab VIII: Pertumbuhan Ilmu Tradisional Islam: (2) Ilmu Kalam 9. Bab IX: Pertumbuhan Ilmu Tradisional Islam: (3) Falsafah Islam 10. Bab X: Pertumbuhan Ilmu Tradisional Islam: (4) Ilmu Tasawuf 11. Bab XI: Ekspresi Estetika dalam Kebudayaan Islam 12. Bab XII: Konsep Islam Tentang Politik (Fiqh Al-Siyāsah) 13. Bab XIII: Konsep Islam Tentang Keadilan, Keterbukaan, dan Demokrasi 14. Bab XV: Islam dan Kemodernan: Dinamika Islam dalam Menghadapi Masalah Kontemporer 15. Bab XIV: Konsep Islam Tentang Hubungan Antariman: Intra dan Antar Umat Beragama 16. Bab XVI – Integritas Terbuka: Sebuah Pendekatan Terhadap Studi Islam

BAB I - Agama Sebagai Pesan Ketuhanan

Mata Kuliah	:	Studi Islam
Kode	:	FIL 184150-02
Pokok Bahasan	:	Agama sebagai Pesan Ketuhanan
Capaian Pokok Bahasan		
Capaian Umum	:	Memahami hakikat agama sebagai “pesan ketuhanan”. Pada dasarnya, “agama adalah pesan” (al-dîn-u nashîhah). Pesan ini disampaikan oleh “pembawa berita” (nabî) dalam bentuk wahyu.
Capaian Khusus	:	<ol style="list-style-type: none">1. Memahami apa saja yang merupakan “pesan ketuhanan” yang paling pokok.2. Memahami dan menjelaskan arti tawhîd dan fungsinya sebagai titik pertemuan (kalîmat-un sawâ’) kenabian dan kitab suci.3. Menguraikan pesan-pesan lain setelah taqwâ dan tawhîd itu, yang intinya adalah pesan sosial dari agama.4. Memahami dan menjelaskan hakekat “Muhammad sebagai penutup para Nabi dan Rasul”
Metode Pembelajaran	:	Presentasi, Diskusi
Durasi	:	120 menit

BAB I

AGAMA SEBAGAI “PESAN KETUHANAN”

Makna Wahyu dan Kenabian dalam Islam

Tentang “**pesan-pesan**” Tuhan, yang merupakan hakekat agama tampak jelas dalam firman-firman yang terjemahannya kurang lebih sebagai berikut:

Kepunyaan Allah-lah segala sesuatu yang ada di seluruh langit, dan segala sesuatu yang ada di bumi. Dan sungguh telah Kami pesankan kepada mereka yang telah menerima Kitab Suci sebelum kamu serta padamu juga, hendaknya kamu semua bertaqwa kepada Allah. Jika kamu ingkar, maka (ketahuilah) sesungguhnya kepunyaan Allah-lah segala sesuatu yang ada di seluruh langit dan segala sesuatu yang ada di bumi. Allah itu Maha Kaya lagi Maha Terpuji (Q. al-Nisâ’/4:131)

Dia (Allah) menetapkan bagi kamu agama sebagaimana yang telah Dia pesankan kepada Nuh, dan sebagaimana yang Kami (Allah) wahyukan kepada engkau (Muhammad), serta sebagaimana yang Kami pesankan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa, yaitu hendaknya kamu sekalian tegakkan agama itu, dan janganlah kamu berpecah-belah di dalamnya. Terasa berat bagi orang-orang musyrik apa yang kau serukan kepada mereka ini. Allah memilih siapa saja yang dikehendaki-Nya, dan Dia memberi petunjuk siapa saja yang kembali kepada-Nya (Q. al-Syûrâ/42:13).

Katakan (hai Muhammad), “Kemarilah kamu semua, akan aku bacakan apa yang diharamkan Tuhanmu kepada kamu: ‘Janganlah kamu sekalian memperserikatkan-Nya dengan sesuatu apapun juga; berbuat baiklah kepada kedua orang tua; janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut kelaparan--Kami (Tuhan) yang akan memberi rizki kepadamu dan kepada mereka (anak-anakmu) itu; janganlah kamu dekat-dekat dengan kejahatan, baik yang nampak jelas (lahir) maupun yang tidak nampak jelas (batin); janganlah kamu membunuh seseorang yang dilindungi Allah kecuali dengan alasan-alasan yang benar. Begitulah yang Dia (Allah) pesankan kepadamu semua, semoga kamu menggunakan akalmu.

Dan janganlah kamu dekat-dekat dengan harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih baik, sampai ia mencapai umur dewasa; tepatilah takaran dan timbangan dengan jujur--Kami (Tuhan) tidak membebani seseorang kecuali menurut kemampuannya; dan jika kamu berucap, maka hendaklah kamu tetap berpegang kepada keadilan, sekalipun mengenai karib-kerabat, dan penuhilah janji Allah. Begitulah yang Dia pesankan kepadamu, semoga kamu akan merenung.

Al-Qur’an Meneruskan Kitab-Kitab Sebelumnya

Dan sebenarnya inilah jalanku, jalan yang lurus, dan janganlah kamu mengikuti berbagai jalan (yang lain), sebab berbagai jalan (yang lain) itu akan menyimpangkan kamu dari jalan-Nya. Begitulah yang Dia pesankan kepadamu semua, semoga kamu bertaqwa.” (Q. kitab-kitab suci masa lalu itu, al-Qur’an berfungsi sebagai penerus, pelindung, pengoreksi, dan penyempurna. Karena itu pada dasarnya diwajibkan atas orang-orang

yang menerima pesan al-Qur'an untuk juga mempercayai, atau beriman kepada kitab-kitab suci yang lampau itu, sekurang-kurangnya mempercayai keberadaannya dan keabsahannya sebagai pembawa pesan untuk zamannya.

Taqwa sebagai Kesadaran Ketuhanan

Dari kutipan ayat pertama didapati penegasan bahwa pesan itu sama untuk para pengikut Nabi Muhammad saw (orang-orang Muslim [historis]) dan mereka yang menerima kitab suci sebelumnya, yaitu pesan taqwa kepada Allah. "*Taqwâ*" biasa dijelaskan sebagai sikap "takut kepada Tuhan" atau "sikap menjaga diri dari perbuatan jahat" atau "sikap patuh memenuhi segala kewajiban serta menjauhi larangan Tuhan".

Meskipun penjelasan itu semuanya mengandung kebenaran, tapi tidak merangkum seluruh pengertian tentang *taqwâ*. "Takut kepada Tuhan" tidak mencakup segi positif "*taqwâ*", sedangkan "sikap menjaga diri dari perbuatan jahat" hanya menggambarkan satu segi saja dari keseluruhan makna "*taqwâ*". Dan "sikap patuh memenuhi segala kewajiban serta menjauhi larangan Tuhan" terdengar terlampau legalistik.

Muhammad Asad menerjemahkan "*taqwâ*" sebagai **God-consciousness**, "**kesadaran ketuhanan**", yang dalam Kitab Suci diisyaratkan sebagai tujuan diutusnya para Nabi dan Rasul, yaitu kesadaran Tuhan Maha Hadir (*omnipresent*) dan kesediaan menyesuaikan keberadaan diri seseorang di bawah cahaya kesadaran itu (Q. al-Baqarah/2:115; al-Hadîd/57:4).

Tawhîd Sebagai Titik Pertemuan (*kalimah sawâ'*)

Kesediaan menyesuaikan keberadaan diri seseorang di bawah cahaya kesadaran akan kehadiran Tuhan dalam hidup itu berarti kesediaan menjalani hidup dengan standar akhlak yang setinggi-tingginya, yaitu amal saleh, tindakan-tindakan bermoral atau berperikemanusiaan. Dalam semangat kesadaran akan adanya Tuhan Yang Maha Hadir dan Maha Tahu itu, hidup berakhlak bukan lagi masalah kesediaan, tapi keharusan. Karena **pesan Tuhan itu tidak lain adalah kelanjutan wajar tabiat alami manusia. Pesan itu pada prinsipnya sama untuk sekalian umat manusia dari segala zaman dan tempat.** Pesan itu adalah universal sifatnya, baik secara temporal (untuk segala zaman) maupun secara spatial (untuk segala tempat). Itu sebabnya terdapat kesatuan esensial semua pesan Tuhan, khususnya pesan yang disampaikan kepada umat manusia lewat agama-agama "*samâwî*" ("berasal dari langit," yaitu mempunyai kitab suci yang diwahyukan Tuhan kepada seorang Nabi atau Rasul).

Kesamaan agama di sini bukanlah kesamaan materiil atau formal sebagaimana diwujudkan dalam aturan-aturan positif, bahkan juga tidak dalam pokok-pokok keyakinan tertentu. Agama Islam (agama Nabi Muhammad saw) jelas memiliki segi-segi perbedaan

dengan Yahudi dan Kristen, dua agama yang secara “genealogis” (dari Nabi Ibrahim) paling dekat dengan Islam. Tapi yang dimaksud dengan kesamaan di situ ialah kesamaan pesan dasar, yang dalam al-Qur’an dinyatakan dalam kata-kata *washīyah*, yaitu ajakan menemukan dasar-dasar kepercayaan yang sama, yang tidak lain ialah paham Ketuhanan Yang Maha Esa atau *Tawhīd*, Monoteisme. Karena itu Nabi saw mendapat perintah Tuhan agar mengajak para pengikut Kitab Suci (*ahl al-kitâb*) untuk secara bersama kembali kepada “titik pertemuan” (*kalimah sawâ’*--persamaan ajaran) antara semuanya (Q. Âli ‘Imrân/3:64). Ajakan itu diperlukan, karena dasar kepercayaan atau keimanan sangat menentukan apakah suatu agama cukup kuat mendukung pesannya sendiri.

Kualitas Iman Penganutnya Menentukan Bertahannya Suatu Agama

Kualitas sistem keimanan suatu agama (yaitu, segi benar-salahnya, sejati-palsunya, sistem keimanan itu) akan sangat menentukan apakah suatu pesan agama tersebut, betapa pun baiknya pesan itu, akan dapat bertahan dan bekerja sebagai sumber moral manusia dalam sejarah yang panjang ataukah tidak. Maka sementara pesan yang dikandung semua agama itu sama, namun di antara agama itu, karena perbedaan dasar keimanannya, ada yang mampu bertahan dalam sejarah sehingga pesan yang diembannya pun bertahan, tapi banyak yang tidak demikian, sehingga pesan agama itu pun ikut menghilang. Itulah sebabnya mengapa dalam kutipan (3) dari firman Tuhan berkenaan dengan pesan-pesan ilahi di atas, kita mendapatkan masalah percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa atau Monoteisme ditempatkan dan ditekankan pada urutan pertama, dan baru disusul dengan berbagai ketentuan kehidupan bermoral.

Bagian dari kutipan (3) di atas dimulai dengan penegasan tentang sesuatu yang pertama-tama dilarang (diharamkan) atas umat manusia, yaitu mempersekutukan sesuatu dengan Tuhan--ungkapan lain untuk perintah mengikuti ajaran Monoteisme. Selanjutnya, hanya berdasarkan Monoteisme itu kita menetapkan apa yang diperintahkan, dibolehkan, dan dilarang.

Cinta Sebagai Wujud Utama Sebuah Keimanan

Selanjutnya, patut direnungkan betapa berbuat baik kepada kedua orang tua ditempatkan segera setelah prinsip Monoteisme. Ini mengandung makna, *pertama*, cinta dan santunan Tuhan kepada kita bisa dipahami, pada tingkat ketinggiannya yang tak terbatas, melalui gambaran tentang cinta orang tua yang murni yang tidak bersifat mementingkan diri sendiri; *kedua*, kewajiban kita yang pertama untuk sesama makhluk adalah tertuju kepada ibu-bapak, yang cinta mereka kepada kita membimbing kita ke arah penghayatan cinta Tuhan kepada makhluk-Nya.

Kesadaran tentang kecintaan ibu-bapak kepada kita itu melahirkan kewajiban sebaliknya untuk mencintai anak-anak kita sendiri, tanpa kekuatiran palsu kepada mereka, karena Allah-lah yang akan menjamin mereka dan kita sendiri dalam kehidupan ini. Hubungan yang baik (*ihsân*) dengan ibu-bapak, kemudian cinta kasih kepada keturunan, merupakan sendi kemasyarakatan, dan inti “persambungan cinta kasih” (*shilat-u 'l-rahm*, silaturahmi).

Menjauhi Kekejian dan Kekotoran Dampak Lain dari Keimanan

Pesan itu kemudian diteruskan dengan pesan agar kita waspada tidak terjerat kepada berbagai bentuk kekejian dan kekotoran, baik yang tampak, seperti tindakan nyata, atau yang tidak nampak, seperti dalam benak atau pikiran kita. Larangan moral ini mencakup banyak segi dan makna, dan merupakan dasar sikap mawas diri yang menyeluruh dan mendalam.

Bagian (1) itu diakhiri dengan peringatan agar kita jangan sekali-kali membunuh sesama manusia, sebab Allah telah memuliakan manusia itu (Q. al-Isrâ/17:70) dan menciptakannya sebagai puncak makhluk-Nya (Q. al-Tîn/95:4). Membunuh seorang manusia adalah dosa sosial dan dosa kemanusiaan, bukan dosa individual dan perorangan, karena sama dengan seolah-olah membunuh seluruh umat manusia (QS. al-Mâ'idah/5:32). Pembunuhan, seperti dalam perang dan eksekusi, dibolehkan hanya jika terdapat alasan kebenaran yang tidak meragukan (*al-haqq*).

Keimanan Menuntut Pelayanan Sosial

Bagian (2) kutipan firman di atas melanjutkannya kepada perintah menegakkan keadilan dan kejujuran. Dimulai dengan sikap yang adil kepada anak yatim --suatu bagian dari masyarakat yang paling banyak memerlukan perhatian-- khususnya berkenaan dengan hak-hak anak yatim itu sendiri. Kemudian dilanjutkan dengan sikap jujur dan adil dalam bisnis (dalam arti seluas-luasnya, yaitu semua kegiatan mencari nafkah), lingkungan aktivitas hidup kita yang paling dekat. Lalu perintah agar kita jujur dan “obyektif” dalam menyatakan pendapat, membuat penilaian, dan menetapkan pendirian, termasuk persaksian di pengadilan, sekalipun mengenai diri sendiri atau keluarga. Dan akhirnya dikunci dengan pesan umum agar kita selalu setia berpegang kepada setiap janji yang benar. Janji yang benar itu dalam firman tersebut diungkapkan sebagai “janji Allah” (*'ahd-u 'l-Lâh*). Janji Allah itu meliputi, *pertama* kewajiban kepada Tuhan yang tumbuh yang tumbuh dari hakikat kerohanian kita dan hubungan kita dengan Sang Maha Pencipta. *Kedua*, dalam kehidupan sehari-hari kita membuat janji, melibatkan diri dalam kontrak komersial dan sosial, mengikat tali perkawinan, dan seterusnya, yang semua itu melahirkan hubungan saling memenuhi kewajiban. *Ketiga*, juga ada “janji Allah” yang tidak langsung: hidup kita dalam masyarakat beradab, seperti negara, mengharuskan kita

menghormati berbagai konvensi dan kebiasaan yang ada, kecuali yang jelas-jelas melanggar ketentuan moralitas. Dan masih banyak lagi “janji Allah,” yaitu setiap ikatan yang kita buat dengan suka rela, langsung maupun tidak langsung, yang diketahui dasar kebenarannya dan keabsahannya.

Bagian (3) dan terakhir dalam kutipan tentang beberapa pesan Ilahi di atas merupakan kesimpulan dari semua yang terdahulu, yaitu hendaknya tetap setia membimbing hidup kita di jalan kebenaran, jalan Tuhan, dan jangan sekali-sekali kita terlena mengikuti jalan yang lain, sebab kita akan terpancar dari jalan Tuhan itu.

Akhirnya, membaca kembali deretan firman itu, cobalah kita perhatikan dan renungkan, bagaimana setiap ayat disudahi dengan kalimat, **“demikianlah Tuhan berpesan kepada kamu, agar supaya kamu --berturut-turut-- (1) menggunakan akalmu, (2) merenung, dan (3) menjadi bertaqwa...”**

Muhammad Penutup Segala Nabi

Untuk pengertian “penutup” itu al-Qur’an menggunakan istilah “*khatam*” (Q. al-Aḥzâb/33:40) yang secara harfiah berarti “cincin,” yaitu cincin pengesah dokumen (*seal*, stempel), sebagaimana Nabi Muhammad sendiri juga memilikinya (antara lain beliau digunakan untuk mengesahkan surat-surat yang beliau kirim ke para penguasa sekitar Jazirah Arabia saat itu). Jadi fungsi Nabi Muhammad saw terhadap para Nabi dan Rasul sebelum beliau ialah memberi pengesahan kepada kebenaran, kitab-kitab suci, dan ajaran mereka. Hal ini tersimpul dari penjelasan tentang kedudukan al-Qur’an terhadap kitab-kitab suci yang lalu, yaitu sebagai pembenar (*mushaddiq*) dan penentu atau penguji (*muhaymin*), di samping sebagai pengoreksi (*furqân*) atas penyimpangan yang terjadi oleh para pengikut kitab-kitab itu. Penegasan itu kita dapatkan dalam al-Qur’an dalam deretan keterangan tentang kaum Yahudi dan Kristen, disertai harapan agar mereka benar-benar menjalankan ajaran agama mereka masing-masing dengan baik, dan dirangkaikan dengan penegasan pluralitas kenyataan hidup manusia, termasuk dan terutama hidup keagamaannya. Di sini akan dikutip deretan firman itu, karena amat patut (dan di zaman sekarang cukup mendesak) untuk disimak dan direnungkan akan makna dan semangatnya.

Mereka (kaum Yahudi) itu suka mendengarkan kedustaan dan memakan harta yang terlarang. Kalau mereka datang kepadamu (Muhammad) maka buatlah keputusan hukum antara mereka (berkenaan dengan perkara yang menyangkut mereka), atau berpalinglah dari mereka. Jika engkau berpaling dari mereka, maka mereka tidaklah merugikan engkau sedikitpun juga. Dan jika engkau buat keputusan hukum, maka buatlah keputusan hukum itu antara mereka dengan adil. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berbuat keadilan. (QS. Al-Ma’idah, 5: 42)

Tapi bagaimana mereka akan meminta hukum kepadamu, padahal mereka punya Taurat yang di dalamnya ada hukum Allah kemudian mereka berpaling sesudah itu (dari keputusanmu) Mereka bukanlah kaum yang benar-benar beriman. Sesungguhnya Kami (Tuhan) telah menurunkan Kitab Taurat yang didalamnya ada hidayah dan cahaya, yang dengan Taurat itu para Nabi yang berserah diri (kepada Allah) membuat keputusan hukum untuk mereka yang beragama Yahudi, demikian pula mereka yang ber-Ketuhanan (*rabbânîyûn*) dan para pendeta mereka, karena perintah agar mereka memelihara kitab Allah, dan mereka menjadi saksi atas hal itu. Maka janganlah kamu takut kepada manusia, melainkan takutlah kepada-Ku, dan jangan pula kamu menjual ayat-ayat-Ku dengan harga murah. Barangsiapa yang tidak menjalankan dengan yang diturunkan Allah maka mereka adalah kaum yang kafir.

Dan telah kami tetapkan bagi mereka (kaum Yahudi) dalam Taurat bahwa jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, kuping dengan kuping, gigi dengan gigi, dan luka pun ada balasannya. Namun barang siapa melepaskan haknya (untuk membalas), maka hal itu menjadi penebus bagi (dosa)-nya. Dan barangsiapa tidak menjalankan hukum dengan yang diturunkan Allah maka mereka adalah kaum yang zalim.

Dan Kami susuli atas jejak mereka dengan 'Isa putera Maryam sebagai pendukung bagi kitab yang ada sebelumnya, yaitu Taurat. Dan Kami karuniakan kepadanya injil, di dalamnya ada hidayah dan cahaya, sebagai pendukung kebenaran kitab yang ada, yaitu Taurat, dan sebagai petunjuk dan nasehat bagi mereka yang bertaqwa.

Karena itu hendaknyalah para penganut Injil itu menjalankan hukum dengan apa yang diturunkan Allah di dalamnya. Barangsiapa tidak menjalankan hukum dengan yang diturunkan Allah maka mereka adalah kaum yang fasik. Dan Kami turunkan kepada engkau (Muhammad) dengan benar, sebagai pendukung bagi yang ada sebelumnya, yaitu kitab-kitab suci (terdahulu) dan sebagai penentu (kebenaran kitab yang lalu itu). Maka jalankan hukum dengan yang diturunkan Allah, dan jangan mengikuti keinginan mereka sehingga menyimpang dari yang datang kepada engkau, yaitu kebenaran. Untuk masing-masing dari kamu (umat manusia) telah kami tetapkan tatanan hukum (*syir'ah*, *syari'ah*) dan jalan hidup (*minhâj*). Jika seandainya Allah menghendaki, maka tentu akan dijadikannya kamu sekalian umat yang tunggal. Tapi Dia hendak menguji kaum berkenaan dengan hal-hal yang telah dikaruniakan kepada kamu. Maka berlombalah kamu sekalian untuk berbagai kebajikan. Kepada Allah tempat kembalimu semua, maka dia akan menjelaskan kepadamu tentang perkara yang pernah kamu perselisihkan (Q. al-Mâ'idah/5:428)

Penafsiran terhadap ayat-ayat Ilahi ini amat baku di kalangan para ahli dan 'ulamâ'. *Pertama*, dalam firman itu terdapat penegasan bahwa para penganut agama,

dalam hal ini Yahudi dan Kristen, harus menjalankan kebenaran yang diberikan Allah kepada mereka melalui kitab-kitab mereka, berturut-turut Taurat dan Injil. Kalau mereka tidak melakukan hal itu, maka mereka adalah kafir dan zalim. *Kedua*, al-Qur'an mendukung kebenaran dasar ajaran-ajaran dalam kitab suci itu, tapi juga mengujinya dari kemungkinan penyimpangan para pengikutnya. Jadi al-Qur'an mengajarkan tentang kontinuitas agama-agama Tuhan--sebagaimana banyak ditegaskan di berbagai tempat lain dalam al-Qur'an--sekaligus ajaran tentang perkembangan agama-agama Tuhan itu dari masa ke masa.

Tauhid adalah Inti Ajaran Al- Qur'an

Segi kebenaran yang didukung dan dilindungi al-Qur'an ialah kebenaran asasi yang menjadi inti semua agama Allah, khususnya Tawhid atau paham Ketuhanan Yang Maha Esa. Inti agama yang umum itu dinyatakan dalam istilah Arab *al-dîn*, yang mengandung makna meliputi tidak hanya hukum berkenaan dengan suatu agama tertentu tapi juga kebenaran-kebenaran spiritual yang asasi dan tidak berubah-ubah, yang menurut al-Qur'an diajarkan kepada setiap Utusan Allah. Jadi semua Nabi dan Rasul membawa ajaran inti keagamaan (*dîn*) yang sama, kecuali jika diselewengkan atau diubah para pengikutnya. Namun para Nabi dan Rasul tidak membawa sistem hukum (*syir'ah*, *syari'ah*) ataupun cara hidup (*minhâj*, *way of life*) yang sama. Perbedaan dalam segi ini membawa kepada adanya kenyataan plural agama-agama, yang sepanjang ajaran al-Qur'an tidak perlu kita persoalkan, karena itu sudah menjadi kehendak Allah (Dia tidak menghendaki masyarakat tunggal manusia), dan Allah pula yang akan menjelaskan adanya perbedaan ini.

Dari urutan dan logika ajaran al-Qur'an itu dapat dilihat letak pandangan bahwa al-Qur'an adalah kulminasi semua kitab suci, dan bahwa penerimanya, yaitu Nabi Muhammad saw adalah penutup para Nabi dan Rasul. Sebab ajaran yang dibawakannya adalah perkembangan akhir dari semua agama, menuju kesempurnaan. Maka Nabi Muhammad sebagai penutup segala Nabi juga berarti bahwa beliau diutus untuk sekalian umat manusia (QS. al-A'râf/7:158).

Jadi paham Tauhid atau Ketuhanan Yang Maha Esa adalah inti ajaran al-Qur'an, sebagaimana juga inti ajaran para Nabi yang lain. Kita diperintahkan untuk tunduk (*islâm*) kepada Tuhan yang Maha Esa itu. Dan ajaran inti ini telah disampaikan Nabi kepada umat manusia tanpa perbedaan. Dengan kata-kata lain, ajaran al-Qur'an adalah universal. Segi-segi yang mendukung universalitas al-Qur'an, yaitu, *Pertama*, seruan al-Qur'an tertuju kepada seluruh umat manusia, tanpa memperdulikan keturunan, ras dan lingkungan budayanya. *Kedua*, fakta bahwa al-Qur'an menyeru semata-mata kepada *akal* manusia dan, karenanya, tidak merumuskan dogma yang bisa diterima atas dasar kepercayaan buta semata; dan akhirnya, fakta bahwa--berbeda-beda dari semua kitab

suci yang diketahui dalam sejarah-- al-Qur'an tetap seluruhnya tak berubah dalam kata-katanya sejak ia diturunkan empat belas abad yang lalu dan akan selamanya demikian keadaannya, karena ia dicatat sedemikian luas, sesuai dengan janji ilahi, "Dan Kami--(Tuhan)--lah yang pasti menjaganya" (QS. al-Hijr/15: 9). Berdasarkan tiga faktor ini maka al-Qur'an merupakan tahap akhir wahyu Tuhan, dan Nabi Muhammad adalah penutup segala Nabi.

Implikasi bahwa al-Qur'an menyeru kepada akal, dan karenanya tidak ada dogma yang harus diterima tanpa sikap kritis, ialah bahwa al-Qur'an terbuka bagi setiap orang yang akan mencoba menangkap pesan-pesan Ilahi di dalamnya. Keterbukaan bagi setiap orang itu benar-benar sejalan dengan tekanan atas adanya tanggung jawab pribadi setiap orang kepada Allah kelak di akhirat.

Implikasi dari prinsip ini ialah bahwa manusia tidak lagi perlu kepada pembimbing kerohanian melainkan dirinya sendiri setingkat dengan usahanya memahami ajaran Kitab Suci yang terbuka itu. Mungkin ia memerlukan bantuan dari seorang atau para sarjana (*'ulamâ*), atau pemikir, atau pembaharu, namun tidak kepada seorang atau para tokoh dengan kekuasaan spiritual.

BAB II - Islam Sebagai Agama Universal

Mata Kuliah	:	Studi Islam
Kode	:	FIL 184150-02
Pokok Bahasan	:	Islam sebagai Agama Universal
Capaian Pokok Bahasan		
Capaian Umum	:	Memahami makna al-islâm sebagai hakekat agama-agama. Dan dasar dari universalisme Islam par-excellence (agama yang dibawa Nabi Muhammad, Islâm dengan I besar).
Capaian Khusus	:	<ol style="list-style-type: none"> 1. Memahami dan menjelaskan pengertian generik (asal) dari al-islâm. Dan bahwa sikap islâm ini adalah tuntutan alami kehidupan manusia. 2. Memahami dan menjelaskan pengertian al-dîn. 3. Memahami dan menjelaskan bahwa semua agama yang benar adalah mengajarkan al-islâm. 4. Memahami dan menjelaskan, karena Islam sebagai agama terakhir adalah ajaran pasrah (sesuai dengan nama agama ini), maka dari kaum Muslim dituntut sikap sebagai penengah (wasîth) di antara sesama manusia, serta sebagai saksi (syuhadâ').
Metode Pembelajaran	:	Presentasi, Diskusi
Durasi	:	120 menit

BAB II ISLAM SEBAGAI AGAMA UNIVERSAL

Islam Sebagai Agama Yang Sesuai Dengan Segala Zaman dan Tempat

Dalam percakapan sehari-hari, orang-orang Muslim tidak jarang mengemukakan bahwa agama mereka adalah “sesuai dengan segala zaman dan tempat” (Arabnya: *al-Islâm-u shâlih-un li-kulli zamân-in wa makân-in*). Ini dibuktikan antara lain oleh pengamatan, Islam adalah agama yang paling banyak mencakup berbagai ras dan kebangsaan, dengan kawasan pengaruh yang meliputi hampir semua ciri klimatologis dan geografis.

Sudah sejak semula, seperti bisa dilihat dalam kehidupan Nabi dan sabda-sabda beliau, agama Islam menyadari penghadapannya dengan kemajemukan rasial dan budaya. Karena itu ia tumbuh bebas dari klaim-klaim eksklusivitas rasialistis atau pun linguistis. Bahkan, seperti halnya dengan semua kenyataan lahiriah, kenyataan rasial dan kebahasaan dengan tegas diturunkan nilainya dari kedudukan mitologinya, atau cara pandang kepadanya disublimasi dengan amat bijaksana ke dataran lebih tinggi, yaitu dataran spiritual, dengan memandangnya sebagai “pertanda kebesaran Tuhan” (ayat Allah) (QS. al-Rûm/30:22).

Hal tersebut terjadi karena dalam pandangan Islam yang penting pada manusia ialah alam atau natur kemanusiaannya itu sendiri. Sama dengan setiap kenyataan alami, kemanusiaan manusia tidak terpengaruh oleh zaman dan tempat, asal-usul rasial dan kebahasaan, melainkan tetap ada tanpa perubahan dan peralihan. Maka karena Islam berurusan dengan alam kemanusiaan itu, ia ada bersama manusia, dan ini berarti tanpa pembatasan oleh ruang dan waktu serta kualitas-kualitas lahiriah hidup manusia.

Universalisme Islam

Sumber ide tentang universalisme Islam ialah pengertian perkataan “*islâm*” itu sendiri, yaitu “**Sikap pasrah kepada Tuhan**”. Sikap pasrah kepada Tuhan ini merupakan tuntutan alami manusia. Agama (Arab: *al-dîn*, secara harfiah antara lain berarti “ketundukan”, “kepatuhan”, atau “ketaatan”) yang sah tidak bisa lain daripada sikap pasrah kepada Tuhan (*al-islâm*). Maka tidak ada agama tanpa sikap itu, yakni, keagamaan tanpa kepasrahan kepada Tuhan adalah tidak sejati (Inilah antara lain makna penegasan Q. Âlu ‘Imrân/3:19, “Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah *al-islâm*”, dan Q. Âlu ‘Imrân/3:85, “Barang siapa menuntut agama selain *al-islâm* maka darinya tidak akan diterima, dan di akhirat ia akan termasuk mereka yang merugi”).

Karena prinsip-prinsip itu maka semua agama yang benar pada hakikatnya adalah *al-islâm*, yakni, mengajarkan sikap pasrah kepada Sang Maha Pencipta, Tuhan Yang Maha Esa. Dalam Kitab Suci berulang kali kita dapati penegasan bahwa agama

para Nabi terdahulu sebelum Nabi Muhammad saw, semuanya adalah *al-islâm* karena inti semua ajaran agama itu adalah ajaran tentang sikap pasrah kepada Tuhan. Atas dasar inilah maka agama yang dibawa Nabi Muhammad disebut agama Islam, karena ia secara sadar dan dengan penuh deliberasi mengajarkan sikap pasrah kepada Tuhan, sehingga agama Nabi Muhammad merupakan *al-islâm par excellence*, namun bukan satu-satunya, dan tidak unik dalam arti berdiri sendiri, melainkan tampil dalam rangkaian dengan agama-agama *al-islâm* yang lain, yang telah tampil terdahulu.

Sikap Pasrah (Islam) adalah Hakikat Sikap Seluruh Alam

Di bawah cahaya prinsip dan pengertian ini seharusnya kita membaca dan memahami Kitab Suci al-Qur'an, khususnya berkenaan dengan kata-kata *islâm* atau *al-islâm* dan segenap derivasinya seperti kata-kata *muslim* sebagai kata benda pelaku (*participle*) atau kata sifat dari *islâm*, dan seterusnya. Apalagi sikap pasrah kepada Tuhan itu merupakan hakikat dari seluruh alam, yaitu sikap pasrah pihak ciptaan kepada Pencipta-Nya, yaitu Tuhan. Ketaatan langit dan bumi (yakni, benda-benda mati) kepada Tuhan adalah kepasrahan dan keislamannya. Inilah yang menjadi dasar adanya keteraturan dan *predictability* pada "hukum alam" sampai batas yang amat jauh, sehingga dapat dipedomani (kemudian digunakan) oleh manusia melalui pemahamannya akan hukum-hukum itu (ilmu pengetahuan).

Keunikan Manusia Ada dalam Kebebasannya

Sementara bagi manusia, disebabkan adanya sesuatu yang sangat istimewa pada manusia, yaitu "sesuatu dari Ruh Tuhan" itu, maka manusia mempunyai kesadaran penuh dan kemampuan memilih. Justru kesadaran dan kemampuan memilih itu, yakni, "kebebasan," adalah ciri manusia, merupakan unsur yang berasal dari Ruh Tuhan. Namun kebebasan manusia adalah kebebasan terbatas, sebab kebebasan mutlak hanya ada pada Diri dan Wujud yang Mutlak pula, yaitu Allah, Tuhan yang Maha Esa. Salah satu unsur keterbatasan manusia itu ialah bahwa bagaimanapun dan betapa pun perkembangan dirinya, ia masih tetap harus tunduk dan pasrah kepada Tuhan (*melakukan al-islâm*). Itu adalah natur (*fithrah*) manusia (QS. Al-A'râf/7:172).

Persaksian akan Allah itu mengandung makna kesediaan secara taat dan sukarela untuk tunduk dan pasrah kepada-Nya, yaitu *islâm*. Sebagai kelanjutan perjanjian primordial antara setiap pribadi manusia, atau manusia itu secara keseluruhannya, dengan Tuhan, maka menjalankan *al-islâm* bagi manusia adalah sama nilainya dengan berjalannya alam (secara tidak sadar) mengikuti hukum-hukumnya sendiri yang ditetapkan oleh Allah. Pandangan yang amat fundamental di atas menunjukkan, sebagaimana umum dimengerti oleh mereka yang beriman kepada Nabi Muhammad sejak dari masa lalu sampai sekarang, bahwa sikap pasrah atau *al-islâm* manusia kepada

Tuhan sudah menjadi tuntutan dan keharusan sejak saat-saat pertama diciptakannya manusia. Tapi sekalipun merupakan natur manusia dan kelanjutan perjanjian primordialnya dengan Tuhan, manusia dari waktu ke waktu melupakannya, dan membuatnya selalu menyandang sengsara. Maka Tuhan dengan rahmat dan kasih-Nya memperingatkan manusia akan naturnya sendiri itu, dan menyampaikan ajaran-ajaran kepasrahan kepada-Nya. Ajaran itu dibawa oleh para Nabi dan rasul silih berganti, sejak Nabi Adam, bapak umat manusia, sampai akhirnya disudahi Nabi Muhammad saw.

Semua Nabi Mengikuti Jalan Hidup Islam

Namun secara jelas dan harfiah dituturkan dalam Kitab Suci bahwa yang pertama kali menyadari *al-islâm* atau sikap pasrah kepada Tuhan itu sebagai inti agama ialah Nabi Nuh, Rasul Allah urutan ketiga dalam deretan dua puluh lima rasul (seperti dipercayai umum), setelah Adam dan Idris. Dituturkan bahwa Nabi Nuh mendapat perintah Allah untuk menjadi salah seorang yang *muslim*, yakni, pelaku dan bersifat *al-islâm*, pasrah kepada Tuhan (QS. Yûnus/10:71-72). Kesadaran akan *al-islâm* itu lebih-lebih lagi tumbuh dengan kuat dan tegas pada Nabi Ibrahim. Seperti halnya dengan Nuh, Ibrahim juga diperintah untuk "*ber-islâm*" (QS. al Baqarah/2:131).

Agama yang benar dengan inti ajaran pasrah kepada Tuhan itu kemudian diwasiatkan Ibrahim kepada keturunannya. Salah satu garis keturunan itu ialah Nabi Ya'qub atau Isra'îl (artinya, Hamba Allah) dari jurusan Nabi Ishaq, salah seorang putra Ibrahim. Wasiat Ibrahim dan Ya'qub itu kemudian menjadi dasar agama-agama Isra'îl, yaitu (yang sekarang bertahan), agama-agama Yahudi dan Kristen (QS. al-Baqarah/2:132).

Jadi, agama-agama Yahudi dan Nasrani berpangkal kepada *al-islâm*, karena merupakan kelanjutan agama Nabi Ibrahim. Tapi tidaklah berarti bahwa Ibrahim seorang Yahudi atau Nasrani, melainkan seorang yang pasrah kepada Tuhan (*muslim*) (QS. Âlu 'Imrân/3:65-67). Bahwa agama Yahudi itu pada dasarnya mengajarkan *al-islâm*, ditegaskan dalam penuturan al-Qur'an mengenai fungsi Kitab Suci Taurat (QS. Al-Mâ'idah/5:44). Begitu pula dengan Nabi 'Isa (Yesus) atau *al-Masîh* (Kristus) putera Maryam (Ibn Maryam), beliau datang dengan membawa ajaran pasrah kepada Tuhan (QS. Âlu 'Imrân/3:52; al-Mâ'idah/5:111).

Sebagai inti semua agama yang benar, maka *al-islâm* atau pasrah kepada Tuhan adalah pangkal adanya hidayat Ilahi kepada seseorang. Maka *al-islâm* menjadi landasan universal kehidupan manusia, berlaku untuk setiap orang, di setiap tempat dan waktu. Dan karena *al-islâm* merupakan titik temu semua ajaran yang benar, maka di antara sesama penganut yang tulus akan ajaran itu pada prinsipnya harus dibina hubungan dan pergaulan yang sebaik-baiknya, kecuali dalam keadaan terpaksa, seperti jika salah satu dari mereka bertindak zalim terhadap yang lain. Sikap ini terutama diamanatkan kepada

para pengikut Nabi Muhammad, Rasul Allah yang terakhir, sebab salah satu tujuan dan fungsi umat Muhammad ini adalah sebagai penengah (*wasīth*, “wasit”) antara sesama manusia, serta sebagai saksi (*syuhadâ*) atas seluruh kemanusiaan.

Maka implikasi prinsip-prinsip yang diletakkan dalam al-Qur’an itu ialah kesatuan kenabian dan kerasulan. Yaitu bahwa semua Nabi dan Rasul mengemban tugas Ilahi yang sama dan tidak bisa, serta tidak dibenarkan, untuk dibeda-bedakan satu dari yang lain. Seorang yang *muslim* secara tulus mempercayai semuanya tanpa kecuali:

Katakanlah (wahai orang-orang yang beriman), “Kami beriman kepada Allah, pada apa yang diturunkan kepada kami, pada apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishaq, Ya’qub dan keturunannya, pada apa yang diberikan kepada Musa dan Isa, serta pada apa yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan seorang pun di antara mereka dan (hanya) kepada-Nya kami berserah diri” (QS. al-Baqarah/2:136).

Untuk menyampaikan pesan pasrah kepada Tuhan itu kepada umat manusia, Dia telah mengutus utusan untuk setiap bangsa atau umat. Mereka menyampaikan pesan yang sama dengan bahasa yang berbeda-beda, sesuai dengan bahasa masyarakat tempat mereka mendapat tugas. Pada masa sebelum kedatangan Nabi Muhammad, seorang Nabi akhir zaman, dan setiap waktu diperlukan, dan hanya sebagian saja dari mereka itu yang diceritakan dalam al-Qur’an. Mereka yang hendak melakukan *al-islâm* juga dituntut untuk beriman kepada ajaran yang diturunkan kepada “para Nabi yang lain” itu, jika pengetahuan mantap tentang ajaran mereka itu dapat diperoleh.

Sikap pasrah kepada Tuhan sebagai unsur kemanusiaan yang alami dan sejati, kesatuan kenabian dan ajaran para Nabi untuk semua umat dan bangsa, semuanya itu menjadi dasar universalisme ajaran yang benar dan tulus, yaitu *al-islâm*. Ini pula yang mendasari adanya universalisme Islam (dengan “I” besar), yang secara historis dan sosiologis, di samping secara teologis (termuat dalam al-Qur’an), menjadi nama ajaran *al-islâm* yang dibawa Nabi Muhammad saw. Penanaman itu dibenarkan, karena ajaran Nabi Muhammad adalah ajaran pasrah kepada Tuhan (*al-islâm*) *par excellence*.

Islam Menjadi Nama Sebuah Agama Sejak Nabi Muhammad SAW

Jadi Islam memang telah menjadi nama sebuah agama, yaitu agama Rasul Pungkasan. Namun ia bukan sekedar nama, tapi nama yang tumbuh karena hakikat dan inti ajaran agama itu, yaitu pasrah kepada Tuhan (*al-islâm*). Dengan begitu maka seorang pengikut Nabi Muhammad adalah seorang *muslim par excellence*, yang pada dasarnya tanpa mengeksklusifkan yang lain, yang dalam menganut agamanya itu (seharusnya) senantiasa sadar akan apa hakikat agamanya, yaitu *al-islâm*, sikap pasrah kepada Tuhan. Karena kesadaran akan makna hakiki keagamaan itu maka “Agama Islam”, Juga “orang

Muslim” atau “Umat Islam” selamanya mempunyai *impulse* universalisme, yang pada urutannya memancar dalam wawasan kulturalnya yang berwatak kosmopolit.

BAB III - Tauhid: Me-Maha Esa-Kan Tuhan

Mata Kuliah	:	Studi Islam
Kode	:	FIL 184150-02
Pokok Bahasan	:	Tauhid: Me-Maha Esa-kan Tuhan
Capaian Pokok Bahasan		
Capaian Umum	:	Memahami implikasi-implikasi pandangan tawhîd dalam kehidupan sehari-hari orang beriman.
Capaian Khusus	:	<ol style="list-style-type: none"> 1. Memahami dan menjelaskan arti kata tawhîd, serta tawhîd tidak cukup hanya percaya kepada Allah. 2. Memahami dan menjelaskan hakikat syirik. 3. Memahami dan menjelaskan tawhîd sebagai iman yang murni. 4. Memahami dan menjelaskan efek pembahasan diri dari tawhîd. 5. Memahami dan menjelaskan kaitan tawhîd dan pembebasan sosial.
Metode Pembelajaran	:	Presentasi, Diskusi
Durasi	:	120 menit

BAB III TAUHID: ME-MAHA ESA- KAN TUHAN

Makna Tauhid

Istilah tauhid atau *tawhîd* makna harfiahnya ialah “menyatukan” atau “mengesakan”. Sebagai istilah teknis dalam ilmu kalam, kata-kata *tawhîd* dimaksudkan sebagai paham “me-Maha-Esa-kan Tuhan”, atau secara lebih sederhananya, paham “Ketuhanan Yang Maha Esa”, atau “Monoteisme”. Meskipun bentuk harfiah kata-kata “*tawhîd*” itu sendiri tidak terdapat dalam Kitab Suci al-Qur’an (yang ada ialah kata-kata “*ahad*” dan “*wâhid*”), namun istilah ciptaan kaum *mutakallim* itu memang secara tepat mengungkapkan isi pokok ajaran Kitab Suci itu, yaitu ajaran tentang “me-Maha-Esa-kan Tuhan”. Bahkan kata-kata *tawhîd* juga secara tepat menggambarkan inti ajaran semua Nabi dan Rasul Tuhan.

***Tawhîd* dan Masalah Percaya Kepada Allah**

Dalam sub bab ini akan membicarakan masalah hubungan antara *tawhîd* dan sikap percaya atau beriman kepada Allah. Keharusan itu dirasakan karena dalam pandangan keagamaan umumnya kaum Muslim Indonesia terdapat kesan amat kuat bahwa ber-*tawhîd* hanyalah berarti beriman atau percaya pada Allah. Namun jika kita mengkaji lebih dalam dan teliti Kitab Suci al-Qur’an, ternyata hal itu tidaklah sepenuhnya demikian. Misalnya, orang-orang musyrik di Makkah yang memusuhi Rasulullah dahulu itu adalah kaum yang benar-benar yang percaya Allah.

Sungguh, jika engkau (Nabi Muhammad) bertanya kepada mereka (kaum musyrik Makkah) siapa yang menciptakan langit dan bumi, niscaya mereka menjawab, “Allah.” Katakanlah, “Kalau begitu, tahukah kamu tentang apa yang kamu sembah selain Allah jika Allah hendak mendatangkan bencana kepadaku, apakah mereka (sesembahan itu) mampu menghilangkan bencana itu atau jika Allah hendak memberi rahmat kepadaku, apakah mereka dapat mencegah rahmat-Nya?” Katakanlah, “Cukuplah Allah (sebagai pelindung) bagiku. Hanya kepada-Nya orang-orang yang bertawakal berserah diri” (QS. al-Zumar/39:38).

Firman yang merupakan penuturan kaum kafir itu dengan jelas membawa kita kepada kesimpulan bahwa ***tawhîd* tidaklah cukup dan tidak hanya berarti percaya kepada Allah saja**, tapi mencakup pula pengertian yang benar tentang siapa Allah yang kita percayai itu dan bagaimana kita bersikap kepada-Nya serta kepada obyek-obyek selain dia.

Maka orang-orang Arab sebelum Islam itu sudah percaya kepada Allah. Mereka juga percaya bahwa Allah-lah yang menciptakan alam raya, serta yang menurunkan hujan. Meski begitu, mereka tidak dapat dinamakan kaum beriman (*al-mu’minûn*) dan, karenanya, juga tidak disebut kaum ber-*tawhîd* (*al-muwahhîdûn*). Sebaliknya mereka

disebut kaum yang mempersekutukan atau memperserikatkan Tuhan (*al-musyrikûn*, penganut paham *syirik*, yaitu paham bahwa Tuhan mempunyai *syarik* (serikat atau sekutu, dalam arti menyertai-Nya dalam hal-hal keilahian). Padahal mereka pun mengakui dan sadar betul bahwa sekutu atau “pemeran serta” (*participant*) dalam keilahian Tuhan itu juga ciptaan Tuhan belaka, bukan Tuhan itu sendiri, melainkan sesama makhluk seperti manusia (QS. al-Zukhruf/43:87).

Lebih jauh, pengertian orang-orang Arab pra-Islam (Jahiliah) itu tentang Allah masih penuh dengan mitologi. Misalnya tentang kepercayaan Allah mempunyai anak-anak perempuan seperti jelas diisyaratkan al-Qur'an: “(Wahai Nabi Muhammad), tanyalah mereka (orang-orang kafir Makkah), ‘Apakah untuk Tuhanmu anak-anak perempuan, sedangkan untuk mereka anak-anak laki-laki’” (QS. al-Shâffât/37: 149). Juga dalam firman, “Apakah bagi dia (Allah) anak-anak perempuan, dan bagi kamu (orang-orang Arab Jahiliah) anak-anak lelaki?” Dan di antara berhala kaum musyrik Arab yang paling terkenal, yaitu al-Lât, al-'Uzzâ dan al-Manât memang disebutkan dalam al-Qur'an dipercayai oleh orang-orang Arab Jahiliah sebagai anak-anak perempuan Tuhan (QS. al-Najm/53: 19-22).

Selanjutnya, ada pula indikasi bahwa orang-orang Arab Jahiliah itu, sekalipun telah percaya adanya Allah yang menciptakan langit dan bumi, juga memitoskan binatang-binatang seperti, misalnya, jenis burung tertentu yang disebut *gharnaq* atau *gharâniq*, yang dipercaya mampu memberi pertolongan atau syafaat kepada manusia dalam berhubungan dengan Tuhan. Dengan demikian, kesemuanya itu menjadi latar belakang sosial-budaya Jazirah Arabia bagi tugas suci (*risâlah*, *mission sacree*) Nabi Muhammad saw untuk menyampaikan seruan kepada umat manusia agar membebaskan diri dari berbagai kepercayaan palsu itu dan berpegang kepada kepercayaan yang benar.

Tauhid dan Kemurnian Iman

Jadi percaya kepada Allah tidak dengan sendirinya berarti *tawhîd*. Sebab percaya kepada Allah masih mengandung kemungkinan percaya kepada yang lain-lain sebagai peserta Allah dalam keilahian. Hal ini memang problem manusia: percaya kepada Allah atau Tuhan, namun tidak murni (baca Q.Yûsuf/12: 103-106).

Di antara manusia memang ada yang tidak percaya sama sekali kepada Tuhan. Yaitu mereka kaum ateis. Tapi mereka adalah minoritas kecil sekali dalam masyarakat manapun. Karena itu ateisme bukanlah problem utama umat manusia. Sebaliknya, problem utama manusia ialah justru politeisme atau syirik, yaitu kepercayaan yang sekalipun berpusat kepada Tuhan Yang Maha Esa atau Allah, namun masih terbuka peluang bagi adanya kepercayaan pada wujud-wujud lain yang dianggap bersifat ketuhanan atau ilahi, meski lebih rendah daripada Allah sendiri. Maka sangat wajar kalau al-Qur'an sedikit sekali membicarakan kaum ateis. Sementara itu hampir dai halaman ke

halaman al-Qur'an terdapat pembicaraan tentang kaum politeisme dan penolakan kebenaran.

Misi Pokok Al- Qur'an adalah Membebaskan Manusia dari Politeisme

Problem utama manusia ialah politeisme, bukan ateisme, maka program pokok al-Qur'an ialah membebaskan manusia dari belenggu paham Tuhan banyak itu dengan mencanangkan dasar kepercayaan yang diungkapkan dalam kalimat *nafi-itsbât* atau "negasi-konfirmasi" yaitu kalimat "Tidak ada Tuhan selain *Allâh (the God, Tuhan yang sebenarnya, yaitu Tuhan Yang Maha Esa)*".

Dengan negasi itu dimulai proses pembebasan, yaitu pembebasan dari belenggu kepercayaan kepada hal-hal yang palsu. Tapi, demi kesempurnaan kebebasan itu, manusia harus mempunyai kepercayaan kepada sesuatu yang benar. Sebab hidup tanpa kepercayaan sama sekali adalah hal yang mustahil. Sebagaimana ditunjukkan oleh eksperimen komunisme yang telah disinggung di atas, seseorang dapat memulai dengan tidak percaya sama sekali, namun kekosongan dari kepercayaan itu memberi tempat bagi timbulnya kepercayaan baru yang justru lebih mencekam dan membelenggu.

Sesuatu yang terdengar seperti paradoksal ini diakui oleh seorang ahli falsafah modern, justru dalam pengamatannya atas fenomena Islam, yaitu Huston Smith. Islam yang berarti sikap pasrah atau tunduk (kepada Tuhan) justru menjadi pangkal kebebasan kaum muslim dan sumber energi mereka yang hebat, sebagaimana terbukti dari ledakan politik luar biasa oleh orang-orang Arab Muslim pada abad ketujuh.

Karena itu, untuk masyarakat manusia pada umumnya dan mereka yang telah memiliki kepercayaan pada Tuhan secara tercampur pada khususnya proses pembebasan itu tidak lain ialah dengan pemurnian kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa itu sendiri. **Pertama**, dengan melepaskan diri dari kepercayaan yang palsu dan, **kedua**, dengan pemusatan kepercayaan hanya kepada yang benar. Dua hal ini dirangkum dalam dua surat pendek al-Qur'an, yaitu surat al-Kâfirûn/109 dan surat al-Ikhlâsh/112. Yang pertama oleh Ibn Taymiyyah dikatakan mengandung *Tawhîd Ulûhiyah* (penegasan bahwa yang boleh disembah hanyalah Allah satu-satunya), dan yang kedua dikatakannya mengandung *Tawhîd Rubûbiyah* (penegasan bahwa Allah adalah Tuhan Yang Maha Esa, yang Satu secara mutlak dan transendental).

***Tawhîd* dan Pembebasan Diri**

Huston Smith menyinggung, bahwa keengganan manusia menerima kebenaran antara lain karena sikap menutup diri yang timbul dari refleks agnostik atau keengganan untuk tahu tentang kebenaran yang diperkirakan justru akan lebih tinggi nilainya daripada apa yang sudah ada pada kita. Kalau saja kita membuka diri untuk menerima kebenaran itu maka mungkin kita akan memperoleh kebaikan dan energi yang kita perlukan. Jadi

halangan kita menerima kebenaran, ialah keangkuhan kita sendiri dan belenggu yang kita ciptakan untuk diri kita sendiri.

Belenggu itu ialah apa yang dikenal dengan sebutan “hawa nafsu” (dari Bahasa Arab, *hawâ’ al-nafs*, yang secara harfiah berarti “keinginan diri sendiri”). Inilah sumber pribadi untuk menolak kebenaran, kesombongan dan kecongkakan kita menghadapi hal-hal dari luar yang kita rasakan tidak sejalan dengan kemauan atau pandangan kita sendiri, betapapun benarnya hal dari luar itu. Hawa nafsu juga menjadi sumber pandangan-pandangan subyektif dan *biased*, yang juga menghalangi kita dari kemungkinan melihat kebenaran (Q. al-Jâtsiyah/45: 23).

Hawa nafsu bahkan mampu mendorong manusia untuk menuhankan keinginan dirinya sendiri jika dia memutlakkan diri dan pandangan atau pikirannya sendiri. Biasanya orang seperti itu akan mudah terseret pada sikap-sikap tertutup dan fanatik, yang amat cepat bereaksi negatif pada sesuatu yang datang dari luar, tanpa sempat bertanya atau mempertanyakan kemungkinan segi kebenaran dalam apa yang datang dari luar itu. Inilah salah satu bentuk kungkungan atau perbudakan oleh tirani *vested interest* (Q. al-Baqarah/2:87; al-Mâ'idah/5:70). Dengan demikian, hanya dengan melawan itu semua melalui proses pembebasan diri (*self liberation*) seseorang akan mampu menangkap kebenaran dan, pada urutannya, hanya dengan kemampuan menangkap kebenaran itu seseorang akan dapat berproses untuk pembebasan dirinya.

Syahadat Sebagai Simbol Pembebasan Jiwa

Pembebasan pribadi yang diperoleh melalui kalimat persaksian (*syahâdah*) yang bersusunan negasi-konfirmasi “*Lâ ilâh-a illâ ‘I-Lâh*” itu dipandang dari sudut efeknya kepada peningkatan harkat dan martabat kemanusiaan pribadi seseorang membuat seorang manusia merdeka sejati, akan menghilangkan dari dirinya sendiri setiap halangan melihat yang benar sebagai benar dan yang salah sebagai salah.

Setiap bentuk subyektifisme, baik yang positif maupun yang negatif, yaitu perasaan senang ataupun benci kepada sesuatu atau seseorang, tidak akan menjadikan pandangannya kabur dan kehilangan wawasan tentang yang sungguh-sungguh benar atau salah, dan yang baik atau buruk. Orang yang serupa itu mampu mengalahkan kekuatan tiranik (*thâghût*), baik yang ada dalam dirinya maupun yang berasal dari luar, dan selalu sanggup kembali kepada yang benar, tanpa terlalu peduli dari mana datangnya. Orang itu tergolong dalam mereka yang mendapatkan “kabar gembira” (kebahagiaan) dan dinamakan “*ulû ‘I-albâb*”, “orang-orang yang berakal pikiran” atau “kaum terpelajar” (baca QS. al-'Alaq/96:7).

Seorang yang ber-*tawhîd*, yang dengan bebas mampu menentukan sendiri pandangan dan jalan hidupnya menurut pertimbangan akal sehat dan secara jujur tentang apa yang benar dan salah, yang baik dan buruk, akan selalu tampil sebagai seorang yang

berani, penuh percaya kepada diri sendiri, dan berkepribadian kuat. Karena ia tidak terkungkung oleh keangkuhan dirinya dan tidak menjadi tawanan egonya, ia berani mengatakan tentang apa yang sebenarnya, meskipun mengandung kemungkinan (dalam jangka pendek, sepintas lalu) merugikan dirinya sendiri atau orang-orang yang dicintainya. Demikian pula, karena konfidensi kepada diri sendiri itu ia berani bersikap jujur dan adil, sekalipun terhadap orang-orang yang kebetulan karena sesuatu hal yang dibencinya (baca Q. al-Isrâ'/17:36; al-Mâ'idah/5:106; al-Nisâ'/4:135; al-Mâ'idah/5:8).

Dalam Kitab Suci, prinsip *tawhîd* langsung dikaitkan dengan sikap menolak *thâghût*. Perkataan "*thâghût*" sendiri diartikan dalam berbagai makna. Namun semua artian itu selalu mengacu kepada kekuatan sewenang-wenang, otoriter dan tiranik atau, seperti dikatakan A. Hassan, "apa-apa yang melewati batas". Misalnya, dalam penegasan Kitab Suci bahwa tidak boleh ada paksaan dalam agama dan bahwa manusia dapat memilih sendiri mana yang benar dan mana yang salah karena perbedaan antara keduanya itu sudah jelas. juga sekaligus ditegaskan bahwa "barangsiapa menolak *thâghût* dan beriman kepada Allah, maka sungguh ia telah berpegang dengan tali yang kukuh, yang tidak akan putus..."

Kesanggupan seorang pribadi melepaskan diri dari belenggu kekuatan tiranik dari luar adalah salah satu pangkal efek pembebasan sosial semangat *tawhîd*. Bahkan diisyaratkan bahwa menentang, melawan dan akhirnya menghapuskan tirani adalah konsekuensi logis paham Ketuhanan Yang Maha Esa. Tirani ditolak dalam sistem *tawhîd* karena ia bertentangan dengan prinsip bahwa yang secara hakiki berada di atas manusia hanyalah Allah, Seru sekalian alam. Sebab manusia adalah ciptaan tertinggi oleh Tuhan (baca QS. Thâhâ/20:24), yang bahkan Tuhan sendiri memuliakannya (baca QS. al-Tîn/95:4). Karena itu akan menyalahi harkat dan martabat manusia sendiri jika ia mengangkat sesuatu selain Tuhan ke atas dirinya sendiri, atau mengangkat dirinya sendiri ke atas manusia yang lain. Inilah salah satu hakikat syirik, yang efeknya ialah pembelengguan.

BAB IV - Implikasi Iman Dalam Keberagamaan Yang Otentik

Mata Kuliah	:	Studi Islam
Kode	:	FIL 184150-02
Pokok Bahasan	:	Implikasi Iman Dalam Keberagamaan Yang Otentik
Capaian Pokok Bahasan		
Capaian Umum	:	Memahami dan menjelaskan berbagai implikasi iman dalam mencapai kehidupan otentik. Bahwa iman adalah jalan “penyelamatan” dari kemungkinan absurditas kehidupan. Iman memberikan makna dan tujuan atas hidup.
Capaian Khusus	:	<ol style="list-style-type: none"> 1. Memahami dan menjelaskan makna îmân dan kaitannya dengan “rasa aman”. 2. Memahami dan menjelaskan bahwa problem utama manusia adalah syirik. 3. Memahami dan menjelaskan maksud kemungkinan adanya “padanan agama,” “padanan-padanan Tuhan” dan “padanan ibadat” dalam ateisme. 4. Memahami dan menjelaskan mengapa manusia perlu “menjadikan Tuhan sebagai tujuan hidup”. 5. Memahami dan menjelaskan mengapa orientasi kemanusiaan (antroposentrisme) harus berpangkal pada orientasi ketuhanan (teosentrisme).
Metode Pembelajaran	:	Presentasi, Diskusi
Durasi	:	120 menit

BAB IV IMPLIKASI IMAN DALAM KEBERAGAMAAN YANG OTENTIK

Makna Iman Bukan Hanya Sekedar Percaya

Perkataan “iman” (Arab: *îmân*) sering diartikan sebagai percaya. Pemberian arti itu tidak salah, tetapi tidak mencakup keseluruhan maknanya. Untuk memperoleh gambaran tentang maknanya yang lengkap, barangkali baik kita ingat bahwa perkataan “aman” (Arab: “*amân*”, yakni kesejahteraan dan kesentosaan) dan “amanat” (Arab: *amânah*, keadaan bisa dipercaya atau diandalkan, [Inggris: *trustworthiness*], lawan dari khianat).

Karena itu “iman” yang membawa rasa “aman” dan membuat orang mempunyai “amanat” itu tentu lebih daripada hanya “percaya”, dalam arti sekedar percaya akan adanya Tuhan. (Dapat dicatat bahwa syetan yang terkutuk pun percaya kepada Tuhan, bahkan Iblis sempat “berdialog” dan “berargumentasi” langsung dengan Tuhan). **Karena pengertian iman sebagai “percaya” tanpa konsekwensi yang nyata bisa bermakna atau absurd.** Mungkin “mempercayai” atau “menaruh kepercayaan” kepada Tuhan akan sedikit lebih memperjelas makna iman itu.

Dalam perkataan “mempercayai Tuhan” atau “menaruh kepercayaan” kepada-Nya terkandung pengertian sikap atau pandangan hidup yang penuh kepasrahan menyandarkan diri (*tawakkal*) kepada Tuhan dan kembali (*rujû’* atau *inâbah*) kepada-Nya. Sebab memang salah **satu wujud rasa iman ialah sikap hidup yang memandang Tuhan sebagai tempat menyandarkan diri dan menggantung harapan.** Oleh karena itu konsistensi iman ialah “husnuzan” (*husn-u ‘l-zhann*, baik sangka, yakni, sikap optimis) kepada Tuhan, serta kemantapan kepada-Nya sebagai Yang Maha Kasih dan Maha Sayang (*al-Rahmân al-Rahîm*). Justru rahmah (ke-Rahmanan dan ke-Rahiman), di samping pengetahuan (*‘ilm*) adalah sifat Tuhan yang paling komprehensif dan serba meliputi.

Problem Utama Manusia: Syirik

Seperti sudah dijelaskan dalam bab sebelumnya titik berat seruan atau dakwah al-Qur’an ialah bagaimana supaya manusia beriman kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, secara benar. Selanjutnya, jika kita perhatikan dengan lebih teliti, argumen-argumen al-Qur’an dalam mengajak kepada iman itu sebagian besar ditujukan kepada orang-orang musyrik atau politeis.

Dengan perkataan lain, problemnya ialah bagaimana merubah manusia dari menganut paham Tuhan (palsu) yang banyak (politheisme) kepada paham Ketuhanan Yang Maha Esa (Tauhid [Arab: *Tawhîd*], Monoteisme). Dalam Kitab Suci memang disebutkan adanya suatu kelompok yang biasanya ditafsirkan sebagai kelompok

penganut Ateisme, namun dituturkan hanya sepintas lalu, yang mengisyaratkan bahwa kelompok itu kecil sekali dalam masyarakat. Sebaliknya, kelompok yang paling banyak menentang Nabi ialah kaum Musyrik.

Meskipun kasusnya terjadi di Makkah dan sekitarnya (Hijaz khususnya dan Jazirah Arabia umumnya) pada sekitar lima belas abad yang lalu, namun signifikansinya bisa digeneralisasikan meliputi seluruh umat manusia sejagat sampai sekarang. **Yaitu bahwa problema pokok manusia adalah politeisme.** Sampai saat-saat terakhir di Zaman Modern ini pandangan dan sikap hidup politeistik tetap merupakan sumber masalah dan kesulitan umat manusia.

Ateisme sebagai problema memang cukup nyata. Tapi dari pengamatan terhadap praktek orang-orang komunis abad ke-20 ini yang mencoba mengembangkan dan menerapkan ateisme secara “alamiah” dan “profesional”, ternyata hasilnya justru lebih banyak berupa bentuk-bentuk politeisme yang sangat kasar dan dengan keras memenjara kemanusiaan. Ini bisa dilihat dari, misalnya. “politeisme” dalam bentuk pemujaan dan kultus kepada para pemimpin seperti Stalin, Mao, dan Kim. Bahkan dapat dikatakan bahwa komunisme telah tumbuh dan berkembang menjadi padanan-agama (*religion-equivalent*), dan para pemimpin komunis menjadi padanan-padanan Tuhan (*God-equivalent*, dalam bahasa al-Qur’an, *andâd*) (QS. Al-Baqarah/2:156).

Bahkan berbagai tingkah laku orang-orang komunis, seperti sikap penuh khidmat mereka ketika menyanyikan lagu-lagu tertentu atau membaca kutipan-kutipan karya seorang pemimpin, telah tumbuh dan berkembang menjadi semacam ibadat atau padanan ibadat (*ritual-equivalent*). Mungkin di kalangan mereka memang terdapat orang-orang ateis tulen, seperti adanya kaum *Dahrîyûn* di kalangan orang-orang Arab yang kebanyakan Musyrik itu, namun agaknya jelas jumlah kaum ateis “tulen” itu kecil sekali.

Politeisme Sama Dengan Syirik

Jika kita perhatikan berbagai praktek politeistik, baik yang “kuna” maupun yang “modern”, kita akan dapat mengerti mengapa politeisme atau syirik itu dalam Kitab Suci disebut sebagai dosa yang amat besar, yang tak akan diampuni Tuhan (QS. al-Nisâ’/4:48). Yaitu karena setiap praktek syirik tentu menghasilkan efek pemenjaraan harkat manusia dan pemerosotannya, dan ini melawan natur atau fitrah manusia sendiri sebagai makhluk yang paling tinggi dan dimuliakan Tuhan. Sebab hakikat syirik, sama dengan mitos, adalah pengangkatan ke atas sesuatu--selain Tuhan--secara tidak benar (tidak *haqq*, jadi *bâthil*) sedemikian rupa sehingga memiliki nilai tinggi daripada nilai manusia sendiri.

Dengan kata lain, **seorang yang melakukan syirik akan dengan sendirinya secara *apriori* menempatkan diri dan harkat secara martabatnya lebih rendah daripada objek yang disyirikkan itu.** Jika seseorang mensyirikkan suatu objek atau

gejala alam, malah maupun sesama manusia sendiri, dengan jalan menumbuhkan dan mengembangkan berbagai padanan mitologis kepada obyek, gejala atau manusia itu, maka orang itu secara *apriori* menempatkan dirinya di bawah “kekuasaan” obyek, gejala atau manusia yang disyirikannya itu. Dalam keadaan yang berkelanjutan, orang itu bisa terjerumus ke dalam pola dan sikap hidup atas belas kasihan (“*at the mercy of*”) sesuatu yang dimitoskan itu. Inilah salah satu hakikat bahwa ia telah kehilangan harkat dan martabat kemanusiaannya yang tinggi. Ia tidak lagi mewujudkan pribadi manusia merdeka, dan ia dengan sendirinya menjadi budak atau hamba (“*abdi*”, Arab: ‘*abd*’) bagi obyek yang dimuliakannya.

Karena itu demi harkat dan martabatnya sendiri, manusia harus menghambakan diri hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa. Dalam gambaran grafisnya, manusia harus melihat ke atas hanya kepada Tuhan Yang Maha Tinggi, Sang Pencipta, dan kepada alam harus melihat ke bawah. Sedangkan kepada sesamanya, manusia harus melihat secara mendatar (*horizontal*). Hanya dengan itu manusia menemukan dirinya yang fitri dan alami sebagai makhluk dengan martabat dan harkat yang tinggi.

Manusia menemukan kepribadiannya yang utuh dan integral hanya jika memusatkan orientasi transendental hidupnya kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa. Sebaliknya, bagi manusia, menempatkan diri secara harkat dan martabat di bawah sesamanya atau, apalagi, di bawah objek dan gejala alam, akan membuatnya berkepribadian tak utuh. Karena ia akan kehilangan kebebasannya, dan hilangnya kebebasan itu mengakibatkan pula hilangnya kesempatan dan kemungkinan mengembangkan diri kepada tingkat yang setinggi-tingginya.

Iman Bermakna Menjadikan Tuhan Sebagai Satu-satunya Tujuan

Di sini kita bertemu dengan makna iman lebih lanjut, yaitu menjadikan Tuhan Yang Maha Esa sebagai satu-satunya (*secara monoteistik*) arah dan tujuan kegiatan hidup kita. Ungkapan sehari-hari bahwa kita berbuat sesuatu *Li ‘l-Lâh-i Ta’âlâ* dan demi ridla Tuhan menggambarkan adanya pengarahan tujuan hidup kepada-Nya.

Keimanan membuat manusia akan memiliki kembali hidupnya yang otentik. Tidak lagi mengalami penyimpangan dengan dorongan maju ke depannya kepada hal-hal tidak esensial tingkatan hidup sehari-hari, manusia beriman mengemansipasi dirinya mengatasi itu semua, dan mencari eksistensi yang otentik dalam “perkenan” (*ridla*) Tuhan, yaitu Wujud Nyata Yang Mutlak. Manusia beriman itu diliputi kesadaran mendalam bahwa Tuhanlah asal dan sekaligus tujuan hidupnya.

Menjadikan Tuhan sebagai tujuan hidup, dalam gambaran grafiknya lagi seperti diberikan oleh ajaran agama, adalah berarti menempuh hidup mengikuti “jalan lurus” (*al-shirâth al-mustaqîm*) yang membentang antara dirinya sebagai “*das sein*” dan Tuhan sebagai “*das solen*”. Dalam realita kesehariannya, itu berarti bahwa manusia harus selalu

berjuang untuk hidup sejalan dengan bisikan suci hati nurani (*nûrânî*, bersifat cahaya, jadi, suci dan baik, dan hanya menghendaki kesucian dan kebaikan).

Jadi “jalan lurus” itu berhimpit, atau tumpang tindih, dengan hati nurani, pusat dorongan jiwa manusia untuk “bertemu” (*liqâ*) dengan Tuhan. Keotentikan hidup yang dihasilkan oleh iman kepada Tuhan itu didapatkan dengan menempuh jalan lurus tersebut, berbentuk sikap jujur dan “sejati kepada hati nurani” (*true to one’s conscience*), yakni, hidup secara ikhlas (murni). Keikhlasan itulah yang membawa kepada keutuhan hidup manusia.

Iman Menyadarkan Manusia Akan Makna Kematian

Keinsafan akan ridha Tuhan sebagai tujuan hidup membimbing manusia kepada kesadaran akan makna kematian. Sebab wujud kehidupan ialah adanya kematian, atau, dengan kata-kata lain kematian adalah bagian tak terpisahkan dari kehidupan. (Secara logika sederhana, hanya yang hidup akan mati, dan tidak ada kematian bagi yang tidak hidup). Kematian itulah “instansi” bagi kembalinya semua yang hidup kepada Tuhan (QS. al-‘Ankabût/21:35).

Kematian adalah batas akhir pengalaman manusia bergumul dengan persoalan “baik” dan “buruk” serta masa ujian baginya untuk memenangkan kebaikan atas keburukan itu (QS. al-Anbiyâ’/21:35). Kematian adalah juga “instansi” yang mengawali keadaan manusia melihat eksistensi dirinya secara sejati dan nyata, baik ataupun buruk, dengan akibat kebahagiaan atau pun kesengsaraan sejati (QS. Âlu ‘Imrân/3:185).

Karena itu menyadari kematian bahwa akibat lebih lanjut berupa peningkatan rasa tanggung jawab, dan, pada urutannya, meningkatnya rasa tanggung jawab itu akan meningkatkan kualitas hidup itu sendiri. Sebab tanggung jawab itu, dalam bentuknya yang tertinggi, adalah tanggung jawab Yang Mutlak Baik (*al-Barr*), yaitu Allah, Tuhan Yang Maha Esa, yang hanya memperkenankan (meridhai) kebenaran dan kebaikan dari manusia.

Usaha sungguh-sungguh memenuhi rasa tanggung jawab itu yang merupakan bentuk wujud (*mode of existence*) nilai kemanusiaan. Usaha itu mengejawantah dalam perjuangan terus-menerus (*mudâwamah*) untuk menemukan jalan kepada Tuhan, dan manusia akan memperoleh tingkat nilai dirinya sebanding dengan daya yang dicurahkan untuk perjuangan itu (QS. al-‘Ankabût/29:69). Karena setiap “perjuangan” mengimplikasikan suatu proses, maka tidak ada jalan henti dalam hidup.

Manusia harus senantiasa mewujudkan kebaikan demi kebaikan secara lestari dan akumulatif, dari hari ke hari, dari masa ke masa. Berhenti dalam pencarian jalan ke Tuhan itu akan mengandung isyarat tentang kesempurnaan pencapaian tujuan, yakni, telah sampai kepada Tuhan. Ini tidak mustahil, tetapi juga bertentangan dengan ide

tentang Tuhan sebagai Dzat Yang Maha Tinggi, Wujud Yang Tiada terhingga, yakni, Mutlak. Manusia yang relatif tidak akan “menggapai” Dzat Tuhan.

Antara Teosentrisme dan Antroposentrisme

Telah dikemukakan, bahwa persoalan manusia bukanlah terutama bagaimana mereka “percaya” kepada sesuatu “tuhan” (secara alami manusia telah “percaya” serupa itu, sehingga cenderung politeistis), tetapi bagaimana mempercayai Tuhan Yang Maha Esa, Allah, Tuhan yang sebenarnya. Sebab sementara mempercayai suatu “tuhan” mungkin telah berdampak baik berupa adanya pegangan hidup, tetapi dampak itu palsu. Justru dampak sampingannya, yaitu berupa pembelengguan pribadi dan pemerosotan harkat dan kemanusiaan akibat adanya percaya kepada suatu “tuhan” itu adalah lebih nyata sangat merugikan.

Oleh karena itu, percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa adalah satu-satunya yang membawa efek ganda: di satu pihak memberi pegangan hidup yang kuat (baca QS. Luqmân/31:22), dan, di lain pihak, membebaskan manusia dari belenggu mitologi sesama manusia dan alam. Sebab, sebagaimana telah ditegaskan, Tuhan Yang Maha Esa adalah Dzat Yang Maha Tinggi, Wujud Tak Terhingga, yang tak bakal terjangkau oleh manusia. Dia tidak akan “merosot” menjadi setingkat manusia atau alam yang lebih rendah dari manusia. Itu berarti bahwa hanya Allah, Tuhan Yang Maha Esa, yang selama-lamanya akan tetap “berkualitas” sebagai Tuhan, karena Dia selama tetap merupakan sebuah misteri yang menimbulkan rasa kehebatan dan daya tarik terhadap rasa ingin tahu yang tak habis-habisnya.

Berdasarkan itu semua, manusia, demi nilai kemanusiaannya sendiri, dalam iman, yakni dalam keseluruhan pandangan transendental yang menyangkut kesadaran akan asal dan tujuan wujud dan hidupnya sendiri, harus berpusat kepada Tuhan Yang Maha Esa. Dengan kata lain, keseluruhan keinsyafan hidupnya harus bersifat “teosentris”, bahwa segala sesuatu berasal dari Tuhan dan kembali kepada-Nya. Dengan memusatkan pandangan kepada Tuhan itulah manusia menemukan dirinya, dengan dampak ketentraman lahir dan batin serta rasa optimis terhadap hidup dan kemantapan kepada diri sendiri.

Kepuasan batin yang esoteris itu adalah nyata, dan merupakan kebutuhan hidup manusia yang nyata pula. Tapi justru untuk kesempurnaan segi esoteris itu seorang yang beriman harus melengkapi dirinya dengan segi-segi eksoteris, yang lebih berdimensi sosial-horisontal dengan sesama manusia, selain yang berdimensi individual-vertikal dengan Tuhan. Wujud dimensi sosial-horisontal itu ialah kerja-kerja kemanusiaan atau, dalam istilah yang lebih “teknis” keagamaan, amal saleh (Arab: *‘amal shâlih*, perbuatan kebajikan). Dengan kata lain, manusia harus menyatu-padukan “teosentrisme” dalam pandangan hidup atau iman dengan “antroposentrisme” dalam kegiatan hidup atau amal.

Bahwa amal perbuatan manusia itu antroposentris, adalah juga merupakan akibat logis dari ide tentang ke-Maha-Esaan Tuhan. Sebagai Yang Maha Esa, Tuhan tidaklah memerlukan manusia. Manusia tidak dituntut untuk “melayani” (kata-kata Arab untuk “pelayanan” ialah *khadīm* dan “pelayanan” ialah *khidmah*), tetapi harus “menghamba” (kata-kata Arab untuk “hamba” ialah ‘*abd*, dan penghambaan adalah *‘ibādah*). Sebab manusialah yang memerlukan Tuhan, yang mewujudkan keperluannya itu dalam ibadat kepada-Nya. Karena itu “buah” dan “hasil” ibadat itu bukan untuk Tuhan, tapi untuk manusia sendiri. “Allah Maha Kaya (tidak memerlukan apa pun yang lain), dan kamulah yang kafir (memerlukan kepada yang lain, terutama kepada Allah).”

Amal Soleh Sebagai Implikasi Iman

Begitu mengenai ibadat, begitu pula mengenai amal perbuatan manusia. Manusalah yang perlu kepada amalnya sendiri itu. Baik ataupun buruk nilai amal itu akan kembali kepada manusia, untung rugi, tidak kepada Tuhan. Bahkan ketika manusia berterima kasih (bersyukur) kepada Tuhan sebenarnya ia berterima kasih (bersyukur) untuk dirinya sendiri (QS. al-Naml/27:40). Karena manusia, atau nilai kemanusiaan, menjadi ukuran amal perbuatan, maka dari segala yang ada di muka bumi tempat manusia ini, yang tidak bermanfaat untuk manusia dan kemanusiaan akan tetap bertahan (QS. al-Ra’d/13:17).

Jadi pandangan hidup yang teosentris dapat dilihat mewujudkan diri dalam kegiatan keseharian yang antroposentris. Bahkan antara keduanya itu tak dapat dipisahkan. Maka seseorang yang ber-Ketuhanan dengan sendirinya membawa konsekwensi bahwa dia adalah seorang yang ber-Perikemanusiaan. Justru pengakuan ber-Ketuhanan yang dinyatakan dalam kegiatan ibadat ditegaskan sebagai tidak mempunyai nilai apapun sebelum disertai dengan tindakan-tindakan nyata dalam rangka perikemanusiaan (QS. al-Mâ’ûn/107:1-akhir).

Keimanan kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, selain membawa akibat kepada emansipasi kemanusiaan pribadi bersangkutan, juga membawa akibat kepada pola hidup saling menghormati sesama manusia. Jika Tuhan sendiri memuliakan manusia, apalagi, manusia sendiri harus memuliakan sesamanya. Sebab bagaimanapun seorang pribadi “mengada” atau “menjadi ada” dalam kaitannya dengan pribadi yang lain dalam suatu hubungan sosial. Seorang pribadi mendapati dirinya, dalam arti jawaban “siapa sesungguhnya saya ini”, sebagian dalam interaksinya dengan pribadi yang lain. Karena itu kualitas interaksi itu akan sangat mempengaruhi kualitas dirinya sebagai manusia, yaitu kualitas martabat dan haknya.

Maka dalam saling berinteraksi antara sesamanya, seorang pribadi manusia harus memandang pribadi yang lain sebagai representasi seluruh kemanusiaan, dan dia harus memperlakukannya dengan perlakuan tertentu terhadap keseluruhan

kemanusiaan. Perbuatan baik kepada seseorang bernilai sebagai perbuatan baik kepada keseluruhan kemanusiaan, dan, sebaliknya, perbuatan jahat kepada seseorang akan bernilai sebagai perbuatan jahat kepada keseluruhan kemanusiaan (QS. Al-Mâ'idah/5:37). Kebajikan dan dosa kepada seseorang mempunyai makna sebagai kebajikan dan dosa kepada manusia universal.

Namun tetap, bahwa rasa kemanusiaan harus berlandaskan rasa Ketuhanan. Malah kemanusiaan sejati hanya terwujud jika dilandasi oleh rasa Ketuhanan itu. Sebab rasa kemanusiaan ataupun antroposentrisme yang lepas dari rasa Ketuhanan atau teosentrisme akan mudah terancam untuk tergelincir kepada praktek-praktek pemutlakan sesama manusia, sebagaimana didemonstrasikan oleh eksperimen-eksperimen komunis (yang "ateis"). Itu berarti bahwa kemanusiaan tanpa Ketuhanan akan dengan gampang menghancurkan dirinya sendiri (QS. al-Nûr/24: 39). Karena itu, kemanusiaan sejati justru harus bertujuan kepada ridha Tuhan. Dan orientasi hidup menuju ridha Tuhan itulah yang melandasi pengangkatan nilai kemanusiaan (QS. Fâthir/35:10).

Sebaliknya, melalui tindakan-tindakan kemanusiaan seseorang bisa "bertemu" Tuhan (mendapatkan kesejatan makna hidup), sepanjang ia tetap mengorientasikan hidup itu kepada-Nya saja (QS. al-Kahf/18:110). Dengan mengorientasikan hidup kepada Tuhan itu manusia juga didorong untuk selalu mengemansipasi dirinya dari salah satu wujud ketidakberdayaan seseorang mengemansipasi dirinya dari salah satu wujud ketidakberdayaan seseorang mengemansipasi diri dari penyimpangan tujuan hidup kepada Tuhan, dan kepamrihan tentu akan menghasilkan ketidaksejatan atau ketidakotentikan.

Dampak paling nyata emansipasi harkat dan martabat kemanusiaan karena iman kepada Allah ialah terwujudnya pola hubungan antar manusia dalam semangat egalitarianisme. Karena setiap pribadi manusia adalah berharga sebagai makhluk Tuhan yang bertanggung jawab langsung kepada-Nya, maka tidak seorang pun dari mereka itu yang dibenarkan untuk *diingkari* hak-hak dasarnya, sebagaimana juga tidak seorang pun dari mereka yang dibenarkan *mengingkari* hak-hak asasi pribadi yang lain. Karena itu, iman dan harkat serta martabat kemanusiaan melandasi demokrasi, dan tak mungkin mendukung sistem totaliter, otoriter dan tiranik.

BAB V - Ibadah Sebagai Institusi Keimanan

Mata Kuliah	:	Studi Islam
Kode	:	FIL 184150-02
Pokok Bahasan	:	Ibadah Sebagai Institusi Keimanan
Capaian Pokok Bahasan		
Capaian Umum	:	Memahami dan menjelaskan bahwa ibadah adalah bentuk pelebagaan iman. Justru iman menjadi nyata dan terpelihara melalui ibadah.
Capaian Khusus	:	<ol style="list-style-type: none">1. Memahami dan menjelaskan pengertian mengenai ibadah dan kaitannya dengan iman.2. Memahami dan menjelaskan kaitan ibadah, iman dan amal perbuatan.3. Memahami dan menjelaskan ibadah sebagai jalan menghayati kesadaran ketuhanan.
Metode Pembelajaran	:	Presentasi, Diskusi
Durasi	:	120 menit

BAB V IBADAH SEBAGAI INSTITUSI IMAN

Pengertian Ibadah

Ibadah, yang dapat juga disebut sebagai ritus atau tindakan ritual, adalah bagian yang amat penting dari setiap agama atau kepercayaan (seperti yang ada pada sistem-sistem kultus). Namun sebelum melangkah kepada pembicaraan lebih lanjut, di sini dirasa perlu membuat jelas pengertian tentang istilah “ibadah”. Dari sudut kebahasaan, “ibadah” (Arab: *‘ibâdah*, mufrad; *‘ibâdât*, jamak) berarti pengabdian (seakar dengan kata-kata Arab *‘abd* yang berarti hamba atau budak), yakni pengabdian (dari kata-kata “abdi”, *‘abd*) atau penghambaan diri kepada Allah, Tuhan yang Maha Esa.

Ibadah dalam pengertiannya yang lebih luas, ibadah mencakup keseluruhan kegiatan manusia dalam hidup di dunia ini, termasuk kegiatan “duniawi” sehari-hari, jika kegiatan itu dilakukan dengan sikap serta niat pengabdian dan penghambaan diri kepada Tuhan, yakni sebagai tindakan bermoral. Inilah maksud firman Ilahi bahwa manusia (dan jin) tidaklah diciptakan Allah melainkan untuk mengabdikan kepada-Nya (baca QS. al-Dzâriyât/51:56). Yakni, untuk menempuh hidup dengan kesadaran penuh bahwa makna dan tujuan keberadaan manusia ialah “perkenaan” atau *ridlâ* Allah SWT.

Hubungan Ibadah dan Iman

“Apakah manusia tidak cukup dengan iman saja dan berbuat baik, tanpa perlu beribadah?” Seperti Einstein yang mengatakan bahwa ia percaya kepada Tuhan dan keharusan berbuat baik, tanpa merasa perlu--karena dianggap tidak ada gunanya--memasuki agama formal seperti Yahudi dan Kristen?

Pertanyaan serupa itu sepiantas lalu mensugestikan hal yang logis dan masuk akal. Apalagi Kitab Suci sendiri juga selalu berbicara tentang “iman” dan “amal saleh”, dua serangkaian nilai yang harus dipunyai oleh manusia. Tapi, dalam penelaahan lebih lanjut, pertanyaan itu bisa menimbulkan berbagai problema, yaitu:

Problem pertama. Dalam kenyataan historis tidak pernah ada sistem kepercayaan yang tumbuh tanpa sedikit banyak mengintrodukir ritus-ritus. Bahkan pandangan hidup yang tidak berpretensi religioitas sama-sekali, malahan berprogram menghapuskan agama seperti komunisme, juga mempunyai sistem ritualnya sendiri.

Problem kedua. Persoalan iman tanpa ibadah ialah bahwa iman, berbeda dari sistem ilmu falsafah yang hanya berdimensi rasionalitas, selalu memiliki dimensi supra rasional atau spiritual yang mengekspresikan diri dalam tindakan-tindakan *devotional* (kebaktian) melalui sistem ibadah. Tindakan-tindakan kebaktian itu tidak hanya meninggalkan dampak memperkuat rasa kepercayaan dan memberi kesadaran lebih tinggi tentang implikasi iman dalam perbuatan, tetapi juga menyediakan pengalaman

kerohanian yang tidak kecil artinya bagi rasa kebahagiaan. Pengalaman kerohanian itu misalnya ialah rasa kedekatan kepada *Sesembahan* (Allah, Tuhan Yang Maha Esa) yang merupakan Wujud makna dan tujuan hidup manusia.

Problem ketiga. Bahwa memang benar yang penting adalah iman dan amal saleh, yaitu suatu rangkaian dari dua nilai yang salah satunya (iman) mendasari yang lain (amal saleh). Tetapi **iman yang abstrak itu, untuk dapat melahirkan dorongan dalam diri seseorang ke arah perbuatan yang baik, haruslah memiliki kehangatan dan keakraban dalam jiwa seorang yang beriman, dan ini bisa diperoleh melalui kegiatan ubudiyah.** Justru untuk memahami bahwa wujud nyata hidup keagamaan selalu didapatkan dalam bentuk-bentuk kegiatan ubudiyah ini. Dari hal-hal di atas itu perlu kiranya menjadi jelas bahwa **sistem ibadah merupakan salah satu kelanjutan logis sistem iman.**

Ibadah-ibadah menengahi antara iman yang abstrak dan tingkah laku atau amal-perbuatan yang konkret. Seolah-olah suatu konkretisasi rasa keimanan, ibadah mengandung makna intrinsik sebagai pendekatan kepada Tuhan (*taqarrub*). Dalam ibadah itu seorang *hamba* Tuhan atau '*abd-u 'l-Lâh* merasakan kehampiran spiritual kepada Khalik-nya. **Pengalaman kerohanian ini sendiri merupakan sesuatu yang dapat disebut sebagai inti rasa keagamaan atau religiositas, yang dalam pandangan mistis seperti pada kalangan kaum Sufi memiliki tingkat keabsahan yang tertinggi.**

Tetapi, di samping makna intrinsiknya, ibadah juga mengandung makna instrumental, karena ia bisa dilihat sebagai usaha pendidikan pribadi dan kelompok (*jamâ'ah*) ke arah komitmen atau pengikatan batin kepada tingkah laku bermoral (QS. al-'Ankabût/29:45). Asumsinya ialah bahwa melalui ibadah seseorang yang beriman memupuk dan menumbuhkan kesadaran individual dan kolektifnya akan tugas-tugas pribadi dan sosialnya mewujudkan kehidupan bersama yang sebaik-baiknya di dunia ini. Akar kesadaran itu ialah keinsafan yang mendalam akan pertanggungjawaban semua pekerjaan kelak di hadapan Tuhan dalam pengadilan Ilahi yang tak terelakan, yang di situ seseorang tampil mutlak hanya sebagai pribadi (QS. al-Baqarah/2:48).

Dengan demikian, karena sifatnya yang amat pribadi (dalam seginya sebagai hubungan antara seorang hamba dengan Tuhannya), ibadah dapat menjadi instrumen pendidikan moral dan etik yang amat mendalam dan efektif. Dalam Kitab Suci dengan jelas diungkapkan harapan bahwa salah satu efek terpenting ibadah ialah tumbuhnya semacam solidaritas sosial. Bahkan ditegaskan bahwa tanpa tumbuhnya solidaritas sosial itu ibadah bukan saja sia-sia dan tidak akan membawa kepada keselamatan, malah terkutuk Tuhan (QS. al-Mâ'ûn/107). Karena itu, dalam tinjauan ini, ibadah dapat disebut sebagai bingkai dan pelembagaan iman, yang membuatnya mewujudkan diri dalam bentuk-bentuk tingkah laku dan tindak-tanduk nyata.

Ibadah-Ibadah dalam Islam

1. Shalat

Salah satu bentuk ibadah dalam Islam yang amat simbolik untuk kesadaran akan kehadiran Tuhan dalam hidup manusia ialah shalat, yang tujuannya adalah membina “kontak” dengan Tuhan. Perkataan “shalat” (Arab: *shalâh*, mufrad; *shalawât*, jamak) sendiri secara harfiah berarti seruan, sama dengan arti perkataan “do’a” (*du’â*), yakni seruan seorang hamba kepada Tuhan, Pencipta seluruh alam.

Kemudian, shalat yang diberi batasan sebagai “sekumpulan bacaan dan tingkah laku yang dibuka dengan *takbîr* dan ditutup dengan *taslîm*” itu juga amat simbolik untuk ketundukan (*thâ’ah*, taat) dan kepasrahan (*Islâm*) seseorang kepada Tuhan. Setelah *takbîr* pembukaan, dalam shalat seseorang dituntut agar seluruh sikap dan perhatiannya ditujukan semata-mata hanya kepada obyek seruan, yaitu Pencipta seluruh alam raya itu, dalam sikap sebagai seorang hamba yang sedang menghadap Tuhannya. Sikap lahir dan batin yang tidak relevan dengan sikap menghadap Tuhan menjadi terlarang (maka takbir pertama itu disebut *takbîrat-u ‘l-ihrâm*). Dengan begitu maka dalam momen shalat itu seseorang, karena didominasi oleh kontakannya dengan Tuhan yang berdimensi vertikal, dilepaskan dari dimensi horizontal hidupnya, termasuk segi-segi sosial hidup itu.

Dalam momen shalat itu seorang hamba diharapkan menghayati sedalam-dalamnya akan kehadiran Tuhan dalam hidup ini, “seolah-olah engkau melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihat engkau.” Dengan sikap-sikap badaniah seperti ruku’ dan sujud yang disertai penempelan kening pada permukaan tanah dalam sujud itu, kepatuhan dan kepasrahan kepada Tuhan dengan penuh kerendahan hati itu dinyatakan sejelas-jelasnya, disertai bacaan-bacaan suci yang seakan-akan dirancang sebagai dialog dengan-Nya. Maka tidak berlebihan bahwa shalat yang sempurna itu, yaitu yang dilakukan dengan kekhusyukan dan kehadiran hati yang disertai ketenangan (*thuma’nînah*) seluruh anggota badan, seperti dikatakan oleh ‘Ali Ahmad al-Jurjawi, adalah pernyataan iman yang sempurna. Shalat itu membentuk rasa kekaguman atau religiositas yang sangat tinggi.

Selanjutnya, religiositas itu dapat berimplikasi luas sekali dalam hidup ini, baik hidup lahiriah maupun batiniah. Disebabkan oleh ketenangan jiwa karena komunikasi dengan Tuhan (baca QS. al-Ra’d/13:28), maka orang yang melakukan shalat dengan patuh akan memiliki jiwa yang lebih seimbang, penuh harapan namun tidak kehilangan kesadaran diri atau sombong, karena ia “tidak berkeluh kesah jika ditimpa kemalangan, dan tidak menjadi kikir jika sedang mengalami keberuntungan” (QS. al-Ma’ârij/70:19-23).

Maka dari itu shalat yang berhasil akan mempunyai dampak membentuk sikap jiwa yang bebas dari kekuatiran tidak **pada** tempatnya menghadapi hidup. Ini bukan saja karena iman, seperti ditegaskan dalam Kitab Suci, senantiasa dikaitkan dengan harapan, (sebagaimana keingkarannya kepada Tuhan atau kufur dikaitkan dengan keputusan) (QS.

Yûsuf/12:87), tapi juga karena seseorang yang benar-benar tumbuh dalam dirinya kemantapan dalam mengorientasikan hidupnya dalam mencapai ridha Tuhan semata (akibat antara lain diresapinya makna shalat).

2. Puasa

Puasa adalah latihan dan ujian kesadaran akan adanya Tuhan yang Maha Hadir (*omnipresent*), dan yang mutlak tidak pernah lengah sedikitpun dalam pengawasan-Nya terhadap segala tingkah laku hamba-hamba-Nya. Puasa adalah penghayatan nyata akan makna firman bahwa:

“Dia bersamamu di mana saja kamu berada. Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan” (Q. al-*Hadîd*/57:4).

“Hanya milik Allah timur dan barat. Ke mana pun kamu menghadap, di sanalah wajah Allah.³⁶ Sesungguhnya Allah Mahaluas lagi Maha Mengetahui” (QS. al-Baqarah/2:115).

“Sungguh, Kami benar-benar telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh dirinya. Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya” (QS. *Qâf*/50:16).

Penjelasan tentang hikmah puasa pernah dikemukakan oleh ‘Ali Ahmad al-Jurjawi, seorang tokoh pemikir Islam di Zaman Modern dari Mesir, ia mengatakan:

Puasa adalah sebagian dari terpenting-pentingnya *syâ’â’ir* (manifestasi religiositas) dan seagung-agung *qurabât* (amalan mendekati diri kepada Tuhan). Bagaimana tidak, padahal puasa itu adalah rahasia antara seorang hamba dan Tuhannya, yang tidak termasuk oleh sikap pamrih. Seseorang (yang berpuasa) menahan dirinya dari syahwat dan kesenangannya selama sebulan penuh, yang dibalik itu ia tidak mengharapkan apa-apa kecuali wajah Allah Ta’ala. Tidak ada pengawas atas dirinya selain dia. Maka hamba itu mengetahui bahwa Allah mengawasinya dalam kerahasiaan-*(privacy)*-nya dan dalam keterbukaan-*(publicity)*-nya. Maka ia pun merasa malu kepada Tuhan Yang Maha Agung itu untuk melanggar larangan-larangan-Nya, dengan mengakui dosa, kezaliman, dan pelanggaran larangan (yang pernah ia lakukan). Ia merasa malu kepada Allah jika nampak oleh-Nya bahwa ia mengenakan baju kecurangan, penipuan dan kebohongan. Karena itu ia tidak berpura-pura, tidak mencari muka, dan tidak pula bersikap mendua (munafik). Ia tidak menyembunyikan persaksian kebenaran karena takut kekuasaan seorang pemimpin atau pembesar.

Dari kekuasaan itu nampak bahwa sesungguhnya inti pendidikan Ilahi melalui ibadah puasa ialah pemahaman dan pengukuhan kesadaran yang sedalam-dalamnya akan *ke-Maha Hadiran-an (Omnipresence)* Tuhan. Adalah kesadaran ini yang melandasi ketaqwaan atau merupakan hakikat ketaqwaan itu, dan yang membimbing seseorang ke arah tingkah laku yang baik dan terpuji. Dengan begitu dapat diharapkan ia akan tampil sebagai seorang yang berbudi pekerti luhur, ber-*akhlâq karîmah*. Kesadaran akan hakikat

Allah yang Maha Hadir itu dan konsekuensinya yang diharapkan dalam tingkah laku manusia (baca QS. Al-Mujâdilah/58:7).

Maka puasa adalah suatu ibadah yang berdimensi kerahasiaan atau keprivatan (*privacy*) yang amat kuat. Dari situ juga dapat ditarik pengertian bahwa puasa adalah yang pertama dan utama merupakan sarana pendidikan tanggung jawab pribadi. Ia bertujuan mendidik agar kita mendalami keinsyafan akan Allah yang selalu menyertai dan mengawasi kita dalam setiap saat dan tempat.

Atas dasar keinsyafan itu hendaknya kita tidak menjalani hidup ini dengan santai, enteng dan remeh, melainkan dengan penuh kesungguhan dan keprihatinan. Sebab apapun yang kita perbuat akan kita pertanggung jawabkan kepada khaliq kita secara pribadi (QS. Luqmân/31:33; al-Baqarah/2:48 dan 123).

Ini semuanya sudah tentu sejajar dengan berbagai penegasan dalam Islam bahwa manusia dihargai dalam pandangan Allah menurut amal perbuatannya berdasarkan taqwanya, suatu ajaran tentang orientasi prestasi yang tegas, dalam pengertian pandangan bahwa penghargaan kepada seseorang didasarkan kepada apa yang dapat diperbuat dan dicapai seseorang. Sebaliknya Islam melawan orientasi prestise, yaitu pandangan yang mendasarkan penghargaan kepada seseorang atas pertimbangan segi-segi askriptif seperti faktor keturunan, daerah, warna kulit, bahasa, dll. Orientasi prestasi berdasarkan kerja ini kemudian dikukuhkan dengan ajaran tentang tanggung jawab yang bersifat mutlak pribadi di Akhirat kelak.

3. Zakat

Di sisi lain para 'ulama senantiasa menekankan salah satu hikmah ibadah puasa ialah penanaman rasa solidaritas sosial. Dengan mudah hal itu dibuktikan dalam kenyataan bahwa ibadah puasa selalu disertai dengan anjuran berbuat baik sebanyak-banyaknya, terutama perbuatan baik dalam bentuk tindakan menolong meringankan beban kaum fakir miskin, yaitu zakat, sedekah, infak, dan lainnya.

Dari sudut pandang itulah kita harus melihat kewajiban membayar zakat fitrah pada bulan Ramadhan, terutama menjelang akhir bulan suci itu. Seperti diketahui, *fitrah* merupakan konsep kesucian asal pribadi manusia, yang memandang, setiap individu dilahirkan dalam keadaan suci bersih. Karena itu *zakât fitrah* merupakan kewajiban pribadi berdasarkan kesucian asalnya, namun memiliki konsekuensi sosial yang sangat langsung dan jelas. Sebab, seperti halnya dengan setiap zakat atau "sedekah" (*shadâqah* secara etimologis berarti "tindakan kebenaran"). Pertama-tama dan terutama diperuntukkan bagi golongan fakir miskin serta mereka yang berada dalam kesulitan hidup seperti *al-riqâb* (mereka yang terbelenggu, yakni, para budak; dalam istilah modern dapat berarti mereka yang terkungkung oleh "kemiskinan struktural") dan *al-ghârimûn* (mereka yang terbeban berat hutang), seperti *ibn al-sabil* (orang yang terlantar dalam perjalanan), demi usaha meringankan beban hidup mereka. Sasaran zakat yang lain pun masih berkaitan

dengan kriteria bahwa zakat adalah untuk kepentingan umum atau sosial, seperti sasaran, 'âmil atau panitia zakat sendiri, kaum *mu'allaf*, dan *sabîl-i 'l-Lâh* ("sabilillah", jalan Allah), kepentingan masyarakat dalam artian yang seluas-luasnya.

Sebenarnya dimensi sosial dari hikmah puasa ini sudah dapat ditarik dan dipahami dari tujuannya sendiri dalam Kitab Suci, yaitu taqwa. Dalam memberi penjelasan tentang taqwa sebagai tujuan puasa itu Syaikh Muhammad 'Abduh menunjuk adanya kenyataan bahwa orang-orang kafir menyembah berhala melakukan puasa (menurut cara mereka masing-masing) dengan tujuan utama "membujuk" dewa-dewa agar jangan marah kepada mereka atau agar senang kepada mereka dan "memihak" mereka dalam urusan hidup mereka di dunia ini. Ini sejalan dengan kepercayaan mereka bahwa dewa-dewa itu akan mudah dibujuk dengan jalan penyiksaan diri sendiri dan tindakan mematikan hasrat jasmani.

Cara pandang kaum musyrik itu merupakan konsekuensi paham mereka tentang Tuhan sebagai yang harus didekati dengan *sesajen* berupa makanan atau lainnya (termasuk manusia sendiri) yang "disajikan" kepada Tuhan altar di kuil-kuil bangsa Inka di banyak bagian Amerika Selatan umpamanya, menunjukkan adanya praktek "ibadah" mendekati Tuhan dengan *sesajen* berupa korban manusia. Demikian pula bangsa-bangsa lain, praktek serupa juga tercatat dalam sejarah, seperti pada bangsa-bangsa Mesir kuno, Romawi, Yunani, India, dan lain-lain.

Hal itu tentu berbeda dengan ajaran agama *Tawhîd* yang mengajarkan manusia untuk tunduk/patuh dan pasrah sepenuhnya (*Islâm*) kepada Tuhan Yang Maha Esa. Dalam agama ini diajarkan bahwa Tuhan tidaklah didekati dengan *sesajen* seperti pada kaum pagan atau musyrik melainkan dengan amal perbuatan yang baik, yang membawa manfaat dan faedah kepada diri sendiri dan kepada sesama manusia dalam masyarakat (QS. al-Kahf/18: 110).

Berkaitan dengan ini Islam memang mengenal ajaran tentang ibadah qurban. Tetapi sesuai dengan nama ibadah itu, korban (*qurbân*) adalah tindakan mendekatkan diri kepada Tuhan. Namun pendekatan itu terjadi bukan karena materi korban itu dalam arti sebagai *sesajen*, melainkan karena taqwa yang ada dalam jiwa pelakunya. Dan taqwa dalam ibadah korban itu tercermin dalam kegunaan nyata yang ada di belakangnya, yaitu tindakan meringankan beban anggota masyarakat yang kurang beruntung "*tidaklah bakal sampai kepada Allah daging korban itu dan tidak pula darahnya! Tetapi yang bakal sampai kepada-Nya ialah taqwa dari kamu* (QS. al-Hajj/22: 37).

Maka begitu pula dengan puasa. Yang mempunyai nilai pendekatan kepada Allah bukanlah penderitaan lapar dan dahaga itu *an sich*, melainkan rasa taqwa yang tertanam melalui hidup penuh prihatin itu. Dengan perkataan lain, Tuhan tidaklah memerlukan puasa kita seperti keyakinan mereka yang memandang Tuhan sebagai objek *sesajen* atau sakramen. Puasa untuk kebaikan diri kita sendiri baik diri kita sendiri baik

sebagai individu dan sebagai anggota masyarakat yang lebih luas. Sekarang, seperti halnya iman yang tidak dapat dipisahkan dari amal salih, tali hubungan dengan Allah (*hablun min-a 'l-Lâh*) tidak dapat dipisahkan dari hubungan dengan sesama manusia (*hablun min-a 'l-nâs*), taqwa pun tidak dapat dipisahkan dari budi pekerti luhur (*husnul-khuluq* atau *al-akhlâq al-karîmah*).

4. Haji

Makna-makna yang dipraktekkan dalam pelaksanaan ibadah haji, dalam acara-acara ritual, atau dalam tuntunan non ritualnya, dalam bentuk kewajiban atau larangan, dalam bentuk nyata atau simbolik, kesemuanya mengantar jemaah haji hidup dengan pengamalan dan pengalaman kemanusiaan universal.

Pertama, ibadah haji dimulai dengan niat sambil menanggalkan pakaian biasa dan mengenakan pakaian ihram. Tak dapat disangkal bahwa pakaian menurut kenyataannya dan juga menurut al-Qur'an berfungsi sebagai pembeda antara seseorang atau sekelompok dengan lainnya. Pembedaan tersebut dapat mengantar kepada perbedaan status sosial, ekonomi atau profesi. Pakaian juga dapat memberi pengaruh psikologis pada pemakainya. Di *Miqât Makânî*, tempat ritual ibadah haji dimulai, perbedaan dan pembedaan tersebut harus ditanggalkan. Semua harus memakai pakaian yang sama. Pengaruh-pengaruh psikologis dari pakaian harus ditanggalkan, sehingga semua merasa dalam satu kesatuan dan persamaan. "Di *Miqât* ini apapun ras dan sukumu lepaskan semua pakaian yang engkau kenakan sehari-hari sebagai srigala (yang melambangkan kekejaman dan penindasan), tikus (yang melambangkan kelicikan), anjing (yang melambangkan tipu daya), atau domba (yang melambangkan penghambaan). Tinggalkan semua itu di *Miqât* dan berperallah sebagai manusia yang sesungguhnya.

Kedua, dengan dikenakannya pakaian ihram, maka sejumlah larangan harus diindahkan oleh pelaku ibadah haji. Seperti Jangan menyakiti binatang, jangan membunuh, jangan menumpahkan darah, jangan mencabut pepohonan. Mengapa? Karena manusia berfungsi memelihara makhluk-makhluk Tuhan itu, dan memberinya kesempatan seluas mungkin mencapai tujuan penciptaannya. Dilarang juga menggunakan wangi-wangian, bercumbu atau kawin, dan berhias supaya setiap haji menyadari bahwa manusia bukan hanya materi semata-mata, bukan pula birahi. Hiasan yang dinilai Tuhan adalah hiasan rohani. Dilarang pula menggunting rambut, kuku, supaya masing-masing menyadari jati dirinya dan menghadap pada Tuhan sebagaimana apa adanya.

Ketiga, Ka'bah yang dikunjungi mengandung pelajaran yang amat berharga dari segi kemanusiaan. Di sana misalnya ada Hijr Ismail yang arti harfiahnya pangkuan Ismail. Di sanalah Ismail putra Ibrahim, pembangun Ka'bah ini pernah berada dalam pangkuan ibunya yang bernama Hajar, seorang wanita hitam, miskin bahkan budak, yang konon kuburannya pun ditempat itu, namun demikian budak wanita ini ditempatkan Tuhan di

sana atau peninggalannya diabadikan Tuhan, untuk menjadi pelajaran bahwa Allah swt memberi kedudukan untuk seseorang bukan karena keturunan atau status sosialnya, tapi karena kedekatannya kepada Allah swt dan usahanya untuk menjadi hajar atau berhijrah dari kejahatan menuju kebaikan, dari keterbelakangan menuju peradaban.

Keempat, setelah selesai melakukan Thawaf yang menjadikan pelakunya larut dan berbaur bersama manusia-manusia lain, serta memberi kesan kebersamaan menuju satu tujuan yang sama yakni berada dalam lingkungan Allah swt dilakukanlah sa'i. Di sini muncul lagi Hajar, budak wanita bersahaja yang diperistrikan Nabi Ibrahim itu, diperagakan pengalamannya mencari air untuk putranya. Keyakinan wanita ini akan kebesaran dan kemahakuasaan Allah sedemikian kokoh, terbukti jauh sebelum peristiwa pencaharian ini, ketika ia bersedia ditinggal (Ibrahim) bersama anaknya di suatu lembah yang tandus, keyakinannya yang begitu dalam tak menjadikannya sama sekali berpangku tangan menunggu turunnya hujan dari langit, tapi ia berusaha dan berusaha berkali-kali mondar-mandir demi mencari kehidupan. Hajar memulai usahanya dari bukit Shafa yang arti harfiahnya adalah "kesucian dan ketegaran" --sebagai lambang bahwa mencapai kehidupan harus dengan usaha yang dimulai dengan kesucian dan ketegaran--dan berakhir di Marwah yang berarti "ideal manusia, sikap menghargai, bermurah hati dan memaafkan orang lain.

Adakah makna yang lebih agung berkaitan dengan pengamalan kemanusiaan dalam mencari kehidupan duniawi melebihi makna-makna yang digambarkan di atas? Kalau thawaf menggambarkan larutnya dan meleburnya manusia dalam hadirat Ilahi, atau dalam istilah kaum sufi *al-fanâ'-u fî 'l-Lâh* maka sa'i menggambarkan usaha manusia mencari hidup --yang ini dilakukan begitu selesai thawaf-- yang melambangkan bahwa kehidupan dunia dan akhirat merupakan suatu kesatuan dan keterpaduan.

Kelima, di Arafah, padang yang luas lagi gersang itu seluruh jamaah *wuqûf* (berhenti) sampai terbenamnya matahari. Di sanalah mereka seharusnya menemukan ma'rifat pengetahuan sejati tentang jati dirinya, akhir perjalanan hidupnya, serta di sana pula ia menyadari langkah-langkahnya selama ini, sebagaimana ia menyadari pula betapa besar dan agung Tuhan yang kepada-Nya bersimpuh seluruh makhluk, sebagaimana diperagakan secara miniatur di padang tersebut. Kesadaran-kesadaran itulah yang mengantarkannya di padang 'Arafah untuk menjadi 'ârif atau sadar dan mengetahui. Kearifan apabila telah menghiasi seseorang, maka Anda akan, menurut Ibnu Sina, "Selalu gembira, senyum, betapa tidak senang hatinya telah gembira sejak ia mengenal-Nya, ... di mana-mana ia melihat satu saja, ... melihat Yang Maha Suci itu, semua makhluk di pandangannya sama (karena memang semua sama, ... sama membutuhkan-Nya). Ia tak akan mengintip-intip kelemahan atau mencari-cari kesalahan orang, Ia tidak akan cepat tersinggung walau melihat yang mungkar sekalipun karena jiwanya selalu diliputi rahmat dan kasih sayang.

Keenam, dari Arafah para jamaah ke Muzdalifah mengumpulkan senjata menghadapi musuh utama yaitu setan, kemudian melanjutkan perjalanan ke Mina dan di sanalah para jamaah haji melampiaskan kebencian dan kemarahan mereka masing-masing terhadap musuh yang selama ini menjadi penyebab segala kegetiran yang dialaminya.

BAB VI - Sejarah Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Skisme

Mata Kuliah	:	Studi Islam
Kode	:	FIL 184150-02
Pokok Bahasan	:	Sejarah Islam dari Masa Nabi hingga Masa Skisme
Capaian Pokok Bahasan		
Capaian Umum	:	Memahami dan menjelaskan sebab-sebab dan latar belakang timbulnya skisme dalam Islam.
Capaian Khusus	:	<ol style="list-style-type: none"> 1. Memahami dan menjelaskan latar belakang naiknya empat Khalifah setelah Nabi Muhammad, yaitu Abu Bakr al-Siddiq, Umar ibn al-Khattab, Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib. 2. Memahami sebab-sebab timbulnya al-fitnah al-kubrâ. 3. Memahami adanya perpecahan antara para pengikut Ali dan 'Utsman.
Metode Pembelajaran	:	Presentasi, Diskusi
Durasi	:	120 menit

BAB VI

SEJARAH ISLAM DARI MASA NABI HINGGA MASA SKISME

Faktor Sejarah dalam Islam

Pembicaraan tentang Agama Islam terasa kurang jika tidak melibatkan pembicaraan tentang berbagai skisme atau perpecahan dalam agama itu. Kesadaran akan adanya skisme itu akhir-akhir ini, sebagaimana telah sering dibicarakan, muncul dengan kuat di kalangan kaum Muslim Indonesia khususnya dan dunia umumnya karena adanya Revolusi Iran pada 1979. Revolusi tersebut bagi sebagian orang-orang Muslim menawarkan semacam “hikmah terselubung” (*blessing in disguise*) berupa cakrawala pandangan keagamaan (Islam) yang lebih meluas.

Karena itu kegunaan utama pembahasan kita sekarang ini ialah sebagai bagian dari usaha bersama untuk mendorong lebih jauh kecenderungan positif tersebut. Dengan begitu diharap bahwa secara berangsur kita dapat mewujudkan dalam kenyataan berbagai angan-angan mengenai umat atau masyarakat Islam yang mendekati gambaran dalam Kitab Suci sebagai “*ruḥamâ’ baynahum*” (saling cinta kasih antara sesamanya).

Tetapi berbagai pengalaman menunjukkan bahwa keadaan itu tidak akan tercipta jika kita tidak memiliki cukup kedewasaan dalam sikap keberagamaan kita, dan dalam memandang keberagamaan “orang lain” (dalam pengertian yang seluas-luasnya). Termasuk ke dalam makna kedewasaan itu, kiranya, adalah kesediaan dan kemampuan untuk melihat berbagai kenyataan sejarah secara proporsional, dengan mengakui dan memasukkannya ke dalam hitungan berbagai faktor sejarah sebagai ikut menentukan apa yang telah terjadi, dan apa yang sedang dan bakal terjadi.

Umat Yang Tunggal

Kenyataan historis pertama tentang agama Islam ialah bahwa umatnya telah terpecah dan bahkan saling menumpahkan darah sejak masa-masa amat dini perjalanan sejarahnya. Al-Qur’an berulang-ulang menegaskan semua Nabi dan Utusan Tuhan itu membentuk persaudaraan umat yang tunggal, sebab Pesan Suci mereka pun tunggal, yaitu mengabdikan kepada Tuhan Yang Maha Esa yang mencintai dan melindungi mereka.

Namun justru secara historis masalah kesatuan itulah di antara hal-hal yang amat sulit dicapai oleh manusia. Lebih menarik lagi sebagai bahan kajian bahwa manusia cenderung berpecah belah justru setelah mereka menerima ajaran Tuhan yang dibawa oleh para Utusan-Nya. Keadaan yang menyimpang dari seharusnya ini tidak saja karena berbagai usaha mereka memahami ajaran Tuhan dan menerapkannya dalam kehidupan nyata (jadi tentunya tumbuh dari niat yang baik dan ketulusan hati), tapi juga karena variasi

cara pendekatan kepada ajaran itu membuahakan variasi dalam interpretasi. Keadaan ini secara ringkas digambarkan dalam Kitab Suci:

“Manusia itu (dahulunya) umat yang satu (dalam ketauhidan). (Setelah timbul perselisihan,) lalu Allah mengutus para nabi (untuk) menyampaikan kabar gembira dan peringatan. Allah menurunkan bersama mereka Kitab yang mengandung kebenaran untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Tidak ada yang berselisih tentangnya, kecuali orang-orang yang telah diberi (Kitab) setelah bukti-bukti yang nyata sampai kepada mereka, karena kedengkian di antara mereka sendiri. Maka, dengan kehendak-Nya, Allah memberi petunjuk kepada mereka yang beriman tentang kebenaran yang mereka perselisihkan. Allah memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki ke jalan yang lurus (berdasarkan kesiapannya untuk menerima petunjuk)” (QS. al-Baqarah/2:213).

Firman tersebut mengingatkan kita kepada sebuah hadits yang sering dikutip orang bahwa perselisihan di antara orang yang beriman adalah suatu rahmat. Dan ayat suci itu bersesuaian dengan ayat suci yang menyebutkan adanya Kehendak Ilahi tentang perbedaan antara sesama manusia, dan adanya Kehendak agar dengan perbedaan itu manusia berlomba-lomba ke arah berbagai kebaikan (*istibâq al-khayrât, emulation ir virtus and piety* [QS. al-Mâ'idah/5:51]).

Dari perspektif inilah kita akan memasuki bidang yang sebenarnya dari pembahasan makalah ini, yaitu tinjauan ulang secara kritis-historis terhadap perpecahan sosial keagamaan yang terjadi dalam Islam dalam perjalanan perkembangannya yang amat dini.

Sejarah Fonemal dalam “*al-Fitnah al-Kubrâ*”

Pembunuhan khalifah ketiga, ‘Utsman ibn ‘Affan, merupakan fitnah besar yang mengawalinya skisme dalam Islam. Peristiwa menyedihkan tersebut dalam sejarah Islam kemudian dikenal sebagai *al-fitnah al-kubrâ* (“ujian besar”). Pembunuhan terhadap khalifah ketiga ini terjadi dua puluh empat tahun setelah wafat Nabi. Sekelompok tentara (Arab Islam) dari Mesir datang ke Madinah untuk mengajukan klaim kepada Khalifah tentang apa yang menjadi hak mereka. Tapi mereka segera kembali pulang ke Mesir, karena telah diberi tahu (secara palsu) bahwa persoalan mereka telah diselesaikan dengan baik oleh Khalifah melalui perundingan dengan ketua utusan mereka. Namun setelah mereka mendapat berita yang benar bahwa ketua utusan mereka itu malah telah dibunuh, mereka kembali ke Madinah untuk mengajukan tuntutan. Setelah beberapa saat perundingan dan musyawarah, yang disitu kaum bukan-Umawi di madinah menunjukkan sikap netral, delegasi tentara itu menyerbu ‘Utsman di rumahnya, dan membunuhnya.

Tentang mengapa delegasi tentara itu tidak puas terhadap ‘Utsman dalam menjalankan tugas kekhalifahannya, tersedia tidak hanya satu keterangan, melainkan

banyak dan cukup kompleks. Pertama ialah, bahwa meskipun 'Utsman termasuk perintis pertama-tama orang-orang Arab Makkah masuk Islam, namun dia adalah seorang anggota *klan Umayyah* yang berkuasa di kota itu, yang klan itu menjadi musuh utama Nabi dalam mengemban tugas kerasulan, bahkan sikap permusuhan mereka itu berlangsung terus sampai boleh dikata detik-detik terakhir sebelum Nabi wafat. Abu Sufyan, misalnya, adalah salah seorang penguasa Makkah yang mengorganisasi dan memobilisasi orang-orang Quraisy melawan Nabi di Madinah, sampai dengan saat Nabi menaklukkan Makkah. Meskipun akhirnya Abu Sufyan masuk Islam, juga anaknya, Mu'awiyah terlebih dahulu berbuat serupa, namun hal itu terjadi lebih banyak hanya berkat kebijaksanaan diplomatik Nabi dan mengakui hak istimewa dan kehormatan mereka.

Sebagai klan dengan tradisi kekuasaan yang mapan, kaum umawi segera melihat pada kekhalifahan 'Utsman suatu kesempatan untuk mengembalikan kedudukan mereka yang baru saja hilang. mereka mengelilingi 'Utsman dengan penasehat-penasehat dan tenaga-tenaga ahli, seperti seorang "aktivis" Umawi, Marwan ibn al-Hakam. Sebagian dari hadirnya para penasehat dan tenaga ahli Umawi itu sebenarnya merupakan kelanjutan kebijaksanaan 'Umar, 'Utsman menjadi tidak banyak berdaya menghadapi klannya sendiri, dan ia pun terjerumus ke dalam praktek-praktek nepotistik yang mengundang berbagai reaksi keras banyak kalangan.

Sebenarnya 'Utsman melanjutkan kebijakan 'Umar, tapi tanpa mempunyai wibawa hebat seorang 'Umar. Para tentera suku Arab (*al-muqâtilah*) yang oleh 'Umar ditempatkan di berbagai kota garnizun di daerah-daerah taklukan dipertahankan oleh 'Utsman seperti keadaan mereka semasa 'Umar, sementara perang sendiri, yang menjadi alasan penempatan itu, telah menjadi peristiwa sesekali saja. Para tentera ini hidup menetap di tempat-tempat tersebut, seperti Kufah, dalam suasana terpisah dari penduduk bukan-Arab sekelilingnya. Bertindak sebagai penguasa pada kota-kota perbatasan itu ialah para gubernur (bekas) pedagang kaya yang cakap memerintah dari keluarga-keluarga Quraisy dan sekutu mereka dari Thaif (klan Tsaqif), yang kebanyakan mereka itu terdiri dari kaum Umawi. Mereka memegang pemerintahan menghadapi kecenderungan kesukuan dan semangat kedaerahan orang-orang Arab, dan kekuasaan mereka itu diawasi oleh semangat ajaran umum Islam yang saat itu Islam telah menjadi ciri utama sifat ke-Arab-an mereka.

Sudah sejak masa 'Umar banyak orang Arab Quraisy yang kaya, yakni, para pedagang Makkah, yang pergi ke daerah-daerah taklukan, terutama Mesopotamia di Irak, dan meneruskan usaha perdagangan mereka di sana. Ini acapkali menimbulkan rasa keberatan dari pihak orang-orang Arab yang kurang mampu, khususnya orang-orang Arab setempat. 'Utsman pun tidak mengatasi situasi warisan pendahulunya itu, meskipun sebenarnya ia berhasil sedikit mengubah keadaan dengan mengarahkan sebagian investasi dari Lembah Mesopotamia ke Hijaz, berbentuk proyek-proyek irigasi di berbagai

oase. Kebijaksanaan itu juga mengurangi ancaman bahwa budaya Arab akan terserap ke dalam budaya daerah-daerah bulan Sabit Subur (*Fertile Crescent*, daerah subur yang membentuk konfigurasi bulan sabit dari pantai timur Laut Tengah naik utara, ke daerah pegunungan Anatolia sebelah selatan membentang ke timur dan kembali ke selatan, ke Lembah Mesopotamia).

Tetapi kebijaksanaan 'Utsman yang menghambat emigrasi dari Hijaz itu membuatnya tidak populer di kalangan orang-orang Makkah. Ini tumbuh menjadi faktor penunjang bagi protes-protes yang mulai dilancarkan para tentara. (Harus diingat bahwa pada saat itu semua orang Muslim adalah warga negara dan sekaligus tentara). Apalagi setelah ekspedisi menaklukan Iran telah rampung dan tuntas, ketidakpuasan di kalangan tentara terhadap kebijakan 'Utsman semakin keras dinyatakan orang, karena tidak lagi bisa dialih-arahkan kepada kegiatan-kegiatan ekspedisi militer. Suatu kerusuhan muncul di Kufah, sebuah kota garnisun yang didirikan 'Umar, dan kerusuhan itu harus ditindas dengan penumpahan darah. Para gubernur yang melanjutkan tugas mereka semenjak diangkat oleh 'Umar banyak yang cakap dan sebagian dari mereka diterima baik oleh penduduk setempat. Maka penduduk Syria puas dengan Mu'awiyah, Basrah dengan Ibn 'Amir (yang di waktu damai giat berdagang untuk mengumpulkan kekayaan tapi tidak bertindak cukup adil karena ia menganjurkan orang lain agar berbuat serupa pula). Tetapi gubernur yang ditempatkan di Mesir (di kota Fusthath, Kairo lama), tidak pernah memuaskan orang-orang setempat, karena dipandang kurang menunjukkan ukuran moral yang tinggi (konon suka minuman keras dan mabuk). Demikian pula Kufah, tidak ada kebijakannya yang dapat diterima di sana, bahkan gubernurnya pun ditolak orang.

'Utsman dikenal sebagai amat berjasa menyatukan ejaan penulisan al-Qur'an dengan memerintahkan untuk membakar semua versi ejaan yang lain (sehingga sampai sekarang ejaan standar Kitab Suci agama Islam itu disebut ejaan atau "*rasm 'Utsmânî*"). Penyatuan ejaan al-Qur'an itu amat prinsipil sebagai dasar penyatuan orang-orang Arab Muslim khususnya, dan semua orang Muslim umumnya. Namun, sesungguhnya, usaha 'Utsman itu tidak berjalan tanpa tantangan. Ibn Mas'ud, salah seorang ahli membaca al-Qur'an yang amat terkenal dan disegani, berkedudukan di Kufah, sempat menunjukkan perasaan tidak sukanya kepada kebijakan 'Utsman. Menurut para ahli akhirnya ia patuh juga kepada keputusan Khalifah. Tetapi kejadian itu tetap meninggalkan bekas, sekalipun akhirnya dapat dinetralisasikan melalui usaha akomodasi berbagai versi bacaan Kitab Suci dalam bentuk pengakuan keabsahan "*bacaan tujuh*" (*al-qirâ'ât al-sab'ah*).

Kebijaksanaan 'Utsman berkenaan dengan Kitab Suci itu sungguh patut dipuji. Dan jika umat Islam sesudah itu menikmati kesatuan penulisan dan pembukuan Kitab Suci-nya yang tidak ada bandingannya dalam sistem kepercayaan atau paham lainnya mana pun juga, maka sebagian besar keberuntungan itu adalah berkat jasa 'Utsman ibn 'Affan yang bergelar *Jâmi' al-Qur'ân* (Pengumpul al-Qur'an). (Bahkan kaum Syi'ah yang

dikenal sangat anti 'Utsman itu pun akhirnya juga mengakui jasa khalifah ketiga ini, dengan menyesuaikan dan mengikuti cara penulisan Kitab Suci menurut ejaan 'Utsman, sekalipun agaknya juga mempunyai jalur penuturan dari 'Ali ibn Abi Thalib, handalan utama mereka dalam masalah periwayatan). Dan seperti hampir semua kebijaksanaan 'Utsman yang lain, tindakannya untuk menyatukan sistem penulisan al-Qur'an itu pun dapat dikatakan sebagai kelanjutan 'Umar sebelumnya.

Salah satu kebijakan lagi dari 'Umar yang dilanjutkan atau diwarisi oleh 'Utsman ialah yang berkenaan dengan sistem keuangan negara. 'Umar disebut sebagai "yang pertama menciptakan lembaga-lembaga" (Arab: *awwalu man dawwan-a al-dawâwin*), khususnya lembaga atau sistem penggajian tentara dengan besar dan kecilnya gaji (sesungguhnya lebih tepat disebut *lump sum*) itu menurut tingkat kepeloporan seseorang dan jasanya dalam agama Islam. Maka untuk menunjang sistemnya inilah antara lain 'Umar tidak mengizinkan tentara memiliki tanah-tanah produktif (pertanian) di daerah-daerah yang telah mereka bebaskan, khususnya di kawasan Bulan Sabit Subur. Kebijakan 'Umar di bidang ini dan di bidang finansial pada umumnya sangat dihargai oleh para ahli sejarah Islam (khususnya, tentu saja, kalangan Sunni) dan diakui oleh para ahli bukan-Muslim sebagai suatu tindakan seorang jenius dan bijak. (Juga 'Umarlah yang memprakarsai pendirian lembaga keuangan yang dikenal dengan *bayt al-mal*--harfiah berarti "rumah harta").

Tapi ketika 'Utsman mewarisinya, ternyata sedikit demi sedikit sistem 'Umar itu mulai menunjukkan segi-segi kelemahannya. Ditambah lagi, seperti telah disinggung, 'Utsman tidak memiliki wibawa dan kecakapan seperti pendahulunya itu. Tentara di berbagai kota garnisun mulai merasakan tidak adilnya penghasilan daerah mereka dikontrol dan dibawa ke Madinah sebagai *fay'* (milik negara). Mereka menginginkan untuk secara langsung mengontrol dan menguasai penghasilan daerahnya masing-masing.

Ketidakpuasan ini masih harus ditambah, sebagaimana telah dikemukakan, dengan gejala-gejala nepotisme Umawi yang semakin terasa pada masa 'Utsman, khususnya dalam bidang-bidang keuangan ini. Maka, mengulangi perdebatan di masa 'Umar sekitar masalah tanah-tanah pertanian daerah taklukan itu, para tentara menghendaki agar tanah-tanah produktif itu langsung dibagikan kepada tentara penakluk yang bersangkutan, dan dilepaskan dari pengawasan Madinah, sama dengan harta rampasan perang mana pun juga. Jadi berbeda dengan pandangan 'Umar yang tidak melihatnya demikian.

Akumulasi dari semua ketidakpuasan terhadap 'Utsman itu--yang jelas sebagian bukan karena kesalahan 'Utsman sendiri--berakhir dengan pembunuhan Khalifah. Dan dengan begitu dimulailah perang saudara selama lima tahun, hanya selang sekitar seperempat abad sejak wafat Nabi.

Golongan-golongan Khawarij, Syi'ah dan Sunnah

Kejadian pembunuhan 'Utsman hanyalah permulaan, dan hanyalah salah satu, dari deretan fitnah yang amat besar pengaruhnya kepada terjadinya skisme dalam Islam. Segera setelah 'Utsman terbunuh, maka menurut sementara ahli sejarah Islam, para bekas pembunuh itu atau simpatisan mereka mensponsori pengangkatan 'Ali (ibn Abi Thalib) sebagai khalifah, menggantikan 'Utsman. Kebetulan 'Ali yang adalah kemenakan dan menantu Nabi, serta pelopor mula pertama dalam Islam, telah tumbuh sejak zaman Nabi sendiri sebagai pahlawan, ahli perang (*warrior*) yang tangkas, dengan sikap hidup yang penuh kesalihan dan hikmah (*wisdom*) yang luas dan mendalam.

Bagi banyak pihak di Madinah, meskipun tidak disepakati oleh semua orang, ketokohan 'Ali membuatnya paling tepat sebagai pengganti (*khalifah*) Nabi, tidak hanya sekarang sesudah 'Utsman, tapi sejak wafat Nabi sendiri. Tentang mengapa yang terjadi ialah pengangkatan Abu Bakr, seorang Sahabat Nabi yang amat dekat dan senior, serta mertua beliau (ayahanda 'Aisyah, salah seorang isteri beliau yang amat dicintainya) sebagai imam ummat Islam ialah adalah bahan yang kontroversi yang serius, yang sampai sekarang masih menjadi bahan pembicaraan.

Namun sepertinya penunjukkan Abu Bakr, dengan pensponsoran kuat dari 'Umar, lebih mirip tindakan darurat (*emergency*), tercermin dari penggunaan istilah *khalifah* (pengganti) olehnya untuk tugasnya itu. Baru di masa 'Umar sifat kedaruratan itu mulai hilang, dan tumbuh kesadaran padanya akan sifat kepermanenan jabatan pemimpin umat Islam. Maka 'Umar, untuk sebutan resmi jabatannya itu, memilih nama atau gelar Amir al-Mu'minin, yakni, Komandan Orang-Orang Beriman, karena memang program utama masyarakat Islam waktu itu ialah melancarkan ekspedisi-ekspedisi militer ke luar Jazirah Arabia. Program itu sendiri konon sebagai kelanjutan rintisan dan pelaksanaan pesan Nabi menjelang wafat.

Perkembangan pranata politik Islam pada saat pengangkatan 'Ali ialah bahwa sistem kekhilafahan telah berjalan dan tumbuh selama hampir seperempat abad, lengkap dengan berbagai pelembagaannya yang sebagian besar--sebagaimana telah disinggung--diletakkan oleh 'Umar. Maka kekhilafahan sebagai saat itu telah menjadi terlalu amat penting untuk dilewatkan begitu saja, dan di hadapan berbagai krisis yang mulai mengancam umat Islam lembaga itu telah menjadi rebutan dalam tema-tema "*to be or not to be*".

Telah disebutkan bahwa 'Ali sebenarnya adalah tokoh yang amat tepat menghadapi situasi kritis itu. Tetapi ketokohnya itu menjadi problem karena kenyataan bahwa sejak semula ia, dibawa oleh sikapnya yang salih dan populis, menunjukkan simpati kepada para pemrotes kebijaksanaan 'Utsman, meskipun jelas mustahil mendukung pembunuhannya. Maka suasana curiga kepada 'Ali dari banyak pihak menjadi tak terhindarkan. Kecurigaan itu mewujudkan diri dalam reaksi-reaksi tidak setuju

kepada pengangkatan 'Ali sebagai khalifah, tidak saja dari kalangan yang secara langsung mempunyai hubungan darah dengan 'Utsman, khalifah terbunuh, yaitu kalangan kaum Umawi (anak cucu Umayyah ibn 'Abd Syams, ayah dari kakek Mu'awiyah) tetapi juga dari tokoh-tokoh seperti 'Aisyah, putri Abu Bakar dan istri Nabi yang sangat dicintainya, juga al-Zubayr ibn al-'Awwam, seorang anggota keluarga Abu Bakr. Sedangkan dari kalangan kaum Umawi, seperti dapat diduga, tuntutan untuk pengusutan pembunuhan 'Utsman sangat keras, dipelopori oleh politikus dan gubernur yang cakap, Mu'awiyah (anak Abu Sufyan, musuh utama Nabi sampai penaklukan Makkah), dan dibantu oleh 'Amr ibn al-'Ash, gubernur dan komandan militer yang menaklukkan Mesir.

Berbagai reaksi kurang menguntungkan terhadap 'Ali itu tidak saja membuat situasi masyarakat Islam yang masih muda dilanda suasana tak menentu dan sedikit koatik. Reaksi-reaksi itu segera menyeret masyarakat Islam ke dalam kancah peperangan sesama mereka, dengan korban jiwa yang tidak sedikit. 'Ali yang seorang ahli perang (*warrior*) yang cakap dan berani agaknya dengan mudah mengalahkan 'Aisyah dan al-Zubayr di pertempuran dekat Basrah yang kemudian dikenal sebagai "Peristiwa Onta" (karena 'Aisyah memimpin pasukan dengan menunggang unta, dan onta itu terbunuh dalam pertempuran). Tetapi peristiwa itu sendiri menimbulkan luka sosial-keagamaan kepada umat Islam yang sampai sekarang belum seluruhnya tersembuhkan.

Yang lebih parah, dengan akibat yang amat jauh dalam bidang sosial-keagamaan, ialah permusuhan antara 'Ali dan Mu'awiyah. Juga disebabkan oleh kecakapan militernya, 'Ali agaknya akan memenangkan pertempuran melawan Mu'awiyah. Tetapi mungkin sebagai gabungan antara kesalihan yang lebih mementingkan perdamaian dan sikap meremehkan kepintaran, jika tidak bisa disebut kepicikan, diplomatik Mu'awiyah dan para pendukungnya, 'Ali secara itikad baik dan "polos" menerima usul arbitrase di Shiffin. Akibatnya ialah bahwa ia justru kehilangan dukungan dari para sponsornya yang gigih dan militan, yang sejak semula menginginkan penyelesaian militer terhadap Mu'awiyah.

Mereka ini kemudian membentuk kelompok ketiga, dan menamakan diri mereka kaum *al-Syûrâ*, yakni, "orang-orang yang menjual diri (kepada Allah)", dengan secara total menyerahkan dan mengorbankan diri untuk agama yang benar. (Sebutan ini merujuk kepada firman Allah, "Dan di antara manusia ada yang 'menjual' dirinya demi memperoleh ridla Allah. Dan Allah itu Maha Penyantun kepada hamba-Nya" (QS. al-Baqarah/2: 207). Maka sebutan *al-Syûrâ* itu sekaligus memberi gambaran tentang hakikat dan sifat gerakan mereka, yaitu gerakan dengan semangat pengorbanan yang tinggi dan tidak mengenal kompromi. Karena ini dengan sendirinya mereka berkembang menjadi kelompok dengan tingkat ekstremisme yang amat tinggi, yang kemudian secara tak terhindarkan membawa mereka kepada situasi mudah sekali terpecah-belah dan saling bermusuhan untuk akhirnya melenyapkan diri mereka sendiri.

Egalitarianisme radikal kelompok ini membawa mereka kepada konsep-konsep sosial-politik yang sesungguhnya lebih dekat kepada cita-cita Islam seperti diletakkan oleh Nabi dan merupakan kelanjutan cita-cita universal dalam tradisi bangsa-bangsa Irano-Semitik sejak ratusan tahun, dan yang dengan kuat sekali mewarnai pandangan-pandangan hidup di daerah Bulan Sabit Subur. Tetapi karena dibawakan dengan militansi yang hampir tak terkendalikan, maka konsep-konsep itu--yang antara lain melahirkan doktrin hijrah, yaitu semua orang harus menyingkir dari tatanan mapan dan bergabung dengan mereka demi iman yang benar--telah menjerumuskan masyarakat Islam kepada suasana "semua lawan semua", tanpa ada pihak yang benar-benar diuntungkan. Korban yang paling tragis dari ekstremisme mereka ialah 'Ali sendiri, seorang tokoh yang pernah mereka unggulkan dengan penuh antusiasme, namun akhirnya mereka habisi dalam suatu pembunuhan politik.

Karena kegiatan mereka yang selalu merongrong tatanan mapan, mereka kemudian lebih dikenal sebagai kaum *Khawârij* (pemberontak). (Mereka juga dinamakan kaum *al-Harûriyûn*, nisbat kepada oase *al-Harûrah* dekat Kufah, tempat mereka berpangkalan). Seperti telah dikatakan tadi, mereka ini kemudian mengalami penghancuran diri sendiri (*self annihilation*) justru karena watak mereka yang sangat ekstrem. Akibatnya ialah bahwa mereka hampir-hampir praktis tidak bertahan untuk menyaksikan zaman modern sekarang ini.

Tetapi sebenarnya hanya secara fisik mereka boleh dikata terhapus dari sejarah. Sedangkan secara doktrinal, justru banyak sekali paham-paham keagamaan yang kini berkembang dan mapan di kalangan Muslimin dapat ditelusuri kembali sebagai berasal dari problematika kaum Khawarij. Bahkan ada tanda-tanda bahwa problematika kaum Khawarij itu, sebagaimana dahulu muncul dalam dalam sistem kalam kaum Mu'tazilah, kini menunjukkan sikap kritis dan mungkin ingin lepas dari kungkungan tatanan mapan sosial-keagamaan yang ada).

Perkembangan lebih lanjut masyarakat Islam setelah terbunuhnya 'Ali oleh kaum Khawarij adalah pengakuan dan dukungan hampir universal masyarakat kepada kekuasaan Mu'awiyah di Damaskus, sekurang-kurangnya secara *de facto*. Terutama pada tahun 41 H, umat Islam di bawah Mu'awiyah dapat dikatakan kembali kepada keutuhannya yang semula, dan orang dengan penuh harapan menyebut tahun ini sebagai "Tahun Persatuan" (*'Âm al-Jamâ'ah*). Dengan modal persatuan itu Mu'awiyah dapat melanjutkan program-program ekspansi militer dan politik yang sempat tertunda beberapa lama oleh adanya fitnah.

Mu'awiyah ternyata menunjukkan kecakapan memerintah yang mengesankan, sehingga para ahli ada yang mengatakannya sebagai khalifah Islam yang kedua terbesar, yakni, sesudah 'Umar ibn al-Khaththab. Bahkan cukup menarik bahwa Ibn Taymiyyah, dalam polemiknya dengan kaum Syi'ah, masih sempat menunjuk kepada kenyataan

bahwa sementara 'Ali mendapat dukungan bagi kekhalifahannya hanya dari sebagian umat Islam, Mu'awiyah mendapat dukungan yang boleh dikata universal. Ini, dalam pandangan Ibn Taymiyyah, menunjukkan segi tertentu kelebihan Mu'awiyah atas 'Ali, meskipun ia tetap secara keseluruhan mengunggulkan 'Ali atas lawannya itu.

Tetapi setelah itu Mu'awiyah meninggal, keadaan kembali kepada kekacauannya yang semula. Dengan maksud untuk tidak mengambil risiko yang dapat mengganggu "keseimbangan rawan" (*delicate balance*) susunan masyarakat Islam yang ada dan yang diperoleh dengan banyak pengorbanan itu, sudah sejak semula dalam kekhalifahannya Mu'awiyah meminta agar masyarakat menyetujui untuk mengangkat Yazid, anaknya sendiri, sebagai penggantinya. Sebagian besar masyarakat Islam menyetujui ide itu, dan Yazid pun dinyatakan sebagai khalifah. Tetapi kekhalifahan Yazid yang memang tidak banyak memenuhi gambaran ideal seorang penguasa Muslim itu segera mengundang munculnya kembali pertentangan-pertentangan laten.

Tantangan terhadap Yazid mula-mula datang dari para pendukung 'Ali yang memang nampak selalu siap menggunakan setiap kesempatan. (Sesungguhnya mereka berharap, sepeninggal 'Ali, agar Hasan, anaknya, mempertahankan klaim kekhalifahan, menghadapi Mu'awiyah di Damaskus. Tetapi Hasan mengecewakan mereka dengan sikapnya yang lebih senang turun dari klaim itu dan hidup hampir menyendiri secara damai di Madinah. Maka harapan pendukung 'Ali kini ditujukan kepada Husayn, saudara Hasan, yang mereka undang untuk memberontak di Kufah, Irak. Tetapi, sebelum tentara Syria datang menyerbu, banyak kalangan penduduk Kufah sendiri yang menarik dukungannya kepada Husayn, setelah berhasil dibujuk oleh gubernur Syria. Husayn dengan kekuatan tentaranya yang kecil menolak untuk menyerah, dan mereka ini terkucilkan di padang pasir Karbala, dekat Kufah. Tentara Yazid menghancurkan mereka, dan Husayn, putra 'Ali dan Fatimah, cucu Nabi, terbunuh secara amat kejam dan tragis.

Terbunuhnya Husayn, seperti terbunuhnya 'Utsman sebelumnya, merupakan peristiwa terpenting dalam fitnah kedua, yang mempunyai dampak amat luas dan mendalam pada sistem sosial-keagamaan Islam sampai sekarang. Adalah sejak peristiwa Karbala itu para pendukung setia 'Ali dan keturunannya dikenal dengan sebutan kaum Syi'ah (yang sebetulnya lengkapnya ialah *syi'at* 'Ali. "partai 'Ali). Dengan sentimen umum terhadap kematian tragis Husayn, kaum Syi'ah perlahan-lahan mengkonsolidasikan diri dan mengembangkan pandangan-pandangan sosial-politik keagamaan yang kelak menjadi dasar sistem doktrinal Syi'isme.

Tetapi Yazid tidak hanya menghadapi tantangan dari kaum Syi'ah. Di Makkah bangkit 'Abdullah ibn al-Zubayr (ibn al-'Awwam)--yang ayahnya dahulu pernah menentang 'Ali bersama 'Aisyah dan kalah-- kini bangkit menentang Yazid dengan cukup efektif. Yazid tidak bisa mengatasinya, dan setelah penguasa Damaskus ini meninggal sesudah menjabat sebagai khalifah selama sekitar tiga tahun saja, 'Abdullah oleh sebagian besar

ummat diakui sebagai khalifah yang sah, dengan Makkah sebagai Ibukota. Tetapi 'Abdullah tidak menikmati kekuasaan yang mantap. Di luar kota Makkah sendiri, meliputi sebagian besar pedalaman Jazirah Arab, khususnya di daerah pedesaan atau *badawah*, kekuasaan berada di tangan kaum Khawarij yang seperti selama ini melancarkan perang "*hit and run*" terhadap 'Abdullah ibn al-Zubayr.

Sebenarnya kaum Khawarij ini hampir berhasil menghidupkan beberapa nilai yang diajarkan oleh Nabi, khususnya paham persamaan umat manusia. Egalitarianisme mereka telah membuat mereka termasuk yang pertama dalam sejarah Islam yang tidak membedakan antara Muslim Arab dan Muslim bukan-Arab. Dan politik mereka yang menerapkan prinsip non-intervensi terhadap kelompok-kelompok bukan-Muslim, dengan membiarkan mereka dalam otonomi penuh mengurus kepentingan mereka sendiri, telah membuat kaum Khawarij cukup *favorable* di mata kaum bukan-Muslim.

Tetapi kaum Khawarij gagal memperoleh dukungan dari kalangan Muslim yang lebih terorganisir di kota-kota. Kebiasaan mereka untuk melakukan gerilya dalam kelompok-kelompok penyerangan yang disusun seperti sistem kabilah sebelum Islam (masa Jahiliyah) telah mengundang antipati orang-orang kota. Ini membuat kekuasaan kaum Khawarij, meskipun selama fitnah kedua ini menguasai teritorial yang paling luas, tidak pernah efektif. Apalagi, setelah secara singkat menjadi pendukung 'Abdullah ibn al-Zubayr pada saat permulaan penampilan khalifah Makkah itu, kaum Khawarij terpecah menjadi dua, yang berbasiskan Arabia dan yang berbasiskan Iran. Yang berbasiskan Iran, yang dikenal sebagai kaum Azariqah, menganggap siapa saja yang tidak bergabung dengan mereka sebagai murtad, dengan akibat hukum bunuh yang mereka laksanakan secara konsekuen. Mereka ini akhirnya dikalahkan oleh tentara Ibn al-Zubayr yang berpangkalan di Basrah, Irak.

Selain menghadapi kaum Khawarij, Ibn al-Zubayr masih harus menyelesaikan masalah Syi'ah. Setelah mengalami kekalahan yang tragis oleh Yazid di padang Karbala, kaum Syi'ah sekali lagi mencoba memobilisasi diri dan menemukan figur sentral mereka putra 'Ali yang lain, yaitu Ibn al-Hanafiyyah. Pemberontakan kaum Syi'ah ini dipimpin oleh Mukhtar ibn Abi 'Ubayd. Kaum Syi'ah, sama halnya dengan kaum Khawarij, juga ingin menegakkan prinsip persamaan manusia, namun dengan cara-cara yang lebih moderat. Mereka dengan tegas mengambil sikap yang menyamakan status antara orang-orang Muslim bukan-Arab dengan Muslim Arab. Tetapi egalitarianisme mereka ini justru membuat marah orang-orang Muslim Arab Kufah, yang kemudian berpaling melawan mereka. Tantangan orang Kufah ini mempermudah pemberontakan kaum Syi'ah untuk dipatahkan oleh Ibn al-Zubayr dengan menggunakan kekuatan tentara dari Basrah yang saat itu telah bebas dari tugas menghadapi kaum Khawarij.

Keberhasilan Ibn al-Zubayr mematahkan kaum Khawarij dan Syi'ah tidak berarti bahwa mereka benar-benar bebas dari oposisi. Kaum Khawarij dan Syi'ah itu tetap

merupakan ancaman yang laten. Sementara itu, di utara Syria, kekuatan-kekuatan oposisi kelanjutan kaum Umawi berhasil mengkonsolidasi diri. Kaum Umawi yang berkoalisi dengan kaum Bani Kalb (sandaran utama kekuatan Arab Syria bagi kaum Umawi sejak masa Mu'awiyah) mengangkat Marwan ibn al-Hakam, sepupu Mu'awiyah, sebagai khalifah (adalah Marwan ini yang dahulu bertindak sebagai penasihat utama Khalifah 'Utsman Ibn 'Affan dan didakwa sebagai dalang pembunuhan pemimpin delegasi Mesir yang datang ke Madinah untuk mengadakan perkara mereka, dan yang kemudian membangkitkan amarah mereka dengan akibat pembunuhan khalifah).

Dengan cepat kekuatan kaum Umawi di Syria sebagai salah satu kontestan untuk kekhalifahan tumbuh dan berkembang, sehingga Mesir pun tidak lama jatuh ke tangan Marwan dan anaknya, 'Abd al-Malik. Setelah menyusul Irak juga jatuh ke tangan kaum Umawi, yang berarti hilangnya basis dukungan bagi Ibn al-Zubayr di Makkah. Kota-kota garnisun di bawah kepemimpinan kaum Umawi yang tegar kini lebih efektif dalam melawan gerilya kaum Khawarij dari pedalaman di banding keadaan mereka di bawah kepemimpinan Ibn Al-Zubayr yang lunak. Hingga akhirnya kaum Umawi berhasil merebut Makkah sendiri (Ka'bah sempat hancur dan harus dibangun kembali karena pertempuran memperebutkan kota suci itu), dan disitu khalifah 'Abdullah Ibn al-Zubayr (Ibn al-Awwam) terbunuh.

Kini kekhalifahan sepenuhnya pindah ke tangan anak Marwan, 'Abd al-Malik (692 – 705), yang oleh Hodgson disebut sebagai khalifah Islam terbesar ketiga setelah 'Umar dan Mu'awiyah. Segi kebesaran Abd al-Malik ialah bahwa ia berhasil mengakhiri fitnah (kedua), dengan melakukan berbagai akomodasi. Dengan tegas Abd al-Malik mendasarkan sistemnya di atas konsep kekuatan (*force*). Maka negara menjadi negara kekuasaan (*macht staat*), dan paham keagamaan diperhitungkan hanya setelah jelas siapa yang unggul melalui kekuatan itu. Juga pergantian kekhalifahan dengan tegas didasarkan kepada pewarisan, dalam bentuk suksesi melalui penunjukkan oleh khalifah yang terdahulu.

Kebesaran Abd al-Malik ibn Marwan yang lain terletak dalam kegairahannya untuk menegakkan supremasi Islam terhadap yang lain. Di sisi lain tindakannya bisa disebut sebagai sejenis nasionalisme Arab. Tetapi ketika Abd al-Malik mengganti mata uang logam Yunani yang bergambar kepala raja mereka dengan mata uang logam khas Arab dan Islam dengan simbol kalimah syahadat, maka efeknya ialah penegasan kedaulatan Islam.

Berbeda dengan pandangan keagamaan kaum Khawarij dan Syiah, pandangan keagamaan kaum Umawi memang sangat berat berwarna ke-Arab-an. Bagi mereka Islam adalah lambang Arabisme yang dipersatukan, dan berfungsi terutama sebagai kode etik dan ajaran disiplin bagi kekuatan elit penakluk dan penguasa. Berdasarkan pandangan itu Abd al-Malik melihat pentingnya usaha lebih lanjut mempersatukan orang-orang Arab

di bawah bendera Islam melawan kecenderungan kesukuan yang sampai saat itu masih menunjukkan potensi latennya. Solidaritas Arab berdasarkan Islam melawan kecenderungan suku lama (jahiliyah) ini kemudian menjadi dasar ide *jamâ'ah*, suatu konsep atau ideologi yang meletakkan nilai-nilai persatuan dan kesatuan diatas semangat kesukuan dan bahkan di atas paham-paham keagamaan faksional.

Sebagai dukungan azasi bagi konsep *jamâ'ah*-nya itu, dengan dibantu oleh keahlian dan keserjanaan al Khajjaz Ibn Yusuf, bekas guru madrasah di Thaif, pada kalangan Banu Tsaqif) yang sebelumnya membantu menaklukkan Makkah, membunuh Ibn al-Zubayr, yang menghancurkan Ka'bah serta membanggunya kembali), Abd al-Malik meneruskan usaha mempersatukan umat Islam berkenaan dengan Kitab Suci mereka dengan memperbaiki cara penulisannya dan memastikan harakat bacaannya melalui penambahan beberapa diakritik dan vokalisasi (harakat).

Dampak amat penting tindakan ini adalah penyatuan yang lebih meyakinkan seluruh kekuatan Islam (dan Arab) yang menjadi dasar kebesaran kekuasaan Umawi (lebih tepat, Marwani, sebagaimana sebutan pilihan sementara ahli sejarah Islam). Melalui kebijaksanaan Abd al-Malik Ibn Marwan ini maka al-Qur'an mempunyai fungsi lain, yaitu sebagai lambang persatuan dan kesatuan (*jamâ'ah*) yang tak tergugat. Kemudian dorongan untuk memahami lebih baik dan melaksanakan ajarannya secara lebih tepat tumbuh pesat di kalangan umum.

Maka dalam usaha memahami lebih baik Kitab Suci itu dan melaksanakannya dalam kehidupan nyata, kaum Muslimin, terlebih lagi para penguasa Umawi, semakin banyak merasakan perlunya rujukan dari kebiasaan mapan (*Sunnah*) masa lalu Islam, yang sebenarnya belum lama berselang itu. Tampaknya masa lalu Islam itu yang paling otoritatif, sudah tentu, ialah masa Nabi sendiri. Tetapi, sepanjang mengenai pelaksanaan pemerintahan sehari-hari, masa 'Umar Ibn al-Khaththab nampak paling banyak dijadikan rujukan. Kaum Umawi di Damaskus itu, dalam masalah pemerintahan menurut pengertian seluas-luasnya, jika pemerintahan itu harus dijalankan dengan norma-norma keislaman, banyak melanjutkan rintisan dan percontohan 'Umar Ibn al-Khaththab, dengan berbagai modifikasi dan penyesuaian. Karena itu ketika para *qâdlî* sebagai pemegang semacam kekuasaan yudikatif di daerah-daerah (Abd al-Malik adalah orang pertama melembagakan jabatan *qâdlî* itu), banyak referensi dilakukan kepada presiden yang ada dalam sejarah Islam. Maka secara berangsur timbullah yurisprudensi Islam, yang kelak melahirkan disiplin terpisah dari ilmu-ilmu keagamaan Islam, yaitu fiqh.

Keperluan kepada bahan rujukan dari masa lalu (preseden) untuk menetapkan hukum lambat-laun tumbuh menjadi kesadaran tentang otoritas tradisi (*sunnah*) yang sah (*valid*). Maka perhatian kepada cerita, anekdot, dan penuturan tentang tokoh masa lalu itu, khususnya tentang Nabi sendiri dan para Sahabat, tapi juga tentang tokoh-tokoh generasi ketiga umat Islam, menjadi semakin besar. Ini semua kelak disistematisasi dan

dikritik, untuk selanjutnya dikodifikasi, oleh para sarjana hadits seperti al-Bukhari, Muslim, dan lainnya.

'Umar II sebenarnya hanya melanjutkan kecenderungan yang sudah ada pada kaum Marwani/Umawi, khususnya sejak kekhalifahan 'Abd al-Malik ibn Marwan. Dorongan yang amat kuat untuk menyudahi berbagai fitnah yang telah meninggalkan kesan-kesan penuh trauma itu telah mengharuskan kaum Marwani/Umawi untuk menunjukkan sikap-sikap yang lebih akomodatif dan kompromistis.

Dalam rangka ini, tindakan terpenting adalah mengakui 'Ali sebagai khalifah yang sah, pada urutan keempat (artinya, 'Utsman, anggota-anggota klan mereka, tetap lebih unggul daripada 'Ali, namun 'Ali lebih unggul daripada Mu'awiyah, juga anggota klan mereka tapi menjadi musuh 'Ali). Dengan begitu kaum Marwani/Umawi meletakkan landasan dialog intern Islam yang meliputi semua, yang disitu setiap kelompok memperoleh kehormatannya, sedikit maupun banyak.

Tradisi ini berkembang dan tumbuh kuat, dan menjadi dasar paham yang kini merupakan anutan terbesar kaum Muslim di dunia, yaitu paham yang menggabungkan antara ideologi *jamâ'ah* (persatuan dan kesatuan) dan ideologi *Sunnah* (paham yang memandang otoritas masa lalu dan tradisi yang sah sebagai bahan rujukan), maka disebut *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, biasa disingkat dengan *Ahl al-Sunnah*, lebih singkat lagi golongan Sunni.

BAB VII - Pertumbuhan Ilmu Tradisional Islam: (1) Fiqih

Mata Kuliah	:	Studi Islam
Kode	:	FIL 184150-02
Pokok Bahasan	:	Pertumbuhan Ilmu Tradisional Islam: (1) Fiqih
Capaian Pokok Bahasan		
Capaian Umum	:	Memahami latar belakang sejarah lahir dan perkembangan Fiqh, serta kedudukannya dalam Islam.
Capaian Khusus	:	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menjelaskan secara singkat sejarah tumbuhnya ilmu Fiqh. 2. Menguraikan perkembangan ilmu Fiqh secara formatif. 3. Menjelaskan kedudukan ilmu Fiqh dalam Islam dan kaitannya dengan hadits dan sunnah. 4. Menjelaskan letak perbedaan kedudukan antara Fiqh dan Ushul al-Fiqh. 5. Mengetahui madzhab-madzhab dalam ilmu Fiqh.
Metode Pembelajaran	:	Presentasi, Diskusi
Durasi	:	120 menit

BAB VII

PERTUMBUHAN ILMU TRADISIONAL ISLAM:

(1) FIQH

Dari empat disiplin ilmu keislaman tradisional yang mapan--yaitu ilmu fiqh (*'ilm al-fiqh*), ilmu kalam (*'ilm al-kalâm*), ilmu tashawwuf (*'ilm al-tashawwuf*) dan falsafah (*al-falsafah* atau *al-hikmah*)--fiqh adalah yang paling kuat mendominasi pemahaman orang-orang Muslim akan agama mereka sehingga, karenanya, paling banyak membentuk bagian terpenting cara berpikir mereka. Kenyataan ini dapat dikembalikan kepada berbagai proses sejarah pertumbuhan masyarakat Muslim masa lalu, juga kepada sebahagian dari inti semangat ajaran agama Islam sendiri.

Sebab-Sebab Lahirnya Fiqh

Dari suatu segi, ilmu fiqh, seperti halnya dengan ilmu-ilmu keislaman lainnya, dapat dikatakan telah tumbuh semenjak masa Nabi sendiri. Jika "fiqh" dibatasi hanya kepada pengertiannya sebagai "hukum" seperti yang sekarang umum dipahami orang, maka akar "hukum" yang amat erat kaitannya dengan kekuasaan itu berada dalam salah satu peranan Nabi sendiri selama beliau mengemban tugas suci kerasulan (risalah), khususnya selama periode sesudah hijrah ke Madinah, yaitu peranan sebagai pemimpin masyarakat politik (Madinah) dan sebagai hakim pemutus perkara.

Peranan Nabi sebagai pemutus perkara itu sendiri harus dipandang sebagai tak terpisahkan dari fungsi beliau sebagai Utusan Tuhan. Seperti halnya dengan semua penganjur agama dan moralitas, Nabi Muhammad saw membawa ajaran dengan tujuan amat penting, yaitu reformasi atau pembaharuan dan perbaikan (ishlah) kehidupan masyarakat. Berada dalam inti reformasi itu ialah aspirasi kerohanian (sebagai pengimbang aspirasi keduniawian semata) yang populis (cita-cita keadilan dengan semangat kuat anti elitisme dan hirarki sosial) dan yang bersifat universal (berlaku untuk semua orang, di semua tempat dan waktu).

Tapi peranan Nabi dengan tugas kerasulan (risalah) yang diembannya tidaklah hanya bersangkutan dengan hal-hal kemasyarakatan semata. Dalam kesanggupan menangkap dan memahami serta mengamalkan keseluruhan makna agama yang serba segi itulah sesungguhnya letak perbaikan dan peningkatan nilai kemanusiaan seseorang. Inilah kurang lebih yang dimaksudkan Nabi ketika beliau bersabda dalam sebuah hadis yang amat terkenal, jika Tuhan menghendaki kebaikan untuk seseorang maka dibuatlah ia menjadi *faqih* (orang yang paham) agamanya.

Demikian pula sebuah firman Ilahi yang tidak jauh maknanya dari hadits itu, yang menegaskan hendaknya dalam setiap masyarakat selalu ada kelompok orang yang melakukan *tafaqquh* (usaha memahami secara mendalam) tentang agamanya.

Diharapkan agar para “spesialis” ini dapat menjalankan peran sebagai sumber kekuatan moral (*moral force*) di masyarakat (QS. al-Taubah/9:122). Maka suatu masyarakat tumbuh menjadi masyarakat hukum (*legal society*), namun dasar strukturnya itu ialah hakikat suatu masyarakat akhlak (*ethical society*).

Berkenaan dengan prinsip ini Sayyid Sabiq, misalnya, mengatakan bahwa Allah mengutus Muhammad saw dengan kecenderungan suci yang lapang (*al-hanifiyât al-samḥah*). Rasulullah saw bersabda bahwa “Agama yang paling disukai Allah adalah *al-hanifiyât al-samḥah*. Kemudian kecenderungan suci yang lapang itu dilengkapi dengan tata cara hidup praktis yang serba meliputi (*al-syar’i’ah al-jâmi’ah*). Namun dalam sifatnya yang menyeluruh itu masih dapat dikenali adanya dua hal yang berbeda: hal-hal parametris keagamaan yang tidak berubah-ubah, dan hal-hal dinamis, yang berubah menurut perubahan zaman dan tempat. Yang pertama berkaitan dengan persoalan-persoalan kepercayaan (*al-‘aqâ’id*) dan peribadatan, sedang yang kedua, dengan persoalan-persoalan kemaslahatan sipil (*al-mashâlih al-madanîyah*) serta berbagai perkara politik dan perang.

Maka ilmu fiqh dalam makna asalnya adalah ilmu yang berusaha memahami secara tepat ketentuan-ketentuan terinci (*al-mufashshalât*) dan ketentuan-ketentuan garis besar (*al-mujmalât*) dalam ajaran agama itu. Tentang hal-hal yang telah terinci, dengan sendirinya tidak banyak kesulitan. Tetapi tentang hal-hal yang bersifat garis besar, perbedaan penafsiran dan penjabarannya sering menjadi sumber kesulitan yang menimbulkan berbagai perbedaan pendapat antara para pemikir Muslim dalam fase perkembangan historis mereka yang paling formatif.

Masa Perkembangan Formatif

Melalui masa-masa perkembangan formatifnya, ilmu fiqh memperoleh batasannya yang jelas. Sejalan dengan yang telah dikemukakan di atas, batasan itu kurang lebih demikian:

Fiqh ialah ilmu tentang masalah-masalah syar’iyah secara teoritis. Masalah-masalah fiqh itu berkenaan dengan perkara akhirat seperti hal-hal peribadatan (*‘ibâdât*), atau berkenaan dengan perkara *mu‘âmalât* (tentang berbagai transaksi dalam masyarakat) dan *‘uqûbât* (tentang hukuman).

Dari definisi dan penjelasan tentang hakikat ilmu fiqh itu nampak dengan jelas titik berat orientasi fiqh kepada masalah pengaturan hidup bersama manusia dalam tatanan sosialnya, yang inti kerangka pengaturan itu adalah masalah-masalah hukum. Bahkan meskipun masalah-masalah ibadat juga termasuk ke dalam ilmu fiqh--justru merupakan yang pertama-tama dibahas--namun cara pandang ilmu fiqh terhadap ibadah pun tetap bertitik beratkan orientasi hukum.

Dalam hal ini terkenal pembagian hukum yang lima: wajib, mandub, mubah, makruh dan haram. Di samping itu terdapat cara penilaian kepada sesuatu sebagai sah atau batal, yaitu dilihat dari kenyataan apakah semua syarat dan rukunnya terpenuhi atau tidak. Upaya penyusunan sistematik ilmu fiqh dan kodifikasinya, sebenarnya telah dimulai sejak dinasti umayyah, khususnya oleh tokoh al-Auza'i (wafat 155 H [774 M]). Dan baru pada masa dinasti Abbasiyah (131-451 H [750-974 M]) usaha penyusunan sistematik ilmu fiqh itu dan kodifikasinya berkembang menjadi seperti yang sebagian besar bertahan sampai sekarang.

Pada masa peralihan dari dinasti Umawiyah ke dinasti Abbasiyah itu hidup seorang sarjana fiqh yang terkenal, Abu Hanifah (79-148 H [699-767]). Aliran pikiran (*mazhab, school of thought*) Abu Hanifah terbentuk dalam lingkungan Irak dan suasana pemerintahan Abbasiyah. Tetapi dari masa dinasti Abbasiyah itu yang paling formatif bagi pertumbuhan ilmu fiqh, seperti juga bagi ilmu-ilmu yang lain, ialah masa pemerintahan Harun al-Rasyid (168-191 H [786-809 M]).

Pada masa pemerintahannya itu hidup seorang teman dan murid Abu Hanifah yang hebat, Abu Yusuf Ya'qub ibn Ibrahim (113-182 H [732-798 M]). Harun al-Rasyid meminta kepada Abu Yusuf untuk menulis baginya buku tentang *al-kharâj* (semacam sistem perpajakan) menurut hukum Islam (fiqh). Abu Yusuf memenuhinya, tapi buku yang ditulisnya dengan nama *Kitâb al-Kharâj* itu menjadi lebih dari sekedar membahas soal perpajakan, melainkan telah menjelma menjadi usaha penyusunan sistematik dan kodifikasi ilmu fiqh yang banyak ditiru atau dicontoh oleh ahli-ahli yang datang kemudian.

Lebih jauh lagi, menyerupai jejak pemikiran al-Auza'i dari syria pada masa Umawiyah tersebut di atas, Abu Yusuf dalam *Kitâb al-Kharâj* menyajikan kembali sistem hukum yang dipraktekkan di zaman Umawiyah, khususnya sejak khalifah Abd al-Malik ibn Marwan (64-85 H [685-705 M]), yang dalam memerintah berusaha meneladani praktek Khalifah 'Umar ibn al-Khatthhab. Karena itu *Kitâb al-Kharâj* banyak mengisahkan kembali kebijaksanaan Khalifah 'Umar, yang agaknya juga dikagumi Harun al-Rasyid sendiri.

Ushul al-Fiqh (I)

Hampir semasa dengan Abu Hanifah di Irak (Kufah), tampil pula Anas ibn Malik (715-795) di Hijaz (Madinah). Aliran pikiran Abu Hanifah (mazhab Hanafi) banyak menggunakan analogi (*qiyâs*) dan pertimbangan kebaikan umum (*istishlâh*) dan tumbuh dalam lingkungan pemerintah pusat, sama halnya dengan aliran pemikiran al-Auza'i di Syria (Damaskus) sebelumnya, berbeda dengan keduanya itu, aliran pikiran Anas ibn Malik (*Madzhab Mâlikî*) terbentuk oleh suasana lingkungan Hijaz, khususnya Madinah, yang sangat memperhatikan tradisi (*sunnah*) Nabi dan para sahabat.

Anas ibn Malik mempunyai seorang murid, yaitu Muhammad ibn Idris al-Syafi'i (wafat 204 H [820 M]). Al-Syafi'i meneruskan tema aliran pikiran gurunya dan

mengembangkannya dengan membangun teori yang ketat untuk menguji kebenaran sebuah laporan tentang sunnah, terutama tentang hadits yang diriwayatkan langsung dari Nabi. Tetapi al-Syafi'i juga menerima tema aliran pikiran Hanafi yang dipelajari dari al-Syaibani (wafat 186 H [805 M]), yaitu penggunaan analogi, dan mengembangkannya menjadi sebuah teori yang sistematis dan universal tentang metode memahami hukum.

Dengan demikian maka al-Syafi'i berjasa meletakkan dasar-dasar teoritis tentang dua hal, yaitu, pertama, sunnah, khususnya yang dalam bentuk Hadits, sebagai sumber memahami hukum Islam setelah al-Qur'an, dan, kedua, analogi atau *qiyâs* sebagai metode rasional memahami dan mengembangkan hukum itu. Sementara itu, konsensus atau *ijmâ'* yang ada dalam masyarakat, yang kebanyakan bersumber atau menjelma menjadi sejenis kebiasaan yang berlaku umum (*al-'urf*), juga diterima al-Syafi'i, meskipun ia tidak pernah membangun teorinya yang tuntas. Dengan begitu pangkal tolak ilmu fiqh (*ushûl al-fiqh*), berkat al-Syafi'i, ada empat, yaitu Kitab Suci, Sunnah Nabi, *ijmâ'* dan *qiyâs*.

Hadits sebagai Sunnah

Kitab Suci al-Qur'an telah dibukukan sebagai sebuah buku terjilid (*mushhâf*) sejak masa khalifah Abu Bakar (atas saran Umar) dan diseragamkan oleh 'Utsman untuk seluruh Dunia Islam berdasarkan *mushhâf* peninggalan pendahulunya itu. Dalam hal ini Hadits berbeda dari al-Qur'an, karena kodifikasinya yang metodologis (dengan otentifikasi menurut teori al-Syafi'i) baru dimulai sekitar setengah abad setelah al-Syafi'i sendiri.

Pelopop kodifikasi metodologis tersebut di antaranya ialah al-Bukhari (wafat 256 H [870 M]), kemudian disusul Muslim (wafat 261 H [875 M]), Ibnu Majah (wafat 273 H [886 M]), Abu Dawud (wafat 275 H [888 M]), al-Turmudzi (wafat 279 H [892 M]) dan, akhirnya, al-Nasa'i (wafat 308 H [916 M]). Mereka ini kemudian menghasilkan kodifikasi metodologi Hadits yang selanjutnya dianggap bahan referensi utama di bidang Hadits, dan secara keseluruhannya dikenal sebagai *al-Kutub al-Sittah* (Buku yang Enam).

Masa yang cukup panjang, yang ditempuh dalam proses pembukuan Hadits sehingga menghasilkan dokumentasi yang dianggap final itu--berbeda halnya dengan masalah al-Qur'an--adalah disebabkan adanya semacam kontroversi mengenai pembukuan Hadits ini hampir sejak dari masa Nabi sendiri. Syaikh Muhammad al-Hudlari Bek dalam bukunya yang terkenal, *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmî* (Sejarah Penetapan Hukum Syari'at Islam) menyebutkan adanya delapan kasus tindakan menghambat pencatatan Hadits, lima diantaranya dihubungkan dengan 'Umar, dan tiga lainnya dengan masing-masing Abu Bakar, 'Ali, dan 'Abdullah ibn Mas'ud. Sebagai misal yang terjadi pada Abu Bakr:

Pada Suatu hari (Abu Bakr) al-Shiddiq mengumpulkan orang banyak setelah wafat Nabi, kemudian berkata, "Kamu semuanya menceritakan banyak Hadits

dari Rasulullah saw yang kamu perselisihkan. Padahal manusia sesudahmu lebih banyak lagi perselisihan mereka. Maka janganlah kamu sekalian menceritakan (Hadits) sesuatu apa pun dari Rasulullah. Dan jika ada orang bertanya kepada kamu, maka katakanlah, 'Antara kami dan kamu ada Kitab Allah, karena itu halalkanlah yang dihalalkan dan haramkanlah yang diharamkannya.'"²

Selain itu, al-Hudlari Bek juga menuturkan adanya lima kasus yang mendorong periwayatan Hadits, tiga diantaranya dikaitkan dengan 'Umar dan dua lainnya masing-masing dengan Abu Bakr dan 'Utsman. Misalnya kasus yang terjadi pada Abu Bakr:

"..Seorang wanita tua datang kepada Abu Bakr meminta keputusan mengenai waris. Maka dijawabnya, "Tidak kudapati sesuatu apapun untukmu dalam Kitab Allah, dan tidak kuketahui bahwa Rasulullah saw menyebutkan sesuatu apapun untukmu." Kemudian dia (Abu Bakar) bertanya kepada orang banyak, maka berdirilah al-Mughirah dan berkata, "Aku dengar Rasulullah saw memberinya seperenam." Lalu Abu Bakar bertanya, "Adakah seseorang bersamamu?" Maka Muhammad ibn Maslamah memberi kesaksian tentang hal yang serupa, kemudian Abu Bakr r.a. pun melaksanakannya."³

Sedangkan yang terkait dengan 'Umar dituturkan demikian:

"... Diriwayatkan bahwa 'Umar berkata kepada Ubay, dan dia ini telah meriwayatkan sebuah Hadits untuknya, "Engkau harus memberikan bukti atas yang kau katakan itu!" Kemudian 'Umar keluar, ternyata ada sekelompok orang dari golongan Anshar, maka disampaikanlah kepada mereka ini. Mereka menyahut "Kami benar telah mendengar hal itu dari Rasulullah saw." Maka kata 'Umar, "Adapun sesungguhnya aku tidaklah hendak menuduhmu, tetapi aku ingin menjadi mantap."⁴

Karena itu sesungguhnya sejak masa amat dini pertumbuhan umat Islam telah ada catatan-catatan pribadi tentang Hadits meskipun belum sistematis. Disebutkan bahwa Khalifah Abu Bakr sendiri mempunyai koleksi sekitar 400 Hadits, dan 'Umar sendiri pernah terpikir untuk membuat rencana besar mengumpulkan semua Hadits. 'Ali juga disebutkan sebagai mempunyai koleksi Hadits, sekurang-kurangnya dalam hafalan, yang sering dibacakan di masjid agung Kufah di masa kekhalifahannya. 'Abdullah ibn 'Amr ibn al-'Ash juga dilaporkan mengumpulkan banyak hadits atas persetujuan Rasulullah sendiri, dan dituliskan dalam sebuah buku yang diberi nama *al-Shahîfât al-Shâdiqah*. Buku ini sempat beredar selama dua abad, kemudian sebagiannya dihimpun dalam *Musnad* Ibn Hanbal.

Sebelumnya adanya *al-Kutub al-Sittah* sebenarnya juga telah ada berbagai koleksi Hadits yang cukup sistematis, meskipun tanpa metode otentifikasi al-Syafi'i. Selain

² Syaikh Muhammad al-Hudlari Bek, *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmî* (Ba'gut: Dar al-Fikr, 1389 H/1967 M, h.90-91).

³ Ibid., h. 93.

⁴ Ibid., h.93-94.

Musnad Ibn Hanbal yang telah disebutkan itu, yang paling terkenal dari banyak koleksi itu ialah *al-Muwaththa'* oleh Malik Ibn Anas dari Madinah.

Tetapi memang harus diakui bahwa mengenai persoalan Hadits ini, disebabkan oleh masalah proses pembukuannya yang sedikit-banyak problematik itu, terdapat beberapa hal kontroversial sejak dari semula. Seorang tokoh pembaharu Islam di abad modern dari Mesir, Rasyid Ridla', misalnya, menganut pandangan bahwa penulisan Hadits memang pada mulanya dibenarkan (oleh Nabi atau para khalifah pertama), tetapi kemudian dilarang. Sebabnya ialah, menurut teori Rasyid Ridla, Nabi tidak memaksudkan Hadits-hadits itu sebagai sumber hukum yang abadi atau pun sebagai bagian dari agama. Karena itu kemudian Nabi melarang menuliskan hadits, yang larangan itu, menurut Rasyid Ridla ditaati para sahabat, khususnya para khalifah empat yang pertama. Bahkan mereka ini, katanya, dengan keras menentang penulisan itu.

Para *Tâbi'ûn* (orang-orang Muslim dari generasi sesudah generasi para sahabat Nabi) tidak menemukan rekaman tertulis (*shahifah*) dari para sahabat, dan mereka itu mencatat Hadits hanya jika ada permintaan dari penguasa seperti khalifah. Karena itu menurut Rasyid Ridla berbagai hadits yang mengisyaratkan persetujuan atau apalagi anjuran menuliskan Hadits adalah lemah dan dikemukakan hanya untuk tujuan tertentu saja. Teori Rasyid Ridla ini dibantah oleh Muhammad Musthafa al-A'dhami (M. M. Azami) dengan data-data dan analisa yang lebih lengkap. Tetapi Rasyid Ridla hanya salah satu dari banyak sarjana yang mempersoalkan kedudukan Hadits.

Telah disebutkan bahwa al-Syafi'i adalah sarjana yang paling besar jasanya dalam meletakkan teori tentang kritik dan otentifikasi catatan Hadits. Jalan pikiran al-Syafi'i kemudian diikuti para pemikir di bidang fiqh yang datang kemudian, khususnya Ahmad ibn Hanbal (wafat 234 H [855 M]). Sebagai pengembangan lebih lanjut teori al-Syafi'i, aliran pikiran Hanbali cenderung mengutamakan Hadits, biarpun lemah, atas analogi, biarpun kuat. Mazhab Hanbali mempunyai teori tersendiri tentang analogi sebagaimana dijabarkan salah seorang tokohnya yang terbesar, Ibn Taimiyyah (wafat 728 H [1318 M]). Namun, Metode *ijmâ'* pun mengandung persoalan. Sekurang-kurangnya Ibn Taimiyyah berpendapat bahwa *ijmâ'* hanyalah yang terjadi di zaman *salaf*, yaitu zaman Nabi sendiri, para sahabat dan para *tâbi'ûn*.

Ushul al-Fiqh (II)

Istilah *ushûl al-fiqh*, selain digunakan untuk menunjuk Kitab Suci, Sunnah Nabi, *ijmâ'* dan *Qiyâs* sebagai sumber-sumber pokok pemahaman hukum dalam Islam, juga digunakan untuk menunjuk kepada metode pemahaman hukum itu seperti dikembangkan al-Syafi'i. *Ushûl al-fiqh* dalam pengertian ini dapat dipandang sebagai jenis falsafah hukum Islam karena sifatnya yang teoritis. Ia membentuk bagian dinamis dari keseluruhan ilmu

fiqh dan dibangun di atas dasar prinsip rasionalitas dan logika tertentu. Karena pentingnya *ushûl al-fiqh* ini maka di sini dikemukakan beberapa rumus terpenting berkaitan dengan hukum dalam Islam:

1. Segala perkara tergantung kepada maksudnya.
2. Yang diketahui dengan pasti tidak dapat hilang dengan keraguan.
3. Pada dasarnya sesuatu yang telah ada harus dianggap tetap ada.
4. Pada dasarnya faktor aksidental adalah tidak ada.
5. Sesuatu yang mapan dalam suatu zaman harus dinilai sebagai tetap ada kecuali jika ada petunjuk yang menyalahi prinsip itu.
6. Kesulitan memperoleh keringanan.
7. Segala sesuatu bisa menyempit, meluas, dan sebaliknya.
8. Keadaan darurat membolehkan hal-hal terlarang.
9. Keadaan darurat harus diukur menurut kadarnya.
10. Sesuatu yang diperbolehkan karena suatu alasan menjadi batal jika alasan itu hilang.
11. Jika dua keburukan dihadapi, maka harus dihindari yang lebih besar bahayanya dengan menempuh yang lebih kecil bahayanya.
12. Menghindari keburukan lebih utama daripada mencari kebaikan.
13. Pembuktian berdasar adat sama dengan pembuktian berdasar nash.
14. Adat dapat dijadikan sumber hukum.
15. Sesuatu yang tidak didapat semuanya, tidak boleh ditinggalkan semuanya.
16. Ada-tidaknya hukum tergantung kepada *'illat* (alasan)-nya.

Penutup

Telah disebutkan pada bagian permulaan bahwa ilmu fiqh adalah cabang disiplin keilmuan tradisional Islam yang paling banyak mempengaruhi cara pandang orang-orang Muslim dan pemahaman mereka kepada agama mereka. Karena itu literatur dalam ilmu fiqh adalah yang paling kaya dan yang paling canggih.

Disebabkan oleh kuatnya orientasi fiqh itu maka masyarakat Islam di mana saja mempunyai ciri orientasi hukum yang amat kuat. Kesadaran akan hak dan kewajiban menjadi tulang punggung pendidikan Islam tradisional, dan itu pada urutannya tercermin dalam kuatnya kepastian hukum dan aturan di kalangan orang-orang Muslim. Disebutkan bahwa salah satu yang menarik pada agama Islam sehingga mudah tersebar, antara lain di Nusantara ini, adalah karena orang-orang Muslim dalam pergaulan sehari-hari (*mu'âmalât*) sangat mementingkan kepastian hukum, sehingga terdapat keteraturan dan *predictability*. Ini khususnya penting di kalangan masyarakat perdagangan.

Selanjutnya, beberapa unsur cita-cita pokok Islam berkaitan dengan kemasyarakatan juga lebih nampak pada ilmu fiqh. Prinsip persamaan manusia

(egalitarianisme) tampil kuat sekali dalam ilmu fiqh, dalam bentuk penegasan atas persamaan setiap orang di hadapan hukum. Maka terkait dengan itu juga prinsip keadilan. Ilmu Fiqh juga mempunyai kelebihan atas ilmu kalam, apalagi falsafah, dalam hal bahwa orientasi amalannya (*praxis*) sangat ditekankan. Sementara kalam dan falsafah sangat teoretis, malah spekulatif. Karena itu banyak gerakan reformasi sosial dalam Islam yang bertitik tolak dari doktrin-doktrin fiqh.

Tapi, disebabkan wataknya sendiri, ilmu fiqh menunjukkan kekurangan, yaitu titik beratnya yang terlalu banyak pada segi-segi lahiriah. Di bidang keagamaan, eksoterisme ini lebih-lebih merisaukan, sehingga muncul kritik-kritik, khususnya dari kaum Sufi. Tapi orientasi kedalaman (esoterisme) kaum Sufi juga sering merisaukan, karena tidak jarang terjerembab ke dalam intuisisme pribadi yang sangat subyektif. Maka agaknya benarlah al-Ghazali yang hendaknya menyatukan itu semua dalam suatu disiplin ilmu keagamaan yang menyeluruh dan padu.

BAB VIII - Pertumbuhan Ilmu Tradisional Islam: (2) Ilmu Kalam

Mata Kuliah	:	Studi Islam
Kode	:	FIL 184150-02
Pokok Bahasan	:	Pertumbuhan Ilmu Tradisional Islam: (2) Ilmu Kalam
Capaian Pokok Bahasan		
Capaian Umum	:	Memahami latar belakang sejarah lahir dan perkembangan serta ruang lingkup Ilmu Kalam.
Capaian Khusus	:	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menjelaskan secara singkat sejarah kelahiran Ilmu Kalam. 2. Menguraikan secara singkat perkembangan Ilmu Kalam sebagai ilmu. 3. Menjelaskan timbulnya aliran-aliran dalam Ilmu Kalam. 4. Menjelaskan dan memberi perincian beberapa tokoh terkemuka dalam Ilmu Kalam serta pendapat-pendapatnya. 5. Menjelaskan perbedaan Ilmu Kalam dengan Ilmu-ilmu Tradisional Keislaman lainnya.
Metode Pembelajaran	:	Presentasi, Diskusi
Durasi	:	120 menit

BAB VIII

PERTUMBUHAN ILMU TRADISIONAL ISLAM: (2) ILMU KALAM

Ilmu Kalam adalah salah satu dari empat disiplin keilmuan yang telah tumbuh dan menjadi bagian dari tradisi kajian tentang agama Islam. Ilmu Kalam mengarahkan pembahasannya kepada segi-segi mengenai Tuhan dan berbagai derivasinya. Karena itu ia sering diterjemahkan sebagai Teologis, sekalipun sebenarnya tidak seluruhnya sama dengan pengertian teologia dalam agama Kristen, misalnya. (Dalam pengertian teologia dalam agama Kristen, Ilmu Fiqh akan termasuk teologia). Karena itu sebagian kalangan ahli yang menghendaki pengertian yang lebih persis akan menerjemahkan Ilmu Kalam sebagai Teologia Dialektis atau Teologia Rasional, dan mereka melihatnya sebagai suatu disiplin yang sangat khas Islam.

Sebagai unsur dalam studi klasik pemikiran Keislaman, Ilmu Kalam menempati posisi yang cukup terhormat dalam tradisi keilmuan kaum Muslim. Ini terbukti dari jenis-jenis penyebutan lain ilmu itu, yaitu sebutan sebagai Ilmu *'Aqâ'id* (Ilmu Aqidah, yakni, Simpul-simpul [Kepercayaan]), Ilmu *Tawhîd* (Ilmu tentang Kemahaesaan [Tuhan]), dan Ilmu *Ushûl al-Dîn* (Ushuluddin, yakni, Ilmu Pokok-pokok Agama). Di masyarakat kita Ilmu Kalam menjadi tumpuan pemahaman tentang sendi-sendi paling pokok dalam ajaran agama Islam, yaitu simpul-simpul kepercayaan, masalah Kemahaesaan Tuhan, dan pokok-pokok ajaran agama. Karena itu, tujuan pengajaran Ilmu Kalam di madrasah dan pesantren ialah untuk menanamkan paham keagamaan yang benar. Maka dari itu pendekatannya pun biasanya doktriner, seringkali juga dogmatis.

Pertumbuhan Ilmu Kalam

Sama halnya dengan disiplin-disiplin keilmuan Islam lainnya, Ilmu Kalam juga tumbuh beberapa abad setelah wafat Nabi. Tapi lebih dari disiplin-disiplin keilmuan Islam lainnya, Ilmu Kalam sangat erat terkait dengan skisme dalam Islam. Karena itu dalam penelusurannya ke belakang, kita akan sampai kepada peristiwa pembunuhan 'Utsman ibn 'Affan, Khalifah III. Peristiwa menyedihkan dalam sejarah Islam yang sering dinamakan *al-Fitnah al-Kubrâ* (Fitnah Besar), yang merupakan pangkal pertumbuhan masyarakat (dan agama) Islam di berbagai bidang, khususnya bidang-bidang politik, sosial dan paham keagamaan. Maka Ilmu Kalam sebagai suatu bentuk pengungkapan dan penalaran paham keagamaan juga hampir secara langsung tumbuh dengan bertitik tolak dari Fitnah Besar itu.

Secara harfiah, kata-kata Arab *kalâm* berarti “pembicaraan”. Tapi sebagai istilah, *kalâm* tidaklah dimaksudkan “pembicaraan” dalam pengertian sehari-hari, melainkan dalam pengertian pembicaraan yang bernalar dengan menggunakan logika. Maka ciri utama Ilmu Kalam ialah rasionalitas atau logika. Karena kata-kata *kalâm* sendiri memang dimaksudkan sebagai terjemahan kata dan istilah Yunani *logos* yang juga secara harfiah berarti “pembicaraan”, tapi yang dari kata itulah terambil kata logika dan logis sebagai derivasinya. Kata Yunani *logos* juga disalin ke dalam kata Arab *manthiq*, sebagai ilmu logika, khususnya logika formal atau silogisme ciptaan Aristoteles dinamakan Ilmu Mantiq (*‘ilm al-Mantiq*). Maka kata Arab “*manthiq*” berarti “*logis*”.

Dari penjelasan singkat itu dapat diketahui bahwa Ilmu Kalam amat erat kaitannya dengan Ilmu Mantiq atau logika. Dan logika itu, bersama dengan Falsafah secara keseluruhan, mulai dikenal oleh orang-orang Muslim Arab setelah mereka menaklukkan dan kemudian bergaul dengan bangsa-bangsa yang berlatar belakang peradaban Yunani dan dunia pemikiran Yunani (Hellenisme). Hampir semua daerah yang menjadi sasaran pembebasan (*fath*, *liberation*) orang-orang Muslim telah terlebih dahulu mengalami Hellenisasi (disamping Kristenisasi. Daerah-daerah itu ialah Syria, Irak, Mesir dan Anatolia, dengan pusat-pusat Hellenisasi yang giat seperti Damaskus, Antiotika, Harran dan Aleksandria. Persia (Iran) pun, meski tidak mengalami Kristenisasi (tetap beragama Majusi atau Zoroastrianisme), juga sedikit-banyak mengalami Hellenisasi, dengan Jundishapur sebagai pusat Hellenisasi Persia.

Adalah untuk keperluan penalaran logis itu bahan-bahan Yunani diperlukan. Mula-mula ialah untuk membuat penalaran logis oleh orang-orang yang melakukan pembunuhan ‘Utsman atau menyetujui pembunuhan itu. Jika urutan penalaran itu disederhanakan, maka kira-kira akan berjalan seperti ini: Mengapa ‘Utsman boleh atau harus dibunuh? Karena ia berbuat dosa besar (berbuat tidak adil dalam menjalankan pemerintahan), padahal berbuat dosa adalah kekafiran.

Kekafiran, apalagi kemurtadan (menjadi kafir setelah muslim), harus dibunuh. Mengapa perbuatan dosa besar suatu kekafiran? Karena manusia memiliki kebebasan (kemampuan untuk memilih), dan memilih berbuat dosa besar, seperti kekafiran, adalah sikap menentang Tuhan. Maka harus dibunuh! Dari jalan pikiran itu, para (bekas) pembunuh ‘Utsman atau pendukung mereka menjadi cikal bakal kaum Qadari, yaitu mereka yang berpaham Qadariah, suatu berpandangan bahwa manusia mampu menentukan amal perbuatannya. Manusia mutlak bertanggung jawab atas segala perbuatannya itu, yang baik dan yang buruk.

Peranan Kaum Khawarij dan Mu’tazilah

Para pembunuh ‘Utsman itu, menurut beberapa petunjuk kesejarahan, menjadi pendukung kekhalifahan ‘Ali ibn Abi Thalib, Khalifah IV. Tapi mereka kemudian sangat

kecewa kepada 'Ali, karena Khalifah ini menerima usul perdamaian dengan musuh mereka, Mu'awiyah ibn Abu Sufyan, dalam "Peristiwa Shiffin" yang di situ 'Ali mengalami kekalahan diplomasi dan kehilangan kekuasaan "*de jure*"-nya. Karena itu mereka memisahkan diri dengan membentuk kelompok baru yang kelak terkenal dengan sebutan kaum Khawarij (*al-Kahwârij*, kaum Pembelot atau Pemberontak).

Seperti sikap mereka terhadap 'Utsman, kaum Khawarij juga memandang 'Ali dan Mu'awiyah sebagai kafir, karena mengkompromikan yang benar (*ḥaqq*) dengan yang palsu (*bâṭhil*). Karena itu mereka merencanakan untuk membunuh 'Ali dan Mu'awiyah, juga 'Amr ibn al-'Ash, gubernur Mesir yang sekeluarga dan membantu Mu'awiyah mengalahkan 'Ali dalam "Peristiwa Shiffin" tersebut. Tapi kaum Khawarij, melalui seseorang bernama Ibn Muljam, berhasil membunuh hanya 'Ali, sedangkan Mu'awiyah hanya mengalami luka-luka, dan 'Amr ibn al-'Ash selamat sepenuhnya (tapi mereka membunuh seseorang bernama Kharijah yang disangka 'Amr, karena rupanya mirip).

Karena sikap-sikap mereka yang sangat ekstrim dan eksklusivistik, kaum Khawarij akhirnya boleh dikatakan binasa. Tapi dalam perjalanan sejarah pemikiran Islam, pengaruh mereka tetap terasa, sampai sekarang. Sebab berbagai pikiran kaum Khawarij itu tetap saja menjadi pokok problematika pemikiran Islam. Yang paling banyak mewarisi tradisi pemikiran Khawarij adalah kaum Mu'tazilah. Mereka inilah yang sebenarnya kelompok Islam yang paling banyak mengembangkan Ilmu Kalam seperti yang kita kenal sekarang.

Salah satu ciri pemikiran Mu'tazili adalah rasionalitas dan paham *Qadariyah* itu. Namun sangat menarik bahwa yang pertama kali benar-benar menggunakan unsur-unsur Yunani dalam penalaran keagamaan adalah seseorang bernama Jahm ibn Shafwan yang justru penganut paham *Jabariyah*, yaitu pandangan bahwa manusia tidak berdaya sedikit pun juga berhadapan dengan kehendak dan ketentuan Tuhan.

Jahm mendapatkan bahan untuk penalaran *Jabariyah*-nya dari Aristotelianisme, yaitu bagian dari paham Aristoteles yang mengatakan, Tuhan adalah suatu kekuatan alam, yang hanya mengenal keadaan-keadaan umum (universal) tanpa mengenal keadaan-keadaan khusus (partikular). Maka Tuhan tidak mungkin memberi pahala dan dosa, dan segala sesuatu yang terjadi, termasuk pada manusia, adalah seperti perjanjian hukum alam. Hukum alam seperti itu tidak mengenal pribadi (impersonal) dan bersifat pasti, jadi tak terlawan oleh manusia. Aristoteles mengingkari adanya Tuhan yang berpribadi (*personal God*). Baginya Tuhan adalah kekuatan maha dahsyat namun tak berkesadaran kecuali mengenai masalah-masalah universal.

Maka mengikuti Aristoteles itu Jahm dan para pengikutnya sampai kepada sikap mengingkari adanya sifat bagi Tuhan, seperti sifat-sifat kasih, pengampun, santun, maha tinggi, pemurah, dst. Bagi mereka, adanya sifat-sifat itu membuat Tuhan menjadi ganda, jadi bertentangan dengan konsep Tauhid yang mereka akui sebagai hendak mereka

tegakan. Golongan yang mengingkari adanya sifat-sifat Tuhan itu dikenal sebagai *al-Nufât* ("pengingkar" [sifat-sifat Tuhan]) atau *al-Mu'aththilah* ("pembebas" [Tuhan dari sifat-sifat]).

Kaum Mu'tazilah menolak paham *Jabariyah*-nya kaum Jahmi. Kaum Mu'tazilah justru menjadi pembela paham *Qadariyah* seperti halnya kaum Khawarij. Maka kaum Mu'tazilah disebut sebagai "titisan" doktrinal (namun tanpa gerakan politik) kaum Khawarij. Tapi kaum Mu'tazilah banyak mengambil alih sikap kaum Jahmi yang mengingkari sifat-sifat Tuhan itu. Lebih penting lagi, kaum Mu'tazilah meminjam metodologi kaum Jahmi, yaitu penalaran rasional, meskipun dengan berbagai premis yang berbeda, bahkan berlawanan (seperti premis kebebasan dan kemampuan manusia). Hal ini ikut membawa kaum Mu'tazilah kepada penggunaan bahan-bahan Yunani. Yang dipermudah adanya kegiatan penerjemah buku-buku Yunani, ditambah dengan buku-buku Persi dan India, ke dalam bahasa Arab. Kegiatan itu memuncak di bawah pemerintahan al-Ma'mun ibn Harun al-Rasyid. Penerjemahan itu telah mendorong munculnya Ahli Kalam dan Falsafah.

Khalifah al-Ma'mun sendiri, di tengah-tengah pertikaian paham berbagai kelompok Islam, memihak kaum Mu'tazilah melawan kaum Hadits yang dipimpin oleh Ahmad ibn Hanbal (pendiri mazhab Hanbali, salah satu dari empat mazhab Fiqh). Lebih dari itu, Khalifah al-Ma'mun, dilanjutkan oleh penggantinya, Khalifah al-Mu'tashim, melakukan *mihnah* (pemeriksaan paham pribadi, *inquisition*), dan menyiksa serta menjebloskan banyak orang, termasuk Ahmad ibn Hanbal, ke dalam penjara. Salah satu masalah yang diperselisihkan ialah apakah *Kalâm* atau Sabda Allah, berujud al-Qur'an, itu *qadîm* (tak terciptakan karena menjadi satu dengan Hakikat atau Dzat Ilahi) ataukah *Hadîts* (terciptakan, karena berbentuk suara yang dinyatakan dalam huruf dan bahasa Arab)? Khalifah al-Ma'mun dan kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa Kalam Allah itu *hadîts*, sementara kaum hadits (dalam arti Sunnah, dan harap diperhatikan perbedaan antara kata-kata (*hâdîts* dan *hadîts*) berpendapat bahwa al-Qur'an itu *qadîm* seperti *Dzât* Allah sendiri. Pemenjaraan Ahmad ibn Hanbal adalah karena masalah ini.

Mihnah itu memang tidak berlangsung terlalu lama, dan orang pun bebas kembali. Tapi ia telah meninggalkan luka yang cukup dalam pada tubuh pemikiran Islam, yang sampai saat ini pun masih banyak dirasakan orang-orang Muslim. Namun jasa al-Ma'mun dalam membuka pintu kebebasan berpikir dan ilmu pengetahuan tetap diakui besar sekali dalam sejarah umat manusia. Maka kekhalifahan al-Ma'mun (198-218 H/813-833 M), dengan campuran unsur-unsur positif dan negatifnya, dipandang sebagai salah satu tonggak sejarah perkembangan pemikiran Islam, termasuk perkembangan Ilmu Kalam, dan juga falsafah Islam.

Kelebihan dan Kekurangan Ilmu Kalam

Dalam perkembangan selanjutnya, Ilmu Kalam tidak lagi menjadi monopoli kaum Mu'tazilah. Adalah seorang sarjana dari kota Basrah di Irak, bernama Abu al-Hasan al-

Asy'ari (260-324 H/873-935 M) yang terdidik dalam alam pikiran Mu'tazilah (dan kota Bashrah memang pusat pemikiran Mu'tazilah, dan justru mempelopori suatu jenis Ilmu Kalam yang anti Mu'tazilah. Ilmu Kalam al-Asy'ari itu, yang juga sering disebut sebagai paham Asy'ariyyah, kemudian tumbuh dan berkembang menjadi Ilmu Kalam yang paling berpengaruh dalam Islam sampai sekarang, karena dianggap paling sah menurut pandangan sebagian besar kaum Sunni. Kebanyakan mereka ini kemudian menegaskan bahwa "jalan keselamatan" hanya didapatkan seseorang yang dalam masalah Kalam menganut al-Asy'ari.

Seorang pemikir lain yang Ilmu Kalam-nya mendapat pengakuan sama dengan al-Asy'ari ialah Abu Manshur al-Maturidi (wafat di Samarkand pada 333 H/944 M). Meskipun terdapat sedikit perbedaan dengan al-Asy'ari, khususnya berkenaan dengan teori tentang kebebasan manusia (al-Maturidi mengajarkan kebebasan manusia yang lebih besar daripada al-Asy'ari), al-Maturidi dianggap sebagai pahlawan paham Sunni, dan sistem Ilmu Kalam dipandang sebagai "jalan keselamatan", bersama dengan sistem al-Asy'ari.

Kehormatan besar yang diterima al-Asy'ari ialah karena solusi yang ditawarkannya mengenai pertikaian klasik antara kaum "liberal" dari golongan Mu'tazilah dan kaum "konservatif" dari golongan Hadits (*Ahl al-Hadits*, seperti yang dipelopori oleh Ahmad ibn Hanbal dan sekalian imam madzhab Fiqh). Kesuksesan al-Asy'ari merupakan contoh klasik cara mengalahkan lawan dengan meminjam dan menggunakan senjata lawan. Dengan banyak meminjam metodologi pembahasan kaum Mu'tazilah, al-Asy'ari dinilai berhasil mempertahankan dan memperkuat kaum Sunni di bidang Ketuhanan (di bidang Fiqh yang mencakup peribadatan dan hukum telah diselesaikan terutama oleh para imam mazhab yang empat, sedangkan di bidang tasawuf dan falsafah terutama oleh al-Ghazali, 450-505 H/1058-1111 M).

Salah satu solusi yang diberikan oleh al-Asy'ari menyangkut salah satu kontroversi yang paling dini dalam pemikiran Islam, yaitu masalah manusia dan perbuatannya, apakah dia bebas menurut paham *Qadarîyah* atau terpaksa seperti dalam paham *Jabarîyah*. Dengan maksud menengahi antara keduanya, al-Asy'ari mengajukan gagasan dan teorinya sendiri, yang disebutnya teori *Kasb* (*al-Kasb*, *acquisition*, perolehan).

Menurut teori itu, perbuatan manusia tidaklah dilakukan dalam kebebasan dan juga tidak dalam keterpaksaan. Perbuatan manusia tetap dijadikan dan ditentukan Tuhan, yakni dalam keterlaksanaannya. Tapi manusia tetap bertanggung jawab atas perbuatannya itu, sebab ia telah melakukan *kasb* atau *acquisition*, dengan adanya keinginan, pilihan, atau keputusan untuk melakukan suatu perbuatan tertentu, dan bukan yang lain, meskipun ia sendiri tidak menguasai dan tidak bisa menentukan keterlaksanaan perbuatan tertentu yang diinginkan, dipilih dan diputuskan sendiri untuk dilakukan itu.

Tetapi tak urung konsep *kasb* al-Asy'ari itu menjadi sasaran kritik lawan-lawannya, dan lawan-lawan al-Asy'ari tidak hanya terdiri dari kaum Mu'tazilah dan Syi'ah (yang dalam Ilmu Kalam banyak mirip dengan kaum Mu'tazilah), tapi juga muncul dari kalangan Ahlussunnah sendiri, khususnya kaum Hanbali. Dalam hal ini bisa dikemukakan, sebagai contoh yaitu pandangan Ibnu Taimiyah (661-728 H/1263-1328 M), seorang tokoh paling terkemuka dari kalangan kaum Hanbali.

Ibn Taymiyyah menilai bahwa dengan teori *kasb*-nya itu al-Asy'ari bukannya menengahi antara kaum Jabari dan Qadari, melainkan lebih mendekati kaum Janari, bahkan mengarah kepada dukungan terhadap Jahm ibn Shafwan, teoritikus Jabariyyah yang terkemuka. Dalam ungkapan yang menggambarkan pertikaian pendapat beberapa golongan di bidang ini, Ibn Taymiyyah yang nampak lebih cenderung kepada paham Qadariyyah (meskipun ia tentu akan mengingkari penilaian terhadap dirinya seperti itu) mengatakan demikian :

Sesungguhnya para pengikut paham Asy'ari dan sebagian orang yang menganut paham Qadariyyah telah sependapat dengan al-Jahm Ibn Shafwan dalam prinsip pendapatnya tentang Jabariyah, meskipun mereka ini menentangnya secara verbal dan mengemukakan hal-hal yang tidak masuk akal ...

Begitu pula mereka itu berlebihan dalam menentang kaum Mu'tazilah dalam masalah-masalah Qadariyyah—sehingga kaum Mu'tazilah menuduh mereka ini pengikut Jabariyah—dan mereka (kaum Asy'ariyyah) itu mengingkari bahwa pembawaan dan kemampuan yang ada pada benda-benda bernyawa mempunyai dampak atau menjadi sebab bagi adanya kejadian-kejadian (tindakan-tindakan).

Namun agaknya Ibn Taymiyyah menyadari sepenuhnya betapa rumit dan tidak sederhananya masalah ini. Maka sementara ia mengkritik konsep *kasb* al-Asy'ari yang ia sebutkan dirumuskan sebagai “sesuatu perbuatan yang terwujud pada saat adanya kemampuan yang diciptakan (oleh Tuhan untuk seseorang) dan perbuatan itu dibarengi dengan kemampuan tersebut” Ibn Taimiyah mengatakan bahwa pendapatnya itu disetujui oleh banyak tokoh Sunni, termasuk Malik, Syafi'i dan Ibn Hanbal. Namun Ibn Taymiyyah juga mengatakan bahwa konsep *kasb* itu dikecam oleh ahli yang lain sebagai salah satu hal yang aneh dalam Ilmu Kalam.

Ilmu Kalam, termasuk yang dikembangkan oleh al-Asy'ari, juga dikecam kaum Hanbali dari segi metodologinya. Persoalan yang juga menjadi bahan kontroversi dalam Ilmu Kalam khususnya dan pemahaman Islam umumnya ialah kedudukan penalaran rasional (*'aql*, akal) terhadap keterangan tekstual (*naql*, “salinan” atau “kutipan”), baik dari Kitab Suci maupun Sunnah Nabi. Kaum “liberal”, seperti golongan Mu'tazilah, cenderung mendahulukan akal, dan kaum “konservatif”, khususnya kaum Hanbali, cenderung mendahulukan *naql*.

Terkait dengan persoalan ini adalah masalah interpretasi (*ta'wîl*), sebagaimana telah kita bahas. Berkenaan dengan masalah ini, metode al-Asy'ari cenderung mendahulukan *naql* dengan membolehkan interpretasi dalam hal-hal yang memang tidak menyediakan jalan lain. Atau mengunci dengan ungkapan "*bi-la kayf-a*" (tanpa bagaimana) untuk pensifatan Tuhan yang bernada antropomorfis (*tajsîm*)—menggambarkan Tuhan seperti manusia, misalnya, bertangan, wajah, dll). Metode al-Asy'ari ini sangat dihargai, dan merupakan unsur kesuksesan sistemnya.

Tetapi bagian-bagian lain dari metodologi al-Asy'ari, juga epistemologinya, banyak dikecam kaum Hanbali. Di mata mereka, seperti halnya dengan Ilmu Kalam kaum Mu'tazilah, Ilmu Kalam al-Asy'ari pun banyak menggunakan unsur-unsur falsafah Yunani, khususnya logika (*manthiq*) Aristoteles. Dalam penglihatan Ibn Taymiyyah, logika Aristoteles bertolak dari premis yang salah, yaitu premis tentang *kullîyât* (universals) atau *al-musytarak al-muthlaq* (pengertian umum mutlak), yang bagi Ibn Taymiyyah tidak ada dalam kenyataan, hanya ada dalam alam pikiran manusia saja karena tidak lebih daripada hasil *ta'aqqul* (intelektualisasi). Demikian pula konsep-konsep Aristotelian yang lain, seperti kategori-kategori yang sepuluh (esensi, kualitas, kuantitas, relasi, lokasi, waktu, situasi, posesi, aksi, dan pasi), juga konsep-konsep tentang genus, speksi, aksiden, properti, dll., ditolak oleh Ibn Taymiyyah sebagai hasil intelektualisasi yang tidak ada kenyataannya di dunia luar. Maka terkenal sekali ucapan Ibn Taymiyyah bahwa "hakikat ada di alam kenyataan (di luar), tidak dalam alam pikiran" (*al-haqîqah fî 'l-a'yan, lâ fî 'l-adzhân*).

Epistemologi Ibn Taymiyyah tidak mengizinkan terlalu banyak intelektualisasi, termasuk interpretasi. Sebab baginya dasar ilmu pengetahuan manusia terutama ialah *fithrah*-nya: dengan fitrah itulah manusia mengetahui tentang baik dan buruk, dan tentang benar dan salah. *Fithrah* yang merupakan asal kejadian manusia, yang menjadi satu dengan dirinya melalui intuisi, hati kecil, hati nurani, dll., diperkuat oleh agama, yang disebut Ibn Taymiyyah sebagai "*fitrah yang diturunkan*" (*al-fithrah al-munazzalah*). Maka metodologi kaum Kalam baginya adalah sesaat.

Hal yang amat menarik ialah bahwa epistemologi Ibn Taymiyyah yang Hanbali berdasarkan *fithrah* itu paralel dengan epistemologi Abu Ja'far Muhammad ibn 'Ali ibn al-Husayn Babwayh al-Qummi (wafat 381 H), seorang "ahli Ilmu Kalam" terkemuka kalangan Syi'ah. Al-Qummi, dengan mengutip berbagai hadits, memperoleh penegasan bahwa pengetahuan tentang Tuhan diperoleh manusia melalui *fithrah*-nya, dan hanya dengan adanya *fithrah* itulah manusia mendapat manfaat dari bukti-bukti dan dalil-dalil. Maka sejalan dengan itu, Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa pangkal iman dan ilmu ialah ingat (*dzikr*) kepada Allah. "*Ingat kepada Allah memberi iman, dan ia adalah pangkal imanpangkal ilmu.*"

BAB IX - Pertumbuhan Ilmu Tradisional Islam: (3) Falsafah Islam

Mata Kuliah	:	Studi Islam
Kode	:	FIL 184150-02
Pokok Bahasan	:	Pertumbuhan Ilmu Tradisional Islam: (3) Falsafah Islam
Capaian Pokok Bahasan		
Capaian Umum	:	Memahami pengertian falsafah Islam, faktor-faktor yang mempengaruhinya dan ruang lingkup bahasan falsafah Islam tersebut.
Capaian Khusus	:	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menjelaskan secara singkat unsur-unsur yang banyak mempengaruhi falsafah Islam. 2. Menguraikan beberapa tokoh falsafah Yunani yang paham-pahamnya sangat mempengaruhi pikiran-pikiran para failasuf Muslim. 3. Menjelaskan tema-tema bahasan yang mendominasi falsafah Islam. 4. Menjelaskan arti penting mempelajari falsafah dalam studi-studi keislaman.
Metode Pembelajaran	:	Presentasi, Diskusi
Durasi	:	120 menit

BAB IX

PERTUMBUHAN ILMU TRADISIONAL ISLAM: (3) FALSAFAH ISLAM

Di antara empat disiplin keilmuan Islam tradisional, falsafah adalah yang paling banyak disalahpahami, sekaligus juga yang paling kontroversial. Sejarah pemikiran Islam ditandai secara tajam antara lain oleh adanya polemik-polemik sekitar isi, subyek bahasan dan sikap keagamaan falsafah dan para *failasuf*. Sebelum yang lain-lain, di sini harus ditegaskan bahwa sumber dan pangkal tolak falsafah dalam Islam adalah Islam sendiri sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah. Para failasuf Muslim, berbeda sebagaimana ditegaskan oleh R.T. Wallis, adalah orang-orang yang berjiwa keagamaan (*religious*), sekalipun berbagai titik pandangan keagamaan mereka cukup banyak berbeda, jika tidak justru berlawanan, dengan yang dipunyai kalangan ortodoks. Dan tidak mungkin menilai bahwa falsafah Islam adalah *carbon copy* pemikiran Yunani atau Hellenisme.

Meskipun begitu, kenyataannya adalah bahwa kata Arab "falsafah" sendiri dipinjam dari kata Yunani yang sangat terkenal, "philosophia", yang berarti kecintaan kepada kebenaran (*wisdom*). Dengan sedikit perubahan, kata "falsafah" itu di-Indonesia-kan menjadi "falsafah" atau, akhir-akhir ini, juga "failasufi" (karena adanya pengaruh ucapan Inggris, "philosophy"). Dalam ungkapan Arabnya yang lebih "asli", cabang ilmu tradisional Islam ini disebut '*ulûm al-hikmah*' atau secara singkat "*al-hikmah*" (padanan kata Yunani "*sophia*"), yang artinya ialah "kebijaksanaan" atau, lebih tepat lagi, "*kawicaksanaan*" (Jawa) atau "*wisdom*" (Inggris). Maka "*failasûf*" (ambilan dari kata Yunani "philosophos", pelaku falsafah), disebut juga "*al-hakim*" (ahli hikmah atau orang bijaksana), dengan bentuk jamak "*al-hukamâ*".

Dari sepintas riwayat kata "*falsafah*" itu kiranya menjadi jelas bahwa disiplin ilmu keislaman ini, meskipun memiliki dasar yang kokoh dalam sumber-sumber ajaran Islam sendiri, banyak mengandung unsur-unsur dari luar, yaitu terutama Hellenisme atau dunia pemikiran Yunani. Di sinilah pangkal kontroversi yang ada sekitar falsafah: sampai di mana agama Islam mengizinkan adanya masukan dari luar, khususnya jika datang dari kalangan yang tidak saja bukan "*ahl al-kitâb*" seperti Yahudi dan Kristen, tetapi malahan dari orang-orang Yunani kuna yang "*pagan*" atau musyrik (penyembah binatang). Sesungguhnya beberapa 'ulama' ortodoks, seperti Ibn Taymiyyah dan Jalal al-Din al-Suyuthi (salah seorang pengarang tafsir *Jalâlayn*), menunjuk kemusyrikan orang-orang Yunani itu sebagai salah satu alasan keberatan mereka terhadap falsafah.

Pertumbuhan Falsafah

Falsafah tumbuh sebagai hasil interaksi intelektual antara bangsa Arab Muslim dengan bangsa-bangsa sekitarnya. Khususnya interaksi mereka dengan bangsa-bangsa yang ada di sebelah utara Jazirah Arab, yaitu bangsa-bangsa Syria, Mesir, dan Persia. Interaksi itu berlangsung setelah adanya pembebasan-pembebasan (*al-futûhât*) atas daerah-daerah tersebut segera setelah wafat Nabi saw, di bawah pimpinan para khalifah. Daerah-daerah yang segera dibebaskan oleh orang-orang Muslim itu adalah daerah-daerah yang telah lama mengalami Hellenisasi.

Lebih dari itu, kecuali Persia, daerah-daerah yang kemudian menjadi pusat-pusat peradaban Islam itu adalah daerah-daerah yang terlebih dahulu mengalami Kristenisasi. Bahkan sebenarnya daerah-daerah Islam sekarang ini, sejak dari Irak di Timur sampai ke Spanyol di Barat, adalah praktis bekas daerah agama Kristen, termasuk *heartland*-nya, yaitu Palestina. Daerah-daerah itu, di bawah kekuasaan pemerintah orang-orang Muslim, selanjutnya memang mengalami proses Islamisasi. Tetapi proses itu berjalan dalam jangka waktu yang panjang, selama berabad-abad, dan secara damai. Bahkan daerah-daerah Kristen itu tidak hanya mengalami proses Islamisasi, tapi juga Arabisasi, di samping adanya daerah-daerah yang memang sejak jauh sebelum Islam secara asli merupakan daerah suku Arab tertentu seperti Libanon (keturunan suku Bani Ghassan yang Kristen, satelit Romawi).

Namun berkat politik keagamaan para penguasa Muslim berdasarkan konsep toleransi Islam, sampai sekarang masih banyak kantong-kantong minoritas Kristen--dan Yahudi--yang tetap bertahan dengan aman. Karena dengan adanya konsep Islam tentang kontinuitas agama-agama (lihat Q. al-Nisâ'/4:163-165), orang-orang Muslim menyimpan rasa dekat atau afinitas tertentu kepada mereka itu. Dan rasa dekat itu ikut melahirkan adanya sikap-sikap toleran, simpatik dan akomodatif terhadap mereka dan pikiran-pikiran mereka. (Toleransi dan sikap akomodatif Islam ini ternyata kelak menimbulkan situasi ironis di zaman modern, akibat adanya kolonialisme Barat, seperti adanya Palestina, dengan kaum Maronite di Libanon, dan dengan kaum Koptik di Mesir).

Toleransi dan keterbukaan orang-orang Islam dalam melihat kaum agama lain, khususnya Ahli Kitab tersebut mendasari adanya interaksi intelektual yang positif di kalangan mereka, dengan sekali kemasukan unsur prasangka yang berlebihan. Di samping itu, dan sebagaimana telah dikemukakan dalam pembahasan kita tentang Islam dan pengembangan ilmu pengetahuan yang lalu, kelebihan orang-orang Muslim Arab itu adalah kepercayaan kepada diri sendiri yang sedemikian mantap. Kemantapan itu kemudian memancar pada sikap-sikap mereka yang positif kepada bangsa-bangsa dan budaya-budaya lain, dengan kesediaan yang besar untuk menyerap dan mengadopsinya sebagai milik sendiri.

Posisi psikologis yang menguntungkan itu berada tidak hanya dalam hubungannya dengan kaum Ahli Kitab yang memang dekat dengan orang-orang Muslim,

tetapi juga dengan kelompok-kelompok keagamaan lain seperti kaum Majusi (orang-orang Persi pengikut ajaran Zoroaster) dan kaum Sabean dari Harran, di utara Mesopotamia. Sebab sekalipun ilmu pengetahuan Yunani merupakan bagian paling penting ilmu pengetahuan yang diserap orang-orang Muslim Arab, namun ini juga dengan penuh kebebasan dan kepercayaan diri menyerap dari orang-orang Majusi dan Sabean tersebut tadi, bahkan juga dari orang-orang Hindu dan Cina. Karena *futūḥāt*, bangsa-bangsa non-Muslim itu berada di bawah kekuasaan politik orang-orang Arab Muslim. Tetapi biarpun orang-orang Arab itu memiliki keunggulan militer dan politik, mereka tetap menunjukkan sikap-sikap penuh penghargaan dan pengertian kepada bangsa-bangsa dan budaya-budaya (termasuk agama-agama) yang mereka kuasai. Hasilnya ialah, seperti dikatakan Halkin sebagai berikut (kutipan yang penting untuk memahami pembahasan):

... Adalah jasa orang-orang Arab bahwa sekalipun mereka itu para pemenang secara militer dan politik, mereka tidak memandang peradaban negeri-negeri yang mereka taklukan dengan sikap menghina. Kekayaan budaya-budaya Syria, Persia, dan Hindu mereka salin ke bahasa Arab segera setelah diketemukan. Para khalifah, gubernur, dan tokoh-tokoh yang lain menyantuni para sarjana yang melakukan tugas penerjemahan, sehingga kumpulan ilmu bukan-Islam yang luas dapat diperoleh dalam bahasa Arab. Selama abad-abad kesembilan dan kesepuluh, karya-karya yang terus mengalir dalam ilmu-ilmu kedokteran, fisika, astronomi, matematika, dan falsafah dari Yunani, sastra dari Persia, serta matematika dan astronomi dari Hindu tercurah ke dalam bahasa Arab.⁵

Interaksi intelektual orang-orang Muslim dengan dunia pemikiran Hellenik terutama terjadi antara lain di Iskandaria (Mesir), Damaskus, Antioch dan Ephesus (Syria), Harran (Mesopotamia) dan Jundisapur (Persia). Di tempat-tempat itulah lahir dorongan pertama untuk kegiatan penelitian dan penerjemahan karya-karya kefilosofan dan ilmu pengetahuan Yunani kuna, yang kelak kemudian didukung dan disponsori oleh para penguasa Muslim.

Suatu hal yang patut sekali mendapat perhatian lebih besar di sini ialah suasana penuh kebebasan, toleransi dan keterbukaan. Sebab meskipun orang-orang Arab itu mempunyai ajaran agamanya yang sangat tegas dan gamblang, dengan penuh lapang dada membiarkan semua kegiatan intelektual di pusat-pusat yang ada sejak sebelum kedatangan dan pembebasan oleh mereka. Seperti dikatakan oleh C.A. Qadir:

... Pusat-pusat pengajaran yang dipimpin oleh orang-orang Kristen terus berfungsi tanpa terusik bahkan setelah mereka itu ditaklukkan oleh orang-orang Muslim. Ini menunjukkan tidak saja kebebasan intelektual yang terdapat dimana-mana di bawah pemerintahan Islam zaman itu, tetapi juga membuktikan

⁵ Abraham S, Halkin, "The judeo-Islamic Age, The Great Fusion" dalam Leo W. Schwarz, ed., *Great Ages of Ideas of the Jewish People*, New York: the Modern library, 1956.

kecintaan orang-orang Muslim kepada ilmu dan sikap hormat yang mereka berikan kepada para sarjana tanpa memperdulikan agama mereka.⁶

Interaksi intelektual itu memperoleh wujudnya yang nyata semenjak masa dini sekali sejarah Islam. Disebut-sebut bahwa al-Harits ibn Qaladah, seorang sahabat Nabi, mempelajari ilmu kedokteran di Jundisapur, Persia, tempat berkumpulnya beberapa failasuf yang dikutuk gereja Kristen karena dituduh telah melakukan bid'ah. Disebut-sebut juga bahwa Khalid ibn Yazid (ibn Mu'awiyah) dan Ja'far al-Shadiq sempat mendalami alkemi (*al-kimyâ*) yang menjadi cikal-bakal ilmu kimia modern. Bahkan seorang khalifah Bani Umayyah, Marwan ibn al-Hakam (683-685 M), memerintahkan agar buku kedokteran oleh Harun, seorang dokter dari Iskandaria, Mesir, diterjemahkan dari bahasa Suryani (Syriac) ke bahasa Arab.

Harus diketahui bahwa dalam pembagian ilmu pengetahuan zaman itu, baik ilmu kedokteran maupun alkemi, sebagaimana juga metafisika, matematika, astronomi, bahkan musik dan puisi, dst., termasuk falsafah. Sebab istilah falsafah itu, dalam pengertiannya yang luas, mencakup bidang-bidang yang sekarang biasa disebut sebagai "ilmu-pengetahuan umum", yakni, bukan "ilmu-pengetahuan agama", yaitu dunia kognitif yang dasar perolehannya bukan wahyu tetapi akal, baik yang dari penalaran deduktif maupun yang dari penyimpulan empiris.

Hal ini penting disadari, antara lain untuk dapat dengan tepat melihat segi-segi mana dari sistem falsafah itu yang kontroversial karena dipersoalkan oleh kalangan ortodoks. Umumnya mereka ini, seperti Ibn Taymiyyah dll., menolak yang bersifat penalaran murni dan deduktif, dalam hal ini khususnya metafisika (*al-falsafah al-ûlâ*), karena dalam banyak hal ini menyangkut bidang yang bagi mereka merupakan wewenang agama. Tetapi mereka membenarkan yang induktif dan empiris.

Neoplatonisme

Dari berbagai unsur pikiran Hellenik, Platonisme Baru (Neoplatonisme) adalah salah satu yang paling berpengaruh dalam sistem falsafah Islam. Neoplatonisme sendiri merupakan falsafah kaum musyrik (*pagans*), dan rekonsiliasinya dengan suatu agama wahyu menimbulkan masalah besar. Tapi sebagai ajaran yang berpangkal pada pemikiran Plotinus (205-270 M), sebetulnya Neoplatonisme mengandung unsur yang memberi kesan tentang ajaran *Tawhîd*. Sebab Plotinus—yang diperkirakan sebagai orang Mesir hulu yang mengalami Hellenisasi di kota Iskandaria itu—mengajarkan konsep tentang "yang Esa" (*the One*) sebagai prinsip Plotinus dapat disebut sebagai seorang mistikus, tidak dalam arti "irrasionalis", "*occultist*" atau pun "guru ajaran esoterik", tetapi dalam artinya yang terbatas kepada seseorang yang mempercayai dirinya telah

6 C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, London, Croom Helm, 1988.

mengalami penyatuan dengan Tuhan atau “Kenyataan Mutlak”. Untuk memahami sedikit lebih lanjut ajaran Plotinus kita perlu memperhatikan beberapa unsur dalam ajaran-ajaran Plato, Aristoteles, Pythagoras (baru) dan kaum Stoic.

Plato membagi kenyataan kepada yang bersifat “akali” (*ideas, intelligible*) dan yang bersifat “inderawi” (*sensibles*), dengan pengertian bahwa yang akali itulah yang sebenarnya ada (*ousia*), jadi juga yang abadi dan tak berubah. Termasuk diantara yang akali itu ialah konsep tentang “Yang Baik”, yang berada di atas semuanya dan disebut sebagai berada di luar yang ada (*beyond being, epekeina ousia*). “Yang Baik” ini kemudian diidentifikasi sebagai “Yang Esa”, yang tak terjangkau dan tak mungkin diketahui.

Selanjutnya, mengenai wujud inderawi, Plato menyebutkannya sebagai hasil kerja suatu “seniman Ilahi” (*divine artisan, demiurge*) yang menggunakan wujud kosmos yang akali sebagai model karyanya. Di samping membentuk dua fisik, *demiurge* juga membentuk jiwa kosmis dan jiwa atau ruh individu yang tidak akan mati. Jiwa kosmis dan jiwa individu terdiri dari campuran berbagai unsur yang sama, yang campuran itu menghasilkan struktur angka dan struktur geometris. Dan hakikat jiwa individu yang immaterial dan substansial itu merupakan letak hakikatnya yang bersifat ada sejak semula (*pre-existence*) dan akan ada untuk selamanya (*post-existence, immortality*), yang semuanya tunduk kepada hukum reinkarnasi.

Dari Aristoteles, unsur terpenting yang diambil Plotinus ialah doktrin tentang Akal (*nous*) yang lebih tinggi daripada semua jiwa. Aristoteles mengisyaratkan bahwa hanya Akal-lah yang tidak bakal mati (*Immortal*), sedangkan wujud lainnya hanyalah “bentuk” luar, sehingga tidak mungkin mempunyai eksistensi terpisah. Aristoteles juga menerangkan bahwa “dewa tertinggi” (*supreme deity*) ialah Akal yang selalu merenung dan berpikir tentang dirinya. Kegiatan kognitif Akal itu berbeda dari kegiatan inderawi, karena objeknya, yaitu wujud akali yang immaterial, adalah identik dengan tindakan Akal untuk menjangkau wujud itu.

Dualisme Plato di atas kemudian diusahakan penyatuannya oleh para penganut Pythagoras (baru), dan diubahnya menjadi monisme dan berpuncak pada konsep tentang adanya Yang Maha Esa dan serba maha (transenden). Ini melengkapi ajaran Stoic yang di samping materialistik tapi juga immanentistik, yang mengajarkan tentang kemah keberadaan (*omnipresence*) Tuhan dalam alam raya. Selanjutnya, semua unsur tersebut digabung dan diserasikan oleh Plotinus, dan menuntunnya kepada ajaran tentang tiga *hypostase* atau prinsip di atas materi, yaitu Yang Esa atau Yang Baik, Akal atau intelek, dan Jiwa.

Aristotelianisme

Telah dinyatakan bahwa Neoplatonisme cukup banyak mempengaruhi falsafah Islam. Tetapi sebenarnya Neoplatonisme yang sampai ke tangan orang-orang Muslim,

berbeda dengan yang sampai ke Eropa sebelumnya, yang telah bercampur dengan unsur-unsur kuat Aristotelianisme. Bahkan sebetulnya para failasuf Muslim justru memandang Aristoteles sebagai “guru pertama” (*al-mu'allim al-awwal*), yang menunjukkan rasa hormat mereka yang amat besar, dan dengan begitu juga pengaruh Aristoteles kepada jalan pikiran para filsuf Muslim yang menonjol dalam falsafah Islam.

Neoplatonisme sendiri, sebagai gerakan, telah berhenti semenjak jatuhnya Iskandariyah di tangan orang-orang Arab Muslim pada tahun 642. Sebab sejak itu yang ada secara dominan ialah falsafah Islam, yang daerah pengaruhnya meliputi hampir seluruh bekas daerah hellenisme.

Tapi sebelum gerakan Platonisme itu *mandeg*, ia harus terlebih dahulu bergulat dan berhadapan dengan agama Kristen. Dan interaksinya dengan agama Kristen itu tidak mudah, dengan ciri pertentangan yang cukup nyata. Salah seorang tokohnya yang harus disebut di sini ialah pendeta Nestorius, patriark Konstantinopel, yang karena menganut Neoplatonisme dan melawan ajaran gereja terpaksa lari ke Syria dan akhirnya Jundisapur di Persia.

Sebenarnya Neoplatonisme sebagai falsafah musyrik memang mendapat perlakuan yang berbeda-beda dari kalangan agama. Orang-orang Kristen zaman itu, dengan doktrin Trinitasnya, tidak mungkin luput dari memperhatikan betapa tiga hypotase Plotinus tidak sejalan, atau bertentangan dengan Trinitas Kristen. Polemik-polemik yang terjadi tentu telah mendapatkan jalannya ke penulisan. Maka orang-orang Muslim, melalui tulisan-tulisan dalam bahasa Suryani yang di salin ke Bahasa Arab, mewarisi versi Neoplatonisme yang berbeda, yaitu Neoplatonisme dengan unsur kuat Aristotelianisme. Menurut pelukisan F.E. Peters, mengutip kitab *al-Fihrist* oleh Ibn al-Nadim:

Versi Arab tentang datangnya karya-karya Aristoteles di dunia Islam ada kaitannya dengan dikemukakannya naskah-naskah di suatu rumah kosong. Seandainya benar pun, kisah itu menghilangkan dua arinci yang penting yang bisa dilengkapkan dari jalan cerita: pertama, naskah-naskah itu pastilah tidak tertulis dalam Bahasa Arab; kedua, orang-orang Arab itu tidak hanya menemukan Aristoteles tetapi seluruh rangkaian para penafsir juga.⁷

Ini berarti bahwa pikiran-pikiran Aristoteles yang sampai ke tangan orang-orang Muslim sudah tidak “asli” lagi, melainkan telah tercampur dengan tafsiran-tafsirannya. Karena itu, meskipun orang-orang Muslim sedemikian tinggi menghormati Aristoteles dan menamakannya “guru pertama”, namun yang mereka ambil dari dia bukan hanya pikiran-pikiran dia sendiri saja, melainkan justru kebanyakan adalah pikiran, pemahaman, dan tafsiran orang lain terhadap ajaran Aristoteles. Singkatnya, memang bukan Aristoteles sendiri yang berpengaruh besar kepada falsafah dalam Islam, tetapi Aristotelianisme.

⁷ F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs*, New York: New York University Press, 1968, hal. 7.

Apalagi jika diingat bahwa orang-orang Muslim menerima pikiran Yunani itu lima ratus tahun setelah fase terakhir perkembangannya di Yunani sendiri, dan setelah dua ratus tahun pikiran itu digarap dan diolah oleh para pemikir Kristen Syria.

Menurut Peters lebih lanjut, paham Kristen telah mencuci bersih Tendensi “eksistensial” filsafat Yunani, sehingga ketika diwariskan kepada orang-orang Arab Muslim, falsafah itu menjadi lebih berorientasi pedagogik, bermetode skolastik, dan berkecenderungan logik dan metafisik. Khususnya logika Aristoteles (*al-manthiq al-aristhî*) sangat berpengaruh kepada pemikiran Islam melalui Ilmu Kalam. Karena banyak menggunakan penalaran logis menurut metodologi Aristoteles itu, maka ilmu kalam yang mulai nampak sekitar abad VIII dan menjadi menonjol pada abad IX itu juga disebut sebagai suatu versi teologi alamiah (*natural theologi, al-kalâm al-thâbi’î*, sebagai bandingan *al-kalâm al-Qur’ânî*) di kalangan orang-orang Muslim.

BAB X - Pertumbuhan Ilmu Tradisional Islam: (4) Ilmu Tasawuf

Mata Kuliah	:	Studi Islam
Kode	:	FIL 184150-02
Pokok Bahasan	:	Pertumbuhan Ilmu Tradisional Islam: (4) Ilmu Tasawuf
Capaian Pokok Bahasan		
Capaian Umum	:	Memahami latar belakang sejarah lahir dan perkembangannya serta ruang lingkup bahasan Ilmu Tasawuf.
Capaian Khusus	:	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menjelaskan secara singkat arti dan sejarah kemunculannya. 2. Menguraikan secara singkat tema-tema yang mendominasi bahasannya. 3. Menjelaskan secara singkat hubungan antara syari'ah dan tasawuf. 4. Menguraikan bidang kajian dan kedudukannya dalam Islam.
Metode Pembelajaran	:	Presentasi, Diskusi
Durasi	:	120 menit

BAB X

PERTUMBUHAN ILMU TRADISIONAL ISLAM: (4) ILMU TASAWUF

Tasawuf adalah disiplin ilmu keislaman yang paling banyak menimbulkan kontroversi tetapi kenyataannya bahwa ia masih tetap eksis sampai saat ini menunjukkan tingginya vitalitas yang dimilikinya.⁸ Konsep tasawuf tidak bisa terpisahkan dari ajaran teologi atau kalam.⁹ Tasawuf bisa diartikan sebagai ajaran untuk mendekatkan diri pada Allah dengan cara menyucikan jiwa dan cara untuk memperoleh hubungan langsung secara sadar dengan-Nya (KBBI, 2016). Pengertian yang paling dekat adalah kata *Suf* yang mengandung arti 'wol kasar'. Pengertian ini dikaitkan dengan seseorang yang memasuki tasawuf harus mengganti pakaian mewah dengan kain wol kasar, sebagai lambang kesederhanaan dan ketulusan hamba Allah untuk menjauhkan diri dari dunia materi dan melatih diri dalam laku dunia rohani.¹⁰ Secara terminologi, tasawuf merupakan upaya mendekatkan diri sedekat mungkin kepada Tuhan dengan menggunakan intuisi dan daya emosional spiritual manusia sehingga benar-benar merasa berada di hadirat-Nya.

Asal munculnya Tasawuf dipelopori oleh Hasan al-Bashri

Dalam pandangan banyak orang Muslim, pemerintah masa kekhalifahan yang pertama (Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali) adalah suatu bentuk kesalehan dan rasa keagamaan yang mendalam, sedangkan para penguasa Bani Umayyah hanya tertarik kepada kekuasaan itu sendiri saja. Walaupun tidak begitu tepat untuk masa Mu'awiyah (dan 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz). Apalagi pada masa Marwan ibn al-Hakam (60-62 H/683-685 M) ini pernah menjabat sebagai pembantu utama Khalifah 'Utsman ibn 'Affan (22-35 H/644-656 M), dan diduga keras berada di balik beberapa kebijakan 'Utsman yang mengundang *fitnah* besar dalam sejarah Islam itu. Karenanya, sejak saat itu tumbuh oposisi keagamaan kepada rezim Damaskus, tidak saja oleh kaum musuh tradisional kaum Umayyah yang terdiri dari golongan Syi'ah dan Khawarij, tetapi juga oleh golongan Sunnah, yang kaum Umayyah ikut mendukung dan melindungi pertumbuhan awalnya.

⁸ Nurcholish Madjid, Karya Lengkap Nurcholish Madjid, ed. Budhy Munawar-Rachman (Jakarta Selatan: Nurcholish Madjid Society (NCMS), 2020).

⁹ Hasyim, Teologi Ulama Tasawuf Nusantara, 6-7.

¹⁰ Abû al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, Sufi dari Zaman ke Zaman, terjemahan oleh Ahmad Rofi'i Ustman (Bandung: Pustaka ITB, 1985), 21. Teori lain mengatakan bahwa asal kata tasawuf juga berasal dari kata "ahl al-suffah", "saf", sufi, sophos, namun teori paling akurat ialah berasal dari sufi di atas. Lihat pula Harun Nasution, Falsafat dan Mistisme dalam Islam (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), 54-55.

Wujud oposisi keagamaan terhadap rezim Bani Umayyah itu akhirnya muncul, dan paling terkenal ialah yang dilakukan oleh seorang tokoh yang amat saleh, yaitu Hasan dari Basrah (Hasan al-Bashri, wafat 728 M). Pada masa kekuasaan 'Abd al-Malik ibn Marwan (memerintah 685-705 M), Hasan pernah menulis surat kepada Khalifah, menuntut agar rakyat diberi kebebasan untuk melakukan apa yang mereka anggap baik, sehingga dengan begitu ada tempat bagi tanggung jawab moral. Suratnya itu bernada menggugat praktek-praktek zalim penguasa Umawi. Namun Hasan dibiarkan bebas oleh pemerintah, disebabkan wibawa kepribadiannya yang saleh dan pengaruhnya yang amat besar kepada masyarakat luas.

Tasawuf sebagai Gerakan Oposisi

Paling tidak ada dua alasan mengapa tasawuf sebagai gerakan oposisi itu muncul. Pertama, bentuk oposisi itu terjadi karena dorongan politik semata, seperti gerakan oposisi orang-orang Arab Irak, karena para penguasa Damaskus lebih mendahulukan orang-orang Arab Syria. Kedua, yang sifatnya lebih umum, oposisi itu timbul karena pandangan bahwa kaum Umawi kurang "religius". Tokoh Hasan dari Basrah yang telah disebutkan di atas mewakili kelompok gerakan oposisi jenis ini. Ketokohan Hasan cukup hebat, sehingga kelompok-kelompok penentang rezim Umayyah banyak yang mengambil ilham dan semangatnya dari Hasan, termasuk kaum Mu'tazilah (Washil ibn 'Atha', yang dianggap pendiri Mu'tazilah, asalnya adalah murid Hasan), begitu pula para 'ulama' dengan orientasi Sunni, dan orang-orang Muslim dengan kecenderungan hidup zuhud (asketik). Mereka yang tersebut inilah, sejak munculnya di Basrah, yang disebut kaum Sufi (*Shûff*), konon karena pakaian mereka yang terdiri dari bahan wol (Arab: *shûf*) yang kasar sebagai lambang kezuhudan mereka. Dari kata-kata *shûf* itu pula terbentuk kata-kata *tasawuf* (tasawuf), yaitu, kurang lebih, ajaran kaum Sufi.

Dalam perkembangan lebih lanjut, Tasawuf tidak lagi bersifat terutama sebagai gerakan oposisi politik. Meskipun semangat melawan atau mengimbangi susunan mapan dalam masyarakat selalu merupakan ciri yang segera dapat dikenali dari tingkah laku kaum Sufi, tapi itu terjadi pada dasarnya karena dinamika perkembangan gagasan kesufian sendiri, yaitu setelah secara sadar sepenuhnya berkembang menjadi mistisisme. Tingkat perkembangan itu dicapai sebagai hasil pematangan dan pemuncakan rasa kesalehan pribadi, yaitu perkembangan ketika perhatian paling utama diberikan kesadaran yang bersifat dan menjurus ke dalam diri sendiri, yang memuat masalah historis dan politik umat berperan hanya secara minimal saja.

Tasawuf di antara Syari'ah dan Thariqah

Perpisahan antara kedua orientasi keagamaan yang lahir dan yang batini itu kemudian mewujudkan diri dalam divergensi sistem-sistem penalaran masing-masing pihak pendukungnya. Maka dalam kedua-duanya kemudian tumbuh cabang ilmu

keislaman yang berbeda satu dari yang lain, bahkan dalam beberapa hal tidak jarang bertentangan. Seolah-olah hendak merebut sumber legitimasi dari al-Qur'an, maka sebagaimana orientasi keagamaan eksoteris yang bertumpu kepada masalah-masalah hukum itu mengklaim sebagai paham keagamaan (*fiqh*) dan jalan kebenaran (*Syari'ah*) *par excellence*, orientasi keagamaan esoteris yang bertumpu kepada masalah pengalaman dan kesadaran ruhani pribadi itu juga mengklaim diri sebagai pengetahuan keagamaan (*ma'rifah*) dan jalan menuju kebahagiaan (*tharîqah*) *par excellence*.

Akibatnya, polemik dan kontroversi antara keduanya pun tidak selamanya bisa dihindari. Ibn Taymiyyah, misalnya, melukiskan pertentangan antara orientasi eksoteris dari kaum *fiqh* dengan orientasi esoteris dari kaum sufi sebagai serupa dengan pertentangan antara kaum Yahudi dan kaum Kristen. Dengan terlebih dahulu mengutip firman Allah yang artinya, "Kaum Yahudi berkata, 'orang-orang Kristen itu tidak ada apa-apanya,' dan kaum Kristen itu berkata, 'orang-orang Yahudi itu tidak ada apa-apanya'". Ibn Taymiyyah tidak bermaksud menyalahkan salah satu dari keduanya, juga tidak hendak merendahkan sufi, sekalipun ia, sebagai seorang penganut mazhab Hanbali, sangat berat berpegang kepada segi-segi eksoteris Islam seperti diwakili dalam *Syari'ah*. Karena itu, Ibn Taymiyyah mengatakan,

"Yang benar ialah bahwa apapun yang berdasarkan Kitab dan Sunnah pada kedua belah pihak itu adalah benar. Dan apapun yang bertentangan dengan Kitab Sunnah pada kedua belah pihak adalah bathil."

Dari kutipan itu dapat dirasakan betapa persimpangan jalan antara "kaum kebatinan" (*ahl al-bawâthîn*) dan "kaum kezahiran" (*al-zhawâhîr*) dapat meningkat kepada batas-batas yang cukup gawat. Tapi benarkah memang antara keduanya tidak terdapat titik pertemuan?

Tasawuf sebagai Olah Ruhani

Ketika Nabi Muhammad saw disebut sebagai seorang Rasul yang paling berhasil dalam mewujudkan misi sucinya, bukti untuk mendukung penilaian itu adalah hal-hal yang bersifat sosial-politis, khususnya yang dalam bentuk keberhasilan ekspansi-ekspansi militer. Dan Nabi Muhammad saw, sama dengan beberapa Nabi yang lain seperti Musa dan Daud, adalah seorang "Nabi Bersenjata" (*Armed Prophet*), sebagaimana dikatakan oleh sarjana sosiologi terkenal, Max Weber.

Karena pernyataan itu, ada sementara ahli yang hendak mereduksikan misi Nabi Muhammad saw sebagai tidak lebih daripada suatu gerakan reformasi sosial, dengan program-program seperti pengangkatan martabat kaum lemah (khususnya kaum wanita dan budak), penegakan kekuasaan hukum, usaha mewujudkan keadilan sosial, tekanan pada persamaan umat manusia (egalitarianisme), dan lainnya. Dengan pandangan

serupa itu, Nabi Muhammad saw tidak bisa disamakan dengan Nabi 'Isa al-Masih, karena ajaran Nabi Muhammad tidak banyak mengandung kedalaman keruhanian pribadi. Tapi Nabi Muhammad s.a.w. lebih mirip dengan Nabi Musa dan para rasul dari kalangan anak turun Nabi Ya'qub (Israil), yang mengajarkan tentang betapa pentingnya berpegang kepada hukum-hukum Taurat (*Talmudic Law*).

Namun disamping itu al-Qur'an juga banyak menegaskan tentang pentingnya orientasi kerohanian yang bersifat ke dalam dan mengarah kepada pribadi. Justru sudah menjadi kesadaran para sarjana Islam sejak dari masa-masa awal bahwa Islam adalah agama pertengahan (*wasath*) antara, di satu pihak, agama Yahudi yang legalistik dan banyak menekankan orientasi kemasyarakatan dan, di pihak lain, agama Kristen yang spiritualistik dan sangat memperhatikan ke dalam olah serta pengalaman ruhani serta membuat agama itu lembut. Seperti dikatakan Ibn Taymiyyah, "*Syarī'ah Tawrât* didominasi ketegaran, dan *Syarī'ah Injīl* didominasi kelembutan; sedangkan *Syarī'ah al-Qur'ân* menengahi dan meliputi keduanya itu".

Maka sebagai bentuk pertengahan dan sekaligus antara kedua agama pendahulunya itu, Islam mengandung ajaran-ajaran hukum dengan orientasi kepada masalah-masalah tingkah laku manusia secara lahiriah seperti pada agama Yahudi, tetapi juga mengandung ajaran-ajaran kerohanian yang mendalam seperti pada agama Kristen. Bahkan sesungguhnya antara keduanya itu tidak dapat dipisahkan, meskipun bisa dibedakan. Sebab ketika seorang Muslim dituntut untuk tunduk kepada suatu hukum tingkah laku lahiriah, ia harapkan, malah diharuskan, menerimanya dengan ketulusan yang terbit dari lubuk hatinya. Ia harus merasakan ketentuan hukum itu sebagai sesuatu yang berakar dalam komitmen spiritualnya. Kenyataan ini tercermin dalam susunan kitab-kitab fiqh, yang selalu dimulai dengan bab penyucian (*thahârah*) lahir, sebagai awal penyucian batin.

Walaupun begitu, tetap ada kemungkinan orang mengenali mana yang lebih lahiriah, dan mana pula yang batiniah. Sebenarnya, sudah sejak zaman Rasulullah saw sendiri, terdapat kelompok para sahabat Nabi yang lebih tertarik kepada hal-hal yang bersifat lebih batiniah itu. Disebut-sebut, misalnya, kelompok *ahl al-shûfah*, yaitu sejumlah sahabat yang memilih hidup sebagai *faqīr*, dan sangat setia kepada masjid. Tidak heran bahwa kelompok ini, dalam literatur kesufian, sering diacu sebagai teladan kehidupan saleh di kalangan para Sahabat.

Al-Qur'an sendiri memuat berbagai firman yang merujuk kepada pengalaman spiritual Nabi. Misalnya, lukisan tentang dua kali pengalaman Nabi bertemu dan berhadapan dengan malaikat Jibril dan Allah. Yang pertama ialah pengalaman beliau ketika menerima wahyu pertama di gua Hira', di atas Bukit Cahaya (*Jabal Nûr*). Dan yang kedua ialah pengalaman beliau dengan perjalanan malam (*isrâ'*) dan naik ke langit (*mi'râj*) yang terkenal itu (lihat QS. al-Najm/53:3-18).

وما ينطوي عن الهوى إن هو إلا وجه يوحى إليه شديد القوى ذو مرة فاستوي وهو بالافق الاعلى ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى ما كذب الفؤاد ما رأى افتخروا به على ما يرى ولقد راه بره اخري عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى إذ يغيبى السدرة ما يغيبى ما زاع البصر وما طبع لقد رأى من آيات ربه الكبرى.

(3) dan tidak pula berucap (tentang Al-Qur'an dan penjelasannya) berdasarkan hawa nafsu(-nya); (4) la (Al-Qur'an itu) tidak lain, kecuali wahyu yang disampaikan (kepadanya); (5) yang diajarkan kepadanya oleh (malaikat) yang sangat kuat (Jibril); (6) lagi mempunyai keteguhan. Lalu, ia (Jibril) menampakkan diri dengan rupa yang asli; (7) ketika dia berada di ufuk yang tinggi; (8) Dia kemudian mendekat (kepada Nabi Muhammad), lalu bertambah dekat; (9) sehingga jaraknya (sekitar) dua busur panah atau lebih dekat (lagi); (10) Lalu, dia (Jibril) menyampaikan wahyu kepada hamba-Nya (Nabi Muhammad) apa yang Dia wahyukan; (11) Hatinya tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya; (12) Apakah kamu (kaum musyrik Makkah) hendak membantahnya (Nabi Muhammad) tentang apa yang dilihatnya itu (Jibril)? (13) Sungguh, dia (Nabi Muhammad) benar-benar telah melihatnya (dalam rupa yang asli) pada waktu yang lain; (14) (yaitu ketika) di Sidratulmuntaha; (15) Di dekatnya ada surga tempat tinggal; (16) (Nabi Muhammad melihat Jibril) ketika Sidratulmuntaha dilingkupi oleh sesuatu yang melingkupinya; (17) Penglihatan (Nabi Muhammad) tidak menyimpang dan tidak melampaui (apa yang dilihatnya); (18) Sungguh, dia benar-benar telah melihat sebagian tanda-tanda (kebesaran) Tuhannya yang sangat besar.¹¹

Bagi kaum Sufi, pengalaman Nabi dalam Isra'-Mi'raj itu adalah sebuah contoh puncak pengalaman ruhani. Justru ia adalah pengalaman ruhani yang tertinggi, yang hanya bisa dipunyai seorang Nabi. Namun kaum Sufi berusaha meniru dan mengulangi bagi diri mereka sendiri, dalam dimensi, skala dan format yang sepadan dengan kemampuan mereka. Sebab inti pengalaman itu ialah penghayatan yang pekat akan situasi diri yang sedang berada di hadapan Tuhan, dan bagaimana ia "bertemu" dengan Dzat Yang Maha Tinggi itu. "Pertemuan" dengan Tuhan adalah dengan sendirinya juga merupakan puncak kebahagiaan, yang dilukiskan dalam sebuah hadits sebagai "sesuatu yang tak pernah terlihat oleh mata, tak terdengar oleh telinga, dan tak terpetik dalam hati manusia." Sebab dalam "pertemuan" itu, segala rahasia kebenaran "tersingkap" (*kasyf*) untuk sang hamba, dan sang hamba pun lebur dan sirna (*fanâ*) dalam kebenaran. Maka Ibn 'Arabi, misalnya, melukiskan "metode" atau *tharîqah*-nya sebagai perjalanan ke arah penyingkapan Cahaya Ilahi, melalui pengunduran diri (*khalwah*) dari kehidupan ramai.

¹¹ Terjemah Kemenag 2019.

Masalah Keabsahan Tasawuf

Membicarakan keabsahan Tasawuf dapat mengisyaratkan pengambilan sikap penghakiman (*judgment*) dengan implikasi yang serius, karena menyangkut masalah sampai di mana kita bisa dan berhak menilai pengalaman kerohanian seseorang. Telah disinggung bahwa mistisisme atau pengalaman mistis, tidak terkecuali yang ada pada kaum Sufi, selalu mengarah ke dalam, dan dengan sendirinya bersifat pribadi. Oleh karena itu pengalaman mistis hampir mustahil dikomunikasikan kepada orang lain, dan selamanya akan lebih merupakan milik pribadi si empunya sendiri. Karena itu sering terjadi adanya tingkah laku eksentrik dan “di luar garis”, dan orang lain, lebih-lebih sesama Sufi sendiri, akan memandangnya dengan penuh pengertian, jika tidak malah kekaguman. Berbagai cerita tentang “wali” yang berkelakuan aneh, seperti banyak terdapat di berbagai negeri dan daerah Islam, adalah kelanjutan dari persepsi mistis ini.

Bagi mereka yang lebih melihat diri mereka sebagai pemegang ajaran standar akan cepat mengutuk tingkah laku aneh itu sebagai tidak lebih daripada keeksentrikan yang *absurd*, tanpa makna, jika bukannya kesintingan atau bahkan tarikan syetan yang sesat. Bahkan, kesesatan yang paling gawat, di mata para *ahl al-zhawâhîr*, ialah yang ada dalam kawasan teori dan pandangan dasar, yang mengarah kepada paham “kesatuan eksistensial” (*wahdat al-wujûd*). Selain berbagai tokoh yang sudah dikenal umum, seperti al-Hallaj dan Syekh Siti Jenar, penganut dan pengembang pandangan itu yang paling kaya namun “liar” ialah Ibn ‘Arabi.

Dalam bukunya, Fushush al-Hikam, Ibn ‘Arabi berdendang dalam sebuah syair yang bernada “gurauan” dengan Tuhan:

(Maka la (Tuhan)-pun memujiku, dan aku memuji-Nya,
dan la menyembahku, dan aku pun menyembah-Nya
Dalam keadaan lahir aku menyetujui-Nya,
dan dalam keadaan hakiki aku menentang-Nya.
Maka la pun mengenaliku namun aku tak mengenali-Nya
lalu aku pun mengenali-Nya, maka aku pun menyaksikan-Nya
Maka mana mungkin la tiada perlu, padahal aku
menclong-Nya dan membahagiakan-Nya ?
Untuk inilah Kebenaran mewujudkan aku,
sebab aku mengisi ilmu-Nya dan mewujudkan-Nya
Begitulah, sabda telah datang kepada kita,
dan telah dinyatakan dalam diriku segala maksudnya).

Ibn ‘Arabi memang mengaku sebagai “kutub para wali” (*qutb al-awliyâ*), bahkan pamungkasnya. Ia dituding oleh para ‘ulama’ Syari’ah sebagai yang paling bertanggung jawab atas penyelewengan-penyelewengan dalam Islam, khususnya yang terjadi di

kalangan kaum Sufi. Namun bagi para pengikutnya dia adalah *al-Syaykh al-akbar* (guru yang agung).

Kesulitan memahami literatur kesufian, seperti karya-karya Ibn 'Arabi ialah bahwa pengungkapan ide dan ajaran di dalamnya sering menggunakan kata kiasan (*matsal*) dan perlambang (*ramz*). Karena itu ungkapan-ungkapan yang ada harus dipahami dalam kerangka interpretasi metaforis atau tafsir batini (*ta'wil*). Dan adalah *ta'wil* itu memang yang menjadi metode pokok mereka dalam memahami teks-teks suci, baik Kitab Suci maupun Hadits Nabi. Dengan demikian, meskipun mereka menggunakan metode *ta'wil*, mereka sebenarnya tetap berpegang kepada sumber-sumber suci itu. Hanya saja, sejalan dengan metode mereka, mereka tidak memahami sumber-sumber itu menurut bunyi lahiriah tekstualnya. Inilah pangkal kontroversi mereka dengan kaum Syari'ah. Maka tidak jarang kaum Syari'ah mengutuk mereka sebagai sesat, seperti yang dilakukan oleh Ibn Taymiyyah terhadap Ibn 'Arabi.

Tapi, dalam semangat empatik, mungkin justru pengalaman mistis kaum Sufi harus dipandang sebagai bentuk pengalaman keagamaan yang sejati. Seperti pengalaman Nabi dalam Mi'raj yang tak terlukiskan, sehingga karenanya juga tak terkomunikasikan, pengalaman mistis kaum Sufi pun sesungguhnya berada diluar kemampuan rasio untuk menggambarkannya. Kaum Sufi gemar mengatakan bahwa untuk bisa mengetahui apa hakikat pengalaman itu, seseorang hanya harus mengalaminya sendiri. Mereka mempunyai perbendaharaan yang kaya untuk melukiskan kenyataan itu. Misalnya, tidak mungkinlah menjelaskan rasa manisnya madu jika orang tidak pernah mencicipinya sendiri.

Pengalaman mistis tertinggi menghasilkan situasi kejiwaan yang disebut ekstase. Dalam perbendaharaan kaum Sufi, ekstase itu sering dilukiskan sebagai keadaan mabuk kepayang oleh minuman kebenaran. Kebenaran (*al-haqq*) digambarkan sebagai minuman keras atau khamar. Bahkan untuk sebagian mereka minuman yang memabukkan itu tidak lain ialah apa yang mereka namakan "*dlamîr al-sya'n*", yaitu kata-kata "*an*" yang berarti "bahwa dalam kalimat syahadat pertama, *Asyhadu an lâ ilâha ill-â 'l-Lâh*" (Aku bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah). Pelukisan ini untuk menunjukkan betapa intensnya mereka menghayati *Tawhîd*, sehingga mereka tidak menyadari apa pun yang lain selain Dia Yang Maha Ada.

Suatu pengalaman mistis mungkin akan hanya sekali terjadi dalam hidup seseorang, tanpa bisa diulangi. Ini diumpamakan dengan turunnya "malam kepastian" (*laylat al-qadr*), yang dalam al-Qur'an disebutkan sebagai lebih baik dari seribu bulan. Artinya, seseorang yang mengalami satu momen menentukan itu, ia akan terpengaruh pesan yang dibawa seumur hidupnya, yaitu sekitar seribu bulan atau delapan puluh tahun. Karena itu meskipun suatu pengalaman mistis sebagai suatu kejadian hanya bersifat sesaat (*transitory*), namun relevansinya bagi pembentukan budi pekerti akan bersifat

abadi. Sebab dalam pengalaman intense sesaat itu orang berhasil menangkap suatu kebenaran yang utuh.

Kesadaran akan kebenaran yang utuh itulah yang menimbulkan rasa bahagia dan tenang yang mendalam, suatu *euphoria* yang tak terlukiskan. Dan itulah kemabukan mistis. Kemudian, suatu hal yang amat penting ialah bahwa *euphoria* itu sekaligus disertai dengan kesadaran akan posisi, arti, dan peran diri sendiri yang proporsional, yaitu “tahu diri” (*ma’rifat al-nafs*) yang tidak lebih daripada seorang makhluk yang harus tunduk-patuh dan yang pasrah bulat (*islâm*) kepada Sang Maha Pencipta (*al-Khâliq*). Maka seorang Sufi, karena kepuasannya akan pengetahuan tentang Kebenaran, tidak banyak menuntut dalam hidup ini. Ia puas (*qanâ’ah*) dan lepas dari harapan kepada sesama makhluk. Ia bebas, karena ia merasa perlu (*faqîr*) hanya kepada Allah yang dapat ia temui di mana saja melalui ibadah dan dzikir. Ia menghayati kehadiran Tuhan dalam hidupnya melalui apresiasi nama-nama (kualitas-kualitas) Tuhan yang indah (*al-asmâ’ al-husnâ*), dan dengan apresiasi itu ia menemukan keutuhan dan keseimbangan dirinya.

Hidup penuh sikap pasrah itu memang bisa mengesankan kepasifan dan eskapisme. Tapi sebagai dorongan hidup bermoral, pengalaman mistis kaum Sufi sebetulnya merupakan suatu kedahsyatan. Karena itulah ajaran Tasawuf juga disebut sebagai ajaran akhlak. Dan akhlak yang hendak mereka wujudkan ialah yang merupakan “tiruan” akhlak Tuhan, sesuai dengan sabda Nabi yang mereka pegang teguh, “Berakhlak kamu semua dengan akhlak Allah”.

BAB XI - Ekspresi Estetika Dalam Kebudayaan Islam

Mata Kuliah	:	Studi Islam
Kode	:	FIL 184150-02
Pokok Bahasan	:	Ekspresi Estetika Dalam Kebudayaan Islam
Capaian Pokok Bahasan		
Capaian Umum	:	Memahami sejarah tumbuh dan berkembang unsur ekspresi estetika dalam kebudayaan Islam, juga dalam agama-agama lain.
Capaian Khusus	:	<ol style="list-style-type: none"> 1. Memahami dan menjelaskan arti dan sejarah ikonoklasme, seni kaligrafi dan arabesk; 2. Memahami jenis dan macam seni yang memiliki kekuatan pendorong dari kepercayaan agama tertentu; 3. Memahami ikonoklasme untuk kemudian ditinjau dari ajaran Islam; 4. Memahami bentuk-bentuk seni Islam di Indonesia.
Metode Pembelajaran	:	Presentasi, Diskusi
Durasi	:	120 menit

BAB XI EKSPRESI ESTETIKA DALAM KEBUDAYAAN ISLAM

Terdapat tiga unsur ekspresi estetika dalam kebudayaan Islam yakni, *ikonoklasme*, seni *Kaligrafi*, dan *Arabesk*. Dalam kenyataannya produk estetika Islam memiliki satu atau mungkin semua unsur di atas (Ikonoklasme, Kaligrafi, Arabesk) berpadu dalam salah satu produk estetika Islam seperti yang nanti akan kami berikan contoh beberapa soal.

Ikonoklasme

Ikonoklasme adalah produk estetika yang berkembang luas dalam kesenian Kristiani. Ikonoklasme sebenarnya tumbuh dari pertentangan atau usulan menentang seni Ikon dalam produk kesenian Kristiani yang tumbuh disertai *Ikonoklastik Controversy* muncul dalam sejarah kekuasaan Romawi Timur (Byzantium) selama lebih dari seratus tahun (726-843 M) yakni sejak Kaisar Konstantine V, Leo IV, Michel II hingga Theopilus.

Ikonoklasme tidak lain dari usaha “mengikis kepercayaan”. Oposisi terhadap seni Ikon muncul di Asia Kecil yang diilhami para penganut agama Yahudi dan Islam serta beberapa sekte Kristen. Gerakan oposisi ini merupakan upaya penolakan terhadap produk seni yang menggambarkan perwujudan makhluk manusia (atau makhluk hidup) pada bangunan suci terutama gereja. Upaya ini didukung dan dipelopori Kaisar Leo III yang memerintahkan memindahkan patung/ikon dari beberapa gereja dan bangunan suci Kristen lainnya bahkan Kaisar telah mengucilkan para pendeta yang menentang gerakan ini.

Pengaruh Ikonoklasme ke gereja-gereja di Eropa Barat timbul karena salah pengertian pandangan bahwa Ikon merambah ke gereja-gereja di Eropa karena pengaruh dari gereja-gereja Orthodox di timur (Asia). Sebenarnya Ikon sendiri dalam pengertiannya adalah patung/arca yang dibuat untuk bangunan keagamaan. Semula Ikon dihasilkan dalam bentuk patung/arca pada panel kayu yang merupakan bahagian bangunan gereja.

Ikon (*Icon*) berasal dari bahasa Yunani, *Eikenai* yang artinya sesuatu yang menyerupai (sesuatu yang mirip sesuatu). Perkembangan kemudian Ikon dikaitkan dengan produk lukisan manusia dalam desain mozaik, bas relief dan objek lainnya. Pada bangunan gereja tua Ikon merupakan benda pujaan yang dibuat dengan bentuk Fresco atau mozaik.

Kaligrafi

Kaligrafi adalah salah satu karya kesenian Islam yang paling penting. Kaligrafi Islam yang muncul dari negeri Arab, merupakan perkembangan seni menulis indah dalam huruf Arab yang disebut *Khathth* sebenarnya persis sama dengan pengertian etimologis kata kaligrafi yakni dari kata Yunani *Kaligraphia* (menulis indah).

Dalam perkembangannya huruf Arab yang menjadi objek seni khat berkembang sesuai dengan perkembangan tempat asal seni *khathth* berada. Pada abad X Gaya Kufi yang merupakan awal perkembangan khat yang tadinya agak kaku menjadi semakin lentur dan ornamental meskipun tetap angular. Kemudian berkembang pula bentuk *khathth* yang bersifat kursif (miring) yang diwujudkan dalam seni yang disebut Sulusi, Maskh, Raiham riqa dan Tauqi. Pada fase berikutnya gaya riqa dan tauqi tidak tampak lagi penggunaannya.

Arabesk

Arabesk adalah seni hias Islam yang terbentuk dari motif-motif hias ilmu ukur, motif tanaman dan abjad Arab. Suatu bentuk hiasan yang lahir dari perubahan motif-motif tersebut menjadi bentuk semacam sulur lengkung-melengkung. Ragam hias Arabesk semakin menarik karena jalinan yang terbentuk oleh bermacam huruf Arab. Kecakapan memakai abjad Arab sejajar dengan perkembangan seni cabang seni kaligrafi dan seni miniatur.

Dari perubahan terminologi Ikonoklasme, Kaligrafi, dan Arabesk, ternyata sebenarnya seni Arabesk dan Kaligrafi merupakan dua unsur estetika yang saling menunjang. Puncak keemasan atau *masterpiece* estetika Islam memang dari seni Arabesk dan Kaligrafi. Bangunan-bangunan keagamaan, bangunan profan, obyek barang-barang relik menjadi ajang karya estetis Arabesk atau Kaligrafi yang kemudian menjadi agung dan berkarya seni sangat tinggi.

David James membedakan produk seni monumental Islam ke dalam kategori (a) *representative art* yang menghasilkan produk-produk kesenirupaan, seperti mozaik, arabesk dan kaligrafi; dan (b) bangunan-bangunan profan yang memperlihatkan ciri-ciri *monarchist*. Hal yang hampir sama dikemukakan oleh Oleg Grabar (1987), yang membedakan produk seni Islam ke dalam (a) *religious art* khususnya yang menghasilkan rancang-bangun masjid; serta (b) *secular art* yang menghasilkan rancang bangun istana dan kota-kota Islam, yang juga dikatakan bersifat dekoratif/feodalistis. Sedangkan cabang seni lainnya menurut Grabar adalah seni dekoratif Islam *Arabesque*, yang bersumber pada pengembangan ragam hias (a) *vegetal/floral*, (b) *geometric*, dan (c) *alphabetic*.

Karya seni Islam hadir di dunia Islam menyebar dari Eropa hingga ke selatan khatulistiwa (Indonesia). Pusat-pusat kebudayaan Islam dimana para pendiri dari dinasti raja Islam, telah membantu perkembangan seni bangun dan arsitek Islam. Maka dalam sejarah Islam lahir karya seni bangun dan seni karya pusat-pusat kebudayaan Islam. Dapat disebut beberapa pusat kebudayaan Islam di Andalusia (Spanyol) di antaranya al-Hambra, pusat-pusat kebudayaan Islam di magrib lainnya (Maroko, Tunisia, Aljazair), Asia Tengah (Turki) dan pusat-pusat kebudayaan dimana ahalla-ahalla Islam berkuasa, seperti Umayyah (Damaskus), Abbasiyah (Iraq/Baghdad), Fatimiyah dan Saljuk (Mesir), Mughal

(Iran dan India) serta Asia Tengah lainnya (Bukhara), bahkan Cina (Kwang Tung), Malaysia, Patani (Thailand Selatan), Mindanao dan Zulu (Philipina Selatan), Brunei dan Indonesia.

Pusat-pusat kebudayaan Islam yang diperkaya oleh unsur tempatan tentang hasil karya kesenian Islam tanpa memperhatikan kronologi apa itu kesenian dan kebudayaan Islam, menurut Ernest J. Grube et.al. diperinci pada karya-karya:

1. Bangunan Keagamaan yang mewujudkan keagungan Allah yakni bangunan-bangunan masjid, makam dan madrasah.
2. Karya seni arsitektur sebagai lambang kekuasaan: istana, benteng dan kota-kota.
3. Bangunan untuk pelayanan umum: pasar dan terminal-terminal perjalanan (*caravanseries*).
4. Bangunan umum: rumah-rumah penduduk.

Keempat aspek objek arsitektur Islam ini dalam perwujudan seninya merupakan hasil karya arsitektur Islam yang dalam pola kreasinya diperkaya dengan ornamen-ornamen Arabek dan Kaligrafi.

Ikonoklasme dalam Islam nampaknya juga tidak dapat terhindarkan dengan munculnya karya-karya *Khathth* Islam yang mengandung unsur-unsur penggambaran perwujudan makhluk. Namun yang menarik objek seni yang muncul dalam bentuk makhluk, baik makhluk manusiawi (*anthropomorphic*) maupun makhluk hewan (*faunalmorphic*) terutama pada bangunan profan yang merupakan ekspresi estetik pada produk-produk istana dan model lambang kekuasaan seseorang.

Karya seni Ikonoklasme ini juga lebih banyak menggambarkan raja, militer, seni tari, cerita perjalanan yang dihasilkan dalam produk-produk lukisan, baik pada dinding batu, kayu, kanvas, dan sebagainya. Pada bangunan-bangunan sakral perwujudan itu hampir tidak ada dan walaupun ada adalah berbentuk yang telah disamarkan (S. Feeler).

Estetika Islam di Indonesia

Apabila ikonoklasme Islam Indonesia pada bangunan peribadatan (sakral), memang terdapat gejala kuat hadirnya ciri seni non-ikonoklastik, meskipun sebaliknya, hal tersebut tak berlaku pada produk-produk seni bersifat profan/sekuler yang dikembangkan/berkembang dalam seni istana. Namun hal ini pun tak sepenuhnya mutlak, karena salah satu dinding Masjid Mantingan (Jepara), dilukiskan pahatan makhluk antropomorfik dalam jalinan ragam hias vegetal/floral.

Apabila ikonoklasme Islam di Indonesia, juga dikaitkan dengan fungsi produk-produk seni rupa yang langsung berkaitan dengan personifikasi ke-Ilahi-an, ataupun dalam kerangka upaya pendekatan diri kepada Al-Khalik (ibadah), maka hal tersebut tidak pernah ada, karena (1) ditaatinya larangan yang bersumber dari hadits, (2) pelukisan

mahluk hidup dalam bangunan peribadatan dianggap akan mengganggu konsentrasi pendekatan lahir-batin terhadap dzat Allah, dan (3) dikhawatirkan akan munculnya pelukisan dzat Allah maupun (terutama) pada Rasulullah akan mendekatkan diri kepada syirik yang amat terlarang.

Rancang-bangun mesjid-mesjid Nusantara yang paling awal, memperhatikan gejala konstruksi dan struktur (a) berdenah bujur-sangkar, (b) tanpa menara, (c) beratap tumpang yang mungkin mengacu pada perkembangan rancang-bangun pra-Islam yakni atap candi yang berundak-undak dan pucuk stupa yang ada kalanya berbentuk susunan payung terbuka, (d) berbatur masif dan berundak-undak mengingatkan pada bangunan prasejarah (punden berundak) maupun candi/stupa bangunan keagamaan Hindu dan Buddha, (e) letaknya di dekat pusat-pusat birokrasi pemerintah.

Di Indonesia fungsi masjid adalah (a) sebagai tempat untuk melakukan hubungan manusia dengan Tuhan dalam bentuk perilaku bershalat, i'tikaf dan sebagainya; (b) tempat melakukan hubungan antar manusia dalam bentuk upacara/ritus akad-nikah, tempat berzakat; dan (c) sebagai tempat mencari ilmu melalui pengajian, ceramah, perpustakaan dan sebagainya.¹²

Hal lain dari masjid-masjid awal Nusantara adalah kesinambungan baik pada pemanfaatan lahan maupun bahan bangunan dari periode kultural sebelumnya. Salah satu kasus yang paling menonjol adalah rancang bangun menara masjid Kudus dan juga bagian dalam dari bata/batu penyusun konstruksi menara yang terdiri dari batuan candi (polos dan ber-relief). Hal yang hampir serupa terlihat di masjid Sunan Sendang (Sendang Duwur, Lamongan).

Produk estetika Islam Nusantara antara lain dalam bentuk rancang-bangun dan seni hias pada makam-makam para tokoh (raja, wali, atau ahli agama Islam), yang memperlihatkan sejumlah kecenderungan, misalnya (a) konstruksi, struktur dan tata-letak yang seringkali disesuaikan dengan tingkat ketokohan, (b) adanya pembagian halaman, (c) berundak-undak khususnya yang berada di tempat-tempat tinggi, (d) bercungkup pada makam-makam tertentu, (e) ada yang berjirat semu, (f) adanya unsur/elemen ikonoklastik pada nisan-nisan makam misalnya di Sumatera Barat dan Sulawesi Selatan, (g) sebagai salah satu medium ekspresi seni hias dan seni kaligrafi Islam.

Kaligrafi Islam merupakan (a) seni dalam kesenian Islam, (b) puncak Islam yang mencerminkan spirit Islam, dan (c) pusat ekspresi seni Islam (Hasan Muarif Ambary, 1991: 5). Selanjutnya Ambary membedakan produk-produk kaligrafi Islam Nusantara ke dalam kategori: (a) kaligrafi yang mengandung serapan unsur Kebudayaan asing seperti tampak pada makam-makam di Gresik dan Pasai, dan (b) kaligrafi Islam produk kreatifitas lokal seperti tampak pada makam-makam di Barus, Pasai, Troloyo, Gowa-Tallo, Bima, Ternate

¹² Wiryoprawiro, 1986: 155-156.

dan Tidore. Secara Tipologis, kategori nisan makam Islam Nusantara ke dalam tipe-tipe (a) Aceh, (b) Demak-Troloyo, (c) Bugis-Makassar, dan (d) tipe-tipe lokal lain (Ambary, 1984).

Gejala ikonoklastik pada produk-produk seni ukir/seni kriya Islam Nusantara, biasanya tampil dalam produk yang lebih nyata meskipun tetap berpijak pada “penyamaran” bentuk sebenarnya, melalui stilisasi ragam-ragam floral/vegetal, geometri dan kaligrafi. Namun sekali lagi, gejala tersebut terutama sekali direpresentasikan pada produk-produk rancang bangun makam, keraton, benteng, dan sebagainya, yang tak jarang mengadaptasi elemen-elemen kultural yang pernah berkembang sebelumnya. Sebaliknya ragam hias pada dinding-dinding masjid, dibuat sesederhana mungkin, khususnya pada unsur-unsur yang mengingatkan manusia kepada Allah, antara lain kaligrafi dengan muatan isi surat dan ayat.

Gejala ikonoklastik pada makam-makam Islam Nusantara, pada sejumlah kasus tampak tampil “lebih berani”, misalnya pada nisan-nisan makam di Agam dan Tanah Datar, Sumatera Barat banyak berbentuk menhir dan phallus (Ambary, 1986), unsur kala-merga pada kompleks makam Giri dan Troloyo, dan patung-patung “prasejarah” yang dijadikan nisan pada makam raja-raja Bainamu di Jeneponto (Uka Tjandrasasmita, 1983).

Sementara itu, gejala ikonoklastik pada seni-ukir kayu sebagai ragam hias muncul di dinding masjid Mantingan (Jepara), gerbang makam Sendang Duwur (gapura bersayap), berbagai bentuk antropomorfik pada dinding-dinding “gua” Taman Sunyaragi (Cirebon), candrasengkala pada berbagai keraton/kesunanan dan sebagainya. Gejala ikonoklastik yang memunculkan wujud-wujud *anthromorphis* pada abad-abad XVII-XVIII M, berkembang di pusat-pusat kerajaan di Cirebon, Yogyakarta, Surakarta dan Palembang (Ambary, 1991: 15), yang diterapkan pada media hanya secara individual, tetapi juga komunal kemanusiaan, untuk menjadikan peradaban dunia ini lebih agung dan manusia menjadi lebih mulia (Ambary, 1989).

Peradaban Islam (*madaniyât/tamaddun*) berkembang dan didirikan di atas fondasi-fondasi pengabdian pada Ilahi, dan karenanya seni Islam pada dasarnya adalah seni Ilahiah. Konsekuensinya, sesuai dengan konsep Islam, maka dalam seni Islam para seniman Muslim sungguh dilarang mempersonifikasikan dzat/wujud Allah dan bahkan Nabi Muhammad saw, yang dalam hadits kemudian berkembang menjadi pelarangan penggambaran makhluk hidup.

Seni Islam Indonesia/Nusantara pada dasarnya merupakan abstraksi dan adaptasi para seniman Muslim Nusantara, dalam mengangkat, mengubah, dan menggubah seni Islam yang banyak mengandung elemen *‘urûbah*, kemudian ditampilkan dan dipadukan dalam keragaman budaya-budaya lokal Nusantara. Jika pun kemudian pada abad-abad XVII sampai XX Masehi lalu muncul usaha-usaha penggambaran

berbagai tokoh mistis secara anthropomorphic, tentunya tidak terlepas kait dari berbagai situasi poleksosbud pada masa-masa itu.

Pada abad XVII-XVIII berlangsung gejala munculnya berbagai aliran tarekat, seiring dengan semakin surutnya peranan pusat-pusat kekuasaan Islam, karena kehilangan peran dan otoritas akibat muncul dan berkuasanya bangsa Eropa dalam bidang ekonomi, militer dan politik.

Para seniman dan pujangga istana yang biasanya dekat dan melekat terhadap lingkungan kekuasaan, semakin kehilangan media-media tempat mereka menyalurkan ekspresi seninya, kayu dan bahkan kaca. Cukup menonjol adalah penggambaran dalam produk seni ukir Kasepuhan, Konoman, Kacirebonan dan Kaprabonan, adalah makhluk bertubuh manusia-berkepala gajah-bersurban-berdiri di atas punggung binatang yang tidak jelas jenisnya, yang seluruhnya disusun dari untaian aksara Arab, yang menyitir *Basmalah*, *Syahâdat*, *Shalawât* dan sebagainya.

Di Cirebon pula berkembang penggambaran tokoh-tokoh pewayangan, yang disamakan sedemikian rupa dalam untaian kaligrafi Arab maupun ragam hias floral/vegetal, sehingga identitas tokoh wayang dimaksud menjadi tidak jelas. Seni ini berkembang dari abad XVIII sampai XX M dengan media kayu, kaca, kain atau kanvas.

Konsepsi Islam tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga mengatur hubungan antar manusia, alam dan makhluk lain, termasuk lingkungan sosial. Konsep Islam dalam menuju tazkiyah, yaitu penyucian diri, boleh jadi merupakan obsesi dan apologia terhadap ketidakberdayaan dan rasa kehilangan referensi lingkungan budaya yang sesuai dengan keyakinan Islam mereka. Berkoinidensi dengan gejala tersebut, pesantren kembali menjadi gantungan harapan dan aspirasi umat.

Bukan pula suatu kebetulan apabila terjadi pergeseran dalam tema-tema produk estetika, yang kemudian tidak lagi mengacu pada keraton, tetapi justru sebaliknya mengacu pada totalitas ajaran sufisme. Suasana hutan dan pertapaan dengan gejala isinya menjadi objek ekspresi seni sufisme, yang antara lain melahirkan bentuk-bentuk antropomorfik (sebagai gejala ikonoklastik). Hal tersebut tentu tidak dapat begitu saja ditafsirkan sebagai munculnya gejala pengingkaran terhadap kaidah-kaidah normatif yang melarang penggambaran makhluk hidup, karena bagaimanapun, dalam penggambaran tersebut :

1. Adanya stilisasi dan penyamaran yang sebenarnya tetap merupakan penghormatan terhadap kaidah normatif;
2. Penyamaran kaligrafis Islam biasanya mengandung konsep/ajaran tauhid, yang
3. Sekaligus merupakan pengayaan seni urubah yang diubah dan diubah ke dalam format dan corak Nusantara.
4. Makhluk mistik yang digambarkan, tidak benar-benar jelas identifikasinya.

Dalam perkembangan seni Islam Indonesia, tidak tampak adanya pemisahan perkembangan antara seni rancang-bangun (arsitektur), Arabesk dan Kaligrafi, karena ketiganya saling menjadi unsur penyusun dan pengisi dari suatu produk seni, memenuhi bidang-bidang yang dikehendaki si seniman untuk dihiasi.

Oleg Grabbar (1987:187) mengamati bahwa dalam seluruh kajian deskriptif, maka unit-unit desain yang tampak (vegetal, geometrik, dan kaligrafis) seluruhnya disubordinasikan pada sejumlah prinsip yang abstrak, sementara bentuk-bentuk fisik yang tampak merupakan ekspresi sesuatu hal yang lain lagi daripada sekedar kenampakan secara fisik.

Kecenderungan yang tampak dalam aplikasi seni hias, adalah: (a) seluruh objek ataupun dinding diliputi ornamen tanpa menyisakan ruang kosong, terutama seperti tampak pada jirat dan nisan makam-makam di Madura, Ternate, Bima, Lombok, Gowa-Tallo-Jeneponto, Palembang dan Barus, yang mengingatkan kita pada aplikasi seni hias dalam dunia Islam; (b) ornamen-ornamen juga dapat ditentukan dan dikenali dengan lebih baik sebagai hubungan antar bentuk, labil daripada sejumlah bentuk, seperti umum terekspresikan melalui ornamen-ornamen geometris, misalnya seperti yang terdapat pada dinding masjid Mantingan (Jepara), mihrab dan Mimbar di berbagai masjid keraton dan sebagainya.

Sebelum Islam, kebanyakan agama menganggap gejala estetika tak punya kaitan apa-apa dengan penyusunan atau pembentukan agama. Estetika pada agama-agama para-Islam muncul berabad-abad kemudian, setelah agama dimaksud itu lengkap dan sempurna. Estetika Kristiani misalnya muncul pada abad VIII M ketika berkembang cita tentang ikon, yang meluas secara besar-besaran melalui pertentangan ikonoklas, dimana unsur estetis hanyalah sekedar alat yang sangat membantu untuk menggambarkan agama Kristen.

Dalam pandangan agama-agama India, estetika selalu merupakan alat kesadaran religius, tapi sering berlebih-lebihan dan terlalu beragam, sering tidak esensial serta mubazir. Kreativitas artistik India adalah gambaran figuratif dari kebenaran agama, menyampaikan pesan-pesannya terutama secara figuratif dan gerak plastis yang berperan sebagai simbol-simbol logis. Sementara estetika dalam Islam adalah sublimasi bukti ke-Ilahi-an, yang bersumber pada al-Qur'an sebagai kebenaran sekaligus keindahan tertinggi, tumbuh dan berkembang sejak Islam itu diturunkan.

Simpulan

Estetika Islam pada dasarnya bersifat non-ikonoklastik dan karenanya berkembang gaya seni ikonoklasme sangat terbatas. Kehadiran anasir antropomorfik dalam konteks seni Islam bukanlah dan tak dapat dianggap sebagai pembangkangan terhadap kaidah normatif, karena penggambarannya tetap tersamar, menghormati kaidah

pelarangan pelukisan makhluk hidup, dan makhluk yang digambarkan itupun tetap tak jelas benar identifikasinya. Estetika Islam yang berkembang, baik di dunia Islam maupun di Nusantara memiliki ciri dan ruang lingkup sebagai seni istana (*royal art*, *necropole art*, *feudal art*, dan lain-lain). Estetika Islam di dunia maupun di Nusantara, tetap merupakan seni Ilahiah, yang mengacu pada Keesaan Tuhan yang transenden, absolut dan tak dapat dipersonifikasikan secara figuratif. Estetika Islam berkembang dari tahapan syari'at kepada tahapan yang lebih tinggi (tarekat, hakekat, dan ma'rifat).

BAB XII - Konsep Islam Tentang Politik (Fiqh Al-Siyâsah)

Mata Kuliah	:	Studi Islam
Kode	:	FIL 184150-02
Pokok Bahasan	:	Konsep Islam Tentang Politik (Fiqh Al-Siyâsah)
Capaian Pokok Bahasan		
Capaian Umum	:	Memahami makna politik dan sejarahnya serta hakikat dari tujuan politik dalam Islam. Tujuan politik dalam Islam itu secara implisit terkandung dalam “Piagam Madinah”.
Capaian Khusus	:	<ol style="list-style-type: none"> 1. Memahami dan mampu menjelaskan sejarah politik dalam Islam. 2. Memahami makna hakikat politik Islam. 3. Mengerti dan mampu menjelaskan tujuan yang terkandung dalam “Piagam Madinah”. 4. Mengerti secara inklusif tentang keadaan dan tata cara suksesi kekhilafahan.
Metode Pembelajaran	:	Presentasi, Diskusi
Durasi	:	120 menit

BAB XII KONSEP ISLAM TENTANG POLITIK (FIQH AL-SIYĀSAH)

Pembicaraan hubungan antara agama dan negara dalam Islam selalu terjadi dalam suasana yang stigmatis. Ini disebabkan, *pertama*, hubungan agama dan negara dalam Islam adalah yang paling mengesankan sepanjang sejarah umat manusia. *Kedua*, sepanjang sejarah, hubungan antara kaum Muslim dan non-Muslim Barat (Kristen Eropa) adalah hubungan penuh ketegangan.

Di mulai dengan ekspansi militer-politik Islam Klasik yang sebagian besar atas kerugian Kristen (hampir seluruh Timur Tengah, dulunya adalah kawasan Kristen, malah pusatnya) dengan kulminasinya berupa pembebasan Konstantinopel (ibukota Eropa dan dunia Kristen saat itu), kemudian Perang Salib yang kalah-menang silih berganti namun akhirnya dimenangkan oleh Islam, lalu berkembang dalam tatanan dunia yang dikuasai oleh Barat imperialis-kolonialis dengan Dunia Islam sebagai yang paling dirugikan. Disebabkan hubungan antara Dunia Islam dan Barat yang traumatik tersebut, lebih-lebih lagi karena dalam fasenya yang terakhir Dunia Islam dalam posisi “kalah”, maka pembicaraan tentang Islam berkenaan dengan pandangannya tentang negara berlangsung dalam kepahitan menghadapi Barat sebagai “musuh”.

Pengalaman Islam zaman modern, yang begitu ironik tentang hubungan antara agama dan negara dilambangkan sikap saling menuduh dan menilai lainnya sebagai “kafir” atau “musyrik” antara kedua pemerintahan Kerajaan Saudi Arabia dan Republik Islam Iran. Saudi Arabia, sebagai pelanjut paham Sunni mazhab Hanbali aliran Wahabi, banyak menggunakan retorika yang keras menghadapi Iran sebagai pelanjut paham Syi'i yang sepanjang sejarah merupakan lawan kontroversi dan polemik mereka.

Iran sendiri, melihat Saudi Arabia sebagai Musyrik karena tunduk kepada kekuatan-kekuatan Barat yang non-Islam. Semua itu memberi gambaran betapa polematisnya perkara sumber legitimasi dari sebuah negara yang mengaku atau menyebut dirinya “negara Islam”. Sikap saling membatalkan legitimasi masing-masing antara Saudi Arabia dan Iran mengandung arti, bahwa tidak mungkin kedua-duanya benar. Yang mungkin terjadi ialah salah satu dari keduanya salah dan satunya lagi benar, atau kedua-duanya salah, sedangkan yang benar ialah sesuatu yang ketiga. Atau mungkin juga masing-masing dari keduanya itu sama-sama mengandung unsur kebenaran dan kesalahan.

Eksperimen Madinah

Hubungan antara agama dan negara dalam Islam, telah diberikan teladannya oleh Nabi saw sendiri setelah hijrah dari Makkah ke Yatsrib, yang kemudian oleh Nabi diubah namanya menjadi Madinah (*al-Madīnah*, kota *par excellence*). Dari nama yang

dipilih oleh Nabi saw bagi kota hijrahnya itu, menunjukkan rencana Nabi dalam rangka mengemban misi sucinya dari Tuhan, yaitu menciptakan masyarakat berbudaya tinggi, yang kemudian menghasilkan suatu entitas sosial-politik, yakni sebuah negara.

Negara Madinah pimpinan Nabi itu, seperti dikatakan Robert N. Bellah, seorang ahli sosiologi agama terkemuka, adalah model bagi hubungan antara agama dan negara dalam Islam. Muhammad Arkoun, salah seorang pemikir Islam kontemporer terdepan, menyebut usaha Nabi saw. itu sebagai “Eksperimen Madinah”. Menurut Muhammad Arkoun, eksperimen Madinah itu telah menyajikan kepada umat manusia contoh tatanan sosial-politik yang mengenal pendelegasian wewenang (artinya, wewenang atau kekuasaan tidak memusat pada tangan satu orang seperti pada sistem diktatorial, melainkan pada orang banyak melalui musyawarah) dan kehidupan berkonstitusi (artinya, sumber wewenang dan kekuasaan tidak pada keinginan dan keputusan lisan pribadi, tapi pada suatu dokumen tertulis yang prinsip-prinsipnya disepakati bersama). Karena wujud historis terpenting dari sistem sosial-politik eksperimen Madinah itu ialah dokumen yang termasyhur, yaitu *Mitsâq al-Madīnah* (Piagam Madinah), yang dikalangan para sarjana modern juga menjadi amat terkenal sebagai “Konstitusi Madinah”. Piagam Madinah itu selengkapnya telah didokumentasikan para ahli sejarah Islam seperti Ibn Is’haq (wafat 152 H) dan Muhammad ibn Hisyam (wafat 218 H).

Menurut Sayyid Muhammad Ma’ruf al-Dawalibi dari Universitas Islam Internasional Paris “yang paling menakjubkan dari semuanya tentang Konstitusi Madinah itu ialah bahwa dokumen itu memuat, untuk pertama kalinya dalam sejarah, prinsip-prinsip dan kaedah-kaedah kenegaraan dan nilai-nilai kemanusiaan yang sebelumnya tidak pernah dikenal umat manusia.”

Ide pokok eksperimen Madinah oleh Nabi, ialah adanya suatu tatanan sosial-politik yang diperintah tidak oleh kemauan pribadi, melainkan secara bersama-sama; tidak oleh prinsip-prinsip *ad hoc* yang dapat berubah-ubah sejalan dengan kehendak pemimpin, melainkan oleh prinsip-prinsip yang dilembagakan dalam dokumen kesepakatan dasar semua anggota masyarakat, yaitu sebuah konstitusi.

Masa *Khilāfah Râsyidah* (Kekhalifahan Yang Bijaksana)

Apa yang terjadi pada kaum Muslim penduduk Madinah selama tiga hari jenazah Nabi saw terbaring di kamar ‘Aisyah menjadi agak kabur oleh adanya polemik-polemik yang sengit antara kaum Syi’ah dan kaum Sunnah. Kaum Sunnah mengklaim bahwa dalam tiga hari itu memang terjadi musyawarah pengganti Nabi, yang kemudian mereka bersepakat memilih dan mengangkat Abu Bakr. Kaum Syi’ah, mengklaim bahwa yang terjadi ialah semacam persekongkolan kalangan tertentu, dipimpin ‘Umar, untuk merampas hak Ali sebagai penerus tugas suci Nabi.

Klaim adanya hak bagi 'Ali, menggantikan Nabi didasarkan antara lain pada makna pidato Nabi dalam peristiwa yang hakikatnya tetap dipertengkarkan, yaitu semacam rapat umum di suatu tempat bernama Ghadir Khumm. Peristiwa itu terjadi sekitar dua bulan sebelum Nabi wafat, ketika beliau dalam perjalanan pulang dari haji perpisahan (*hujjat al-wadâ'*) meminta semua pengikut beliau itu berkumpul di Ghadir Khumm itu sebelum terpecah ke berbagai arah. Dalam rapat besar itu beliau berpidato yang sangat mengharukan (karena memberi isyarat bahwa beliau akan segera berpulang ke rahmatullah). Menurut kaum Syi'ah, Nabi saw menegaskan wasiat bahwa 'Ali adalah calon pengganti sesudah beliau.

Tapi kaum Sunni, sementara mengakui adanya rapat besar Ghadir Khumm itu, dengan berbagai bukti dan argumen menolak klaim Syi'ah bahwa disitu Nabi saw menegaskan wasiat beliau untuk 'Ali. Bahkan yang terjadi ialah pembelaan untuk kebijaksanaan Nabi yang tidak menunjuk anggota keluarga beliau sendiri sebagai calon pengganti. Ibn Taymiyyah menilai hal itu sebagai bukti nyata bahwa Muhammad adalah seorang Rasul Allah, bukan seorang yang mempunyai ambisi kekuasaan ataupun kekayaan yang jika bukan untuk dirinya maka untuk keluarga dan keturunannya.

Jika Muhammad saw adalah ("hanya") seorang hamba sekaligus Rasul, dan bukannya seorang raja sekaligus Nabi, menurut Ibn Taymiyyah, maka kewajiban para pengikutnya untuk taat kepada beliau bukanlah karena beliau memiliki kekuasaan politik (*al-mulk*), melainkan karena wewenang suci beliau sebagai utusan Tuhan (*risâlah*).

Dalam teori Ibn Taymiyyah, Muhammad saw menjalankan kekuasaan tidaklah atas dasar legitimasi politik seorang *imam* seperti dalam pengertian kaum Syi'ah (yang sangat banyak berarti "kepala negara"), melainkan sebagai seorang Utusan Allah semata. Karena itu ketaatan kepada Nabi bukanlah berdasarkan kekuasaan politik *de facto* (*syawkah*), melainkan karena beliau berkedudukan sebagai pengemban misi suci (*risâlah*) untuk seluruh umat manusia, baik mereka yang hidup di masa beliau atau pun yang hidup sesudah beliau, sepanjang zaman. Nabi tidak menunjuk seorang pengganti atau menunjuk seseorang yang bukan keluarga sendiri.

Kenabian atau *nubûwah* telah berhenti dengan wafatnya Rasulullah saw. Karena itu sumber otoritas dan kewenangan para khalifah adalah berbeda sama sekali dari sumber otoritas Nabi. Abu Bakr, misalnya, hanyalah seorang *Khalifat al-Rasûl* (Pengganti Rasulullah) dalam hal melanjutkan *pelaksanaan* ajaran yang ditinggalkan beliau, bukannya menciptakan tambahan, apalagi hal baru (*bid'ah*), terhadap ajaran itu. Ia tidak bertindak sebagai manusia biasa. Istilah *Khalifah* sendiri sebagai nama jabatan yang pertama kali dipegang oleh Abu Bakr itu, adalah pemberian orang banyak (rakyat), tidak secara langsung berasal dari Kitab ataupun Sunnah. Karena itu ia tidak mengandung kesucian dalam dirinya, sebab ia hanya suatu kreasi sosial-budaya saja.

Prinsip-prinsip Islam di atas itu, yang oleh Bellah disebut sebagai “nasionalisme partisipatif egaliter”, dengan baik sekali dinyatakan Abu Bakr dalam pidato penerimaan diangkatnya sebagai khalifah. Pidato itu oleh banyak ahli sejarah dianggap suatu statemen politik yang amat maju, dan yang pertama sejenisnya dengan semangat “modern” (partisipatif-egaliter). Pidato ini merupakan manifesto politik yang secara singkat dan padat menggambarkan kontinuitas prinsip-prinsip tatanan masyarakat yang telah diletakkan Nabi. Seperti dibuat lebih terang oleh Amin Sa’id, pidato itu memuat prinsip-prinsip:

1. Pengakuan Abu Bakar sendiri bahwa dia adalah “orang kebanyakan”. Dan mengharap agar rakyat membantunya jika ia bertindak benar, dan meluruskannya jika ia berbuat keliru;
2. Seruan agar semua pihak menepati etika atau akhlak kejujuran sebagai amanat, dan jangan melakukan kecurangan yang disebutnya sebagai khianat;
3. Penegasan atas prinsip persamaan manusia (egalitarianisme) dan keadilan sosial, di mana terdapat kewajiban yang pasti atas kelompok yang kuat untuk kelompok yang lemah yang harus diwujudkan oleh pimpinan masyarakat;
4. Seruan untuk tetap memelihara jiwa perjuangan, yaitu sikap hidup penuh cita-cita luhur dan melihat jauh ke masa depan; persamaan
5. Penegasan bahwa kewenangan kekuasaan yang diperolehnya menuntut ketaatan rakyat tidak karena pertimbangan partikularistik pribadi pimpinan, tetapi karena nilai universal prinsip-prinsip yang dianut dan dilaksanakannya.

Dalam istilah modern, kekuasaan Abu Bakar adalah kekuasaan konstitusional, bukan kekuasaan mutlak perorangan. Menurut Bellah, unsur-unsur struktural Islam klasik yang relevan dengan penilaian bahwa sistem sosial Islam klasik itu sangat modern ialah:

Pertama, paham Tauhid atau Ketuhanan Yang Maha Esa (Monotheisme) yang mempercayai adanya Tuhan yang transenden, yang wujud-Nya mengatasi alam raya (artinya, Tuhan berbeda dari alam dan tidak berhakikat menyatu dengan alam, dalam ilmu akidah disebut sifat *mukhâlafat al-hawâdîts*), yang merupakan Pencipta dan Hakim segala yang ada. *Kedua*, seruan kepada adanya tanggung jawab pribadi dan putusan dari Tuhan menurut konsep *tawhîd* itu melalui ajaran Nabi-Nya kepada setiap pribadi manusia. *Ketiga*, adanya devaluasi radikal (penilaian nilai yang mendasar)--Bellah malah mengatakan dapat secara sah disebut “sekularisasi”--terhadap semua struktur sosial yang ada, berhadapan dengan hubungan Tuhan-manusia yang sentral itu. Akibat terpenting dari hal ini adalah hilangnya arti penting suku dan kesukuan yang merupakan titik pusat rasa kesucian pada masyarakat Arab Jahiliah (pra-Islam). *Keempat*, adanya konsepsi tentang aturan politik berdasarkan partisipasi semua mereka yang menerima kebenaran wahyu Tuhan, dengan etos yang menonjol berupa keterlibatan dalam hidup dunia ini (tidak menghindari dunia seperti dalam ajaran *rahbânîyah*, pertapaan), yang aktif,

bermasyarakat dan berpolitik, yang membuat Islam lebih mudah menerima etos abad modern.

Politik Islam (Sunni) melarang memberontak kepada kekuasaan, betapapun zalimnya kekuasaan itu, sekalipun mengkritik dan mengancam kekuasaan yang zalim adalah kewajiban, sejalan dengan perintah Allah melakukan *amar ma'rûf nahî munkar*. Para teoritikus politik Sunni sangat mendambakan stabilitas dan keamanan, dengan adagium mereka: "Penguasa yang zalim lebih baik daripada tidak ada", dan "Enam puluh tahun bersama pemimpin (*imâm*) yang jahat lebih baik daripada satu malam tanpa pemimpin." Oleh karena itu, kebanyakan umat Islam Indonesia adalah Sunni, pandangan berorientasi kepada status quo itu juga bergema kuat sekali di kalangan para 'ulama' kita.

Penutup

Islam jelas akan memberi ilham kepada para pemeluknya dalam hal wawasan tentang masalah sosial-politik, namun sejarah menunjukkan, agama Islam memberi kelonggaran besar dalam hal bentuk dan pengaturan teknis masalah sosial-politik itu. Suatu bentuk formal kenegaraan tidak ada sangkut pautnya dengan masalah legitimasi politik para penguasanya. Yang penting adalah *isi* negara itu dipandang dari sudut beberapa pertimbangan prinsipil Islam tentang etika sosial. Dengan kata lain, apa yang dikehendaki Islam tentang tatanan sosial-politik atau negara dan pemerintah adalah apa yang dikehendaki oleh ide-ide modern tentang negara dan pemerintah itu, yang pokok pangkalnya adalah menurut peristilahan kontemporer egalitarianisme, demokrasi, partisipasi, dan keadilan sosial.

BAB XIII - Konsep Islam Tentang Keadilan, Keterbukaan, Dan Demokrasi

Mata Kuliah	:	Studi Islam
Kode	:	FIL 184150-02
Pokok Bahasan	:	Konsep Islam tentang Keadilan, Keterbukaan, dan Demokrasi
Capaian Pokok Bahasan		
Capaian Umum	:	Memahami konsep keadilan, keterbukaan, demokrasi secara historis sejak zaman Nabi Muhammad saw, para Sahabat dan Tâbi'ûn (para Pengikut Nabi).
Capaian Khusus	:	<ol style="list-style-type: none"> 1. Memahami dan menjelaskan sejarah pemerintahan Nabi Muhammad saw. 2. Memahami dan menjelaskan Kekhalifahan al-Khulafâ' al-Râsyidûn. 3. Memahami konsep keadilan, keterbukaan dan demokrasi, baik secara historis maupun teoritis
Metode Pembelajaran	:	Presentasi, Diskusi
Durasi	:	120 menit

BAB XIII

KONSEP ISLAM

TENTANG KEADILAN, KETERBUKAAN, DAN DEMOKRASI

Orang-orang Muslim, seperti juga biasanya komunitas yang lain, biasa melihat masa lampainya dalam lukisan yang ideal atau diidealisasikan. Tetapi berbeda dengan komunitas lain, orang-orang Muslim di zaman modern bisa melihat banyak dukungan kenyataan historis untuk memandang masa lampau mereka dengan kekaguman tertentu, terutama berkenaan dengan masa lampau yang dalam literatur keagamaan Islam sering disebut masa *Salaf* (Klasik), atau, lengkapnya, *al-Salaf al-Shâlih* (Klasik yang saleh). Juga disebut masa *al-Shadr al-Awwal* (Inti Pertama), yang terdiri dari, selain masa Rasulullah saw sendiri, masa para Sahabat Nabi dan *Tâbi'ûn* (para Pengikut Nabi). Dari sudut pandangan keagamaan semata, menarik sekali untuk memperhatikan bahwa generasi Islam pertama itu semuanya dijamin dengan surga. Dan disamping mereka itu, sering ditambahkan pula generasi para *Tâbi'-u 'l-Tâbi'in* (Pengikut para Pengikut).

Masa Klasik Islam

Tinjauan dan penilaian modern terhadap masa klasik Islam diberikan oleh Robert N. Bellah, seorang ahli sosiologi agama yang terkenal. Berikut disajikan kutipan panjang dari Bellah dalam bukunya "*Islamic Traditions and Problems of Modernization*" dalam Robert N. Bellah, ed., *Beyond Belief* (New York: Happer Rom Edisi paperback, 1970, h. 150-151):

"... Tidak diragukan lagi bahwa, di bawah pimpinan Muhammad, masyarakat Arabia telah membuat lompatan ke depan luar biasa dalam kompleksitas sosial dan kapasitas politik. Ketika struktur yang telah mulai terbentuk di bawah pimpinan Nabi kemudian dikembangkan oleh para Khalifah pertama untuk menyediakan dasar penyusunan emperium dunia, hasilnya ialah sesuatu yang untuk masa dan tempatnya luar biasa modern. Ia modern dalam hal tingkat komitmen, keterlibatan dan partisipasi yang tinggi, yang diharapkan dari semua lapisan anggota masyarakat. Ia modern dalam hal keterbukaan posisi kepemimpinannya terhadap kemampuan yang dinilai menurut ukuran-ukuran universal, dan dilambangkan dalam usaha untuk melembagakan kepemimpinan puncak yang tidak bersifat warisan. Meskipun pada saat-saat permulaan beberapa kendala tertentu muncul untuk menghalangi komunitas (Muslim) dari sepenuhnya mewujudkan prinsip-prinsip tersebut, namun komunitas itu berhasil juga mewujudkannya, cukup dekat kepada penyajian suatu contoh bangunan komunitas nasional modern, yang lebih baik daripada yang bisa dibayangkan. Usaha orang-orang Muslim modern untuk melukiskan komunitas (Islam) pertama itu sebagai contoh sesungguhnya bagi nasionalisme partisipan yang egaliter sama sekali bukanlah suatu fabrikasi ideologis, yang tidak historis."

Sebagai masyarakat egaliter partisipatif, maka klasik Islam itu menyerupai benar gambaran sebuah masyarakat yang adil, terbuka dan demokrasi seperti dalam konsep-konsep sosial-politik modern. Sifatnya yang egaliter dan partisipatif itu telah nampak dalam berbagai keteladanan Nabi sendiri, demikian pula dalam keteladanan para khalifah yang bijaksana (*al-Khulafâ' al-Râsyidûn*), bahkan masih terasa denyut nadinya sampai kepada masa-masa selanjutnya yang cukup jauh seperti masa khalifah 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz dari dinasti Umawi, dan malahan masa khalifah al-Qadir Billah dari dinasti Abbasi pada saat-saatnya terakhir sebelum mengalami kehancuran.

Konsep Keadilan

Keadilan merupakan inti tugas suci (*risâlah*) para Nabi. Berkenaan dengan ini, dalam Kitab Suci terdapat keterangan:

“Setiap umat mempunyai rasul. Apabila rasul mereka telah datang (di akhirat kelak), diputuskanlah (oleh Allah) di antara mereka dengan adil, sedangkan mereka tidak dizalimi (sedikit pun)” (QS. Yûnus/10:47).

Keterkaitan iman dengan prinsip keadilan nampak jelas dalam berbagai pernyataan Kitab Suci bahwa Tuhan adalah Maha Adil, dan bagi manusia perbuatan adil adalah tindakan persaksian untuk Tuhan. Karena itu menegakkan keadilan adalah perbuatan yang paling mendekati taqwa atau keinsyafan Ketuhanan dalam diri manusia.

Keadilan, dalam Kitab Suci dinyatakan terutama dengan istilah-istilah '*adl* dan *qisth*. Keadilan terkait erat dengan *hisân*, yaitu keinginan berbuat baik untuk sesama manusia secara semurni-murninya dan setulus-tulusnya, karena kita bertindak di hadapan Tuhan untuk menjadi saksi bagi-Nya, yang dihadapan-Nya itu segala kenyataan, perbuatan dan detik hati nurani tidak akan pernah dapat dirahasiakan.

Pengertian adil (*'adl*) dalam Kitab Suci juga terkait erat dengan sikap seimbang dan menengahi (*fair dealing*), dalam semangat moderasi dan toleransi, yang dinyatakan dengan istilah *wasath* (pertengahan). Muhammad Asad menerangkan pengertian *wasath* itu sebagai sikap berkesinambungan antara dua ekstremitas serta realistis dalam memahami tabiat dan kemungkinan manusia, dengan menolak baik kemewahan maupun asketisme berlebihan. Sikap seimbang itu memancar langsung dari semangat Tauhid dan keinsyafan mendalam akan hadirnya Tuhan Yang Maha Esa dalam hidup, yang berarti antara lain kesadaran akan kesatuan tujuan dan makna hidup seluruh alam ciptaan-Nya.

Makna keadilan berdasarkan iman itu juga bisa dilihat dari kaitannya dengan "amanat" (*amânah*, titipan suci dari Tuhan) kepada umat manusia untuk sesamanya, khususnya amanat berkenaan dengan kekuasaan memerintah. Kekuasaan pemerintah

adalah sesuatu yang tak terhindarkan demi ketertiban tatanan kehidupan manusia sendiri. Sendi setiap bentuk kekuasaan ialah kepatuhan dari orang banyak kepada para penguasa (*ûlû al-amr*, bentuk jamak dari *walî al-amr*). Namun kekuasaan yang patut dan harus ditaati hanyalah yang berasal dari orang banyak dan mencerminkan rasa keadilan karena menjalankan amanat Tuhan.

Perintah-perintah Menegakkan Keadilan dalam al-Qur'an

Kitab Suci al-Qur'an banyak menyebutkan masalah keadilan itu dalam berbagai konteks. Semua pengertian berbagai kata-kata itu bertemu dalam suatu ide umum sekitar "sikap tengah yang berkeimbangan dan jujur.

"Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil, berbuat kebajikan, dan memberikan bantuan kepada kerabat. Dia (juga) melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pelajaran kepadamu agar kamu selalu ingat" (QS. al-Nahl/16:90).

"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada pemiliknya. Apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaklah kamu tetapkan secara adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang paling baik kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat" (QS. al-Nisâ'/4:58).

"Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak (kebenaran) karena Allah (dan) saksi-saksi (yang bertindak) dengan adil. Janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlakulah adil karena (adil) itu lebih dekat pada takwa. Bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan" (Q. al-Mâ'idah/5:8).

"Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak keadilan dan saksi karena Allah, walaupun kesaksian itu memberatkan dirimu sendiri, ibu bapakmu, atau kerabatmu. Jika dia (yang diberatkan dalam kesaksian) kaya atau miskin, Allah lebih layak tahu (kemaslahatan) keduanya. Maka, janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang (dari kebenaran). Jika kamu memutarbalikkan (kata-kata) atau berpaling (enggan menjadi saksi), sesungguhnya Allah Mahateliti terhadap segala apa yang kamu kerjakan" (QS. al-Nisâ'/4:135).

Salah satu makna kata-kata "adil" ialah "tengah" atau "pertengahan", yaitu makna etimologisnya dalam Bahasa Arab. Dalam makna ini pula "adl" itu sinonim dengan "washth" yang darinya terambil kata pelaku "wasîth" (dipinjam dalam Bahasa Indonesia menjadi "wasit") yang artinya ialah "penengah" atau "orang yang berdiri di tengah" yang mengisyaratkan sikap keadilan. Juga dari pengertian ini "adl" itu sinonim dengan "inshâf" (berasal dari "nishf" yang artinya "setengah"), dan orang yang adil disebut "munshif". (Dari "inshâf" itulah dipinjam kata-kata "insaf" dalam bahasa kita yang berarti "sadar", karena memang orang yang adil, yang sanggup berdiri di tengah tanpa secara *a priori* memihak,

adalah orang yang menyadari persoalan yang dihadapi itu dalam konteksnya yang menyeluruh, sehingga sikap atau keputusan yang diambilnya berkenaan dengan itu menjadi tepat dan benar).

Menurut Murtadha Muthahhari, salah seorang pemikir Muslim zaman modern, terdapat empat pengertian pokok tentang adil dan keadilan:

Pertama, keadilan mengandung pengertian perimbangan atau keadaan seimbang (*mawzûn, balanced*), tidak pincang. Jika suatu kesatuan terdiri dari bagian-bagian yang kesemuanya itu secara bersama-sama dalam kesatuan tersebut menuju kepada tujuan yang sama, maka dituntut beberapa syarat dan berada dalam kaitan yang tepat pula antara satu dengan yang lainnya dan antara setiap bagian itu dengan keseluruhan kesatuan. Dengan terpenuhinya syarat-syarat itu seluruhnya maka kesatuan tersebut akan mampu untuk mempertahankan diri dan untuk memberi efek yang diharapkan. Jika misalnya suatu masyarakat ingin mampu bertahan dan mantap, maka ia harus berada dalam keseimbangan (*muta'addi*), dalam arti bahwa bagian-bagiannya harus berada dalam ukuran dan hubungan satu dengan lainnya secara tepat.

Ditegaskan oleh Muthahhari bahwa Keadilan dalam masyarakat mengharuskan kita memperhatikan dengan pertimbangan yang tepat berada perimbangan berbagai keperluan yang ada, kemudian kita tentukan secara khusus perimbangan yang sesuai untuk berbagai keperluan itu dan kita tentukan juga batas kemampuan yang semestinya. Dan jika kita telah mencapai tingkat ini, maka kita berhadapan dengan masalah “kebaikan” (*al-mashlahah*), yaitu kebaikan umum yang diperlukan bagi ketahanan dan kelangsungan “keseluruhan”. Jadi dalam hal ini kita didorong untuk memperhatikan tujuan keseluruhan, dan dari sudut pandangan ini maka “bagian” hanya merupakan alat semata (bagi keseluruhan), tanpa ada padanya nilai tersendiri.

Kedua, keadilan mengandung makna persamaan (*musâwah, egalite*) dan tiadanya diskriminasi dalam bentuk apapun. Maka salah satu maksud ungkapan bahwa seseorang telah bertindak adil ialah jika ia memperlakukan semua orang secara sama. Tapi keadilan dalam arti persamaan ini masih perlu penjelasan. Jika persamaan itu ialah perlakuan yang mutlak sama antara setiap orang tanpa memperhatikan adanya perbedaan kemampuan, tugas dan fungsi antara seseorang dengan orang lain sehingga, misalnya, seorang manajer diperlakukan persis sama dengan seorang pesuruh, maka terwujud bukanlah keadilan, melainkan justru kezaliman. Tetapi jika yang dimaksud ialah perlakuan yang sama kepada orang-orang yang mempunyai hak yang sama (karena kemampuan, tugas dan fungsi yang sama), maka pengertian persamaan sebagai makna keadilan dapat dibenarkan.

Ketiga, pengertian tentang keadilan tidak utuh jika kita tidak memperhatikan maknanya sebagai pemberian perhatian kepada hak-hak pribadi dan “penunaian hak kepada siapa saja yang berhak” (*I'tha'-u kull-i dzî haqq-in haqq-ahu*). Maka kezaliman

dalam kaitannya dengan pengertian ini ialah perampasan hak dari orang yang berhak, dan pelanggaran hak oleh orang yang tak berhak. *Keempat*, Keadilan Tuhan (*al-'Adl al-Ilâhî*), berupa kemurahan-Nya dalam melimpahkan rahmat kepada sesuatu atau seseorang setingkat dengan kesediaannya untuk menerima eksistensi dirinya sendiri dan pertumbuhannya ke arah kesempurnaan.

Konsep Keterbukaan

Iman kepada Allah yang menumbuhkan rasa aman dan kesadaran mengemban amanat Ilahi itu menyatakan diri keluar dalam sikap-sikap terbuka, percaya kepada diri sendiri (karena bersandar, yakni, tawakal, kepada Tuhan), dan karena ketentraman yang diperoleh oleh orientasi hidup kepada-Nya. Salah satu wujud nyata iman itu ialah sikap tidak kemutlakan sesama manusia atau pun sesama makhluk (yang justru membawa syirik), sehingga tidak ada alasan untuk takut kepada sesama manusia atau makhluk itu. Sebaliknya, kesadaran sebagai sesama manusia dan sesama makhluk akan menumbuhkan pada pribadi seorang rasa saling menghargai dan menghormati, berbentuk hubungan sosial yang saling mengingatkan tentang apa yang benar, tanpa hendak memaksakan pendirian sendiri.

Korelasi pandangan hidup seperti itu ialah sikap terbuka kepada sesama manusia, dalam bentuk kesediaan yang tulus untuk menghargai pikiran dan pendapat mereka yang otentik, kemudian mengambil dan mengikuti mana yang terbaik. Seorang yang beriman tidak mungkin mendukung sistem tiranik (*thughyân*), sebab setiap tirani bertentangan dengan pandangan hidup yang hanya memutlakan Tuhan Yang Maha Esa. Sikap terbuka kepada sesama manusia, dalam kedalaman jiwa saling menghargai namun tidak terlepas dari sikap kritis, adalah indikasi adanya petunjuk dari Tuhan.

Sikap kritis yang mendasari keterbukaan itu merupakan konsistensi iman yang amat penting karena, merupakan kelanjutan sikap pemutlakan yang ditujukan hanya kepada Tuhan, dan penisbian kepada segala sesuatu selain Tuhan. Maka, demi tanggung jawabnya sendiri, seseorang hendaknya mengikuti sesuatu hanya bila ia memahaminya melalui metode ilmu (kritis), dan bahkan kepada ajaran-ajaran suci seperti agama pun hendaknya ia tidak menerimanya secara bagaikan orang yang tuli dan buta.

Konsep Tentang Demokrasi

Kini akan terlihat pula keterkaitan antara nilai-nilai itu dengan demokrasi, yaitu pengaturan tatanan kehidupan atas dasar kemanusiaan, yakni, kehendak bersama.

Iman kepada Allah menuntut agar segala perkara bersama antara manusia diselesaikan melalui musyawarah, yang musyawarah itu sendiri adalah suatu proses timbal balik (*reciprocal*) antara para pesertanya, dengan hak dan kewajiban yang sama. Deskripsi mengenai masyarakat orang-orang beriman sebagai masyarakat musyawarah

sedemikian mengesankannya bagi orang-orang Muslim pertama, sehingga surah dalam al-Qur'an yang memuat deskripsi itu disebut Surah *al-Syura* atau Musyawarah. Berikut dikemukakan kutipan firman yang bersangkutan:

“... (juga lebih baik dan lebih kekal bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhan dan melaksanakan salat, sedangkan urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka. Mereka menginfakkan sebagian dari rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka; (juga lebih baik dan lebih kekal bagi) orang-orang yang apabila mereka diperlakukan dengan zalim (al-baghy), mereka membela diri; Balasan suatu keburukan adalah keburukan yang setimpal. Akan tetapi, siapa yang memaafkan dan berbuat baik (kepada orang yang berbuat jahat), maka pahalanya dari Allah. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang zalim; Akan tetapi, sungguh siapa yang membela diri setelah teraniaya, tidak ada satu alasan pun (untuk menyalahkan) mereka; Sesungguhnya alasan (untuk menyalahkan) itu hanya ada pada orang-orang yang menganiaya manusia dan melampaui batas di bumi tanpa hak (alasan yang benar). Mereka itu mendapat siksa yang sangat pedih; Akan tetapi, sungguh siapa yang bersabar dan memaafkan, sesungguhnya yang demikian itu termasuk urusan yang (patut) diutamakan ('azm al-umûr)” (QS. al-Syûrâ/42:38-43).

BAB XIV - Konsep Islam Tentang Hubungan Antariman: Intra Dan Antar Umat Beragama

Mata Kuliah	: Studi Islam
Kode	: FIL 184150-02
Pokok Bahasan	: Konsep Islam Tentang Hubungan Antariman: Intra Dan Antar Umat Beragama
Capaian Pokok Bahasan	
Capaian Umum	: Memahami konsepsi Islam mengenai hubungan antariman dalam kemajemukan, baik secara internal sesama umat Islam maupun antar umat beragama lain. Sehingga dapat dipahami bahwa Islam adalah sebuah agama yang sangat toleran, inklusif dan damai.
Capaian Khusus	: <ol style="list-style-type: none"> 1. Memahami hakikat konsepsi pluralisme dalam Islam, baik secara internal maupun eksternal. 2. Memahami sejauh mana tingkat apresiasi Islam terhadap perbedaan pendapat, baik intra maupun antar umat beragama. 3. Memahami konsepsi kontinuitas agama-agama. 4. Memahami konsepsi "common platform" agama-agama.
Metode Pembelajaran	: Presentasi, Diskusi
Durasi	: 120 menit

BAB XIV

KONSEP ISLAM TENTANG KEMAJEMUKAN: HUBUNGAN INTRA DAN ANTAR UMAT BERAGAMA

Kemajemukan tidak merupakan keunikan suatu masyarakat atau bangsa tertentu. Dalam Kitab Suci terdapat petunjuk tegas bahwa kemajemukan itu adalah kepastian Allah--*taqdîr* menurut maknanya dalam al-Qur'an. Karena itu, yang diharapkan warga setiap masyarakat ialah menerima kemajemukan itu sebagaimana adanya, kemudian menumbuhkan sikap bersama yang sehat, menggunakan segi-segi kelebihan kita masing-masing, untuk secara maksimal saling mendorong dalam usaha mewujudkan berbagai kebaikan (*al-khayrât*) dalam masyarakat. Sementara itu, kita serahkan persoalan perbedaan tersebut kepada Tuhan semata (QS. al-Mâ'idah/5:48). Sebagai ketentuan Ilahi, kemajemukan termasuk dalam kategori *Sunnat-u 'l-Lâh* yang tak terhindarkan karena kepastiannya (QS. al-Fâthir/35:43). Perbedaan yang dapat ditenggang, ialah yang tidak membawa kepada kerusakan kehidupan bersama.

Gerakan Reformasi dan Kemajemukan Umat Islam

Dalam agama-agama, khususnya Islam, gerakan reformasi sering dikaitkan dengan gerakan pemurnian. Disebabkan adanya unsur pemurnian itu, maka gerakan reformasi, menyangkut pula berbagai usaha "pembersihan kembali" pemahaman dan pengalaman Islam dalam masyarakat, dari unsur-unsur yang dipandang sebagai tidak asli dan tidak berasal dari sumber ajaran yang murni. Dalam istilah teknisnya, unsur-unsur itu disebut *bid'ah*, "sesuatu yang baru", yakni, baru atau bersifat tambahan terhadap keaslian agama. Maka, terdapat kontroversi sengit tentang apa yang disebut *bid'ah* itu, dan ini menjadi pangkal berbagai perpeccokan.

Dengan sendirinya kontroversi dalam umat tidak hanya terbatas kepada persoalan reformasi atau kontra-reformasi, *bid'ah* atau bukan *bid'ah*. Perpeccokan atau skisme klasik Islam juga masih terus menunjukkan dampaknya dalam pemahaman Islam umat zaman mutakhir ini. Misalnya, sampai sekarang umat Islam Indonesia masih mengenal adanya mereka yang lebih mementingkan orientasi kerohanian yang esoteris (*bâthini*) dalam tasawuf, lebih-lebih melalui tarekat-tarekat, di samping orientasi kepranataan masyarakat yang lebih eksoteris (*zhâhiri*) dalam sistem ajaran hukum syariat atau fiqih. Kemudian, masyarakat kita pun mulai mengenal "jenis" Islam yang selama ini hanya mereka ketahui dari buku-buku, yaitu golongan Syi'ah.

Terjadinya perpeccokan dalam masyarakat harus dipandang sebagai hal yang wajar. Tidak ada masyarakat yang terbebas sama sekali dari silang-selisih. (Terdapat adagium Arab yang berbunyi, *Ridlâ 'l-nâs-i ghâyat-un lâ tudrak* [baca: ridlannasi ghayatun la tudrak] "Kerelaan semua orang adalah tujuan yang tidak pernah tercapai"). Yang tidak

wajar ialah jika perselisihan itu meningkat, sehingga timbul situasi saling mengucilkan dan pemutusan hubungan atau eks-komunikasi, dalam bentuk pengkafiran (*takfir*) oleh yang satu terhadap yang lain.

Kontroversi yang nampak dalam bidang pemahaman sering secara tersamar bercampur dengan unsur-unsur di luar masalah pemahaman. Unsur-unsur luar itu dapat dipadatkan dalam kata-kata “kepentingan tertanam” (*vested interest*), baik pribadi maupun kelompok, yang terbentuk oleh faktor sosiologis, politis, ekonomis, kesukuan, kedaerahan, dan seterusnya. Dalam tingkat ini, inti persoalan biasanya menjadi semakin sulit dikenali, dan elemen emosi subyektif gampang sekali mendominasi keadaan.

Salah satu yang mungkin bisa mendorong terjadinya introspeksi itu ialah, adanya kesadaran keumatan yang lebih komprehensif, secara historis (meliputi seluruh sejarah Islam sendiri) dan secara geografis (meliputi dunia Islam yang lebih luas). Adanya pengetahuan secukupnya tentang sebab-sebab itu diharap dapat menghasilkan tumbuhnya kemampuan memahami adanya penggolongan-penggolongan di tubuh umat dengan sikap penilaian yang proporsional dan seimbang.

Di sinilah kita perlu memperhatikan ajaran tentang *ukhûwah Islâmîyah* seperti tertera dalam al-Qur’an. Dalam al-Qur’an ajaran tentang *ukhûwah Islâmîyah* yang paling jelas dan terurai dapat kita baca dalam Surat al-Hujurât/49, ayat 10 sampai 14, demikian terjemahannya, kurang lebih:

“Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, karena itu damaikanlah kedua saudaramu (yang bertikai) dan bertakwalah kepada Allah agar kamu dirahmati.”

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah suatu kaum mengolok-olok kaum yang lain (karena) boleh jadi mereka (yang diolok-olokkan itu) lebih baik daripada mereka (yang mengolok-olok) dan jangan pula perempuan-perempuan (mengolok-olok) perempuan lain (karena) boleh jadi perempuan (yang diolok-olok itu) lebih baik daripada perempuan (yang mengolok-olok). Janganlah kamu saling mencela dan saling memanggil dengan julukan yang buruk. Seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) fasik setelah beriman. Siapa yang tidak bertobat, mereka itulah orang-orang zalim.”

“Wahai orang-orang yang beriman, jauhilah banyak prasangka! Sesungguhnya sebagian prasangka itu dosa. Janganlah mencari-cari kesalahan orang lain dan janganlah ada di antara kamu yang menggunjing sebagian yang lain. Apakah ada di antara kamu yang suka memakan daging saudaranya yang sudah mati? Tentu kamu merasa jijik. Bertakwalah kepada Allah! Sesungguhnya Allah Maha Penerima Tobat lagi Maha Penyayang.”

“Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di

antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahateliti.”

“Orang-orang Arab Badui berkata, “Kami telah beriman.” Katakanlah (kepada mereka), “Kamu belum beriman, tetapi katakanlah, ‘Kami baru berislam’ karena iman (yang sebenarnya) belum masuk ke dalam hatimu. Jika kamu taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia tidak akan mengurangi sedikit pun (pahala) amal perbuatanmu.” Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

Kemajemukan dan Konsep tentang Kesatuan Kebenaran

Salah satu kesadaran yang sangat berakar dalam pandangan seorang Muslim, ialah bahwa agama Islam adalah sebuah agama universal, untuk sekalian umat manusia. Tanpa mengurangi keyakinan seorang Muslim akan kebenaran agamanya (hal yang dengan sendirinya menjadi tuntutan dan kemestian seorang pemeluk suatu sistem keyakinan)--sikap-sikap unik Islam dalam hubungan antar agama itu ialah toleransi, kebebasan, keterbukaan, kewajaran, keadilan dan kejujuran (*fairness*). Prinsip-prinsip itu tampak jelas pada sikap dasar sebagian besar umat Islam sampai sekarang, namun lebih-lebih lagi sangat fenomenal pada generasi kaum Muslim klasik (*salaf*).

Landasan prinsip-prinsip itu ialah berbagai nuktah ajaran Kitab Suci, bahwa Kebenaran Universal, dengan sendirinya, adalah tunggal, meskipun ada kemungkinan manifestasi lahiriahnya yang beraneka ragam. Ini juga menghasilkan pandangan antropologis bahwa pada mulanya umat manusia adalah tunggal, karena berpegang kepada kebenaran tunggal. Tapi kemudian mereka berselisih sesama mereka, justru setelah penjelasan tentang kebenaran itu datang dan mereka berusaha memahami setaraf dengan kemampuan dan sesuai dengan keterbatasan mereka. Maka terjadilah perbedaan penafsiran terhadap kebenaran yang tunggal itu, yang perbedaan itu kemudian menajam oleh masuknya *vested interest* akibat nafsu memenangkan suatu persaingan. Kesatuan asal umat manusia itu digambarkan dalam firman Ilahi (yang artinya, kurang lebih): “*Tiadalah manusia itu melainkan semula merupakan umat yang tunggal, kemudian mereka berselisih*” (QS. Yûnus/10:19), serta firman-Nya:

“Manusia itu (dahulunya) umat yang satu (dalam ketauhidan). (Setelah timbul perselisihan,) lalu Allah mengutus para nabi (untuk) menyampaikan kabar gembira dan peringatan. Allah menurunkan bersama mereka Kitab yang mengandung kebenaran untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Tidak ada yang berselisih tentangnya, kecuali orang-orang yang telah diberi (Kitab) setelah bukti-bukti yang nyata sampai kepada mereka, karena kedengkian di antara mereka sendiri. Maka, dengan kehendak-Nya, Allah memberi petunjuk kepada mereka yang beriman tentang kebenaran yang mereka perselisihkan. Allah memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki ke jalan yang lurus (berdasarkan kesiapannya untuk menerima petunjuk)” (QS. al-Baqarah/2:213).

Pokok pangkal kebenaran universal yang tunggal itu ialah paham Ketuhanan Yang Maha Esa, atau *tawhîd*. Karena itu ditegaskan dalam Kitab Suci, bahwa tugas para Rasul atau utusan Allah tidak lain ialah menyampaikan ajaran tentang Tuhan Yang Maha Esa atau *Tawhîd*, serta ajaran tentang keharusan manusia tunduk patuh hanya kepada-Nya saja,

“Kami tidak mengutus seorang rasul pun sebelum engkau (Nabi Muhammad), melainkan Kami mewahyukan kepadanya bahwa tidak ada tuhan selain Aku. Maka, sembahlah Aku” (QS. al-Anbiyâ’/21:25).

Al-Qur’an mengajarkan paham kemajemukan keagamaan (*religious plurality*). Ajaran itu tidak perlu diartikan sebagai secara langsung pengakuan akan kebenaran semua agama Islam dalam bentuk yang nyata sehari-hari. Tapi ajaran kemajemukan keagamaan itu menandakan pengertian dasar bahwa semua agama diberi kebebasan hidup, dengan risiko yang akan ditanggung para pengikut agama itu masing-masing, baik secara pribadi maupun secara kelompok. Sikap ini dapat ditafsirkan sebagai suatu harapan kepada semua agama yang ada, bahwa semua agama itu pada mulanya menganut prinsip yang sama: Keharusan manusia untuk berserah diri kepada Tuhan Yang Maha Esa. Agama-agama itu, baik karena dinamika internalnya sendiri atau karena persinggungannya satu sama lain, akan secara berangsur-angsur menemukan kebenaran asalnya sendiri, sehingga semuanya akan bertumpu pada suatu “titik pertemuan”, *common platform* atau dalam istilah al-Qur’an, *kalimah sawâ’*, sebagaimana hal itu diisyaratkan dalam sebuah perintah Allah kepada Rasul-Nya, Nabi Muhammad saw.:

“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Wahai Ahlulkitab, marilah (kita) menuju pada satu kalimat (pegangan) yang sama antara kami dan kamu, (yakni) kita tidak menyembah selain Allah, kita tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu apa pun, dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan-tuhan selain Allah.” Jika mereka berpaling, katakanlah (kepada mereka), “Saksikanlah bahwa sesungguhnya kami adalah orang-orang muslim”” (QS. Ali ‘Imran/3:64)

Jadi, dengan kata lain, firman Allah itu diturunkan untuk menegaskan bahwa siapa pun dapat memperoleh “keselamatan” (*salvation*), asalkan dia beriman kepada Allah, kepada Hari Kemudian, dan berbuat baik, tanpa memandang apakah dia itu keturunan Nabi Ibrahim seperti kaum Yahudi (dan kaum Quraisy di Makkah) atau bukan. Ini tentu saja sejalan dengan penegasan Tuhan kepada Nabi Ibrahim sendiri, ketika Nabi itu dinyatakan akan diangkat oleh-Nya untuk menjadi pemimpin umat manusia, dan ketika Ibrahim bertanya, dengan nada memohon, Bagaimana dengan anak turunku (apakah mereka juga akan diangkat menjadi pemimpin umat manusia)?” Maka Allah menjawab, “Perjanjian-Ku ini tidak berlaku untuk mereka yang zalim!” Jadi keselamatan tidaklah

didapat oleh manusia karena faktor keturunan, tapi oleh siapa saja berdasarkan iman kepada Allah, hari kemudian, dan perbuatan atau prestasi yang saleh; suatu prinsip yang banyak sekali mendapat tekanan dalam Kitab Suci.

Selanjutnya, firman Allah itu, dalam kaitannya dengan berbagai prinsip yang dijabarkan dalam banyak firman yang lain, menghasilkan sikap-sikap kaum Muslim yang cukup unik di kalangan para pemeluk agama-agama, yaitu sikap-sikap yang didasari oleh kesadaran tentang adanya kemajemukan keagamaan (*religious pluralism*), dengan sikap-sikap toleransi, keterbukaan dan *fairness* yang menonjol dalam sejarah Islam. Prinsip dicerminkan dalam konsep tentang siapa yang digolongkan sebagai Ahli Kitab (*Ahl al-Kitâb*).

Kaum Yahudi dan Kristen adalah golongan yang memang banyak disebut dalam Kitab Suci Islam. Tapi, sebagaimana dapat dibaca dalam firman yang dikutip di atas, kaum Sabian juga disebut-sebut, demikian pula, di tempat lain, kaum Majusi atau Zoroaster. Bahkan konsep tentang Ahli Kitab itu, baik dalam sejarah politik Islam seperti yang ada pada Kerajaan Mughal di India, maupun dalam uraian sebagian para ‘ulama’ Islam--kemudian diperluas untuk juga meliputi golongan manusia siapa saja yang menganut suatu kitab suci. ‘Abdulhamid Hakim, Tokoh Sumatera Thawalib dari Padang Panjang menuturkan, Rasyid Ridla pernah ditanya tentang hukum perkawinan lelaki Muslim dengan wanita musyrik dan Ahli Kitab, maka dijawabnya:

Wanita musyrik yang oleh Allah diharamkan (atas lelaki Muslim) menikahi mereka dalam ayat di Surat al-Baqarah itu ialah para wanita musyrik Arab. Pendapat inilah yang dipilih, kemudian diunggulkan oleh tokoh terkemuka para ahli tafsir, Ibn Jarir al-Thabari. Dan bahwa kaum Majusi, Sabian, para penyembah berhala dari kalangan orang India, Cina dan Jepang adalah pengikut kitab-kitab yang mengandung *tawhîd* sampai sekarang.

Bahwa kitab-kitab orang India, Cina dan Jepang mengandung unsur *tawhîd*, adalah suatu bahan persengketaan di kalangan para ahli. Tapi jika dikatakan bahwa hal itu menurut ajaran “asli” kitab-kitab tersebut, maka pendapat demikian tadi sejalan dengan “temuan” Max Muller yang didukung Muhammad Farid Wajdi. Dan ini, sepanjang argumen Rasyid Ridla dan ‘Abdulhamid Hakim, adalah berdasarkan keterangan dalam al-Qur’an bahwa Allah telah mengutus Rasul untuk setiap umat sebagian dari Rasul-rasul Allah itu ada yang diceritakan kepada Nabi Muhammad dalam al-Qur’an dan banyak lagi yang tidak diceritakan kepada beliau (QS. al-Nisâ’/4:164)¹³ dan bahwa tugas para Rasul itu

¹³ “Ada beberapa rasul yang telah Kami ceritakan (kisah) tentang mereka kepadamu sebelumnya dan ada (pula) beberapa rasul (lain) yang tidak Kami ceritakan (kisah)

ialah menyampaikan ajaran *tawhîd* (QS. al-Nahl/16:36)¹⁴, karena itu ‘Abdulhamid Hakim menegaskan:

Pada pokoknya, perbedaan antara kita (kaum Muslim) dengan Ahli Kitab menyerupai perbedaan antara orang-orang ber-Tauhid yang murni sikapnya dalam beragama kepada-Nya (Allah) dan bertindak sesuai dengan Kitab dan Sunnah (di suatu pihak) mereka yang berbuat bid’ah (di lain pihak), yang menyimpang dari keduanya (Kitab dan Sunnah) itu, yang telah ditinggalkan oleh Nabi untuk kita ...¹⁵

Keterbukaan, Saling Menghargai, dan Toleransi

Seluruh dunia Islam, kecuali kompleks Tanah Suci Makkah-Madinah, mengenal kelompok-kelompok minoritas bukan-Muslim yang penting. Kaum minoritas itu merupakan bukti hidup tentang adanya keterbukaan, sikap saling menghargai, dan toleransi orang-orang Muslim sejak zaman klasik sampai sekarang. Orang-orang Muslim, sebagaimana nampak jelas dari ajaran agamanya (yang murni), adalah pengemban tugas sebagai “mediator” atau penengah (Arab: *wasîth*; Indonesia: wasit) antara berbagai kelompok umat manusia, dan diharapkan menjadi saksi yang adil dan *fair* dalam hubungan antar kelompok itu.

Inilah yang menyebabkan kaum Muslim klasik sedemikian terbuka dan inklusivistik sikapnya, sehingga dalam bertindak selaku pemegang kekuasaan mereka selalu bersikap *ngemong* terhadap golongan-golongan lain. Islam sebagai misi Nabi Muhammad, merupakan rahmat untuk sekalian alam. Maka dalam pergaulan dengan kaum agama lain pun kaum Muslim diberi petunjuk Allah untuk bertindak penuh kebaikan dan keadilan, asalkan mereka tidak zalim:

“Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil; Sesungguhnya Allah hanya melarangmu (berteman akrab) dengan orang-orang yang memerangimu dalam urusan agama, mengusirmu dari kampung halamanmu, dan membantu (orang lain) dalam mengusirmu. Siapa yang

tentang mereka kepadamu. Allah telah benar-benar berbicara kepada Musa (secara langsung)” (QS. al-Nisâ/4:164).

¹⁴ “Sungguh, Kami telah mengutus seorang rasul untuk setiap umat (untuk menyerukan), “Sembahlah Allah dan jauhilah tagut!” Di antara mereka ada yang diberi petunjuk oleh Allah dan ada pula yang ditetapkan dalam kesesatan.⁴¹⁷ Maka, berjalanlah kamu di bumi dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang yang mendustakan (rasul-rasul)” (QS. al-Nahl/16:36).

¹⁵ ‘Abd al-Hamid Hakim, *al-Mu’în al-Mubîn*, Nusantara, Bukittinggi, jilid 4, h. 48.

menjadikan mereka sebagai teman akrab, mereka itulah orang-orang yang zalim” (QS. al-Mumtahanah/60:8-9).

Karena itu Yusuf Ali memberi penjelasan semangat firman itu sebagai berikut:

Bahkan dengan kaum kafir pun, kecuali jika mereka itu congkak dan berusaha menghancurkan kita dan Iman kita, kita harus bertindak secara baik dan adil, sebagaimana ditunjukkan teladan Nabi besar kita sendiri.¹⁶

Allah berpesan kepada kaum beriman untuk tidak melibatkan diri dalam perbantahan tidak sehat dengan kaum Ahli Kitab kecuali, dengan sendirinya, jika mereka bertindak agresif, sebagaimana dalam ayat:

“Janganlah kamu mendebat Ahlulkitab melainkan dengan cara yang lebih baik, kecuali terhadap orang-orang yang berbuat zalim di antara mereka. Katakanlah, “Kami beriman pada (kitab) yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepadamu. Tuhan kami dan Tuhanmu adalah satu. Hanya kepada-Nya kami berserah diri” (Q. al-‘Ankabût/29:46).

Jadilah Allah memperingatkan kepada Nabi dan kepada semua kaum beriman, bahwa memaksa orang lain untuk menerima kebenaran adalah jalan yang salah (QS. al-Baqarah/2:256) Kaum beriman diperintahkan untuk menerima pluralitas masyarakat manusia sebagai kenyataan, sekaligus tantangan (QS. al-Mâ'idah/5:48). Disebut “tantangan”, karena pluralitas adalah berlomba menuju kepada berbagai kebaikan (*fastabiqul-khayrât*).

¹⁶ Lihat A. Yusuf Ali, h. 1534, catatan 5421.

BAB XV - Islam Dan Kemodernan: Dinamika Islam Dalam Menghadapi Masalah Kontemporer

Mata Kuliah	:	Studi Islam
Kode	:	FIL 184150-02
Pokok Bahasan	:	Islam dan Kemodernan: Dinamika Islam dalam Menghadapi Masalah Kontemporer
Capaian Pokok Bahasan		
Capaian Umum	:	Memahami modernisme dalam Islam yang secara historis, termasuk dinamika dan problematika yang dihadapi Islam dalam dunia modern.
Capaian Khusus	:	<ol style="list-style-type: none"> 1. Memahami sejarah kemodernan dalam Islam 2. Memahami Abad Modern dan Abad Teknikalisme. 3. Memahami posisi Islam dalam menghadapi masalah kontemporer dalam dunia modern, baik dari segi doktrin maupun intelektual.
Metode Pembelajaran	:	Presentasi, Diskusi
Durasi	:	120 menit

BAB XV
ISLAM DAN KEMODERNAN:
DINAMIKA ISLAM DALAM MENGHADAPI MASALAH KONTEMPORER

Sekali didorong oleh al-Afghani dan dilicinkan jalannya oleh Muhammad ‘Abduh, modernisme Islam menemukan momentumnya dan menstimulasi para intelektual Muslim untuk mengemukakan pikiran-pikiran modernitas mereka. Tapi, mungkin karena desakan yang begitu hebat oleh arus ekspansi peradaban Barat ke dunia Islam yang membuat kaum Muslimin tertegun seakan tak berdaya, banyak dari pikiran-pikiran itu, disadari atau tidak, terseret kepada sikap-sikap apologetik. Berbagai tulisan mencoba menerangkan mengapa Umat Islam “mundur” dan orang-orang Barat “maju”, lengkap dengan usulan terapi untuk diterapkan guna mengobati penyakit kemunduran itu.

Bahwa dari waktu ke waktu senantiasa ada usaha pembaharuan, atau penyegaran, atau pemurnian pemahaman Umat kepada agamanya, adalah sesuatu yang telah menyatu dengan sistem Islam dalam sejarah. Nabi sendiri dalam sebuah hadits mengisyaratkan akan adanya hal itu. Maka dari sudut tinjauan ini adalah suatu kejadian wajar saja bahwa pada abad ke-18 Jazirah Arab telah menyaksikan usaha pembaharuan yang militan, yang dilancarkan oleh Syaikh Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab (1115-1206 H/1703-1792 M), yang melahirkan apa yang dinamakan gerakan Wahabi. Selain merupakan hampir satu-satunya gerakan pembaharuan keagamaan yang paling sukses secara politik, yaitu setelah bergabung dengan kekuatan dinasti Sa’ud, pembaharuan di Jazirah ini juga sangat menarik karena ia dilancarkan tanpa sedikit pun ada persinggungan dengan kemodernan dari Barat.

Tapi benarkah Umat, dipandang sebagai suatu keseluruhan yang utuh, seperti dikatakan seorang modernis Amir Sakib Arsalan, mengalami suatu kemunduran? Pertanyaan ini akan lebih bermakna jika kita letakkan dalam suatu konteks hipotesis: Seandainya tidak pernah ada Abad Modern, dapatkah seorang al-Afghani, atau ‘Abduh, atau siapa saja, berkata bahwa Umat mengalami kemunduran? Agaknya sedikit sekali kemungkinannya hal itu terjadi. Kalau pun terjadi, tentunya lukisan tentang “kemunduran” Umat tidak akan sedramatis lukisan yang diberikan oleh kaum modernis. Barangkali desakkan mengadakan pembaharuan tetap ada, tapi tentunya dilaksanakan dengan menggunakan tema-tema keagamaan yang lebih konvensional seperti gerakan Ibn ‘Abd al-Wahhab.

Gambaran yang cenderung dramatis tentang kemunduran Umat, yang diberikan oleh para pemikir modernis, adalah merupakan hasil langsung perbandingan keadaan dunia Islam dengan Barat. Karena itu penilaian yang mereka berikan sepenuhnya beralasan dan sah, tapi hanya dalam kaitan nisbinya dengan Dunia Modern di Barat itu saja. Sedangkan diluar perbandingan itu, Ummat dan Dunia Islam sesungguhnya

berkembang dengan mengikuti jalur sejarahnya yang wajar. Apalagi seandainya tidak pernah timbul Abad Modern. Bahkan dalam beberapa hal Dunia Islam sebenarnya masih menunjukkan kecemerlangannya.

Berbeda dengan kesan kemunduran sepeninggalannya Ibnu Khaldun, Dunia Islam masih menghasilkan pemikir-pemikir besar seperti, selain Mulla Shadra, Ahmad Sirhindi pada abad ke-17 dan Shah Waliyullah pada abad berikutnya, kedua-duanya dari India Muslim. Dalam bidang politik dan kemiliteran pun Dunia Islam masih bisa mengklaim banyak keunggulan terhadap dunia lain termasuk Barat. Kaum Muslim memang kehilangan Spanyol di Eropa Barat, tapi di sebelah timur mereka mendapatkan kompensasi yang jauh lebih besar, yaitu pembebasan negeri-negeri Balkan sampai mendekati kota Wina di Austria oleh tentara Muslim dari Turki Usmani.

Tapi ketika pada abad ke-19 harus dihadapkan dengan Eropa Barat yang modern, Dunia Islam, seperti dengan gemas diuraikan al-Afghani, memang sangat ketinggalan. Walaupun begitu, marilah kita perjelas di sini bahwa apa yang terjadi itu pada hakikatnya bukanlah penghadapan antara dua tempat: Asia dan Eropa; atau antara dua orientasi kultural: Timur dan Barat; atau, lebih tidak benar lagi, antara dua agama: Islam dan Kristen. Yang sesungguhnya berlangsung adalah penghadapan antara dua zaman: Abad Agraria dan Abad Teknis.

Keunggulan Dunia Islam selama berabad-abad kejayaannya adalah suatu keunggulan relatif, betapapun hebatnya, antara sesama masyarakat-masyarakat Abad Agraria. Tapi keunggulan Eropa Barat terhadap Dunia Islam terjadi dalam makna dan dimensi historis yang jauh lebih fundamental, yaitu keunggulan Abad Teknik atas Abad Agraria. Seperti telah disebutkan, hal itu dapat dibandingkan dengan keunggulan bangsa Sumeria 5000 tahun yang lalu atas bangsa-bangsa lain: Yaitu keunggulan suatu masyarakat Agraria Berkota (*Agrarianate Cited Society*) dari "Zaman Pra-Sejarah". Tapi sudah tentu dalam dimensi yang jauh lebih besar dan dengan intensitas yang jauh lebih hebat.

Seperti dicoba menerangkannya oleh Marshall Hodgson, Abad Teknik ini terjadi oleh adanya "Transmutasi" yang amat dipercepat, yang karena berbagai hal tertentu "kebetulan" dimulai dari Eropa Barat Laut. Terdapat kesan amat kuat, sebagaimana terefleksikan dalam pandangan-pandangan al-Afghani dan 'Abduh serta para pemikir modernis lainnya, dan sebagaimana menjadi pandangan yang dominan di dunia pada abad yang lalu, bahwa Eropa yang teknis itu adalah rasional, sedangkan masyarakat-masyarakat lain, termasuk Dunia Islam, adalah tradisional.

Tapi penelitian lebih lanjut menunjukkan bahwa kesan tersebut hanya ada secara psikologis. Sebab sekalipun terdapat unsur rasionalisme yang kuat dan modernisme, tapi bukti menunjukkan bahwa masyarakat modern yang ada sekarang juga berkembang dengan mengikuti jalur kultural tradisional tertentu. Sedangkan masyarakat-

masyarakat pra-teknis, seperti Dunia Islam pada umumnya, meskipun mengandung unsur otoritas kultural yang lebih kokoh, namun dalam berbagai hal tertentu tidak kurang rasionalnya dibanding dengan Masyarakat Teknik. Keunggulan menyeluruh Masyarakat teknik terhadap Masyarakat Agraria adalah antara lain terwujud karena sistem kerja terorganisasi dan efisien. Sedangkan pada tingkat perorangan, tidak jarang bahwa individu-individu dari Asia atau Afrika atau Amerika Latin yang lebih unggul dan lebih rasional daripada mereka dari Eropa Barat atau Amerika Utara.

Namun apapun yang terjadi, disebabkan dinamika internal Teknikalisme, sekali suatu Abad Teknik tersembulkan di suatu tempat, maka tidak mungkin lagi bagi tempat lain untuk menyembulkannya. Dikarenakan efek teknikalisasi yang melanda dunia dengan cepat itu, tempat-tempat lain tersebut hanya bisa menolak, atau menerima dan mengasimilasinya. Karena itu masyarakat di tempat-tempat lain itu, termasuk *Ummat* Islam, dengan cepat kehilangan kemandiriannya dan berubah menjadi bagian penting atau tidak penting masyarakat dunia yang sedang mengalami Transmutasi.

Dari sudut tinjauan ini maka dapat dikatakan keseluruhan masyarakat para pemeluk Islam itu telah berhenti sebagai *Ummat*, jika pengertian *Ummat*, seperti yang ada selama ini, mengisyaratkan kemandirian dan kecukupan diri. Sebab kemandirian dan kecukupan diri Dunia Islam yang dinikmatinya selama dominasinya berabad-abad itu kini telah runtuh berhadapan dengan arus dan gelombang Teknikalisme. Maka yang tersisa sekarang ialah pengelompokan-pengelompokan para pemeluk agama Islam yang tidak lagi terkoordinasi, lebih dari masa-masa dekat sebelumnya.

Universitas al-Azhar di Mesir memiliki daya tahan yang luar biasa mengagumkan, dan untuk jangka waktu lama sekali senantiasa memancarkan kewibawaan orientasionalnya ke seluruh Dunia Islam. Tapi setelah secara tak terhindarkan harus berhadapan dengan arus modernisasi, responsi yang diberikannya kurang kreatif, jika bukannya reaksioner, dan peranannya sebagai sumber orientasi melemah dan cepat. Tergesernya prestise al-Azhar oleh Universitas Kairo yang sekuler, atau malah oleh Universitas Amerika di sana, merupakan kaleidoskop drama Islam menghadapi Abad Modern. Dari segi inilah amat disayangkan bahwa usaha reformasi 'Abduh mengalami kegagalan.

Jika memasuki dan ikut serta dalam Abad Modern bukanlah persoalan pilihan, melainkan suatu keharusan sejarah. Dan dari perspektif sejarah kemanusiaan itu, kemodernan, seperti telah dikemukakan terdahulu, bukanlah monopoli suatu tempat atau kelompok manusia tertentu. Selalu ada kemungkinan bagi tempat-tempat dan kelompok-kelompok manusia lain untuk mengejar dan menyertainya. Kita hanya harus menyebut Jepang sebagai bangsa bukan-Barat yang tidak saja berhasil menyertai kemodernan itu, bahkan telah meluncur dengan kecepatan yang mencengangkan, termasuk untuk orang-orang Barat sendiri.

Lebih-lebih dari Dunia Islam, kemodernan yang semestinya tidaklah terlalu asing dalam tinjauan kemausiaannya dan intelektualnya. Telah disebutkan pandangan-pandangan yang menjelaskan bahwa kemodernan, dalam banyak hal, merupakan pengembangan lebih lanjut nilai-nilai yang ada dalam tradisi kerohanian Irano-Semitik, yang memuncak dalam Islam. Meskipun pandangan yang menyalahkan para pemeluk untuk semua keterbelakangan zaman sekarang sambil tetap melindungi *agama* Islam itu bernada apologetik, namun sebenarnya dalam pernyataan itu terdapat kebenaran mendasar yang tidak mungkin diabaikan. Di tangan peninjau yang lebih netral dengan mengikuti disiplin Ilmiah tertentu, pernyataan serupa bisa memperoleh pensubstansiannya dan bebas dari kesan apologetik apa pun.

Contoh tinjauan netral serupa itu ialah yang dilakukan oleh Ernest Gellner seorang ahli sosiologi agama. Dalam kajiannya, Gellner menunjukkan bahwa Tradisi Agung Islam tetap bisa dimodernkan (*modernisable*) tanpa perlu banyak memberi konsesi kepada pihak luar, dan bisa merupakan semata-mata kelanjutan berbagai dialog dalam Umat sepanjang sejarahnya. Dari antara berbagai agama yang ada, kata Gellner, Islam adalah satu-satunya yang mampu tanpa banyak gangguan doktrinal mempertahankan sistem keimanannya dalam Abad Modern ini.

Dalam penilaian Gellner, dalam Islam, dan hanya dalam Islam, pemurnian dan modernisasi di satu pihak, dan peneguhan kembali identitas lama Ummat di lain pihak, dapat dilakukan dalam satu bahasa dan perangkat simbol-simbol yang sama. Dunia Islam memang gagal menembus zaman dan memelopori umat manusia memasuki Abad Modern. Tapi, kata Gellner lebih lanjut, karena watak dasar Islam itu, Kaum Muslimin mungkin akan justru ternyata menjadi kelompok umat manusia yang paling besar memperoleh manfaat dari kemodernan dunia.

Dari sekian banyak karakter dan sifat agama Islam yang mendukung kaum Muslimin memasuki dan menyertai kehidupan modern adalah, seperti diisyaratkan oleh Gellner, bahwa *varian* murni Islam selalu bersifat egalitarian dan bersemangat keilmuan (*scholarly*), sedangkan *varian* yang mengenal sistem hirarkis, seperti terdapat dalam kalangan kaum Sufi, selamanya dipandang sebagai berada di pinggiran. Karena itu Gellner lebih jauh berpendapat bahwa, berkenaan dengan sejarah Eropa (Barat), keadaan akan jauh lebih memuaskan seandainya orang-orang Muslim dulu menang terhadap Charlemagne dan berhasil mengislamkan seluruh Eropa.

Pemikiran yang lebih substantif lagi daripada pendekatan Ernest Gellner, yaitu kajian kesejarahan Marshall Hodgson. Menurut Hodgson Abad Teknik lahir karena terjadinya Transmutasi hebat di Eropa Barat Laut. Transmutasi itu sendiri terjadi akibat adanya investasi inovatif di Eropa pada abad ke 16, baik di bidang mental (kemanusiaan) maupun material. Investasi inovatif itu, sekali telah menemukan momentumnya, berjalan melaju tanpa bisa dikembalikan lagi. Adalah amat penting untuk memperhatikan bahwa

dalam investasi inovatif itu sikap berperhitungan (kalkulasi) dan inisiatif pribadi senantiasa didahulukan atas pertimbangan otoritas tradisi.

Di sini Hodgson melihat bahwa sesungguhnya sikap inovatif seperti itu, sekalipun dalam keadaan yang masih agak sporadis, sudah lama terdapat dalam masyarakat agraria berkota (*agrarianate citted society*) di Dunia Islam. Ia mengatakan bahwa “Dunia Islam, karena di zaman-zaman Islam-Tengah lebih kosmopolitan daripada Barat, mewujudkan lebih banyak syarat untuk kalkulasi bebas dan inisiatif pribadi dalam pranata-pranatanya. Sungguh, banyak pergeseran dari tradisi sosial kalkulasi pribadi yang di Eropa merupakan bagian “Modernisme” akibat Transmutasi, mengandung suasana membawa Barat lebih mendekati apa yang sudah sangat mapan dalam tradisi Dunia Islam.”

Suatu hal yang tampaknya tak mungkin dihindari tentang Teknikalisme itu ialah implikasinya yang materialistik. Maka dalam menghadapi dan menyertai kemodernan itu, kaum Muslimin dituntut memperhitungkan segi materialisme ini. Kalkulasi pribadi, inisiatif perorangan, efisiensi kerja adalah pekerti-pekerti yang baik dan bermanfaat besar. Tapi, bagaimanapun menundukkan nilai-nilai keakhilakan dan kemanusiaan ke bawah pemaksimalan efisiensi teknis, betapapun besar hasilnya, kata Hodgson, adalah kemungkinan sekali akan terbukti merupakan mimpi buruk yang tak rasional.

Telah dicoba menjelaskan bahwa aspek kemanusiaan Abad Modern ini bisa, dan telah menjadi kenyataan, lebih penting dan lebih menentukan daripada aspek teknikalismenya. Generasi 1789 yang secara garis besar merupakan angkatan dua revolusi, yaitu Revolusi Amerika dan Revolusi Perancis, dari sudut pandang kemanusiaan modern Barat adalah peletak dasar-dasar segi kemanusiaan bagi kemodernan. Cita-cita kemanusiaan yang dirumuskan dalam slogan Revolusi Perancis, “Kebebasan, Persamaan dan Persaudaraan”, memang belum seluruhnya terwujud dengan baik.

Tapi harus diakui bahwa dunia belum pernah menyaksikan usaha yang lebih sungguh-sungguh dan lebih sistematis untuk mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan itu, dalam bentuk pelaksanaan yang terlembagakan, daripada yang dilakukan orang (Barat) sejak terjadinya dua revolusi tersebut. pengejawantahan terpenting cita-cita itu ialah Sistem Politik Demokratis yang sampai saat ini menurut kenyataan baru mantap dikalangan bangsa-bangsa Eropa Barat Laut keturunan mereka di Amerika Utara.

Di tanah sendiri pun kita bisa menyebutkan adanya suatu kelompok orang-orang Muslim yang secara otentik berhasil menyerap nilai-nilai kemanusiaan modern, yaitu para intelektual Masyumi, yang pada masa-masa sebelum pemilihan umum 1955 menggalang kerjasama politik yang cukup erat dengan kelompok-kelompok lain beraspirasi sama dari kalangan Sosialis, Kristen (Protestan) dan Katolik, tanpa banyak kompleks dan kepekaan. Memang kemudian terjadi penyimpangan oleh sementara tokoh partai itu yang mengesankan adanya anomali dalam pandangan-pandangan modernisnya. Tetapi cukup

banyak dari mereka, seperti Sukiman Wiryosanjoyo, Prawoto Mangkusasmito, Yusuf Wibisono, Mohamad Roem, dan lain-lain yang tetap konsisten sebagai demokrat-demokrat Muslim tulen dengan semangat konstiusalisme yang tinggi. Sementara mereka tidak meninggalkan garapan berarti sebagai usaha memberi kerangka intelektual kepada pandangan-pandangan modernistiknya, sikap-sikap sebagian dari mereka yang konsisten itu bisa merupakan sumber penggalian bahan kajian untuk suatu bentuk modernisme Islam di Indonesia pada masa-masa awal kemerdekaan.

Penggarapan aspek kemanusiaan ini, sepanjang garis argumen yang dicoba memaparkannya di sini, bagi kaum Muslimin seharusnya tidak menimbulkan keganjilan, baik doktrinal maupun psikologis, kalau saja mereka memahami secara lebih baik warisan kultural mereka sendiri. Menurut Hodgson, hal yang sangat fundamental dalam modernisme ialah keberhasilannya (di Barat), menurut ukuran tertentu, untuk mengatasi dilema moral yang menjadi tantangan umat manusia semenjak fajar peradaban, yaitu pilihan sulit antara pemenuhan tuntutan-tuntunan individual dan kewajiban-kewajiban sosial. Penyelesaian penting, meskipun terbatas, oleh Abad Modern atas dilema itu dicerminkan dalam kenyataan bahwa dalam masyarakat modern, "Seorang individu adalah sekaligus kooperatif".

Dilema itu, kata Hodgson lebih lanjut, menjadi kesadaran manusia terutama melalui tradisi keagamaan Ironi Semitik yang dipuncaki oleh Islam, yang juga diikutsertakan oleh Barat. Dilema itu menjadi sumber moralitas modern dan, meskipun tidak secara sempurna, telah memperkuat kualitas-kualitas pribadi seperti kejujuran, etos kerja, loyalitas, kesederhanaan dan kapasitas untuk meningkatkan di atas kemampuan bersaing perorangan melalui organisasi. Tekanan kepada kebebasan pribadi dan isolasinya diimbangi oleh integritas perorangan dan peningkatan pribadi itu serta penghalusan perangnya, yang hanya bisa berkembang dalam semangat kerja berkelompok (*team work*) dan kesediaan untuk bekerja sama.

Nampaknya segi kekurangan paling serius daripada Abad Modern ini adalah dalam hal yang menyangkut diri kemanusiaan yang paling mendalam, yaitu bidang kerohanian ini pada Abad Modern untuk bangsa-bangsa Barat dibandingkan dengan sebelumnya. Tetapi dibandingkan dengan keberhasilannya di bidang keilmuan (dan teknologi) serta ekonomi, kemajuan yang dibuatnya di bidang kerohanian itu, sebagaimana tercakup dalam Protestanisme, watak-watak kuncinya telah terdapat dalam agama Islam di Timur sejak sebelumnya. Hal ini cukup penting untuk tidak dilewatkan sebab, jika benar Ernest Gellner dalam ia menarik kesimpulan dari suatu pandangan David Hume, Katolikisme, yakni kekristenan sebelum munculnya Reformasi, "adalah suatu versi paganisme klasik yang dibungkus tipis", meskipun "paganisme klasik itu mengagumkan".

Berdasarkan kenyataan adalah nilai-nilai keislaman yang relevan dengan modernisme itu, maka kiranya cukup beralasan untuk mengajukan harapan, seperti pernah didendangkan oleh pujangga failasuf Muhammad Iqbal, bahwa Umat Islam dapat tidak saja menyertai Abad Modern, tapi juga untuk memberi sumbangan positif yang bisa menjadi tanda zaman untuk kemanusiaan abad mutakhir ini. Garis argumen yang telah diajukan di sini membawa kepada kesimpulan, sebagaimana telah berkali-kali diisyaratkan, bahwa responsi dan partisipasi Umat Islam untuk Abad Modern dapat, bahkan harus, bersifat “genius” agama Islam itu sendiri, dan tidak boleh hanya merupakan konsesi ad hoc kepada desakan-desakan dari luar. Responsi dan partisipasi itu harus, dan dapat, berasal dari dalam dinamika Islam sendiri.

Yang nampaknya paling diperlukan dalam proses itu ialah adanya dialog terus-menerus di dalam Ummat sendiri, tapi juga antar Umat dengan golongan lain. Dialog itu, sebagaimana dapat dilihat melalui suatu gambaran jalan pikiran para tokoh Islam klasik yang dimuat dalam bunga rampai ini, dan seperti Gellner juga melihatnya, merupakan unsur amat penting dalam sejarah intelektual Islam. Maka kiranya dapat dibenarkan adanya harapan bahwa dialog itu dapat dilakukan dengan lebih cerdas dan lebih dewasa pada zaman modern ini.

Dalam abad modern ini hal penting yang harus diperhatikan adalah persoalan keruhanian ini. Umat di zaman modern untuk membuktikan diri sebagai tangguh di bidang sosial, politik dan ekonomi. Jika hal itu terjadi juga, maka kelak akan dirasakan bahwa kerugian yang ditimbulkan akan tak terkirakan lagi, tidak saja untuk kaum Muslimin sendiri, tapi juga untuk Umat manusia seluruhnya. Sebab sebagaimana benar mengatakan bahwa Islam--lebih dari agama lain--menggarap juga bidang-bidang sosial, politik dan ekonomi, tapi masih lebih besar lagi mengatakan bahwa penggarapan bidang-bidang itu semua dimulai oleh penggarapan pribadi-pribadi berkenaan dengan “apa yang ada dalam diri mereka” seperti ungkapan al-Qur’an, melalui pendidikan keimanan dan kesalehan. Maka jelas sekali bahwa aspek pribadi adalah primer, sedangkan aspek sosial, politik dan ekonomi adalah lebih banyak merupakan pancaran keluarnya.

Kepercayaan kepada adanya tanggung jawab yang mutlak bersifat pribadi di hadapan Tuhan pada Hari Kemudian, seperti dengan kuat sekali dicontohkan oleh ‘Umar ibn al-Khaththab, merupakan sumber tantangan hidup bermoral bagi manusia selama di dunia ini. Dari situ dapat dilihat beberapa keimanan pribadi mempunyai implikasi dan dampak kepada bidang kehidupan bersama. Tetapi, sesungguhnya, jika adanya Hari Akhirat itu betul-betul merupakan suatu kebenaran, dan bukannya sekedar ciptaan khayal para Nabi untuk membujuk manusia supaya berkelakuan baik dalam hidupnya--suatu paham yang dianut banyak failasuf, khususnya Ibn Sina--maka berbuat sesuatu untuk Akhirat adalah masalah kebenaran semata, hampir tanpa peduli apa akibatnya di dunia ini. Hanya saja kenyataan positif menunjukkan bahwa sikap seperti itu mungkin tidak

diperlukan. Persoalan kebenaran itu perlu ditegaskan jika seseorang tidak ingin jatuh kepada pandangan keagamaan yang utilitarianis. Utilitarianis dalam beragama akan merupakan dimensi kepamrihan atau ketidak ikhlasan yang serius, yang dapat menghilangkan pahala (ganjaran kerohanian) dari kemurnian beribadat kepada Tuhan.

Keprimeran aspek serta keagamaan pribadi terhadap aspek kemasyarakatannya membuat tidak mungkin terwujud masyarakat Islam tanpa pribadi-pribadi yang Muslim, tetapi masih dimungkinkannya terdapat pribadi-pribadi Muslim hidup dalam suatu masyarakat bukan-Islam, sebagai perorangan, atau bahkan sebagai kelompok minoritas kecil. Keprimeran aspek kesalahan pribadi juga menjadi kesadaran sebagian besar para pemikir Islam yang karya-karya mereka dipilih untuk antologi ini. Bahkan justru para pemikir dengan aspirasi reformatif yang kuat, seperti Ibn Taimiyah, Ibn Khaldun, al-Afghani dan Muhammad 'Abduh, dalam satu atau lain bentuk mempunyai orientasi dan pengalaman kesufian mereka sendiri.

Barangkali akan banyak menolong untuk memahami persoalan ini jika perkataan "Islam" (*al-Islâm*) diteliti lebih mendalam lagi. Persoalan ini juga menarik perhatian Marshal Hodgson, yang dalam percobaannya memahami perkataan "Islam" itu membuat perbedaan antara "Islam" (dengan inisial huruf besar) dan "islam" (dengan inisial huruf kecil). Hodgson memberi kesan sebagai berpendapat bahwa "islam" sesungguhnya lebih penting dari "Islam". Sebab, menurut dia, "Islam" lebih banyak mengandung konotasi sosial, dalam arti bahwa perkataan "Islam", terutama sekarang ini, lebih menunjuk kepada perwujudan sosial orang-orang yang memeluk, atau mengaku memeluk agama Islam.

Maka "menjadi orang Islam", dari sudut tinjauan ini, lebih banyak berarti menjadi anggota masyarakat itu betapapun nominalnya. Sedangkan "islam", kata Hodgson, mengandung pengertian yang lebih dinamis, yaitu sikap penyerahan diri kepada Tuhan karena menerima tantangan moral-Nya. Maka "menjadi seorang islam", atau "seorang muslim", adalah berarti menjadi orang yang seluruh hidupnya diliputi oleh tantangan untuk senantiasa meningkatkan diri menuju kepada moralitas yang setinggi-tingginya, dengan jalan selalu mengusahakan pendekatan diri kepada Tuhan. Oleh karenanya, pemahaman Hodgson itu menarik hanya karena kebaruan cara pendekatannya saja. Sedangkan secara substantif, hal yang sama telah menjadi kesadaran yang sangat umum di kalangan kaum Muslim.

Islam dan Masalah Kemodernan

Sebagaimana ditegaskan dalam "*Traditional Islam in the Modern World*", bahwa berbagai tradisi memiliki kesucian sebagai bentuk ajaran yang bersumber dari Tuhan termasuk dalam ajaran Islam. Kesadaran manusia terkait dengan konsep apa yang dipahami sebagai ajaran agama, tentu memiliki perbedaan-perbedaan sebagai kultur yang sakral. Sehingga terdapat berbagai keyakinan dan memiliki kesucian (sacred).

Secara kultural, manusia tentu memiliki tradisi sebagai wadah dalam mengekspresikan dirinya dihadapan Tuhan, kemudian secara normatif memiliki kesamaan dalam arti keyakinan tentang Tuhan (tauhidiah).¹⁷

Karena itu dalam nuansa kontemporer, Seyyed Hossein Nasr misalnya, membangun ajaran spiritual yang berorientasi kepada ajaran sufisme global dan universal terkait dengan berbagai tradisi dan budaya. Artinya dalam berbagai budaya, kehidupan manusia. Di zaman modern selalu berorientasi kepada ajaran agama sebagai bentuk keyakinan yang terimplementasi dalam sufisme kontemporer, di mana seluruh alam dipandang sebagai wujud eksistensi Tuhan. Demikian pula seluruh makhluk di dalamnya terkait dengan Tuhan.

Misalnya, tasawuf atau sufisme Islam menjadi jalan masuk menuju penyelesaian problematika kemodernan. Tasawuf berfungsi penting dalam dinamika kemodernan dengan berbagai isu-isu kontemporer yang berpengaruh pada spiritualitas individu atau komunal. Tasawuf kontemporer menjadi solusi alternatif yang tepat untuk menjawab berbagai masalah, konflik dan gejala spiritual, moral, dan sosial. Berbeda dengan sufisme klasik yang lebih condong kepada pendekatan batin tanpa memperhatikan aspek zahrial. Oleh karena itu, sufisme klasik masa itu tidak tertarik pada masalah kemasyarakatan. Menghadapi hal tersebut, munculnya pemahaman baru yang menginginkan tasawuf harus positif dalam memandang dunia yang baru, sehingga muncullah istilah seperti tasawuf modern, urban sufisme, sufisme kontemporer, dan neo sufisme.¹⁸

¹⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*" (Kegan Paul International London and New York 1967), 119-122 *Tradition and Modernism -Tensions in Various Cultural Domains*" Islam merupakan ajaran dan tradisi yang mampu menyesuaikan dengan dunia modern, sebab di dalamnya terdapat ajaran dan budaya yang sangat mendominasi. Disisi lain tradisi Islam merupakan konsep dalam perkembangan ilmu pengetahuan. Tradisi Islam yang dimaksud Nasr adalah tasawuf sebagai bentuk kesucian (*sufism and the sacred*).

¹⁸ Kasmuri Selamat, dan Ihsan Sanusi, *Akhlaq Tasawuf: Upaya Meraih kehalusan Budi dan Kedekatan Ilahi*, (Jakarta: Kalam Mulia, 2012), hlm. 203

BAB XVI – Integritas Terbuka: Sebuah Pendekatan Terhadap Studi Islam

Mata Kuliah	: Studi Islam
Kode	: FIL 184150-02
Pokok Bahasan	: Integritas Terbuka: Sebuah Pendekatan Terhadap Studi Islam
Capaian Pokok Bahasan	
Capaian Umum	: Memahami bahwa Integritas Terbuka sebagai sebuah pendekatan dialogis terhadap Studi Islam dan studi agama-agama secara umum
Capaian Khusus	: <ol style="list-style-type: none"> 1. Menumbuhkan sikap keterbukaan dalam dialog antariman di mana pembelajaran berlangsung dan membiarkan proses belajar-mengajar melakukan transformasi. 2. Menumbuhkan sikap dialog yang bertanggung jawab dan kritis dalam menyampaikan pesan terbaik dalam setiap keunikan dalam kebenaran yang unik
Metode Pembelajaran	: Presentasi, Diskusi
Durasi	: 120 menit

BAB XVI INTEGRITAS TERBUKA: SEBUAH PENDEKATAN TERHADAP STUDI ISLAM

Integritas Terbuka: Sebuah Pendekatan Baru¹⁹

Philosophia perennis menawarkan makna agama-agama dunia, yang meskipun berbeda namun mencerminkan Kebenaran yang unik. Nasr bertolak dari prinsip-prinsip yang ditemukan oleh akal-budi manusia—Intelek Ilahiah (*'aqf*). Perennialisme adalah filsafat keagamaan. Kriteria bagi perennialisme Nasr adalah Intelek. Baginya, intelek adalah kehadiran Tuhan dalam diri setiap orang. Etika Global dari Küng membawa serta perspektif-perspektif etis dari agama-agama dunia. Küng secara rasional memerintahkan perspektif-perspektif ini diterima dari pewahyuan otoritatif dan mempercayai mereka sebagai masalah iman. Kriteria bagi teologi Küng tentang Etika Global, yakni agama-agama dunia dapat menawarkan kepada para pengikutnya sikap-sikap yang dapat memberikan kontribusi bagi perdamaian umat manusia.

Di bawah peran *philosophia perennis* dan perspektif-perspektif etis ini, akan ditunjukkan peran mereka dalam membawa perdamaian dunia melalui dialog antaragama dalam kerangka Integritas Terbuka, dapat disimpulkan dalam tema-tema berikut:

Tema Pertama: Kesejahteraan Manusia Modern

Perhatian atas kesejahteraan manusia sangat penting bagi perdamaian dunia. Agama-agama menyampaikan keprihatinan ini karena, "*Semua agama besar secara otoritatif menawarkan suatu orientasi keagamaan dasar-dukungan, bantuan, dan harapan di hadapan mekanisme semua lembaga manusia, di hadapan kepentingan diri sendiri dari berbagai individu dan kelompok, dan di hadapan keberlimpahan informasi yang diberikan oleh media.*"²⁰

Namun, terlepas dari fakta bahwa agama-agama menyampaikan keprihatinan mereka terhadap kesejahteraan manusia, manusia modern hidup di sebuah dunia "*ketika kehadiran agama-agama lain menimbulkan suatu masalah eksistensial... kehadiran dunia-dunia yang lain dari bentuk dan makna sakral bukan sebagai fakta dan fenomena arkeologis atau historis tetapi sebagai kenyataan keagamaan.*"²¹ Inilah yang dihadapi manusia modern dengan pemahaman atas beragam alam semesta bentuk-bentuk sakral. Pada masa inilah perspektif tradisional dari pemahaman agama-agama lain menjadi jelas bagi manusia kontemporer. Sebagaimana ditegaskan Nasr,

¹⁹ Disunting dari buku *Integritas Terbuka: Perubahan Positif Antariman dalam Dunia Majemuk*, karya Gerardette Philips, Bandung: Unpar Press, 2020.

²⁰ Küng, 1991: 56.

²¹ Nasr, 1988: 292.

“Kunci yang disediakan oleh tradisi bagi pemahaman tentang keberadaan agama-agama yang berbeda tanpa merelatifkan agama tersebut adalah hasil dari salah satu penerapan yang paling tepat dari kebijaksanaan atau pengetahuan utama yang pada dirinya sendiri abadi. Hanya jenis pengetahuan ini yang dapat melakukan tugas seperti itu, karena ia merupakan pengetahuan tentang sebuah karakter sakral dan pada akhirnya menuju pengetahuan sakral itu sendiri.”²²

Selain manusia yang menghadapi masalah hidup di antara agama-agama lain, doktrin tradisional tentang manusia tersebut didasarkan pada konsep tentang manusia primordial sebagai sumber kesempurnaan, cerminan total dan lengkap dari Keilahiaan.²³ Menjadi manusia di jalan Allah berarti menemukan kembali “*Kesatuan primordial dari mana seluruh langit dan bumi berasal dan dari mana tak satu pun hal yang benar-benar menyimpang.*”²⁴ Namun penemuan ini tidak mudah karena manusia dapat dengan mudah “melupakan Allah dan realitas batinnya sendiri.”²⁵

Poin yang sekarang dibuat Nasr begitu mendalam bagi kebutuhan pemahaman Küng atas peran yang dijalankan agama-agama bagi manusia. Nasr mengatakan tentang manusia, “*Setelah kehilangan citarasa akan yang sakral, ia (manusia) tenggelam dalam kefanaan dan ketidakkekalan, menjadi budak dari sifat rendahnya sendiri, dan menyerah pada apa yang ia anggap sebagai kebebasan manusia.*”²⁶

Sementara tujuan etika manusia sedapat mungkin diperlihatkan dengan otoritas tanpa syarat oleh agama-agama, pemahaman akan inti agama lain di tengah-tengah keberagaman agama hanya dapat dilakukan dengan pengetahuan tentang karakter yang sakral dan pada akhirnya pengetahuan yang sakral itu sendiri. Oleh karena itu, Etika Global dan *Philosophia perennis* bersama-sama menawarkan suatu pemahaman mendalam tentang yang-lain.

Tema Kedua: Maksim tentang Kemanusiaan dan Yang-Absolut

Keberakaran Yang-Absolut memunculkan kedamaian; Agama memiliki otoritas untuk menarik para pengikutnya pada norma-norma etika dasar dan prinsip-prinsip yang didasarkan pada sebuah Ketanpa-Syarat, sebuah Absolut. Küng menjelaskan hal ini sebagai Agama yang,

“...dapat membangun validitas prinsip-prinsip fundamental dari kemanusiaan dengan otoritas yang sangat berbeda melalui kekuatan keyakinan... Karena semua agama besar pada dasarnya menyerukan ‘standar-standar yang tak-dapat-dinegosiasikan’ tertentu, norma-norma etika dasar, dan prinsip-prinsip

²² Nasr, 1988: 292.

²³ Nasr, 1988: 165.

²⁴ Nasr, 1988: 183.

²⁵ Nasr, 1988: 161.

²⁶ Nasr, 1988: 161.

untuk memandu tindakan, yang didasarkan pada sebuah Ketanpa-Syarat, sebuah Absolut dan karena itu juga berlaku tanpa syarat bagi ratusan juta orang.”²⁷

Bagi Nasr, “*hanya pada tingkat Yang-Mutlak ajaran-ajaran agama adalah sama.*”²⁸ ‘Standar-standar yang tak-dapat-dinegosiasikan’ ini sama. Pada tingkat Yang-Absolut inilah agama-agama dapat bersatu. Namun untuk mencapai tingkat ini, Tradisi digunakan karena Tradisi mempelajari agama-agama dari sudut pandang *scientia sacra* yang menempatkan “*kemutlakan pada tingkat Yang-Mutlak, serta menyatakan dengan tegas bahwa hanya Yang-Mutlak adalah mutlak.*”²⁹ Lalu, Nasr menegaskan,

“Kesatuan agama-agama dapat ditemukan pertama-tama dan terutama dalam Yang-Absolut ini, yang serentak adalah Kebenaran dan Realitas dan asal semua wahyu dan segala kebenaran. Ketika para Sufi berseru bahwa doktrin tentang Persatuan adalah unik (*al-tawhid wahid*), mereka menegaskan prinsip yang fundamental, namun ini sering terlupakan.”³⁰

Sementara norma-norma etis yang berakar Yang-Mutlak ditetapkan oleh agama, *philosophia perennis* atau *scientia sacra* membedakan Yang-Mutlak dari yang-mutlak (relatif-mutlak), dengan demikian menawarkan kesatuan yang lebih kuat dari agama-agama yang ditemukan dalam Yang-Mutlak ini. Maksim-maksim etis yang ditawarkan oleh masing-masing agama akan berbeda. Keunikan perbedaan ini dapat dihargai dengan penggunaan *philosophia perennis* dalam proses dialog yang menunjukkan bahwa setiap agama berasal dari Kebenaran. Oleh karena itu, Etika Global dan *Philosophia perennis* menawarkan suatu kesatuan yang lebih kuat dari agama-agama yang berakar pada Yang-Absolut serta apresiasi atas keunikan yang lain karena masing-masing agama berasal dari Kebenaran.

Tema Ketiga: Jalan Tengah yang Masuk-Akal dan Metode Tradisional

Pilihan ‘jalan tengah – *middle way*’ tersebut sangat membantu perdamaian dunia majemuk. Agama memiliki kewenangan memilih di antara ekstrem-ekstrem libertinisme dan legalisme, serta menawarkan model yang menunjukkan jalan tengah. Küng menunjukkan, “*Semua agama tidak hanya memerlukan ketaatan aturan tertentu, tetapi juga disposisi, sikap, ‘kebajikan’ tertentu yang dapat membimbing perilaku manusia dari dalam, semua hal yang tidak dapat dicapai kaidah-kaidah hukum dengan cara yang persis sama.*”³¹

Metode tradisional tersebut membantu memperkuat apa yang ‘dapat membimbing perilaku manusia dari dalam’ sambil menegaskan ‘kesatuan transenden

27 Küng, 1991: 57.

28 Nasr, 1988: 293.

29 Nasr, 1988: 292.

30 Nasr, 1988: 293.

31 Küng, 1991: 58.

agama-agama', dan fakta bahwa 'semua jalan menuju puncak yang sama' menghormati setiap langkah yang diambil dalam perjalanan menembus ke dalam semua bagian alam semesta keagamaan tertentu, tanpa berusaha untuk mengurangi mereka menjadi apa pun, selain sebagaimana mereka diciptakan oleh Allah melalui pewahyuan tertentu. Dalam hal ini, metode tradisional dijelaskan Nasr, "... *berusaha untuk menembus ke dalam makna ritual, simbol, gambar dan doktrin yang merupakan alam semesta keagamaan tertentu, tetapi tidak mencoba untuk menyingkirkan unsur-unsur ini, atau untuk mereduksi mereka pada apa pun selain apa adanya mereka di dalam alam semesta makna yang khas - yang diciptakan Allah melalui pewahyuan tertentu dari Logos.*"³²

Jika agama dapat membantu para penganutnya untuk memilih jalan tengah bagi suatu eksistensi damai, maka pilihan metode tradisional mampu menghargai kedalaman bentuk sakral dari masing-masing agama. Bentuk sakral ini diciptakan oleh Allah bukan hanya sebagai kekhususan dan keterbatasan, tetapi juga "*terbuka pada Yang-Tak Terbatas dan Tak Berbentuk.*"³³

'Jalan tengah' yang ditawarkan oleh agama-agama akan membantu para pengikutnya untuk bertemu yang lain dari dalam, tetapi jalan tengah tersebut bersama metode tradisional akan membantu mitra-mitra dalam dialog untuk menembus ke dalam makna keyakinan, ritual, simbol, dan bentuk sakral mereka sendiri yang datang langsung dari Allah melalui pewahyuan tertentu. Hal ini akan membuka mitra dialog untuk terhubung pada diri mereka sendiri, pada yang lain, dan pada ke Yang-Tak-Terbatas.

Tema Keempat: Aturan Emas dan Pengetahuan Sakral

Semangat abadi (*The eternal spirit*) adalah inti dari hati nurani manusia; Aturan Emas (*The Golden Rule*) dan Pengetahuan Sakral (*Sacred Knowledge*) membangkitkan semangat abadi yang ada pada Küng dan Nasr. Agama, terlepas dari jumlah perintah dan ajaran yang wajib diikuti para penganutnya, dapat memberikan bentuk tertinggi dari hati nurani, yakni imperatif kategoris yang mewajibkan dengan cara yang berbeda dan mendasar. Sebagaimana dijelaskan Küng, "*Karena semua agama besar mewajibkan ketaatan atas sesuatu seperti 'aturan emas' – suatu norma yang tidak hanya hipotetis dan bersyarat tetapi kategoris dan tak-bersyarat – yang sepenuhnya dapat diprediksikan di hadapan situasi yang sangat kompleks di mana individu atau kelompok sering kali harus bertindak.*"³⁴

Kitab suci dari semua agama besar mengungkapkan Aturan Emas dalam kata-kata yang berbeda. Dalam agama Kristen, "*Apa pun yang Anda ingin orang lain lakukan untuk Anda, lakukan hal itu untuk mereka - itulah isi hukum Allah dan ajaran para nabi,*"

32 Nasr, 1988: 293.

33 Nasr, 1988: 289.

34 Küng, 1991: 59.

(Matius 7:12, Lukas 6:31). Dalam Islam, sebagaimana diriwayatkan Imam Nawawi, bahwa “Tak satu pun dari kalian adalah seorang beriman sampai ia menginginkan untuk saudaranya apa yang ia inginkan untuk dirinya sendiri.”³⁵

“Lakukan untuk orang lain” tersebut menyiratkan dua hal: (1) Tindakan berbuat baik adalah tindakan paling kuat yang mungkin dilakukan; dan (2) Pengetahuan tentang tindakan tersebut. Tindakan dan pengetahuan tentangnya tidak bertentangan satu sama lain. Ini adalah apa yang akan dirujuk Nasr sebagai ‘Pengetahuan Sakral.’ Ia mengatakan, “*Pengetahuan Sakral juga tidak bertentangan dengan tindakan tetapi ia meliputinya pada tingkat tertinggi karena ia meliputi dimensi cinta.*”³⁶ Selain itu, “... *Pengetahuan seperti itu tidak pernah dapat dipisahkan dari etika.*”³⁷ Selanjutnya, Nasr berbicara tentang *Scientia Sacra* (Ilmu/Pengetahuan Sakral) sebagai, “*Scientia Sacra tidak lain ketimbang pengetahuan suci yang terletak di jantung setiap wahyu dan merupakan pusat lingkaran yang meliputi dan mendefinisikan tradisi.*”³⁸

Praktik Aturan Emas menggerakkan orang untuk bertindak, ia mengubah kemungkinan menjadi kenyataan. Pengetahuan Sakral membutuhkan aktualisasi kemungkinan-kemungkinan tertentu pada manusia; ia memiliki akses ke relung batin jiwa dan ke keberadaan kesadaran lebih tinggi yang memungkinkan seseorang melakukan dan memberikan pada orang lain apa yang ingin orang lakukan untuk diri sendiri. “*Jenis pengetahuan ini membutuhkan aktualisasi potensi dan energi tertentu pada manusia ... pada relung batin jiwa dan tingkat ada dan kesadaran yang lebih tinggi ...*”³⁹

Dari uraian ini, baik aturan emas maupun pengetahuan sakral tersebut dapat melibatkan pikiran orang dalam proses dialog dalam totalitasnya. Tujuan keduanya adalah untuk mencapai Realitas Tertinggi.

Tema Kelima: Motivasi Moral dan Pengetahuan yang Terealisasikan

Hidup di dunia dengan begitu banyak kontradiksi, frustrasi, lethargi, dan apatis agama-agama dapat menawarkan motif-motif tindakan yang meyakinkan bagi para pengikutnya. Namun penting untuk dicatat bahwa agama telah dan masih tergoda untuk memerintahkan orang pada ketaatan buta sehingga melanggar hati nurani mereka. Meski agama-agama memiliki pendiri, tidak ada jaminan bahwa para penganut mereka benar-benar secara penuh akan mengikuti jejak-jejak teladan mereka, karena agama dapat menawarkan, “*Motivasi moral yang meyakinkan ... bukan hanya ide-ide yang abadi,*

35 Koleksi Imam Nawawi dari Empat Puluh Hadis No. 13.

36 Nasr, 1988: 315.

37 Nasr, 1988: 316.

38 Nasr, 1988: 30.

39 Nasr, 1988: 317.

prinsip-prinsip abstrak, dan norma-norma umum, seperti filsafat, tetapi juga perwujudan yang hidup dari sikap baru pada kehidupan dan sebuah gaya hidup yang baru."⁴⁰

Agama dapat memberikan para pengikutnya motif-motif yang meyakinkan. Namun, motif ini hanya akan dipersonifikasikan jika apa yang diterima dalam teori dapat menjadi suatu gnosis yang terejawantah. Sebuah pengetahuan yang benar akan mengonsumsi ketaatan seluruh orang, karena "*Pengetahuan yang terealisasi tidak hanya berkenaan dengan kecerdasan yang merupakan instrumen pengetahuan par excellence tetapi juga kemauan dan jiwa.*"⁴¹

Nasr menunjukkan bahwa realisasi sebuah pengetahuan sakral, "*Menelan keseluruhan ada dari orang yang mengetahui, sebagai yang sakral, dan dari manusia semua hal yang adalah Ia ... Itu sebabnya tidak mungkin untuk mencapai pengetahuan ini dengan cara apa pun kecuali dengan mengkonsumsinya.*" Nasr menjelaskan hal ini dengan mengutip Rumi, "*Hasil hidupku dapat diringkas dalam tiga kata; Saya belum dewasa, saya dewasa, dan saya tertelan.*"⁴²

Motivasi moral yang Küng katakan sebagai sebuah perspektif etis yang penting dari dunia agama-agama dapat benar-benar memotivasi para pengikut agama-agama jika motivasi ini dipahami, atau dalam bahasa Nasr "diejawantahkan." Motivasi-motivasi diberikan untuk membantu orang tersebut berubah dan perubahan ini terjadi dari dalam hati seseorang. Inilah pengetahuan yang terejawantah, "*Pengetahuan yang terejawantah berada di hati, yang merupakan prinsip baik dari pikiran maupun tubuh dan tidak bisa tidak kecuali mengubah baik pikiran maupun tubuh.*"⁴³

Supaya proses dialog tersebut bermanfaat, orang membutuhkan motivasi dan pengetahuan yang terealisasi. Agar dialog yang nyata terjadi, pertanyaan-pertanyaan dasar yang berkaitan dengan kebenaran keagamaan harus dihadapi, dan hal ini berkaitan dengan pengetahuan. Pengetahuan berhubungan dengan cahaya, "*Seperti kata Nabi, 'Pengetahuan adalah cahaya (al-'ilm-u nūr), dan pengetahuan yang terejawantah tidak bisa tidak merupakan realisasi cahaya itu, yang tidak hanya menerangi pikiran tetapi juga memperindah jiwa dan menyinari tubuh ...'*"⁴⁴

Tema Keenam: *Horizon Makna dan Pewahyuan*

Agama dapat memberi makna kepada para pengikutnya dalam menghadapi krisis, kegagalan, penderitaan, kekosongan dan ketiadaan makna; mereka membuka keyakinan cakrawala makna bagi kehidupan pada saat ini dan untuk kehidupan sesudah

40 Küng, 1991: 59.

41 Nasr, 1988: 311.

42 Nasr, 1988: 154.

43 Nasr, 1988: 311.

44 Nasr, 1988: 311.

kematian. “..mereka dengan meyakinkan dapat menunjukkan dengan kekuatan keyakinan yang unik suatu cakrawala makna di bumi ini dan juga suatu tujuan akhir.”⁴⁵

Kekuatan cakrawala makna yang ditawarkan oleh agama-agama didasarkan pada kekuatan tertentu dan keunikan agama itu. Bagi Islam dan Kristen, fondasinya hanyalah Wahyu itu sendiri. Bagi Küng, fondasi itu adalah pesan Kristen dan Yesus sendiri. Bagi Nasr, fondasi itu adalah Alquran. Makna ini bukan hanya dari wahyu yang diterima dari atas, tetapi dari wahyu yang berada di pusat manusia. Dalam hal ini, pengetahuan sakral melihat pusat tersebut sebagai hati. Nasr menjelaskan,

“*Scientia sacra* membayangkan inteligensia dalam hubungannya bukan hanya dengan wahyu dalam arti eksternal, tetapi juga dengan sumber wahyu yang adalah pusat manusia, yaitu hati. Kursi pada inteligensia adalah hati dan bukan kepala ... hati juga merupakan pusat mikrokosmos manusia dan oleh karena itu ‘locus’ dari intelek yang dengannya segala sesuatu diciptakan. Hati itu juga kursi sentimen dan kemauan ... Juga dalam hati intelegensia dan iman bertemu dan di mana iman itu sendiri menjadi jenuh dengan cahaya kebijaksanaan.”⁴⁶

Pada tingkat hati inilah cakrawala makna ditawarkan. Suatu tingkat yang membawa perubahan dalam menghadapi diri sendiri dan yang lain; baik iman dan kecerdasan diperlukan untuk menemui diri sendiri dan yang lain. Cakrawala makna serta pemahaman wahyu tersebut memungkinkan dialog untuk memahami satu kesatuan yang dialami dalam pertemuan dengan umat yang lain. Sebagaimana Nasr menguraikan,

“... Kursi kecerdasan dan lokasi ‘mata pengetahuan’ yang disebut kaum Sufi sebagai mata hati (*‘ayn al-qalb* atau *chishm-i-dil*) ... adalah mata yang melampaui dualitas dan fungsi rasional pikiran yang didasarkan pada analisis dan yang merasakan kesatuan yang serentak merupakan asal dan akhir dari keberagaman yang dirasakan oleh pikiran dan kekuatan pikiran sendiri untuk menganalisis dan mengetahui secara diskursif. Itulah mengapa para sufi menyanyi, ‘*Buka mata hati sehingga engkau akan melihat Roh itu. Sehingga engkau akan melihat apa yang tidak dapat dilihat*’.”⁴⁷

Scientia Sacra adalah luas dan ekspresinya kaya, tapi mungkin tidak mudah untuk dipahami, sehingga inilah tempat di mana ekspresi-ekspresi yang digunakan dalam cakrawala makna membantu untuk mendorong proses dialog tersebut. *Scientia Sacra* serta cakrawala makna dibutuhkan untuk memasuki dan melanjutkan proses dialog dengan kejujuran dan perdamaian. Namun Nasr mengingatkan, “*Scientia Sacra tidak hanya eksposisi teoritis dari pengetahuan tentang realitas. Tujuannya adalah untuk membimbing manusia, untuk meneranginya, dan memungkinkannya untuk mencapai*

45 Küng, 1991: 60.

46 Nasr, 1988: 150.

47 Nasr, 1988: 152.

yang sakral. Oleh karena itu, penjabarannya juga juga merupakan titik-titik acuan, kunci yang dapat digunakan untuk membuka pintu dan sarana untuk membuka pikiran pada realitas tertentu.”⁴⁸

Integritas Terbuka: Tiga Argumen Pendekatan yang Melampaui Pluralisme

Pendekatan Küng dan Nasr dapat bergerak melampaui pluralisme, dan akan dilihat dalam terang tiga argumen: pertama, keterbukaan pada klaim kebenaran; kedua, respons terhadap relativisme; dan ketiga, diskusi tentang bagaimana Etika Global dan *Philosophia perennis* membantu mempertahankan keunikan dari masing-masing agama. Tiga argument tersebut diuraikan sebagai berikut:

Argumen Pertama: Keterbukaan pada Klaim-Klaim Kebenaran⁴⁹

Sebagai latar belakang untuk bagian ini, kami merangkum beberapa poin penting dari masing-masing kategori. Eksklusivisme keagamaan menyatakan bahwa hanya satu agama dunia adalah benar dan semua agama lain keliru. Inklusivisme menegaskan bahwa hanya satu agama dunia yang sepenuhnya benar dan yang lain mengandung beberapa kebenaran dari agama yang sepenuhnya benar tersebut. Sedangkan pluralisme keagamaan menegaskan bahwa pada akhirnya semua agama dunia benar, masing-masing hanya menawarkan jalan keselamatan yang berbeda dan perspektif parsial pada realitas transenden tunggal.

Apa yang bisa dipertanyakan dan bahkan mungkin salah adalah berpendapat bahwa hanya satu klaim kebenaran tertentu yang merupakan perwujudan dari seluruh kebenaran, apa pun kebenaran itu; klaim-klaim kebenaran lainnya berada pada posisinya yang terbaik jika direpresentasikan dalam kebenaran kita atau mereka semata-mata salah. Apa yang sama-sama merusaknya adalah pendekatan pluralistik yang menurutnya setiap klaim kebenaran adalah benar dan sah untuk setiap orang karena tidak ada cara untuk menentukan validitas atau kesalahan suatu klaim apa pun, sebuah situasi yang mengarah ke relativisme radikal. Dengan kata lain, para pendukung kategori-kategori ini mengusulkan bahwa seseorang harus menjadi bagian satu kategori tertentu yaitu eksklusivisme, inklusivisme, pluralisme, dan bersamanya relativisme yang melihat dunia dari perspektif yang terbatas saja.

Untuk menghindari pendekatan yang tidak memadai ini, sebuah pendekatan yang lebih layak dan menjanjikan adalah menjadi terbuka pada kemungkinan bahwa

⁴⁸ Nasr, 1988: 154.

⁴⁹ Istilah 'klaim Kebenaran' dipahami sebagai "Sebuah klaim keagamaan adalah sebuah klaim kebenaran yang dibuat atas nama komunitas keagamaan tertentu di mana asosiasi klaim tersebut dengan masyarakat relevan untuk menentukan nilai-kebenaran dari klaim tersebut. Setiap klaim tersebut dapat ditafsirkan dan dinilai oleh setiap individu apakah ia/dia anggota dari komunitas agama yang relevan atau tidak." (Dean, *Religious Pluralism and Truth*, hal. 136-137).

sebuah klaim kebenaran tertentu mungkin mengartikulasikan suatu isu tertentu secara lebih baik dibanding klaim kebenaran pesaing. Dalam semua pemikiran dan tulisannya, Nasr sangat prihatin dengan masalah kebenaran. Seperti dalam artikel Parabola 1994 yang berjudul “*The One and the Many*”, Nasr menarik perhatian pembacanya pada apa yang ia lihat sebagai dua realitas yang sangat sederhana tentang agama, yaitu pengertian akan kemutlakan dan klaim kebenaran.⁵⁰ Masalahnya, ada klaim-klaim kebenaran yang saling berbenturan. Masalah ini merupakan tantangan bagi pemahaman antaragama: mengklaim kemutlakan dan kebenaran agama sendiri dan pada saat yang sama menerima kebenaran agama lain.⁵¹

Jawaban dari Nasr bahwa, “*Kunci bagi solusi dari kesulitan ini dapat ditemukan dalam metafisika tradisional, atau sophia perennis*” (Nasr, 1994). Pentingnya ‘perspektif tradisional’ dalam pemikiran Nasr menegaskan bahwa para pengikut agama-agama tidak dapat memahami satu sama lain jika pemahaman kita terbatas hanya pada hal-hal eksternal; pada apa yang paling terlihat. Jika kita benar-benar mencari harmoni di antara ‘berbagai semesta yang sakral’, maka Nasr menegaskan agar kita melihat ke dalam dimensi esoteris. Ditegaskan Nasr, “*Pandangan Islam tentang agama Kristen, didasarkan tidak pada pereduksian tiap-tiap agama pada tingkat minimal untuk mengakomodasi yang lain, tetapi didasarkan pada kesatuan transenden yang menyatukan semua agama yang otentik, terutama agama Kristen dan Islam,*” (*Traditional Islam in the Modern World*, 1990: 134).

Nasr lebih jauh mengemukakan,

“Dengan demikian, untuk melaksanakan studi agama-agama lain secara mendalam dibutuhkan penetrasi ke kedalaman keberadaan seseorang dan suatu kecerdasan yang mengalami interiorisasi dan penetrasi yang telah didedahkan dalam yang-sakral... Jika dipahami secara benar, hal ini dapat dipastikan merupakan suatu kegiatan esoteris, jika ia dimaksudkan untuk menghindari menjadi instrument perelatifan sederhana dan sekularisasi lebih jauh.”⁵²

Pendekatan Etika Global dan *Philosophia perennis* memberikan ruang dan penghargaan untuk menghadapi klaim-klaim kebenaran, tidak hanya dari agama seseorang sendiri tetapi juga klaim kebenaran dari agama mitra kita dalam dialog. Hal ini juga akan memungkinkan kita untuk melihat bahwa sebuah klaim kebenaran (interpretasi) bisa benar menyangkut isu tertentu, dan klaim kebenaran yang lain (interpretasi) bisa sah menyangkut masalah lain; dan tiap-tiap klaim kebenaran (interpretasi) terbuka pada interpretasi-interpretasi baru.

50 Nasr, *The One in the Many*, Parabola Spring, 1994: 14.

51 Nasr, *The One in the Many*, Parabola Spring, 1994:15.

52 Nasr, 1988: 282.

Dilihat dari argumen ini, keabsahan atau ketidakabsahan setiap klaim kebenaran diukur bukan oleh kategori tertentu di mana si penafsir menjadi bagiannya, tetapi oleh efektivitas dan komitmen dari masing-masing penafsiran dalam membuat pokok-persoalan tersebut lebih dapat dimengerti. Küng menegaskan hal ini dalam konteks agama Kristen dan Budha, namun ide yang sama ini dapat digunakan bagi agama Kristen dan Islam, bahwa mereka, "*Tidak hanya merupakan dua paradigma berbeda yang variable-variabel dan konstanta-konstantanya dapat digambarkan secara historis-kritis ... Mereka adalah dua agama berbeda dengan klaim kebenaran mereka sendiri yang khas yang membuat tuntutan-tuntutan eksistensial dan mendorong individu pada komitmen.*"⁵³

Tujuan dialog antaragama bagi Küng dan Nasr bukan untuk mengubah keyakinan seseorang tetapi untuk membuat ruang bagi keyakinan orang lain yang dipegang dengan teguh. Begitu ruang bagi keyakinan orang lain ini dibuat, martabat perbedaan dapat berkembang.

Argumen Kedua: Respons Terhadap Relativisme

Bagaimanapun, bukankah setiap tradisi keagamaan merupakan respons manusia terhadap 'Yang-Nyata yang tak terlukiskan'? Jika hal ini yang terjadi, apakah ada suatu kriteria yang dengannya agama apa pun dapat dinilai? Apa kriteria bagi kebenaran obyektif dalam agama? Ini adalah pertanyaan penting dalam berurusan dengan agama-agama dunia.

Pertanyaan yang diajukan Küng adalah, "*Apa yang diperlukan dari sikap mendasar orang Kristen terhadap agama-agama dunia?*". Küng menunjukkan bahwa slogan-slogan seperti 'indiferentisme', 'relativisme' dan 'sinkretisme' selalu dilontarkan pada dialog antaragama dan tidak memiliki suatu sudut pandang yang jelas. Ia berkata, "*Saya juga menolak sikap acuh tak acuh (indifferentisme), relativisme, dan sinkretisme yang tidak menampilkan suatu sudut pandang yang jelas. Namun suatu negasi murni belum merupakan suatu posisi kritis.*"⁵⁴

Küng percaya bahwa kemantapan dan kesiapan untuk berdialog merupakan prasyarat bagi sebuah dialog yang bermanfaat. Namun, apa yang benar-benar kita miliki untuk berusaha membangun dialog dan sikap dasar apa yang dibutuhkan seorang Kristen terhadap agama-agama dunia. Lalu, Küng menguraikan lebih dalam bahwa,

"Alih-alih indiferentisme, yang baginya semua hal adalah sama, indiferensi yang agak lebih besar terhadap apa yang dianggap ortodoksi, yang membuat dirinya ukuran keselamatan atau keruntuhan umat manusia, dan ingin menegaskan

⁵³ Küng, 1988: 226.

⁵⁴ Küng, 1991: 96.

klaimnya atas kebenaran dengan alat kekuasaan dan paksaan; alih-alih relativisme, yang baginya tidak ada yang mutlak, pengertian yang lebih besar atas *relativitas* terhadap semua peneguhan atas yang mutlak oleh manusia, yang menghambat koeksistensi yang produktif di antara agama-agama yang berbeda, dan pengertian yang lebih tentang *hubungan*, yang memungkinkan setiap agama muncul dalam susunan interkoneksinya; alih-alih sinkretisme, di mana segala sesuatu yang mungkin dan tidak mungkin dicampur dan disatukan bersama-sama, lebih banyak kemauan untuk mencapai suatu *sintesis* di hadapan semua antagonisme denominasional dan keagamaan, yang masih menuntut suatu harga dalam darah dan air mata, sehingga *perdamaian* mungkin berlaku di antara agama-agama, dan bukannya perang, kebencian, dan perselisihan.”⁵⁵

Terhadap latar belakang ini umat Kristen dipanggil untuk menentukan sikap mereka, Küng menantang umat Kristen dan berkata,

“Umat Kristen ditantang untuk memikirkan kembali persoalan tentang kebenaran dalam semangat kebebasan yang berakar pada agama Kristen. Sebab, tidak seperti kearbitraran, kebebasan bukan hanya bebas dari semua ikatan dan kewajiban, sesuatu yang murni negatif. Ia pada saat yang sama positif: kebebasan untuk tanggung jawab baru terhadap sesama manusia, lelaki dan perempuan, terhadap diri kita sendiri, terhadap Yang-Absolut. Oleh karena itu, kebebasan sejati adalah kebebasan untuk kebenaran.”⁵⁶

Umat Kristen, menurut Küng tidak memiliki monopoli atas kebenaran atau memiliki hak untuk meninggalkan pengakuan iman mereka dalam kebenaran dengan mengadopsi sejenis pluralisme diskresioner. Umat Kristen, dengan memberikan kesaksian positif dan tanpa kompromi terhadap keunikan Yesus, dalam hidup, kematian, dan kebangkitan-Nya dalam semua aspek kerja evangelis mereka mampu melakukan dialog antaragama.

Bagi Nasr, pertanyaan ini tidak dapat benar-benar dijawab kecuali seseorang memiliki jalan lain menuju metafisika tradisional. Hal ini penting bagi Nasr, karena keberagaman agama menyerukan kesatuan agama-agama. Bagaimana hal ini akan terjadi? Apakah kesatuan agama-agama hanya berarti menyatukan agama-agama bersama-sama dengan cara yang sehat, ramah, dan bersahabat? Sementara Nasr adalah orang terakhir yang meniadakan kebajikan sikap seperti itu, dia yakin bahwa: “*Tidak ada perasaan persaudaraan yang akan menjelaskan mengapa orang Kristen melukis ikon dan orang Islam tidak, dan mengapa setiap orang harus menghormati perspektif yang lain tidak melalui toleransi tetapi melalui pemahaman.*”⁵⁷

55 Küng, 1988: 236-237.

56 Küng, 1988: 237.

57 Nasr, 1988: 290.

Nasr prihatin menyangkut kebenaran agama di sebuah semesta dengan berbagai bentuk keagamaan. Pluralitas bentuk-bentuk keagamaan telah digunakan oleh beberapa orang sebagai argumen terhadap keabsahan semua agama. Desakan pada pandangan ini, yang dinyatakan dalam banyak bentuk yang berbeda saat ini, membuktikan urgensi studi agama-agama lain sekarang ini demi memelihara agama itu sendiri.⁵⁸

Ketika seseorang memperhatikan kebenaran agama sendiri, maka kita benar-benar telah masuk ke dalam sebuah studi serius atas agama kita sendiri dan agama-agama lain. Nasr menegaskan bahwa, "*Masalah penting yang dimunculkan studi agama adalah bagaimana melestarikan kebenaran keagamaan, ortodoksi tradisional, struktur teologis dogmatis agama seseorang sendiri dan mendapatkan pengetahuan tentang tradisi-tradisi lain, serta menerima mereka sebagai cara dan jalan yang sah secara spiritual menuju Allah.*"⁵⁹

Bagi Nasr, banyaknya bentuk-bentuk suci telah digunakan sebagai alasan untuk menolak semua bentuk sakral serta *scientia sacra* yang terletak di belakang dan di luar bentuk-bentuk ini. Agar tidak menisbikan keberagaman bentuk-bentuk sakral Nasr berbicara tentang kecerdasan yang terterangi. Ia menjelaskan,

"Karena sebuah kecerdasan yang telah diterangi oleh Akal-Budi dan sebuah pengetahuan yang telah diberkati dengan parfum dari yang-sakral melihat dalam keragaman bentuk-bentuk sakral, bukan kontradiksi yang merelatifkan, melainkan suatu konfirmasi atas universalitas Kebenaran dan kekuatan yang tak terbatas dari Yang-Nyata yang menyingkapkan berbagai kemungkinan-Nya yang tiada habis-habisnya di dunia-dunia makna, meskipun berbeda semuanya mencerminkan Kebenaran yang unik."⁶⁰

Selain itu, sebuah konsep yang sangat penting untuk memahami arti-penting keberagaman agama adalah apa yang disebut Nasr yang 'relatif absolut', misalnya, "*Jika seorang Kristen melihat Allah sebagai Trinitas atau Kristus sebagai Logos dan berpegang pada keyakinan ini secara mutlak, hal ini sepenuhnya dapat dimengerti dari sudut pandang agama. Sementara secara metafisik, hal ini dilihat sebagai relatif mutlak karena hanya Ketuhanan dalam Ketak-terbatasan dan Keesaan-Nya yang berada di atas semua relativitas.*"⁶¹

Küng dan Nasr menegaskan bahwa setiap agama memiliki klaim-klaim kebenarannya sendiri. Para pengikut harus tahu bagaimana hidup berdasarkan kebenaran keagamaan dari agama mereka sendirian sama sekali tidak menyangkalnya

58 Nasr, 1999: 126.

59 Nasr, 1999:127.

60 Nasr, 1988: 281.

61 Nasr, 1988: 294.

ketika mereka mendapatkan pengetahuan tentang tradisi-tradisi lain. Posisi ini akan memungkinkan mereka untuk masuk ke dalam proses dialog dengan integritas menerima tradisi-tradisi lain sebagai cara dan jalan yang sah secara spiritual menuju Allah.

Oleh karenanya, Küng dan Nasr bergerak melampaui kontribusi pluralisme yang menganggap agama-agama besar dunia sama sehingga memunculkan suatu relativisme, suatu hasrat untuk hanya 'terus' menyangkal klaim-klaim kebenaran seseorang sendiri. Küng melihat hal ini sebagai, "*Satu agama sejati sama sekali tidak mengecualikan kebenaran dalam agama-agama lain, tetapi memungkinkan mereka memiliki validitas yang positif.... tetapi merupakan agama yang benar secara bersyarat.*"⁶²

Argumen Ketiga: Memelihara Keunikan Setiap Agama

Sehubungan dengan isu-isu tertentu ada divergensi dan konvergensi antara Islam dan Kristen. Meskipun beberapa divergensi tersebut mungkin akibat dari kurangnya kontak atau dari kesalahpahaman, mereka dapat diatasi dengan cukup mudah melalui perjumpaan dan dialog.

Setiap agama memiliki keyakinan inti tertentu yang jelas dari tradisi keagamaan tersebut. Keyakinan inti inilah yang harus dipertahankan dan dilestarikan jika sebuah tradisi ingin mendapatkan kembali integritas dan identitasnya karena, "*Setiap teologi yang signifikan telah muncul dalam bentuk yang spesifik dari situasi temporal tertentu, adalah 'unik', dan merupakan respons terhadap suatu tantangan, dan pada dirinya sendiri 'besar', serta bagaimanapun harus terlebih dahulu dinilai sesuai dengan tandar zaman sendiri.*"⁶³

Pendekatan Integritas Terbuka mempertimbangkan berbagai divergensi yang terletak di setiap tradisi keagamaan, mereka juga menyadari bahwa keyakinan inti adalah esensi dari setiap agama dan tidak berubah, setidaknya pada prinsipnya, meskipun respons dan interpretasi kita atas esensi ini berubah dalam waktu; keyakinan-keyakinan inti tetap dan tidak berubah. Keyakinan-keyakinan inti inilah yang disimpan oleh Etika Global dan *Philosophia perennis*. Keyakinan inti tersebut melindungi keunikan setiap agama; dan juga interpretasi atas esensi keyakinan inti ini yang menjaga perjumpaan dan dialog berlangsung di antara para pengikut agama. Patut dipahami, pendekatan Integritas Terbuka tidak mengklaim bahwa semua agama adalah sama, karena jika demikian halnya tidak akan ada pewahyuan.

Seperti disebutkan sebelumnya bahwa agama-agama meskipun berbeda "*semua mencerminkan Kebenaran Unik.*"⁶⁴ Untuk benar-benar mempertahankan keunikan dan memahami keunikan yang lain Nasr mengusulkan untuk menggunakan 'kunci tradisi' yang, "*Berupaya untuk membuka pintu pemahaman dunia bentuk dan*

⁶² Küng, 1988: 254.

⁶³ Küng, 1988: 220.

⁶⁴ Nasr, 1988: 281.

makna sacral yang lain tanpa merusak kemutlakan agama; karena metafisika tradisional saja mampu melihat masing-masing agama sebagai sebuah agama dan agama itu (a religion dan the religion), 'mutlak' dalam semestanya sendiri, sementara menegaskan kembali bahwa pada akhirnya hanya Yang-Mutlak adalah mutlak."⁶⁵

Integritas Terbuka: Alasan Membangun Dialog Antariman

Alasan Pertama

Studi terhadap agama dan keyakinan menggunakan Integritas Terbuka dalam proses dialog untuk mendidik diri sendiri. Hal ini tidak berarti kita harus setuju atau bahkan menyukai ideologi dan doktrin agama masing-masing. Namun, hal ini berarti saling memberikan kesempatan untuk menjelaskan diri sendiri dalam bahasa sendiri dan siap untuk menjadikan semua ini sebagai syarat-syarat di mana kita memahami siapa kita dan apa yang kita percaya.

Alasan Kedua

Umat Islam dan Kristiani perlu menggunakan pendekatan Integritas Terbuka agar lebih memahami siapa kita, apa keyakinan kita sebagai orang Kristen dan Muslim. Dengan kata lain, memiliki gagasan yang jelas tentang agama kita sendiri. Kadang sangat mudah untuk tidak berpikir secara mendalam menyangkut apa yang kita percaya, terutama jika kita dibesarkan dalam sebuah komunitas Kristen atau Muslim. Kita terjebak dalam rutinitas dan ritual, kita menikmati komunitas kita, kita melakukan hal baik, kita mengikuti semua hal yang agama kita minta dari kita.

Küng dan Nasr terus memanggil kita untuk hidup sebagai orang-orang beriman yang kredibel dan terbuka pada tatapan mitra dialog. Keterlibatan mendalam dari tradisi agama kita sendiri adalah satu-satunya dasar nyata dari dialog antaragama. Jika kita tidak memiliki pemahaman dasar dari iman kita, sebenarnya kita tidak siap untuk bergerak, maka kita tidak benar-benar berpartisipasi dalam dialog antaragama sama sekali, kita hanya seseorang yang berpikiran terbuka yang berbicara kepada orang lain. Ini bukanlah dialog antaragama yang diharapkan dalam Integritas Terbuka. Dengan kata lain, kita harus memberikan dasar iman yang menjadi landasan kita ketika kita melihat dunia, suatu titik awal dari mana kita memahami konsepsi orang lain tentang Allah sambil tetap setia pada klaim kebenaran dalam tradisi yang dianut diri sendiri.

Refleksi Integritas Terbuka

Pendekatan Integritas Terbuka membuat kita lebih berakar dalam iman kita sendiri, dengan memahami dan berhubungan dengan iman orang lain. Dalam konteks berbicara tentang iman orang lain, sebuah ruang besar terbuka di hadapan kita untuk

⁶⁵ Nasr, 1988: 281.

dimasuki, untuk dikelola di mana di situlah kita berbeda, dan di situlah terletak batas-batas kita sebagai Muslim dan Kristen. Sering kali sulit untuk menemukan jenis ruang ini ketika semua yang kita lakukan adalah melihat ke dalam, pada diri kita sendiri dengan rasa kebenaran diri sendiri. Integritas Terbuka dalam proses dialog tersebut, sederhananya, membuat kita sekaligus melihat ke dalam diri kita dan ke luar diri kita sendiri. Atau dengan kata lain, Etika Global dan *Philosophia perennis* bersama-sama berarti – Melihat ke dalam dan ke luar. Melalui pendekatan Integritas Terbuka, kita dipanggil untuk pergeseran paradigma baru dalam dialog. Sebuah dialog yang mencerahkan hati dan pikiran menciptakan suatu ruang—suatu ruang belajar. Sebuah ruang yang disebutkan sebelumnya, jika dibuat untuk keyakinan tentang yang-lain, martabat perbedaan akan berkembang semakin baik.

Tentang Penulis

SR. GERARDETTE PHILIPS, RSCJ, PH.D adalah seorang religius dari Tarekat Internasional Hati Kudus Yesus. Lahir di India dan bekerja di Konsulat Oman sebelum memasuki kehidupan religius sekarang tinggal dan mengabdikan di Jakarta/Bandung - Indonesia selama dua puluh satu tahun terakhir. Sr. Gera, Magister Formasio dan Provinsial tarekat RSCJ di Indonesia. Dia aktif terlibat dalam Dialog di antara orang-orang yang berbeda agama, khususnya antara Muslim dan Katolik.

Dia memiliki gelar dalam Pendidikan Khusus dari Jamia Millia Islamia New Delhi dan Mumbai, India, Teologi dari JDV Pune, India, serta Filsafat dan Tasawuf Islam dari ICAS/Paramadina Jakarta Indonesia. S3 Sr. Gera dari Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta, Indonesia. Tesis Doktoralnya adalah *'Beyond Pluralism: Open Integrity - A suitable approach to Muslim-Christian Dialogue.'*

Pada tahun 2005 ia diangkat sebagai Konsultan untuk Paus Benediktus XVI di Dewan Kepausan Dialog Antaragama, Komisi Hubungan Keagamaan dengan Muslim. Pada bulan Oktober 2007 diundang menjadi Pembicara Sidang Umum PBB-62 di Perserikatan Bangsa-Bangsa tentang Praktik Terbaik dan Strategi untuk kerja sama Antaragama dan Antarbudaya untuk perdamaian. Tahun 2002-2009 Mengajar di Universitas Katolik Atma Jaya dan Dosen Tamu di Universitas Paramadina Jakarta. Sejak Juni 2009 sampai sekarang menjadi dosen di Universitas Katolik Parahyangan dan sejak Januari 2014 menjadi Dosen Tamu Fakultas Ushuluddin - Universitas Islam Negeri - Bandung.

Ia telah menerbitkan "Beyond Pluralism" dalam bahasa Inggris dan "Integritas Terbuka" (Open Integrity) bersama dengan modul untuk guru Agama dalam bahasa Indonesia. Ia telah menerbitkan beberapa artikel, menjadi narasumber pada seminar dan forum nasional dan internasional dengan topik Pendidikan, Perdamaian, Teologi, Filsafat, Psikologi, Spiritualitas dan Dialog Antaragama. Sr. Gera juga memberi retreat dan Bimbingan Rohani. Selain itu, dia aktif mengkampanyekan dialog antariman melalui Program Integritas Terbuka, Halaqah Damai Webinar dan *Live Instagram*, Training Integritas Terbuka, dan Pelatihan Pendidikan Karakter dan Binadamai (Pekanada) yang telah berjalan sejak 2016 sampai sekarang.

Studi Islam

Perspektif Integritas Terbuka

Buku ajar STUDI ISLAM ini dirumuskan dengan perspektif Integritas Terbuka sebagai pendekatan yang menawarkan sebuah sikap dan praktik dialog antar iman dengan tetap mempertahankan tradisi iman masing-masing. Pengembangan teoritis dan praktis Integritas Terbuka yang dilakukan oleh Sr. Gerardette Philips, rscj, Ph.D ini berupaya melampaui sikap berdialog beragama lainnya; eksklusivisme, inklusivisme, dan secara khusus pluralisme. Tiga sikap ini sangat berhubungan dengan kajian-kajian akademisi terhadap fenomena agama, termasuk mempengaruhi peneliti agama dalam interaksi dengan para penganut agama dan keyakinan yang berbeda-beda. Buku ini hasil mengajar di FF UNPAR sejak tahun 2018-2021, yang dalam prosesnya, Sr. Gera melakukan konsultasi dengan Dr. Budhy Munawar-Rachman sebagai penerus pemikiran Nurcholish Madjid untuk pengayaan materi-materi Studi Islam dengan pandangan keislaman, keindonesiaan, dan kemodernan. Dalam praktiknya, penyampaian materi-materi Studi Islam dikembangkan bersama Dr. Mochamad Ziaul Haq.

Penyampaian STUDI ISLAM: Perspektif Integritas Terbuka mendorong mahasiswa untuk memahami dasar-dasar berfilsafat dan berteologi dalam khazanah keilmuan Islam. Bahkan, mahasiswa dapat berdialog dengan berakar pada tradisi keimanan sendiri, serta menciptakan istilah-istilah Filosofis-Teologis guna menjawab tantangan globalisasi dunia dengan memperhatikan peran hubungan antaragama. Dengan demikian, berbagai hasil temuan dari kajian Mahasiswa Studi Islam ini memberikan andil besar dalam pengembangan materi dan pembelajaran Studi Islam yang lebih komprehensif. "Sisi lain, saya juga menjadi pengkaji Studi Agama-Agama, saya belajar bahwa setiap agama memiliki intervensi Tuhan dan memiliki kekayaan yang unik. Semakin banyak saya belajar agama yang lain, semakin menambah kekayaan intelektual dan spiritual keimanan agama saya sendiri" (Sr. Gera).



Prodi S2 Studi Agama-Agama

UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Ged. Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati
Bandung
Jl. Soekarno Hatta Cimincrang Gedebage Bandung
40292

ISBN 978-623-99805-3-5



ISBN 978-623-99805-4-2 (PDF)

