

Meretas Jalan Islam



Telaah Masalah Filsafat, Pemikiran Politik
dan Dinamika Masyarakat Muslim

ZULKARNAINI ABDULLAH

Islam adalah sebuah "Jalan" yaitu jalan menuju Tuhan, jalan menuju kesempurnaan hidup dunia akhirat. Seluas apa jalan itu? Seluas pikiran, imajinasi, aksi, perilaku, khayalan, harapan dan impian yang mungkin dibuat oleh manusia! Sepanjang apakah? Sepanjang sejarah dan sepanjang hidup manusia! Apa pun yang akan dikerjakan, dipikirkan dan diharapkan oleh manusia, harus dibawa melalui jalan ini, bila ingin sampai ke tujuan. Jalan lain akan menyesatkan!

Zulkarnaini Abdullah

Meretas Jalan Islam

**Telaah Masalah Filsafat,
Pemikiran Politik Islam, dan
Dinamika Masyarakat Muslim**

Sanksi pelanggaran pasal 44: Undang-undang No. 7 Tahun 1987 tentang Perubahan atas Undang-undang No. 6 Tahun 1982 tentang hak cipta.

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu ciptaan atau memberi izin untuk itu dipidana dengan pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 100.000.000,- (seratus juta rupiah)
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta sebagaimana dimaksud dalam ayat 1 (satu), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 50.000.000,- (lima puluh juta rupiah)

Meretas Jalan Islam

**Telaah Masalah Filsafat, Pemikiran Politik dan
Dinamika Masyarakat Muslim**

Zulkarnaini Abdullah

STAIN Zawiyah Cot Kala

2011

Meretas Jalan Islam:
Telaah Masalah Filsafat,
Pemikiran Politik Islam, dan Dinamika Masyarakat Muslim

Zulkarnaini Abdullah

Diterbitkan pertama kali oleh:
STAIN Zawiyah Cot Kala Langsa

Jl. Meurandeh. Langsa Lama. Langsa, Nanggroe Aceh Darussalam
Phone 0641-20631 Fax : 425139
stain_zck@yahoo.co.id

Cetakan I, Mei 2011

Editor : Muhammad Ansor
Desain Cover & Isi : Anggara Pernando

255 hlm + xv; 13 x 20 cm

Hak Cipta dilindungi Undang-undang
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian
atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit

ISBN: 978-602-98135-1-7

Isi di luar tanggung jawab peretakan

Dicetak dari Anggaran DIPA STAIN Zawiyah Cot Kala Langsa Tahun 2011

Isi Buku

Isi Buku | v

Pengantar Penulis | vii

Pengantar Prof. Dr. Hasan Asari, MA
(Guru Besar Fak. Tarbiyah IAIN Medan) | xi

Singkatan | xv

- 1 *Cogito Ergo Sum:*
Membaca Descartes dalam Konteks
Pemikiran Keagamaan | 1
- 2 *Metafisika John Dewey:*
Implikasi Sebuah Pragmatisme Terhadap Pemikiran
Keagamaan | 15
- 3 *Peradaban Yunani:*
Manusia, Alam dan Karya Cipta | 33
- 4 *Nasionalisme dan Dinamika Politik Muslim
Asia Tenggara* | 53
- 5 *Nuansa Politik dalam Tafsir: Perbandingan Tafsir al-
Azhar dan Fî Zilâl al-Qur'ân* | 67

- 6 Perjuangan Melawan Tiran: Kisah Nabi Musa dalam Paradigma Pemikiran Politik Sayyid Qutb | 91
 - 7 Islam dan Demokrasi | 117
 - 8 Islam dan Pluralisme:
Antara Paradigma Baru dan Dampak Hermeneutika terhadap Pemahaman Keagamaan | 123
 - 9 Radikalisme dan Sikap Islam | 135
 - 10 Meretas Jalan Sufi, Menuju Kesadaran Moral Universal | 149
 - 11 Poligami dalam Perspektif Islam:
Sebuah Tafsiran | 165
 - 12 Konsep Zakat dan Keadilan Ekonomi dalam Perspektif al-Qur'an | 177
 - 13 Islam, Kapitalisme, dan Keadilan Ekonomi | 191
 - 14 Psikologi Islam, Menuju Kesadaran Spiritual yang Lebih Tinggi | 203
 - 15 Syari'at Islam, Meretas Jalan Keadilan di Nanggroe Aceh Darussalam | 215
 - 16 Peran Hakim dalam Menegakkan Wibawa Mahkamah Syari'ah | 223
 - 17 Peradilan dalam Lintasan Sejarah Islam:
Zaman Umayyah dan Abbasiyyah | 231
- Kepustakaan | 239
- Indeks | 248
- Tentang Penulis | 255

Pengantar Penulis

Dengan izin Allah, buku yang amat sederhana ini akhirnya dapat kami hadirkan ke hadapan pembaca. Pada awalnya penulis agak ragu dan mungkin juga merasa "sungkan" menerbitkan buku yang isinya hanya kumpulan tulisan (dan bahkan kebanyakan isinya mungkin tidak up to date lagi). Namun karena keyakinan bahwa sebuah karya, ide, gagasan (bahkan ekspresi isi hati), layak diungkapkan dan diapresiasi (walau hanya oleh diri sendiri, kalau memang tidak ada orang lain), maka niat tersebut direalisasikan.

Membaca buku ini dapat dimulai di mana saja. Pembaca bisa mulai dari topik paling akhir, misalnya. Sebab, ini adalah kumpulan dari karya yang ditulis secara terpisah-pisah. Pikiran dan gaya tulisan juga mungkin terlihat tidak sama. Demikian juga metodologinya, berbeda-beda. Akan tetapi ada garis kesamaan di antara berbagai topik dan gagasan-gagasan di dalamnya, yaitu warna-warni interpretasi yang diberikan penulisnya terhadap makna Islam. (Juga tentu saja karena penulisnya adalah sama).

"Meretas Jalan Islam." Inilah judul buku yang kami pilih atas dasar saran seorang teman. Nama tersebut muncul

begitu saja, sederhana, tanpa basa basi. Islam adalah sebuah "Jalan" yaitu jalan menuju Tuhan, jalan menuju kesempurnaan hidup dunia akhirat. Seluas apa jalan itu? Seluas pikiran, imajinasi, aksi, perilaku, khayalan, harapan dan impian yang mungkin dibuat oleh manusia! Sepanjang apakah? Sepanjang sejarah dan sepanjang hidup manusia! Apa pun yang akan dikerjakan, dipikirkan dan diharapkan oleh manusia, harus dibawa melalui jalan ini, bila ingin sampai ke tujuan. Jalan lain akan menyesatkan!

Apakah jalan itu cuma satu? Pertanyaan yang lebih parah lagi adalah: Apakah jalan itu hanya seperti yang penulis tawarkan? Jawabnya: Tidak! Jalan Islam adalah jalan lurus: "dan bahwa (yang Kami perintahkan) ini adalah jalan-Ku yang lurus, maka ikutilah dia; dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan (yang lain), karena jalan-jalan itu mencerai-beraikan kamu dari jalan-Nya. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu bertakwa" (al-An'âm: 153). Jalan Islam memberikan kita kesempatan untuk kreatif dan mengembangkan diri sesuai potensi yang diberikan Tuhan. Jalan Islam itu adalah jalan lurus, jalan akal sehat serta tidak tunduk pada hawa nafsu dan keserakahan; juga tidak tunduk kepada berhala (otoritas yang sewenang dan membodohkan). "Katakanlah: 'Sesungguhnya aku telah ditunjuki oleh Tuhanku kepada jalan yang lurus, (yaitu) agama yang benar; agama Ibrahim yang lurus; dan Ibrahim itu bukanlah termasuk orang-orang yang musyrik'" (al-An'âm: 161). Jalan menuju Tuhan memang hanya satu, tidak boleh tumpang tindih. Jalan setan itu seolah-olah banyak karena penuh ilusi; padahal sebenarnya jalan itu tidak ada, buntu.

Walaupun jalan Tuhan itu satu, ia cukup luas dan mudah. Ia adalah jalan yang real dan aplikatif. Ia adalah jalan hati nurani manusia. Walaupun jalan Tuhan itu satu,

ia adalah jalan yang sangat kaya, sangat indah dan menakjubkan. Namun manusia tetap butuh SIM untuk melintasi jalan itu, yaitu keikhlasan. "Katakanlah: 'Tuhanku menyuruh menjalankan keadilan'. Dan (katakanlah): 'Luruskanlah muka (diri) mu di setiap shalat dan sembahlah Allah dengan mengikhlasakan ketaatanmu kepada-Nya. Sebagaimana Dia telah menciptakan kamu pada permulaan (demikian pulalah) kamu akan kembali kepada-Nya'" (al-A'râf: 29).

Judul di atas mencerminkan sebuah upaya, *an attempt*, bukan sebuah klaim. Jalan Islam itu bukan jalan biasa; ia harus dimasuki untuk dapat ditempuh; ia sulit bagi hati yang dengki, tapi ia mudah bagi hati yang tulus. "Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi al-Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barangsiapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya" (Ali 'Imrân: 19). Penulis tidak berpura-pura menyampaikan sebuah bentuk Islam yang hakiki, tidak pula berpretensi menyuguhkan sebuah pemikiran Islam paling orisinal. Demikian juga, penulis tidak sedang menawarkan sebuah Islam "alternatif". Penulis hanya mengungkapkan sebuah isi hati (baca: pikiran dan gagasan) dengan berbagai warna-warninya, dengan merujuk pada jalan Islam, sesuai interpretasi penulis. "Meretas Jalan Islam" hanyalah sebuah hasrat memuliakan Islam, melalui ekspresi diri dalam karya tulis. Itu saja!

Tulisan-tulisan dalam buku ini muncul dalam rentang waktu yang panjang dan karena tuntutan-tuntutan tertentu: makalah diskusi, seminar, hasil renungan, bahan kuliah, ceramah dan ekspresi keresahan hati secara lepas. Tentu saja tidak murni hasil karya cipta penulis secara pribadi; banyak orang telah meng-inspirasikannya. Penulis ingin mengucap-

kan terimakasih kepada semuanya, yang mungkin penulis sendiri tidak menyadari keterlibatan pihak-pihak tertentu. Kebanyakan dari pandangan orang lain yang dikutip di sini dirujuk kepada pemiliknya, namun ada juga yang tanpa rujukan, baik karena penulis tidak ingat lagi harus merujuk ke mana atau karena pandangan tersebut telah terartikulasi dalam pikiran penulis sehingga seolah-olah telah menjadi pandangan penulis sendiri. Jika ada yang kurang, mohon dimaklumi, jika ada yang salah agar dapat dikoreksi.

STAIN Zawiyah Cot Kala telah memberikan dukungan sepenuhnya untuk penerbitan buku ini. Penulis mengucapkan terimakasih. Muhammad Ansor telah bersedia membantu mengedit dan membuat layout dengan rapi. Tanpa bantuannya mungkin buku ini belum dapat hadir di tangan pembaca. Ansor, *thank you so much!* Pada akhirnya, penulis memohon taufik dan hidayah dari Allah, semoga buku ini bermanfaat.



Pengantar

Prof. Dr. Hasan Asari, MA
(Guru Besar Fak. Tarbiyah IAIN Medan)

Menurut pengakuan Penulisnya, Dr. Zulkarnaini Abdullah, MA, buku ini “hanyalah” tumpahan suara hatinya tentang berbagai masalah keislaman. Tetapi, tema-tema yang tercakup dalam buku ini – mulai dari relevansi filsafat Barat terhadap Islam, hingga manifestasi Islam di negeri kita – jelas menunjukkan keluasan dari ketertarikan Penulis terhadap Islam. Katanya, dia sama sekali tidak merasa telah menyodorkan penafsiran Islam yang baru dan orisinal melalui buku ini. Namun, dalam bacaan saya (yang telah mengenal Penulis lebih dari 20 tahun), pernyataan tersebut tak lebih dari indikasi sebuah kerendahan hati, yang memang merupakan karakter dasar kepribadiannya.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini – tampaknya – adalah merupakan rekaman penjelajahan pengkajian dan pemikiran Islam Penulisnya. Tema-temanya menunjukkan keluasan minat Penulis di satu sisi dan kepeduliannya akan upaya merealisasikan Islam dalam konteks kehidupan manusia kontemporer di sisi lainnya. Agaknya, inilah yang dia maksudkan dengan upaya “meretas jalan Islam”. Pada tataran lainnya, variasi tema dalam buku ini, menurut hemat saya,

menunjukkan secara jelas kesediaan penulis untuk belajar dari mana saja, tanpa harus melakukan klaim yang berlebihan terhadap apa yang dihasilkannya.

Sebagai sebuah antologi, buku ini jelas memiliki kekuatan dan kelemahan yang secara alamiah melekat pada hampir semua antologi. Kekayaan tema yang tercakup di dalamnya, jelas merupakan sebuah keistimewaan. Berdasarkan tokoh-tokoh yang dibahas, pembaca buku ini dibawa melanglang buana, mulai dari Eropa, Dunia Arab, hingga ke Tanah Air. Dari sudut tema, buku ini menjamah tema-tema mulai dari filsafat, politik, kitab suci, psikologi, pluralisme, nasionalisme, demokrasi, keadilan, dan dinamika masyarakat. Dari perspektif konteks waktu, buku ini merambah masa-masa Yunani kuno hingga Indonesia kontemporer. Pada sisi lainnya, kekayaan, atau lebih tepatnya variasi tema, ini jelas menyulitkan upaya membangun koheisi atau integritas substansi buku. Pembaca dengan sendirinya akan merasakan betapa mereka dibawa ke kedalaman dan misteri alam pemikiran para raksasa pemikir, bercengkerama dengan Descartes dan Dewey atau dengan Sayyid Qutb dan Buya Hamka. Lalu, setelah dibuai di alam pemikiran dan filsafat, pada kelokan lain dari buku ini pembacanya dibawa berziarah ke dunia realitas yang lebih hiruk-pikuk – berurusan dengan pluralisme, radikalisme, demokrasi, nasionalisme, dan bermacam upaya umat Islam menegakkan syariat. Ini memang sebuah karya antologi, yang memuat berbagai fragmen pemikiran penulisnya, yang kadang-kadang memiliki keterkaitan dan kadang-kadang terpisah sama sekali.

Kalau diumpamakan makanan, buku ini adalah sebuah hidangan yang bermacam-macam di atas sebuah meja; anda dapat menikmatinya secara terpisah-pisah, sesuai selera. Aneka macam tema yang ada di dalamnya dapat dipilih secara mandiri oleh pembaca sesuai keinginannya. Anda dapat memulai

membaca buku ini dari mana saja: di bagian awal, di bagian tengah, atau di bagian ujung darinya, sesuai dengan preferensi Anda.

Akhirnya, saya ingin menyatakan bahwa saya berbagi kegembiraan dengan Penulis dan Pembaca, semata-mata karena terbitnya buku ini. Bagi saya, sebuah karya ilmiah – sesederhana apa pun – adalah sebuah alasan yang valid untuk bergembira. Sebuah buku seperti ini, adalah simbol dari produktivitas Penulis yang menemukan bentuk akhirnya setelah melalui serangkaian penelitian, pembacaan, perenungan, pengolahan, penyusunan dan penyajian yang kesemuanya dilandasi oleh sebuah minat yang kuat dan langgeng. Bagi saya, publikasi sebuah buku adalah sebuah momen di mana Penulisnya memutuskan untuk membuka diri dan gagasannya, berbagi dengan pembaca, dan dengan demikian menyediakan dirinya untuk dinilai oleh publik. Publikasi sebuah karya, dengan demikian adalah sebuah momen penilaian terhadap komitmen dan kegiatan akademik penulisnya. Pada akhirnya yang relevan dari diri kita adalah apa yang kita lakukan, dan sering kali apa yang kita lakukan digambarkan oleh apa yang kita hasilkan. Sudah sepatutnya, karya ini disambut secara baik, sembari mengharapkan karya-karya lain akan lahir dari tangan Penulis. *Amin.*

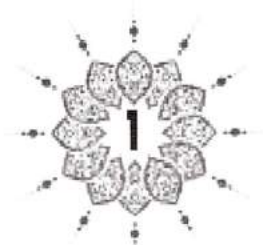
Selamat membaca.

Medan, 30 Maret 2011

Prof. Dr. Hasan Asari, MA
Guru Besar Fak. Tarbiyah
IAIN Medan

Singkatan

HAM	: Hak Asasi Manusia
IAIN	: Institute Agama Islam Negeri
LAZ	: Lembaga Amil Zakat
NU	: Nahdatul Ulama
PKI	: Partai Komunis Indonesia
PMIP	: <i>Pan Malayan Islamic Party</i>
STAIN	: Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri
Timtim	: Timor Timur
UIN	: Iniversitas Islam Negeri
UKM	: Universitas Kebangsaan Malaysia
UMNO	: <i>United Malays Nationalist Organization</i>
UU	: Undang-undang
UUD	: Undang-undang Dasar



COGITO ERGO SUM

Membaca Descartes dalam Konteks Pemikiran Keagamaan

Bagi kebanyakan orang, ketika berbicara tentang filsafat, yang paling strike dalam ingatannya adalah "keraguan." Keraguan adalah dasar dalam berfilsafat; kalau tidak berani ragu, jangan berfilsafat. Sementara itu agama mengajarkan keyakinan, dan keraguan dianggap sebagai cerminan dari kegoyahan iman. Jika ditelusuri ke dalam sejarah filsafat modern, nampak bahwa Descartes adalah tokoh paling terkenal dengan teori "keraguan"-nya. Tetapi benarkan Descartes mengemukakan konsep "keraguan" untuk menggoyahkan iman, atau sebaliknya?

Pendahuluan

René Descartes terkenal sebagai *architect* utama revolusi intelektual abad tujuh belas¹ dengan teori cogito-nya: *I think therefore I am*, saya berpikir maka saya ada. Ia membangun *edifice* intelektualnya dengan berangkat dari keraguan. Ini tidak berarti ia adalah seorang *sceptic* tulen. Dengan berangkat dari *the method of doubt*, ia ingin menunjukkan bahwa apa yang diyaki-

ni selama ini belum tentu pasti benar: segala sesuatu, keyakinan keagamaan sekalipun, dapat saja diragukan. Untuk itu keyakinan harus dibangun atas dasar yang kuat dan dengan alasan atau bukti yang *clear* (jelas) dan *distinct* (tidak campur aduk).

Keyakinan adalah *property* kemanusiaan yang diwariskan sejak zaman *immemorial*. Jika keyakinan tidak bisa dimiliki lagi berarti sebagian dari peradaban manusia telah musnah. Pada masa hidup René Descartes, keyakinan - yang secara partikular dipahami sebagai keyakinan keagamaan, yakni dogmatic - telah mulai digoyah oleh kehadiran sains atau ilmu pengetahuan. Gereja mulai terusik oleh gagasan-gagasan yang berlandas pada akal, reason; dogma-dogma agama mulai dipertanyakan dan pada gilirannya benturan keras antara Gereja dan sains pun tidak terhindarkan.² Dalam konteks inilah bangunan filsafat Descartes menarik didiskusikan. Descartes sendiri adalah pembela keyakinan keagamaan, tapi tidak dengan menggunakan alasan-alasan atau sistem filsafat scholastic. Descartes, sebagaimana juga beberapa tokoh besar atau filosof lain pada zamannya, tetap memelihara loyalitasnya kepada keyakinan Katolik sampai akhir hidupnya.³ Ia hanya ingin menemukan dan menunjukkan kebenaran dengan metode yang benar - jika memang mungkin.

Tulisan ini akan mengkaji bagaimana Descartes sampai pada kesimpulannya yang sangat terkenal itu, *cogito ergo sum*, termasuk bagaimana setting sosio-kultural di mana ia hidup, dibesarkan dan mendapatkan pendidikan; dan kritik apa yang dapat disampaikan terhadap filsafatnya itu dengan melihat relevansinya dalam kehidupan keagamaan kita sekarang.

Setting Intelektual dan Karir René Descartes

Sejak kecil Descartes terkenal lincah berpikir. Ia sangat kritis terhadap apa yang ia saksikan di sekelilingnya, dan sering

bertanya kepada orangtuanya tentang alasan-alasan mengapa sesuatu terjadi. Sehingga, orangtuanya sering memanggil dia sebagai "*his little philosopher*" (filosof kecilnya).⁴

Namun, seperti kebanyakan orang-orang besar di dunia, René Descartes suka memilih jalan miring dalam hidupnya, sedemikian rupa sehingga, tiga puluh tahun kemudian, suasana berbalik secara total: ayahnya, Joachim Descartes, menyatakan bahwa di antara anak-anaknya, René-lah yang telah membuat dia tidak senang dan kecewa; bahkan dengan kasar mengatakan: bahwa ia hanya pantas menjadi anak kerbau.⁵ Kesalahan René barangkali hanya ia tidak mau mewarisi posisi ayahnya sebagai ahli hukum atau pengacara dan lebih suka menjadi penulis, sebuah profesi yang dianggap ayahnya tidak memiliki status sosial yang jelas.

Lahir di sebuah desa bernama La Haye, Touraine Prancis pada 31 Maret 1595,⁶ Descartes berasal dari keturunan terhormat, *noblesse de robe*, satu tingkat di atas kelas borjuis namun di bawah ningrat. Ibunya meninggal setahun setelah ia lahir dan mungkin ia dibesarkan oleh neneknya.⁷ Sejak kecil ia telah berhadapan dengan tantangan hidup, dan inilah mungkin yang menempanya menjadi seorang besar.

Tidak banyak, memang, yang diketahui mengenai kehidupan masa kecil Descartes, namun yang jelas orangtuanya telah memberikan perhatian yang besar pada pendidikan anaknya itu. Sebagai seorang anak kecil, ia diserahkan orangtuanya ke *college of La Flèche*, sebuah kolese baru di sebuah kota kecil sebelah utara Touraine, untuk mendapatkan pendidikan dari *the Jesuits*,⁸ tokoh-tokoh dari sebuah ordo keagamaan Kristen yang didirikan oleh Ignatius Loyola pada 1534.⁹ Di sinilah Descartes memperoleh dasar-dasar filsafat *scholastic* yang kemudian ia kritik dengan keras dan tajam.

Di college tersebut Descartes diasuh secara khusus oleh Father Charlet, seorang "Kiai" terkenal, yang masih ada hubun-

Meretas Jalan Islam

gan keluarga dengannya meski sudah agak jauh, yang kemudian ia panggil sebagai *his second father* (bapaknya yang kedua). Descartes memang bangga dengan almamaternya itu yang terkenal sebagai sekolah paling bergengsi di Eropa pada waktu itu. Namun di sisi lain, baginya tetap: itulah tempat ia menimba ilmu sekaligus menuai keraguan, dan itulah tempat yang memberinya kehormatan sekaligus kekecewaan.¹⁰

Setelah menyelesaikan studinya di La Flèche dan telah diakui sebagai *the learned*, seorang *'alîm*, Descartes malah bingung dan kecewa dengan segala apa yang telah dipelajarinya. Ia merasa pendidikan tradisional yang diberikan oleh *the Jesuits*, sekurang-kurangnya dalam beberapa cabang ilmu, tidak dibangun atas dasar yang solid.¹¹ Akhirnya ia menolak menjadi ilmuwan dan bergelimang dengan kehidupan akademik; sebaliknya, ia memutuskan untuk mengembara mencari pengalaman dan belajar pada kitab yang tersirat dalam alam semesta - "*the book of the world*". Ia telah memilih jalan hidup yang tidak biasa: *nomadic* dan penuh keresahan. Ia ingin belajar pada dirinya sendiri dan sangat berhasrat untuk dapat membedakan antara yang benar dan yang salah. Ia kini bukan lagi *the little philosopher* tetapi *the adult philosopher*.¹²

Dalam tahun-tahun sejak 1618 sampai 1628 kehidupan dan perjalanannya sangat sedikit terdokumentasikan, dan mungkin selama 1628 sampai 1649 ia melakukan studi, atau lebih tepat menulis, secara intensif dan membuat publikasi, yakni ketika ia menetap di Holland.

Dalam tahun 1618 ketika pergi ke Holland, Descartes mulai melibatkan diri dalam kegiatan militer, sebagai *officer* sukarela. Di sinilah awalnya ia bertemu dan kemudian menjadi teman dekat ratu Elizabeth, puteri Frederick V. Dalam perjalanan militernya ia terus melakukan studi dan membuat catatan-catatan, dan ketertarikannya akan matematika mulai mendapatkan impetus dari seorang teman dekatnya, Isaac Beeckman,

seorang ilmuwan dan filosof Belanda. Beeckman sempat terkesan oleh kemampuan matematika officer muda asal Prancis itu, dan kemudian memperkenalkan kepadanya perkembangan-perkembangan terbaru dalam ilmu yang membutuhkan keterampilan berpikir itu.¹³

Sejak awal, sejak ketika masih di *college*, Descartes memang tertarik pada matematika dan geometri, karena kedua ilmu ini, menurut pengamatan Descartes, begitu jelas dan tegas tanpa menyisakan keraguan bagi orang yang mempelajarinya.¹⁴ Dua tambah dua sama dengan empat, dan jumlah sudut dua buah segi tiga sama dengan jumlah sudut sebuah segi empat. Konklusinya demikian nyata dan tidak mengandung sedikit pun kontradiksi. Maka pertemuan dengan Beeckman telah menguatkan antusiasme Descartes untuk meneruskan jalan hidup yang telah ia pilih. Ia mulai menelaah kemungkinan untuk menemukan sebuah metode universal yang dapat memecahkan berbagai persoalan matematis. Meninggalkan servis militernya, Descartes lalu mengembara ke mana-mana: Denmark, Poland, Jerman dan lain-lain. Pikirannya selalu diselimuti oleh ambisi untuk menemukan kebenaran yang pasti, sehingga pada 10 November 1619 ia sangat yakin telah menemukan fondasi-fondasi untuk sains yang mengagumkan itu, yang datang melalui mimpi.¹⁵

Mulai tahun 1630 Descartes banyak menghabiskan waktunya untuk menekuni sains dalam bidang yang berbeda-beda. Dibantu oleh teman-temannya dan tokoh-tokoh sains pada waktu itu, Descartes melakukan penelitian dalam bidang-bidang seperti optic, karakteristik cahaya, meteorologi, geometri dan lain-lain. Pada 1633 ia hampir saja menyelesaikan draf untuk bukunya yang berjudul *La Monde* (*The World*, Alam Semesta), ketika mendengar berita mengenai penjatuhan hukuman atas Galileo, seorang astronomer besar, oleh Gereja Katolik di Roma. Maka ia mengambil kesimpulan: adalah lebih bi-

jaksana jika bukunya *La Monde* itu tidak dipublikasikan.¹⁶

Apa pun keputusan yang ia ambil, Descartes tetap seorang yang sangat konsisten pada pendiriannya. Ia memang sering bijak dalam menempuh langkahnya, namun tidak ada satu pun yang dapat merubah keyakinan dalam dirinya. Dan kita pun tidak tahu persis apa sebenarnya yang ia yakini. Ia selalu bersikap kritis, namun ia tetap menunjukkan sikap loyal kepada keyakinan Katoliknnya. Karya-karyanya sangat kontroversial. Ia menulis *Discourse on Method*, dengan bahasa dan gaya yang mengalir tajam, sehingga dapat menyembunyikan kesulitan doktrin yang ia masukkan ke dalamnya. Ia menyebutkan di dalamnya bahwa akallah yang merupakan satu-satunya alat untuk mencapai kebenaran.¹⁷

Meditations, yang menjadi teks kajian dalam tulisan ini, adalah karyanya yang mendapat kritik dari berbagai teolog dan filosof. Dalam karya inilah Descartes memuat *cogito ergo sum*nya yang terkenal itu. Karya-karyanya yang lain misalnya, *Principles of Philosophy*, *The Passions of the Soul*, dan *The Search after Truth by the Light of Nature*. Semua karyanya menggemakan rasionalitas dan hasrat akan kebenaran sejati. Dengan karya-karyanya itu, ia telah meletakkan dasar yang maha penting bagi perkembangan filsafat modern, yang tidak lain adalah rasionalitas - minimal demikian kata banyak orang.

Metode Keraguan

Tulisan-tulisan Descartes, demikian menurut Cottingham, telah memberi pengaruh yang sangat mendalam terhadap perkembangan filsafat secara umum dan epistemologi secara khusus.¹⁸ Ia menulis sangat lancar dengan gaya yang luar biasa elegan dan khas.¹⁹ Tulisannya menjadi demikian menarik karena kesimpulan-kesimpulan yang ia ambil sangat simpel, menegenal dan bahkan menyentak. Ia selalu ingin memisahkan yang benar dan yang salah, yang meyakinkan dan yang meragukan.

Ia mungkin terlalu berhasrat, sehingga segala sesuatu pun dipandanginya dalam dua konteks di atas.

Ilmu pengetahuan, menurut Descartes, secara umum terbagi dua: ilmu-ilmu yang dapat diragukan kebenarannya: seperti fisika, astronomi, *medicines* dan yang serupa, karena kajiannya tergantung pada gabungan banyak hal; dan ilmu-ilmu yang kebenarannya pasti dan tidak dapat diragukan, seperti *arithmetic*, geometri dan lain-lain, karena ia mengkaji hal-hal yang sangat general dan sangat simpel.²⁰ Berikut perhatian difokuskan pada sumber pemikiran yang telah melahirkan keraguan seperti itu, yang kemudian terkenal dengan *the cartesian method of doubt*.

Descartes, seperti telah disebutkan, pada dasarnya tertarik pada *arithmetic* dan geometri, dan ia terkenal sebagai seorang mathematician. Namun karena ia seorang yang selalu tergoda untuk berpikir dan berkontemplasi, analisisnya ia kembangkan sampai pada hal-hal yang bersifat filosofis. Karena landasan berpikirnya matematika maka filsafatnya juga terpengaruh oleh *style* matematika: segala sesuatu harus jelas dan konkret, *clear and distinct*. Karena itu, ia mengatakan, kita harus menggunakan "metode keraguan" untuk sampai pada proposisi yang secara rasional tidak dapat diragukan lagi.²¹

Ada dua alasan yang mendorong Descartes sampai pada kesimpulan seperti itu. Yang pertama adalah alasan mimpi: "Ketika sedang bermimpi saya merasakan dengan seluruh kesadaran saya sama seperti yang saya rasakan pada saat saya terjaga. Sehingga antara mimpi dan jaga sulit ditarik garis perbedaan yang jelas. Dengan demikian, pada saat sedang terjaga bagaimana saya dapat membuktikan bahwa saya bukan sedang bermimpi; apakah tidak mungkin bahwa pada saat saya sedang duduk membaca, saya sebenarnya sedang bermimpi?". Jadi segala realitas yang kita persepsikan mungkin hanya ilusi semata.²²

Yang kedua: ternyata ada juga keyakinan yang tidak akan

tergoyahkan oleh argumen mimpi di atas, misalnya konsep-konsep yang terdapat dalam *arithmetic* dan geometri; bahwa dua tambah tiga adalah lima atau bahwa jumlah sudut-sudut sebuah segitiga adalah 180° , tidak mungkin diragukan, baik pada saat terjaga atau dalam mimpi.

Dengan menggunakan bukti rasional Descartes ingin membangun sebuah sistem keyakinan yang berlandas atas fondasi yang kuat, *reason*, bukan teks atau otoritas perseorangan. Geometri adalah sumber inspirasi bagi filsafatnya. Geometri adalah satu cabang matematika yang membahas tentang garis, bidang dan sudut. Dengan dukungan *arithmetic* (ilmu tentang angka dan jumlah) geometri dapat membentuk sebuah konsep bangunan, yang seluruh garis, sudut dan sisinya saling terkait antara satu sama lain; semua kebenarannya dapat dijelaskan dengan logika. Konsep geometri inilah yang dijadikan Descartes sebagai paradigma pemikiran filsafatnya. Alam semesta menurutnya adalah sebuah mekanisme yang sangat kompleks namun seluruh hukumnya dapat diketemukan dengan pembuktian melalui akal. Kitab Alam Semesta, demikian kata Galileo, ditulis dengan bahasa matematika, maka siapa yang dapat memahami bahasa tersebut ia dapat memahami alam semesta.²³ Kalimat inilah yang dapat dengan mudah menyimpulkan keyakinan Descartes.

Dengan menggunakan pembuktian rasional secara deduktif, sebagaimana yang diterapkan dalam geometri, Descartes membuat empat aturan umum sebagai langkah dalam upaya menemukan sebuah kebenaran.²⁴

Yang pertama adalah tidak boleh menerima sesuatu pun sebagai sebuah kebenaran jika memang belum jelas sebagai sebuah kebenaran, sehingga ia benar-benar terbukti secara tidak meragukan. Kedua, segala kesulitan dibagi sebanyak mungkin, supaya penyelesaian atau pemecahannya dapat dilakukan dengan sebaik mungkin. Ketiga, melakukan refleksi secara teratur dengan memulai pertama sekali pada masalah

yang paling kecil dan sederhana, untuk kemudian sedikit demi sedikit sampai pada persoalan yang paling mendalam dan pengetahuan yang paling kompleks. Sedangkan yang terakhir adalah menelaah secara sempurna dengan memperhatikan segala segi, sedemikian rupa sehingga tidak ada yang terlewatkan dari pengamatan.

Berangkat dari metode di atas dengan empat *general rules*-nya, Descartes berupaya mengeksplorasi pemikirannya ke dalam sistem kepercayaan. Ia menganggap penting bahwa sistem kepercayaan yang ada selama ini direkonstruksikan sehingga dapat mendapat tempat dalam tatanan logika yang benar dan didukung oleh rasionalitas. Descartes menemukan dirinya sangat resah karena adanya berbagai ketidakstabilan dan pertentangan dalam doktrin-doktrin yang telah diterima sebagai kebenaran mutlak sebagaimana ia diajarkan di sekolah *Jesuit*.²⁵ Dalam upaya meruntuhkan semua doktrin itu ia secara demonstratif menunjukkan betapa segala sesuatu pada dasarnya dapat diragukan, segala sesuatu termasuk eksistensi Tuhan. Ia meruntuhkannya untuk membangun kembali atas dasar yang kuat, yang tidak mungkin mengandung keraguan sedikit pun di dalamnya.

Pada akhirnya, sebagaimana pandangan yang kita persepsikan pada saat kita terbangun mungkin juga muncul dalam kesadaran pikiran kita pada saat kita bermimpi, padahal itu tidak benar, maka saya menyimpulkan bahwa tidak ada satu pun yang muncul dalam pikiran saya yang lebih real dari ilusi yang ada dalam mimpi.²⁶

Sampai di sini, seluruh keyakinan kita terhadap segala realitas telah berantakan. 'Bagaimana saya bisa percaya bahwa saya memakai baju merah atau hijau, atau saya sedang makan dan minum, atau saya memiliki tangan dan kaki, atau saya melihat alam semesta, sementara apa saja yang saya persepsikan tentang diri saya dan segala realitas yang masuk dalam pikiran

atau kesadaran saya mungkin saja ilusi, mimpi atau halusinasi?'

Terlepas dari semua kemungkinan kritik dan jawaban teologis dogmatik bahwa ini tidak mungkin terjadi sebab Tuhan tidak mungkin akan membiarkan hamba-Nya tertipu sedemikian rupa sepanjang garis kesadarannya tanpa ujung, Descartes menunjukkan bahwa di atas semua keraguan itu ada yang tidak mungkin diragukan.

'Sementara saya mungkin dapat tertipu oleh mimpi atau halusinasi yang tidak ada batasnya, saya tidak mungkin ditipu untuk meragukan keberadaan dirinya. Sebab bagaimana mungkin saya meragukan eksistensi diri saya jika saya sendiri tidak ada, karena proses meragukan itu juga bagian dari proses berpikir.²⁷ Maka 'saya adalah ada sebab saya berpikir: *cogito ergo sum*.'

Kesimpulan di atas boleh dilihat sebagai natijah dari logika silogisme, sebab Descartes tidak melihat dalam konteks hubungan subjek dan predikat. *Cogito* adalah sebuah kenyataan simpel yang *clear* dan *distinct*, yang dengan cahaya akal sehat bisa dilihat kebenarannya dengan sejelas-jelasnya. Kebenaran seperti inilah, menurut Descartes, yang hendaknya dijadikan kriterium kebenaran ilmu pengetahuan.²⁸

Kritik: Kebenaran Filosofis dan Kebenaran Kultural

Dunia filsafat, menurut Russel,²⁹ memang berada antara dua macam pengetahuan: teologi dan sains, dogma dan ilmu yang pasti. Berhubungan dengan teologi, filsafat sering melahirkan spekulasi, keragu-raguan; dan sebaliknya, berhubungan sains, filsafat menegaskan seruannya pada akal, *human reason*, bukan mengacu pada teks (dogma, otoritas).

Ada satu hal yang sangat jelas membedakan periode modern dari periode abad pertengahan, yaitu meningkatnya otoritas sains dan melemahnya kekuasaan Gereja.³⁰ Dalam konteks sep-

erti ini sangat jelas bahwa Descartes termasuk di antara orang-orang yang telah ikut mempengaruhi proses pergeseran paradigma berpikir itu, dan membentuk kecenderungan baru dalam pengembangan filsafat berikutnya. Karena itu tidak heran jika ia kemudian dikenal sebagai arsitek filsafat modern dan sekaligus mendapat kritikan dari berbagai kalangan.

Tapi dengan meletakkan Descartes dalam konteks kesejarahannya zamannya, tidak ada hal yang begitu menyentak pikiran ketika kita melihat berbagai kritik yang ditujukan kepadanya. Adalah sebuah kekeliruan jika Descartes hanya dilihat sebagai seorang filosof *cogito*, yang meragukan segala sesuatu kecuali dirinya sendiri, yang selalu bertanya 'apakah saya sedang terjaga atau sedang bermimpi?'

Descartes pada dasarnya tidak tertarik untuk mendiskusikan 'apakah dunia ini ada atau tidak?', 'apa saya memiliki tangan dan kaki?', atau 'tidakkah semua ini mungkin hanya ilusi?' Dalam sinopsis *Meditations* Descartes menulis: 'Tujuan dari berbagai argumentasi yang saya ajukan bukanlah untuk membuktikan kebenaran semua landasan yang telah dibangun - bahwa dunia benar-benar ada dan manusia memiliki raga dan sebagainya - sebab tidak pernah ada satu orang pun yang dengan serius meragukan semua hal tersebut.'³¹ Yang menjadi tujuan utama Descartes, menunjukkan bagaimana dunia fisik, sebuah dunia yang dapat dijelaskan secara matematis, dapat dibuktikan secara logis dan terlepas secara independen dari persepsi indera kita yang sering kali keliru.³²

Dengan kata lain, barang kali - ini perlu didiskusikan atau ditelaah lebih lanjut - Descartes, seperti al-Ghazali di dunia Islam, ingin mendamaikan antara filsafat *scholastic* dan sains. Maka sebagai konsekuensi muncullah filsafat modern. Hamidullah Marazi bahkan dengan terang-terangan menyamakan Descartes dengan al-Ghazali dalam segi penggunaan logika untuk memberikan pembelaan terhadap eksistensi Tuhan.

Lebih jauh Hamidullah Marazi menilai tidak fair jika dikatakan, al-Ghazali lebih dilihat sebagai seorang teolog dan menolaknya sebagai filosof, sementara ia juga menggunakan pendekatan rasional dan filosofis dalam membentuk berbagai argumentasinya; demikian juga jika Descartes kita sebut sebagai seorang filosof dan menolaknya sebagai seorang teolog, padahal ia juga melakukan pembelaan-pembelaan teologis terhadap eksistensi Tuhan.³³

Lebih menarik lagi adalah kenyataan bahwa Descartes demikian jauh membela kemahakuasaan Tuhan dengan mengatakan bahwa Tuhan mungkin juga menciptakan hal-hal yang tidak mungkin dalam konsepsi logika manusia. Tuhan mungkin saja menciptakan dua tambah dua tidak sama dengan empat, atau sebagaimana dalam logika Asy'ariyah bahwa Tuhan dapat saja berbuat tidak adil sejauh keadilan itu dilihat dari sudut pandang konsepsi manusia. William E. Lawhead bahkan membela habis-habisan kemungkinan logis dari pernyataan Descartes yang sangat "Asy'arian" itu.³⁴

Penutup

Terlepas dari itu semua, sebagai penutup, barangkali patut juga dipertanyakan apa yang dimaksudkan dengan "saya" oleh Descartes dalam hasil perenungan atau meditasinya. Apakah saya adalah pikiran saya? Lalu apa yang dimaksud dengan pikiran? Mungkinkah saya berpikir tanpa organ berpikir yang ada di kepala saya? Tanpa otak, jelas kita tidak dapat berpikir. Tetapi ini hanya untuk menjelaskan bahwa otak adalah alat untuk berpikir, bukan berarti otak itu berpikir.³⁵ Jadi siapa yang berpikir? Yang berpikir adalah saya! Siapa saya? Saya adalah yang berpikir ... dan seterusnya.

Jawaban bagi pertanyaan di atas membawa konsekuensi kepada pemisahan antara hakikat saya dan tubuh saya, antara *soul* dan *body*. Lagi-lagi, di sini Descartes mendapat kritikan dari

banyak kalangan terutama pemikir dan filosof modern. Avner Cohen mengatakan bahwa Descartes terlalu berlebih-lebihan, dan bahkan konsep cogito-nya telah membawa dampak yang merusak dan berbahaya dalam perkembangan pemikiran dan budaya masyarakat Eropa.³⁵ Akibat dari dualisme yang telah merusak pemikiran Barat, maka perkembangan sains dalam masyarakat tersebut menjadi gerakan yang mati.³⁷

Semua kritik tersebut memang sah-sah saja, namun perlu dicatat bahwa Descartes mempunyai tujuan yang jelas dengan segala teori, pendapat dan argumentasi yang ia kemukakan. Secara ontologis mungkin saja ia keliru. Apalagi ia sudah mengatakan bahwa semua mungkin diragukan. Tetapi secara kultural ia berbuat untuk suatu kebaikan masyarakat - meski ini bukan tujuan dari diskusi kita. Kultur tidak mempertanyakan apakah sesuatu secara intrinsik benar atau salah, tetapi apakah ia bermanfaat atau tidak. Jadi dapat saja disimpulkan dengan penuh "*husnuzzan*" bahwa keraguan yang dikemukakan Descartes yang berujung pada filsafat cogito-nya hanyalah semacam "*hyperbolical doubt*,"³⁸ bukan keraguan yang "sesungguhnya."

Endnotes:

- 1 Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, s.v. "Descartes, René" (New York: Oxford University Press, 1955), 188.
- 2 Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Sampai James*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, Cet. IV, 1994), 112-3.
- 3 Karen Armstrong, *A History of God*, (New York: Ballantine Books, 1994), 289.
- 4 *The New Encyclopædia Britannica*, s.v. "Descartes, René," Vol. 5. (Chicago: Helen Hamingway Benton, 1973/1974), 598.
- 5 *Ibid.*
- 6 Frederick Copleston, S.J. *A History of Philosophy*, Vol. IV, (London: Search Press, 1959), 63.
- 7 *The New Encyclopædia Britannica*, s.v. "Descartes, René," hlm. 597.
- 8 Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, hal. 189.
- 9 *Webster's English Dictionary* (Melbourne: Budget Books, 1988), 203.
- 10 *The New Encyclopædia Britannica*, s.v. "Descartes, René," hlm. 598.
- 11 Frederick Copleston, S.J. *A History of Philosophy*, 63.
- 12 *The New Encyclopædia Britannica*, s.v. "Descartes, René," 598.

Meretas Jalan Islam

- 13 *Ibid.*, 599.
- 14 Frederick Copleston, S.J. *A History of Philosophy*, 70.
- 15 *The New Encyclopædia Britannica*, s.v. "Descartes, René," 600.
- 16 *Ibid.*
- 17 *Ibid.*
- 18 John Cottingham (ed.), *Western Philosophy: An Anthology*, (Oxford: Blackwell, 1996), 22.
- 19 Roger Scruton, *A History of modern Philosophy: from Descartes to Wittgenstein*, (New York: Routledge, revised and enlarged edition, 1995), 28.
- 20 René Descartes, "Meditations", dalam John Cottingham (ed.), *Western Philosophy: An Anthology*, (Oxford: Blackwell, 1996), 22.
- 21 Roger Scruton, *A History of modern Philosophy*, 28.
- 22 René Descartes, "Meditations", dalam *Western Philosophy*, 23-25.
- 23 Dikutip dari Milton K. Munitz, *The Ways of Philosophy*, (New York: Macmillan, 1979), 210.
- 24 *Ibid.*, 212
- 25 John Cottingham (ed.), *Western Philosophy*, 22.
- 26 Descartes, "Discourse on Method," dikutip dari Milton K. Munitz, *The Ways of Philosophy*, 217.
- 27 Clement C.J. Webb, *A History of Philosophy*, (London: Oxford University Press, 1959), 118.
- 28 Joko Siswanto, *Sistem Metafisika Barat: Dari Aristoteles Sampai Derrida*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 25.
- 29 Bertrand Russel, *History of Western Philosophy*, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1974), 13.
- 30 *Ibid.*
- 31 Dikutip dari Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, 189.
- 32 *Ibid.*
- 33 Hamidullah Marazi, "Some Reflections on Descartes' Method and Source of Knowledge (With Special Reference to Al-Ghazzali's Approach to Philosophy," *Islam and the Modern Age*, (November 1987), 247-9.
- 34 William F. Lawhead, "Descartes Through the Looking Glass: is It Possible to Believe What is Contradictory?" *Religious Studies*, 21 (1985), 170-7.
- 35 John Hospers, *Introduction to Philosophical Analysis*, (London: Routledge, 1996), 244.
- 36 Avner Cohen, "Descartes, Consciousness and Depersonalization: Viewing the History of Philosophy from a Strausian Perspective," *The Journal of Medicine and Philosophy*, (September 1984), 9.
- 37 *Ibid.*, 10.
- 38 Bernard Williams, "Descartes, René," dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, (London: Macmillan, 1967), 347.



METAFISIKA JOHN DEWEY

Implikasi Sebuah Pragmatisme Terhadap Pemikiran Keagamaan

Pendahuluan

Filsafat kontemporer dapat dikatakan terlahir sebagai sebuah antitesa terhadap filsafat modern yang mulai berkembang pada abad XIX. Ia muncul dengan karakteristiknya yang lebih menekankan pada metodologi atau *logic of inquiry* dan mengkritik dualisme yang memisahkan antara *mind* dan *the world outside*, sebagaimana dianut oleh filsafat modern. Salah satu aliran dalam filsafat kontemporer ini adalah pragmatisme - sebuah cara pikir dan cara pandang dunia yang bertolak pada realitas dan mengarah pada nilai-nilai yang dinamis - yang dikembangkan Charles S. Peirce, William James dan John Dewey.

Kata *pragmatic*, seperti disebutkan Munitz,¹ telah menjadi bagian dari *vocabulary* keseharian kita - bagian dari gaya hidup, style, tingkah laku dan cara menyikapi masalah. Secara umum, *pragmatic* mencakup pengertian: praktis dan realistik; menco-

ba berbagai ide dalam sebuah proyek untuk dilihat sejauh mana ia dapat diterapkan dalam praktek untuk tujuan tertentu; terbuka dan fleksibel, tidak terlalu serius atau fanatik dalam berpegang pada dogma tertentu; menilai suatu gagasan atau keyakinan dengan menggunakan ukuran sejauh mana ia mencapai sukses. Dengan kata lain, sikap *pragmatic* itu dapat dijelaskan dengan sebuah ungkapan: *By their fruits shall ye know them*.

Jika filsafat modern telah banyak sekali dikembangkan oleh tokoh-tokoh Eropa, maka pragmatisme, sebagai salah satu aliran filsafat kontemporer, adalah khas Amerika - khas, karena ia telah secara unik memberi warna bagi hampir seluruh lini kehidupan masyarakat Amerika. Problem yang diangkat bukan lagi epistemologi, yakni *bagaimana* atau *apakah mungkin* pikiran (*mind*) dapat mengetahui dunia di luar dirinya. Tetapi yang menjadi persoalan adalah: bagaimana jalan mencapainya; bagaimana kondisi dan prosedur untuk mendapatkan pengetahuan tersebut.² Kita telah berada di sini dan di zaman ini. Semua orang menyadari hal tersebut. Lalu bagaimana menuju masa depan yang lebih baik dan lebih bermanfaat?

"Khas Amerika." Kata-kata ini mungkin agak sinis. Ada anggapan bahwa filsafat ini dibangun untuk memenuhi kebutuhan pandangan dunia masyarakat Amerika yang, katanya, simplistik dan *omnivorous*:³ tidak berpikir panjang, yang penting dapat dan puas. Para arsitek dan pengguna filsafat ini adalah *the New Englanders* yang lari dari tanah asalnya dan ternyata harus berjuang untuk mempertahankan hidup di bumi barunya. Mereka bukan mencari ideologi yang rumit dan memusingkan, tetapi ingin menjalani hidup lebih realistik dan nyaman. Dalam atmosfer seperti itu mereka tidak bertanya tentang *apa sesungguhnya*, tetapi *apa yang dapat dilakukan* dan *untuk apa*. Inilah filsafat baru - filsafat yang merupakan cara hidup orang Amerika (*the philosophy by which Americans live*).¹

Tetapi apakah pragmatisme sebagai sebuah aliran filsafat

dapat hanya dilihat dalam konteks yang begitu sederhana? John Dewey adalah seorang filosof pragmatis yang diakui pengaruhnya dalam bidang pendidikan, seni dan politik. Dia adalah seorang tokoh yang tingkah lakunya sangat terpuji: simpati, terbuka, baik hati, dan bekerja tanpa kenal lelah.⁵

Jika pragmatisme dapat menampilkan seorang tokoh seperti Dewey - yang sesungguhnya sangat *concerned* dengan persoalan-persoalan kemanusiaan dan kehidupan sosial - maka adalah pantas pemikiran ini mendapat perhatian serius untuk dilihat dalam konteks kefilosafatan, karena jika diamati secara dekat, persoalan-persoalan kemanusiaan itulah pada dasarnya yang telah melahirkan pertanyaan-pertanyaan filosofis. Dewey sendiri mengatakan bahwa tidak ada pemikiran manusia yang *muncul out of the blue*: semua berasal dari pengalaman, yang tidak lain adalah hasil dari interaksi manusia dengan dunia di sekitarnya.⁶ Manusialah yang mengawali persoalan dan kepadanya persoalan itu akan dikembalikan. Segala sesuatu yang terkait dengan manusia harus dicari di dalam dirinya, bukan dari luar.

Persoalan lalu muncul: bagaimanakah pragmatisme ini menempatkan metafisika yang notabene berbicara tentang perkara-perkara transendental, gaib dan bahkan supranatural? Tulisan ini mencoba memposisikan kembali pragmatisme dalam konfigurasi pemikiran filsafat modern dan kontemporer dan memperjelas implikasinya terhadap pemahaman tentang metafisika. Karena ini adalah persoalan yang sangat luas, fokus diarahkan secara khusus pada pemikiran filsafat John Dewey.

Biografi Singkat John Dewey

Lahir di Burlington, Vermont, tahun 1859, Dewey tumbuh menjadi seorang anak muda pemalu, menikmati banyak buku bacaan dan menjadi seorang mahasiswa yang berprestasi meskipun tidak *brilliant*. Ia masuk Universitas Vermont tahun

1875, dan tidak menunjukkan tanda-tanda bahwa ia akan menjadi seorang filosof Amerika berpengaruh. Ia memang mulai tertarik pada filsafat dan pemikiran sosial dua tahun terakhir di Vermont, namun tidak pernah jelas dengan masa depan karirnya. Dari tahun 1879 sampai 1881 ia mengajar mata pelajaran *classics*, sains dan aljabar di sekolah menengah *Oil City*, Pennsylvania dan kemudian kembali ke Burlington di mana ia melanjutkan karirnya sebagai guru.⁷

Adalah Torrey dan W.T. Harris, editor *Journal of Speculative Philosophy*, yang memberikan semangat kepada Dewey setelah menerima dua artikelnya tentang filsafat. Dewey lalu melamar untuk masuk *graduate program* pada Universitas Johns Hopkins dan di sinilah ia berkenalan dengan C.S. Peirce dan G.S. Hall. Namun yang paling banyak mempengaruhi pemikiran Dewey adalah George S. Morris yang pemikiran filsafatnya telah banyak diwarnai oleh filsafat Hegel dan idealisme.

Dewey memang telah menemukan benih pemikiran filsafatnya ketika membaca teks fisiologi Huxley di Vermont. Di sinilah ia membangun konsep tentang *the organic* serta kesatuan dan keterkaitan antara segala eksistensi. Kemudian, dalam filsafat Hegel dan kaum idealis, Dewey menemukan ekspresi yang lebih tajam untuk membangun edifice intelektualnya yang berbasis pada konsep *organic* di atas.⁸ Konsep ini membuat ia sangat yakin untuk melawan segala sesuatu yang statis, kaku dan meruntuhkan dualisme yang ia yakini telah menggerogoti filsafat. Manusia harus dicerahkan dengan keberanian melihat dirinya dan dunia ini dengan pandangan yang nyata.

Setelah menyelesaikan program doktoralnya di Johns Hopkins, Dewey ikut bersama Morris di Michigan dan setelah itu pindah ke Chicago di mana ia menjadi pimpinan *the department philosophy, psychology and education*. Di Chicago ia mulai memisahkan diri dari idealisme Hegelian dan mulai dipengaruhi oleh psikologi William James. Ia kemudian menjadi seorang pragmatis dan eksperimentalis.⁹

Kehidupan dan pengalaman masa kecilnya yang sering diwarnai oleh pertentangan, pertemuannya dengan berbagai tokoh dan aliran pemikiran, sampai pada keterlibatannya secara langsung dalam persoalan-persoalan ekonomi dan kemasyarakatan di Chicago,¹⁰ telah mengantarkan Dewey kepada suatu pandangan filsafat yang luas dan kompleks. Ia sangat berhasrat untuk menarik filsafat ke wilayah yang bersentuhan langsung dengan berbagai aktivitas manusia; bukan hanya sebuah teori, tetapi realitas yang dinamis.

Dari catatan Dewey sendiri kita mengetahui bahwa pengalaman hidupnya penuh dengan dualitas dan ketegangan-ketegangan. Ibunya adalah seorang Protestan evangelis dan *jabary* (*penganut paham fatalistik*), yang selalu menghabiskan waktunya untuk membantu orang-orang miskin dan kaum lemah, sementara bapaknya adalah seorang yang kosong dari semangat keagamaan, dan setelah pulang dari Perang Sipil menjual tembakau dan barang-barang grosir. Percakapan keluarga selalu bercampur antara cerita tentang Yesus dan harga tembakau, antara neraka dan asap rokok, perang dan harta rampasan. Ibunya selalu memantaunya dan menasehatinya untuk tidak pernah menyimpang dari ajaran Yesus. Inilah yang kemudian menyeret Dewey dalam keterasingan. Ia merasa dirinya terpisah dari dunia, jiwanya dari tubuh, dan Tuhan dari kesemestaan.¹¹

Dewey pindah ke Colombia tahun 1904 dan di sinilah ia mengembangkan dirinya menjadi seorang tokoh yang dihormati pada taraf internasional. Ketika ia bergabung pada fakultas Colombia, F.J.E. Woodbridge berhasil mengembangkan sebuah jurnal yang dikenal dengan *the Journal of Philosophy*, di mana di dalamnya kemudian berbagai pemikiran Dewey dituangkan dan didiskusikan. Bisa dikatakan hampir tidak ada volume yang terlewatkan tanpa tulisan Dewey atau artikel orang lain tentang dia dan pikirannya. Hal ini terus berlangsung sampai Dewey Meninggal tahun 1952.¹²

Pragmatisme John Dewey

Pada awal karirnya, Dewey benar-benar seorang idealis, namun ia terus berkembang dan kemudian perlahan-lahan, seperti telah didiskusikan di atas, menjadi pragmatis dan eksperimentalis. Sebelum membahas lebih lanjut pragmatisme yang dikembangkan oleh John Dewey, perlu sedikit diuraikan pengertian dan latar belakang kemunculan aliran pemikiran filsafat ini.

Pierce, seperti sudah disinggung pada awal makalah ini, adalah peletak batu pertama filsafat pragmatisme dan merupakan tokoh paling berpengaruh dalam gerakan ini. Namun yang paling berjasa dalam mengembangkan dan mempopuleritaskan istilah pragmatisme kepada *audience* di seluruh dunia adalah William James. Pada babak berikutnya, Dewey tampil dengan pragmatisme versi baru yang ia sebut dengan *instrumntalism*.¹³

Adalah sulit untuk menyatakan dengan tegas dan ringkas latar belakang kemunculan aliran yang digandrungi di kalangan filosof Amerika beberapa dekade terakhir ini. Tapi sekurang-kurangnya, seperti dikatakan Roth S.J., meski mungkin ini kelihatan agak simplistik, pragmatisme dapat dikatakan lahir sebagai reaksi terhadap rasionalisme dan idealisme seperti yang direpresentasikan oleh tradisi Cartesian dan Hegelian, dan juga terhadap empirisisme yang berkembang di Inggris. Pragmatisme menolak rasionalisme murni dan empirisisme klasik sebagai kriteria hakiki untuk pengetahuan dan kebenaran. Aliran ini bisa dikatakan merupakan sebuah *doctrin of meaning*,¹⁵ menilai kebenaran berdasarkan makna yang terkandung di dalamnya: sejauh manakah ia memberi arti atau implikasi bagi kehidupan nyata. Lebih jauh, ia juga sangat peduli dengan etika, teori sosial dan politik serta pendidikan dan agama.

Pragmatisme adalah sebuah cara baru dalam berpikir, *a new way of thinking*.¹⁶ Ia ingin menerapkan metode saintifik dalam pemikiran filsafat sebagai upaya memberikan apresiasi yang

lebih layak kepada peran bahasa dalam mengungkapkan seluruh pengalaman manusia, dan membangun sebuah pandangan dunia dalam paradigma metafisika kategoris sehingga semua perbedaan prinsipil pada segala yang ada dapat terlihat dengan jelas. Diilhami oleh teori evolusi Darwin, kaum pragmatis, terutama sekali Dewey, melihat manusia sebagai bagian yang menyatu dengan alam; harus berjuang untuk mempertahankan kelangsungan hidup, dan akal adalah instrumen utama yang dimiliki manusia untuk kepentingan tersebut.

Di sisi lain, metode pragmatis juga bisa disebut sebagai sebuah metode menenteramkan perdebatan tentang metafisika yang tidak ada habisnya.¹⁷ Secara ringkas mungkin bisa diungkapkan sebagai berikut: "Baik, kita telah bertikai soal Tuhan, spirit, takdir, kebebasan manusia dan sebagainya dengan berbagai bentuk yang tidak terhingga, tetapi apa untung atau ruginya jika kita memilih salah satu dari pendapat-pendapat yang ada? Jika secara praktis implikasinya sama saja, maka apa artinya kita bertengkar? Maka, alih-alih kita berdebat tentang hal itu semua, yang tidak memberi makna atau pengaruh secara langsung terhadap perjalanan hidup manusia, mari kita berpikir tentang hal-hal yang ada dampak nyatanya bagi kehidupan kita sehari-hari!"

John Dewey melihat bahwa proses *inquiry* adalah sebuah gerak yang muncul pada subyek atau diri manusia ketika berhadapan dengan keadaan lingkungan yang problematis, dan gerak ini tidak pernah berhenti seperti gerak perubahan itu sendiri yang abadi.¹⁸ Di samping itu, pengalaman (*experience*) merupakan konsep kunci dalam memahami filsafatnya. Menurutnya, pengalaman tidaklah diterima secara pasif; pengalaman melibatkan *suffering* dan juga *doing*. Ia tidak terpisahkan dari alam atau lingkungan. Sebaliknya, ia menerobos ke dalam alam (*nature*), menggapai seluruh kedalamannya dan kemudian membawa ke permukaan berbagai hal yang tersembunyi.¹⁹

Tidak ada pemikiran atau ide yang muncul *out of the blue*. Adalah kebutuhan-kebutuhan praktis dalam kaitannya dengan kondisi alam dan sosial yang membangkitkan pemikiran dan gagasan-gagasan.²⁰ Jadi, pengalamanlah, menurut Dewey, yang menggerakkan dan mengarahkan seluruh aktivitas manusia. Seluruh organisme, termasuk manusia, aktif meresponi lingkungannya untuk mempertahankan hidup dan menuju kehidupan yang lebih baik. Dengan demikian tidak ada pemisahan antara manusia dan lingkungannya, dan pengalaman merupakan manifestasi hubungan organisme-lingkungan tersebut. Karena itu tidak ada kebenaran normatif atau kebenaran hakiki; yang ada adalah proses. *taqarrub*.

Berangkat dari pandangan seperti di atas, Dewey mengembangkan teori baru tentang penyelidikan (*inquiry*) yang ia sebut sebagai logika instrumental atau eksperimental. Karena itu, untuk menggunakan metode empiris dalam kajian filsafat, perhatian harus diberikan pada apa yang disebut dengan pengalaman sebagai basis utamanya. Metode ini, menurut Dewey, sama seperti yang telah berhasil digunakan oleh *natural science modern*.²¹ Sebuah ide, gagasan atau kebenaran yang diyakini seseorang adalah hasil pemilahan dari berbagai alternatif yang telah diverifikasi ketepatannya secara intelektual. Di sinilah perlu pengontrolan, agar pengujian terhadap semua alternatif dilakukan dengan cermat dan ketepatan yang meyakinkan.

Dalam *the Process of Scientific Thinking*,²² Dewey menggambarkan secara panjang lebar proses pengujian tersebut. Dewey menyebutkan tiga tingkatan analisis dalam pemikiran manusia untuk mencapai sebuah kesimpulan atau menemukan sebuah kebenaran: *practical deliberation*, *reflection upon observation* dan *reflection involving experiment*. Pada kasus pertama, *practical deliberation*, yang dimaksudkan oleh Dewey adalah ketika kita berpikir tentang solusi sederhana mengenai persoalan sehari-hari, misalnya bagaimana kita dapat sampai ke suatu tempat

tertentu dalam waktu tertentu dengan mempertimbangkan jalan mana yang pintas, alat transportasi yang tepat, kemacetan lalu lintas dan sebagainya.

Pada level kedua, *reflection upon observation*, yaitu pemikiran yang muncul ketika kita menemukan atau melihat sesuatu yang asing (yang belum kita kenal atau perhatikan sebelumnya), lalu mencari kemungkinan maknanya dengan menggunakan teori yang ada dalam pengalaman keseharian kita. Bahannya adalah sederhana, namun persoalan yang dimunculkan memerlukan kepada pemikiran yang agak teoritis. Misalnya, ketika seseorang baru pertama ke Eropa lalu melihat di sana orang berciuman di muka umum, ia mungkin akan heran: mengapa mereka bisa melakukan hal seperti itu? Untuk menjawab persoalan ini seseorang memerlukan kepada apa yang disebut Dewey dengan perenungan atas pengkajian, *reflection upon observation*.

Sedangkan yang ketiga, *reflection involving experiment*, adalah upaya untuk menjelaskan sebuah kasus yang kompleks yang memerlukan keahlian khusus, misalnya mencari sebab sebuah kecelakaan lalu lintas, mengapa kerusakan semakin memanas di Indonesia, atau menjelaskan mengapa bom bisa meledak.

Dari contoh-contoh yang dikemukakan, Dewey menunjukkan bahwa tidak ada orang yang berpikir begitu saja; tidak ada ide yang muncul dari sesuatu yang hampa, dari kekosongan, yakni tanpa didahului oleh pengalaman tertentu. Selanjutnya ia berhujah bahwa sebuah pemikiran mesti akan sampai pada satu *inference*, kesimpulan atau konklusi, yang ia didefinisikan sebagai *the process of arriving at an idea of what is absent on the basis of what is at hand*.²³ Setiap *inference* merupakan sebuah perlompatan, *a jump from the known into the unknown*. Jadi apa yang menjadi pilihan alternatif ketika seseorang melakukan *inference* sangat tergantung pertama sekali pada pengalaman orang tersebut, dan ini pada gilirannya akan ditentukan oleh kondisi budaya secara umum pada waktu tertentu. Artinya,

inference tersebut sedikit banyaknya dipengaruhi oleh keinginan, interes, harapan dan tujuan seseorang. Di sinilah, sekali lagi, Dewey menegaskan perlunya pengontrolan terhadap pemikiran atau pemilihan alternatif tersebut.²⁴

Ada dua pengujian (*testing*), menurut Dewey, dalam upaya pengontrolan tersebut, yaitu *in thought* dan *in action*. Pengujian dalam pikiran dilakukan untuk melihat apakah elemen-elemen yang menjadi alternatif mempunyai kolerasi antara satu sama lain, dan pengujian dalam tindakan untuk menganalisa apakah segala konsekuensi yang disimpulkan dalam pikiran dapat terjadi dalam kenyataan. Semua proses tersebut terjadi sebagai tindakan kecerdasan manusia dalam meresponi lingkungan sekelilingnya.

Konsep tentang akal atau kecerdasan dalam pandangan Dewey, seperti dikatakan Copleston, dipengaruhi atau diinspirasi oleh teori stimulus dan respon dalam psikologi, atau hubungan makhluk hidup dan lingkungan dalam biologi.²⁵ Lingkungan adalah sesuatu yang selalu berubah dan menghadirkan berbagai problema bagi manusia, dan dalam diri manusia sudah ada hasrat untuk melakukan *inquiry* dalam rangka memahami alam sekitarnya untuk ditransformasikan ke dalam bentuk lingkungan yang lebih baik atau dengan kata lain mengurangi, atau kalau mungkin menghilangkan, sifat problematis dari lingkungan tersebut.

Di sini jelas sekali bahwa peran *logic of inquiry* menjadi tekanan sangat penting dalam pragmatisme John Dewey. Dalam banyak karyanya ia selalu memberikan perhatian pada metode kecerdasan eksperimental (*methode of experimental intelligence*). Dewey memang tidak terlatih dalam bidang sains fisika atau matematika; ia lebih banyak concerned terhadap realitas kehidupan manusia dalam bentuk nyata. Ia, seperti dikatakan Munitz,²⁶ adalah seorang humanis naturalistik, yang selalu resah dengan persoalan-persoalan kemanusiaan dan melihat pen-

galaman manusia dalam dimensi biologis dan sosial. Jadi, berangkat dari pengalaman, manusia menggunakan kecerdasannya untuk merubah dunia dan kehidupan yang dijalaninya.

Implikasi terhadap Metafisika

Metafisika merupakan manifestasi dari rasa keingintahuan (*curiosity*) manusia akan segala yang ada. Berangkat dari kesadaran akan keterbatasannya, manusia ingin menerobos meski ke luar batas wilayah akalinya untuk mencari hakikat. Metafisika mencerminkan hasrat manusia untuk menggapai kebenaran. Dalam pergumulan dengan hidup, manusia menemukan banyak hal yang tidak dapat dijelaskan, banyak pertentangan antara satu sama lain, baik dalam pengetahuan, ide, keinginan, dan lain-lain yang ada dalam dirinya dengan segala sesuatu yang tampak di luar dirinya yakni dalam alam semesta.

Karena manusia menemukan bahwa kemampuannya sangat terbatas untuk dapat menyelesaikan berbagai pertentangan tersebut (atau sebut saja problema) dan untuk menjelaskan berbagai pertentangan antara hasrat dalam diri dan kenyataan yang tampil di luar, maka mereka mencari sesuatu yang lain (yang bukan dirinya) untuk menjadi basis dan kekuatan yang bisa menjadi otoritas untuk memberikan pengontrolan dan justifikasi bagi semua hal yang manusia sendiri menyerah (*to give up*) untuk menyatakan mampu menyelesaikannya. Yang di luar batas kemampuan manusia inilah, yang dalam pemikiran tradisional, kelihatannya, disebut dengan metafisika, yang oleh Dewey dilihat sebagai *false metaphisics*.

Dewey, seperti telah disebutkan, menolak dualitas yang memisahkan manusia dari dunia di luar dirinya, sehingga metafisikanya pun menjadi metafisika pragmatis, yang pada dasarnya mencari jalan bagaimana seharusnya manusia menjalani hidupnya, *the way we should live this life*. Dalam bukunya *Experience and Nature*, Dewey mengartikan metafisika sebagai 'se-

buah pernyataan tentang sifat-sifat generik yang dimanifestasikan oleh seluruh eksistensi ke dalam fisik dan mental,²⁷ sehingga, semakin bertambah pengetahuan seseorang tentang karakteristik alam semesta yang mencakup kehidupan manusia, maka semakin tinggi pula komitmennya untuk mengarahkan hidup dirinya dan orang lain sesuai dengan karakteristik yang telah didesain untuk alam semesta tersebut.²⁸

Pemahaman tentang manusia dengan segala keinginan dan harapannya serta keterbatasan-keterbatasan yang dimilikinya, di samping kenyataan bahwa ia sebagai makhluk organisme terus berkembang dan spiritnya tetap kontinyu, adalah tujuan utama dari metafisika yang didesain oleh Dewey. Ini kelihatannya seperti sebuah proyek besar yang menampilkan seluruh drama tentang kehidupan manusia: penderitaan, kesenangan, kegagalan, kesuksesan, yang tampil dalam berbagai institusi seperti art, sains, teknologi, politik, agama dan sebagainya, yang kesemuanya itu mencerminkan seluruh watak alam semesta di mana manusia menjalani hidupnya.²⁹

Tidak ada yang lebih transendental dari peristiwa-peristiwa natural itu sendiri, di mana pengalaman manusia merupakan pusat keberangkatannya. Manusia membangun peradaban, dan peradaban itulah mahkota alam semesta. Jadi Tuhan (atau apapun namanya) tidaklah berdiri di jauh di atas sana mengawasi manusia dengan "sinar matanya yang tajam", tetapi Ia hadir "di sini" dan, seperti disebutkan dalam Quran, lebih dekan kepada manusia dari urat nadinya. Sekiranya Dewey seorang penyair, mungkin ia akan mengatakan: "Tuhan" melebur dalam alam semesta dan mengalir dalam nadi dan spirit manusia.

Kebenaran, dengan demikian, adalah kebenaran yang melekat pada *nature* dan mempunyai signifikansi bagi kehidupan manusia. Di sini, siapapun akan terusik untuk mempertanyakan apakah sebenarnya kebenaran itu. Berbeda dari pandangan filosof profesional yang melihat kebenaran sebagai telah

final dan statis, Dewey melihatnya sebagai sebuah proses yang *temporal* dan *evolusionary*. Jika kita kembali kepada pertanyaan yang paling mendasar tentang kriteria kebenaran, apa yang disebut dengan benar dan salah, maka jawabannya, demikian menurut Russel,³⁰ adalah: "kalimat." Sebagai contoh: 'Ibn Khaldun wafat tahun 1406' adalah benar, dan Ibn Khaldun wafat tahun 1308' adalah salah. Penjelasan seperti ini adalah benar, tetapi belum lengkap. Sebab, misalnya, jika saya ingin mengungkapkan hal tersebut dalam konteks kebudayaan atau sistem penanggalan Islam, saya akan mengatakan 'Ibn Khaldun wafat tahun 808', dan ini juga benar. Jadi benar dan salah bukan melekat pada kalimat itu secara lahiriah. Kalimat-kalimat yang diungkapkan dalam bahasa dan konteks budaya yang berbeda bisa saja mempunyai makna atau signifikansi yang sama. Signifikansi itulah yang merupakan *belief*. *Belief* yang sama mungkin dan bisa saja diekspresikan dalam bentuk atau simbol yang berbeda.

Tetapi keyakinan (*belief*) mungkin saja ada yang keliru (*false*). Keyakinan yang keliru akan menimbulkan keterkejutan (*surprise*) ketika bertentangan dengan kenyataan di dunia luar atau lingkungan. Misalnya saja ketika anda mengendarai sepeda motor dan anda yakin tidak ada lobang di jalan, namun tiba-tiba saja sepeda motor anda terperosok tanpa anda sengaja, maka akan menimbulkan keterkejutan. Ini menunjukkan bahwa keyakinan anda keliru. Sebaliknya jika keyakinan tidak bertentangan kenyataan maka tidak akan menimbulkan efek apapun. Contoh ini menunjukkan bagaimana pengalaman mempengaruhi proses *mutual ajustment* antara makhluk organisme (manusia) dan lingkungannya. Kembali ke metode pragmatisme John Dewey, inilah yang disebut dengan proses *inquiry*, dan kebenaran tidak lain dari proses tersebut; kebenaran yang *absolut* atau kesalahan yang absolut tidak ada atau tidak dapat dibayangkan dalam paradigma pemikiran manusia.

Dewey termasuk tokoh yang paling keras mengkritik agama-agama formal (*institutionalized religions*) karena kegagalannya memberikan solusi yang memadai bagi persoalan-persoalan sosial dan kemanusiaan; agama-agama hanya menciptakan berbagai konflik doktrinal dan pertentangan antara satu kelompok dengan kelompok yang lain. Namun, target yang paling mendasar dari kritik Dewey terhadap agama-agama formal, seperti dikatakan Roth, S.J.,³¹ adalah 'supernaturalisme' yang terkandung di dalamnya. Artinya, agama telah memisahkan manusia dari dunia dengan menciptakan harapan dan ideal yang sama sekali terlepas dari karakteristik dan kapasitas yang ada pada manusia. Dewey tidak secara eksplisit dan bahkan juga tidak secara implisit menolak agama, tetapi ia ingin mendefinisikan kembali agama yang selaras dengan akal dan kehidupan nyata manusia. Agama formal hanya berpura-pura melibatkan diri dalam perubahan sosial, padahal kecenderungannya hanyalah merusak upaya dan akal manusia (*human intelligence*). Jika ini terus menerus dipertahankan maka agama hanya akan menjadi seperti orang 'mengenderai dua kuda yang lari ke arah berlawanan'.³²

Penutup

Seperti dikatakan Titus,³³ ada tiga aspek utama yang tercermin dalam filsafat pragmatisme John Dewey, yakni: temporalisme, futurisme dan meliorisme. Temporalisme memberi arti bahwa selalu ada gerak maju dalam rentangan waktu. Kehidupan manusia terus bergulir tanpa henti, dan manusia tidak bisa hanya menempatkan diri sebagai orang luar. Mereka tidak lain adalah bagian dari pemeran drama yang tidak pernah akan surut ke belakang. Pengetahuan manusia bukan hanya mampu menyerap makna yang terkandung dalam dunia ini tetapi juga dapat merubah dan mengarahkannya.

Futurisme adalah prinsip melihat ke depan dalam penger-

tian bahwa manusia harus merancang kehidupannya untuk masa akan datang. Mereka tidak akan surut ke belakang sebab sejarah tidak pernah berulang. Sedangkan meliorisme merupakan prinsip yang menegaskan bahwa dunia ini dapat diubah menjadi sebuah tatanan kehidupan yang lebih baik dan lebih nyaman.

Pada analisa terakhir dapat dikatakan bahwa pragmatisme John Dewey lebih menaruh perhatian pada aspek kemanusiaan dan kehidupan sosial, dan filsafatnya lebih mengarah pada upaya menempatkan manusia, bukan hanya sebagai individu tetapi juga sosial, pada posisi sebagai bagian yang tak terpisahkan dari dunia atau alam semesta ini.

Pengalaman manusia, menurut Dewey, ketika diperkaya dengan nilai-nilai dan makna yang valid akan menjadi realitas yang dinamis menuju kesempurnaan. Ia tetap mengakui bahwa keyakinan adalah sebuah hipotesis yang terus menerus dapat dikaji. Inilah yang berpengaruh besar terhadap perubahan dalam tatanan pemikiran keagamaan institusional. Sebuah keyakinan keagamaan tidak perlu dipandang absolut dan tidak boleh juga diremehkan.

Manusia bukanlah pemberi justifikasi. Manusia adalah makhluk yang mendapat anugerah kecerdasan untuk mempelajari semesta ini dan kemudian mewariskan pengetahuannya itu kepada generasi selanjutnya. Demikian juga yang harus dilakukan generasi akan datang, dan seterusnya. Inilah pengertian praktis dari "kebenaran": sebuah proses pencarian yang tiada henti.

Endnotes:

- 1 Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy*, (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1981), 14.
- 2 *Ibid.*, 8.
- 3 George Santayana, "Dewey's Naturalistic Metaphysics", dalam *The Philosophy of John Dewey*, ed. Paul Arthur Schilpp, (New York: Tudor Publishing Company, 1951), 248.

Meretas Jalan Islam

- 4 *Ibid.*
- 5 Bertrand Russel, *History of Western Philosophy*; (London: George Allen and Unwin Ltd., 1961), 744.
- 6 John Dewey, "The Process of Scientific Thinking," dalam *Reading in Philosophy*, ed. John Herman Randal, et al., (New York: Barnes and Noble, 1953), 176-181.
- 7 Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*; (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1972), 380.
- 8 *Ibid.*
- 9 Andrew J. Reek, "John Dewey's Idea of Ultimate Reality and Meaning: A Mixture of Stability and Uncertainty in Social Transaction of Human beings" dalam *Ultimate Reality and Meaning*, (Vol. 16, 1993), 45.
- 10 Michael DeArney, "Experimental Inquiry and Democracy: 'Working Union' of Ideal and Real. A Comment on A Reek's Presentation of John Dewey's Idea of Ultimate Reality and Meaning" dalam *Ultimate Reality and Meaning*, (Vol. 16, 1993), 130.
- 11 John Dewey, "From Absolutism to Experimentalism," dalam *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*, ed. J.A. Boydston, (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984), 153.
- 12 Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia*, 381.
- 13 Milton K. Munitz, *Contemporary*, 16.
- 14 Robert J. Roth, S.J., "American Pragmatisme and Ultimate Reality and Meaning as seen in Religion," dalam *Ultimate Reality and Meaning*, (Vol. 16, 1993), 121.
- 15 Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy*, (Maryland: Littlefield Publishers, Inc., 1983), 262.
- 16 Milton K. Munitz, *Contemporary*, 61.
- 17 *Ibid.*, 63.
- 18 Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. VIII, (London: Search Press, 1966), 356-357.
- 19 John Dewey, *Experience and Nature*, (La Salle, IL: Open Court Publishing Co., 2nd ed., 1971), 2.
- 20 John Dewey, "The Process of Scientific Thinking," dalam *Reading in Philosophy*, ed. John Herman Randal, et al., (New York: Barnes and Noble, 1953), 176.
- 21 Andrew J. Reek, "John Dewey's Idea ...", 48.
- 22 John Dewey, "The Process of Scientific Thinking," 176-179.
- 23 *Ibid.*, 178.
- 24 *Ibid.*, 179.
- 25 Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, 353-354.
- 26 Milton K. Munitz, *Contemporary*, 61.
- 27 John Dewey, *Experience and Nature*, (La Salle, IL: Open Court Publishing Co., 2nd ed., 1971), 412.
- 28 Murphy, Arthur E., "Dewey's Epistemology and Metaphysics," dalam *The Philosophy of John Dewey*, ed. Paul Arthur Schilpp, (New York: Tudor Publishing Company, 1951), 412.

- 29 Ibid., 217.
- 30 Bertrand Russel, *History of Western Philosophy*, 775.
- 31 Robert J. Roth, S.J., "American Pragmatisme" 125.
- 32 John Dewey, *A Common Faith*, (New Heaven: Yale University Press, 1934), 79.
- 33 Horald H. Titus, C.S., *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. H.M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 349-351.





PERADABAN YUNANI: Manusia, Alam dan Karya Cipta

Pendahuluan

Greek civilization adalah sebuah peradaban yang memesona. Sejak berabad-abad, kisah tentang pikiran dan karya-karya bangsa Greek (Yunani) telah menduduki posisi penting dalam diskursus peradaban dunia sampai era modern. Letak keunggulan peradaban ini adalah pada perhatiannya yang menonjol tentang manusia dan hubungannya dengan alam semesta. "Dunia ini penuh dengan hal mengagumkan," demikian nyanyian Sophocles, "tetapi tidak ada yang lebih mengagumkan daripada manusia."¹

Civilization adalah ekspresi diri manusia yang terakumulasi dari seluruh penghayatan terhadap dirinya, alam semesta dan semua pengalaman hidup yang dijalaninya. Ketika bangsa Yunani menjadikan manusia sebagai pusat perhatiannya, maka sebenarnya mereka telah menemukan sumber dari seluruh peradaban di dunia ini, sebab hanya manusia yang dapat

mengungkapkan apa yang ada dalam dirinya (ide) untuk dapat diketahui oleh orang lain; ide-ide inilah yang membentuk *layers of civilization*.

Orang-orang Yunani adalah bangsa yang sangat berhasrat kepada ilmu pengetahuan dan selalu bertanya-tanya. Filsafat, yang telah menjadi landasan peradaban Barat modern, dan pernah mencerahkan dunia Islam secara sangat gemilang, bermula dari Yunani. Mungkin, pada mulanya, disebabkan oleh kekurangan sumber alam, mereka terdesak untuk berpikir serius dalam rangka mempertahankan hidup. Kebiasaan itu lalu berkembang menjadi sebuah tradisi berpikir yang mapan dan sistematis.

Jadi alam telah membesarkan mereka dengan pendidikan keras, dan inilah yang telah membuat mereka sadar akan dirinya dan nilai pribadinya yang tinggi. Kesadaran ini mengangkat mereka menjadi bangsa pencinta ilmu. *All kanowledge, kata orang-orang Yunani, begins in wonder, wonder about the world, and wonder about man.*²

Yunani modern mungkin tidak semegah masa lalunya yang memiliki sejarah panjang tentang peradaban, ilmu pengetahuan dan nilai-nilai kemanusiaan (etika). Tetapi masa lalu itulah yang membentuk Yunani sekarang. Semua kita terbentuk pada ujung sebuah rentetan waktu, dan kita akan memainkan peran kita dalam rentang waktu yang tersedia untuk membentuk masa yang akan datang bagi generasi lain.

Sejarah Yunani telah meninggalkan warisan agung bagi kelanjutan peradaban manusia, dan kita pantas memberikan apresiasi yang layak kepadanya. Makalah ini tidaklah memiliki cukup ruang untuk membahas sejarah peradaban Yunani dari segala aspeknya. Tulisan ini tidak lebih dari setitik kilasan drama sejarah agung peradaban manusia yang sangat panjang. Penulis akan mencoba mendiskusikan secara (relatif) singkat beberapa sisi dari *Greek Civilization* dengan melihat pada latar

belakang geografis Yunani, cuplikan-cuplikan sejarah, dan karakteristik masyarakatnya, serta memberikan beberapa analisis.

Latar Belakang Geografis

Terbentang di bagian tenggara Eropa dan membentuk ujung semenanjung Balkan, itulah negara Yunani yang kita kenal sekarang. Ia dibatasi oleh laut Lonia, laut Mediterranea, dan laut Aegea sebelah barat, selatan dan timur. Sedangkan sebelah baratnya terhampar wilayah Albania, Yugoslavia, Bulgaria dan Turki.³ Tetapi Yunani masa silam tidak dapat diidentifikasi dengan batas-batas geografis secara kaku, sebab bangsa-bangsa zaman dahulu lebih cenderung mengidentifikasikan diri mereka dengan tradisi tertentu dan pusat-pusat peradaban yang mereka bangun.

Yunani adalah bumi yang menampilkan banyak kontras: ada deretan gunung, lembah-lembah yang subur, dataran yang terhampar dan juga pantai-pantai. Namun secara umum tanah Yunani termasuk gersang, gunung-gunungnya berbatu dan terjal, dan kebanyakan datarannya tidak cocok untuk pertanian; hanya sekitar seperlima wilayahnya yang agak subur, dan itu pun memiliki tanah berbeda-beda. Di dataran Boeotia, misalnya, tanahnya agak lembut, cocok untuk tanaman semacam gandum dan juga untuk pengembangan peternakan. Sementara di Attika tanahnya berbatu dan kering, hanya cocok untuk tanaman anggur dan zaitun.⁴

Karena itu kebanyakan penduduk Yunani mencari penghidupan di laut. Mereka terkenal sebagai pelaut yang tangguh, gigih dan tabah.⁵ Di samping itu, faktor geografis di mana letak pantai-pantainya sangat strategis dan dapat berhubungan langsung dengan kawasan di laut Tengah dan laut Hitam, juga telah mendorong bangsa Yunani untuk beroperasi dalam bidang perdagangan. Mereka menyeberangi laut, mencari

pusat-pusat peradaban dan mengadakan kontak dengan bangsa lain. Sejak zaman dahulu mereka telah menguasai jalur-jalur perdagangan di kedua kawasan yang terkenal sangat kaya itu.⁶

Gunung-gunung dan lembah telah mempersulit komunikasi di antara bangsa Yunani klasik dan memisahkan mereka ke dalam beberapa negara-kota kecil yang dikenal dengan *polis*, dan membuat masing-masing mereka sangat independen dan *self-sufficient*. Setiap polis bergantung pada penghasilan "dalam negerinya" masing-masing. Karena itu mereka terdorong untuk belajar hidup sebagaimana adanya - *learn to do without*.⁷ Alam tidak menyediakan kekayaan yang cukup banyak bagi bangsa Yunani, tetapi telah memberikan inspirasi dan imajinasi yang luar biasa untuk mereka.

Alamnya yang miskin memaksa orang-orang Yunani kuno hidup sederhana. Rumah, pakaian dan makanan mereka mencerminkan kehidupan mereka yang menyatu dengan alam. Mereka tidak mengenal sarapan pagi, dan di seluruh Athena orang tidak pernah makan daging sapi panggang.⁸ Rumah mereka terbuat dari tanah yang dikeringkan dengan panas matahari; tidak ada dekorasi yang megah, tidak ada selera artistik yang mengagumkan. Mereka memang lebih banyak berada di luar rumah, di gymnasium, di jalan-jalan; mereka hanya pulang ke rumah untuk tidur.⁹

Kehidupan orang Yunani memang simpel, dan ini, seperti dikatakan Botsford, merupakan pemandangan yang menyentak banyak orang Barat ketika mereka datang untuk berkunjung ke negeri para filosof itu.¹⁰ Di sana tidak terlihat peradaban industrial yang membisingkan; yang ada hanya kehidupan agrikultural yang tenang, harmoni dan tenteram. Alam Yunani dengan manusianya sangat bersahabat; manusia berguru pada alam dan mereka tidak berhasrat mengeksploitasi alam secara berlebihan. Meski tanahnya kering, gunungnya terjal dan sumber alamnya kurang, Yunani tetap tampil dengan wajah yang memesona dan penuh imajinasi.

Buah-buahan tetap ada dan bunga yang berwarna warni selalu menghiasi bagian-bagian bumi Yunani pada musim tertentu. Jeruk tumbuh di subtropis sebelah selatan, dan buah zaitun serta anggur memenuhi daerah-daerah pedalaman. Bunga-bunga hutan, *anemone*, *hyacinth* (sejenis bunga bakung), yang mekar di setiap musim semi, memberikan sentuhan tersendiri bagi imajinasi penduduk negeri itu.¹¹

Tanah sangat murah di negeri ini. Tetapi orang-orang Yunani membuatnya jadi mahal. Mereka mengolah tanah liat menjadi keramik, dan ini menjadi bahan komoditi yang terkenal ke mana-mana. Di antara berbagai peninggalan bangsa Yunani zaman Neolithic yang paling banyak dan indah adalah benda-benda keramik dengan berbagai dekorasi.

Dari berbagai penemuan arkeologi, benda-benda keramik merupakan materi atau bahan yang paling berharga untuk menceritakan peradaban bangsa Yunani kuno. Sekitar lebih dari 3000 tahun sebelum Masehi, peradaban Zaman Perunggu Yunani di wilayah Crete telah mulai mencerahkan sinarnya.

Manusia Yunani

Bangsa Yunani menyebut dirinya kaum *Hellene* dan tanah mereka dikenal dengan nama *Helas*. Sedangkan istilah *Greek* pertama sekali digunakan oleh orang-orang Romawi. Orang-orang Yunani, pada zaman dahulu, menganggap dirinya sebagai bangsa yang istimewa, berbeda dari bangsa-bangsa lain di dunia ini. Jika bangsa Arab mengenal istilah Arab dan 'ajam, maka bangsa Yunani mengenal hanya "bangsa Yunani" dan "bangsa barbar".¹²

Namun bangsa Yunani tidaklah berpretensi bahwa dirinya adalah sebuah ras murni. Tidak ada kesepakatan dari mana asal usul mereka dan tidak ada petunjuk yang jelas siapa penghuni negeri Yunani sebelum datangnya gelombang imigran. Hanya ada asumsi bahwa mereka berasal dari Eropa tengah yang masuk

secara perlahan-lahan ke daerah selatan.¹³ Jadi bangsa Yunani terbentuk dari asimilasi berbagai etnis yang berasal dari wilayah utara dan bermigrasi ke wilayah tersebut.

Bukti-bukti arkeologis menjelaskan bahwa terdapat sebuah peradaban yang kaya di Mikena, yakni kota tempat kediaman *Agamemnon* yang, menurut legenda, memimpin bangsa Akaia dalam perang Troya. Peradaban Mikena yang telah lama hilang ini mula-mula merupakan sebuah perkembangan dari peradaban yang lebih tua lagi yaitu peradaban Minos di Crete.

Bangsa Minos mewariskan kebudayaan dan peradaban tinggi kepada bangsa Mikena. Orang Mikena terkenal ahli bangunan dan arsitektur yang ulung. Istananya dibangun di dalam benteng yang hebat dengan tembok setebal tiga meter. Mereka sangat kaya terutama akan logam dan emas. Ciri tubuh orang Mikena lebih tinggi daripada orang Minos dan muka mereka lebih lebar. Para prianya berkumis dan kadang berjenggot. Orang Mikena dianggap bangsa yang lengkap dan giat berusaha, penerus bangsa Minos yang baik. Tetapi dalam satu segi penting mereka berbeda dari orang Minos yang cinta damai. Dalam kehidupan Mikena, hal yang paling pokok adalah perang. Kegiatan perang menyebabkan orang Mikena pergi jauh meninggalkan rumah dalam berbagai petualangan.¹⁴

Pada perkembangan selanjutnya, kebudayaan yang agung mulai lenyap. Setelah begitu lama pergi, para pahlawan perang Troya kembali dan menemukan negara mereka diguncang oleh perang saudara. Persekutuan politik pudar, perdagangan kacau. Sementara kekuasaan Mikena menyusup, sedikit demi sedikit masyarakat dimasuki dan akhirnya dikuasai gelombang-gelombang penyerbuan dari utara, yaitu oleh bangsa Doria.

Orang Doria mengacau Mikena dan pada suatu ketika kota yang telah hilang kekuatannya karena perang saudara itu dikalahkannya. Kubu pertahanan yang dulu mengagumkan kini menjadi puing. Masyarakat Mikena yang teratur dan

disiplin menjadi berantakan. Banyak orang Mikena menjadi pengembara miskin dan terasing. Sementara itu sisa-sisa kebudayaan Mikena kuno masih dijumpai di pulau Siprus di pergunungan Arkadia dan di Attika, sekitar kota Athena. Seorang pengarang paling kuno, *Hesiodos*, menggambarkan masa keruntuhan Mikena sebagai zaman yang penuh kekerasan, kebingasan, ketidak sabaran, ketidak pedulian, pencurian, penipuan dan kebohongan.¹⁵

Lebih kurang sekitar 2000 sampai 1000 tahun sebelum Masehi terjadi suatu gelombang imigran yang terdiri dari orang-orang Indo-Eropa yang berasal dari wilayah sebelah utara kawasan Yunani. Kelompok suku bangsa pendatang yang menyebar di semenanjung Yunani itu adalah bangsa-bangsa Achaea, Ionia, Aeolia dan, yang terakhir datang, Doria.¹⁶

Kaum Achaea menyerbu Yunani sekitar 1800-1400 sebelum Masehi dan menjarah kota Aegea, dan bahkan menghancurkan kebudayaan Crete yang telah lama dibangun. Beberapa abad kemudian, yakni sekitar 1150-1000 SM., suku Doria memasuki wilayah-wilayah Yunani sambil membawa gembala dan kereta. Mereka menyerang dan mengalahkan orang-orang Achaea dan menempati bagian tengah Yunani serta sebagian besar wilayah Peloponnesus. Kemudian orang-orang Athena, yang bangga dengan warisan peradaban Ionia, menganggap kaum Doria ini sebagai suku yang kasar, inferior dan kurang ber peradaban.¹⁷

Kehidupan Sosial dan Politik

Masyarakat Yunani klasik, karena dipengaruhi oleh kondisi alam, hidup dalam kelompok-kelompok yang terpisah-pisah. Berawal dari kelompok kecil yang hidup pada daerah-daerah tertentu, mereka kemudian berkembang menjadi sebuah masyarakat yang banyak dan mengorganisasikan diri menjadi sebuah polis (negara-kota). Kata "polis" bermakna sebuah kota sekaligus masyarakat yang hidup di dalamnya serta seluruh

wilayah disekitarnya yang mendukung terbentuknya komunitas tersebut. Jadi polis adalah kombinasi dari sebuah unit sosial dan politik.¹⁸

Bangsa Yunani sangat bangga dengan negara-kotanya. *Polis*, bagi mereka, adalah simbol dari kebebasan dan kebersamaan. Setiap anak yang lahir dalam sebuah polis, langsung menjadi warga polis tersebut. Semua anggota masyarakat bertanggung jawab atas kelangsungan hidup polisnya dan semua mereka juga dapat berpartisipasi dalam menentukan keputusan-keputusan yang diperlukan. *Sense of belonging* antara sesama warga sangat kuat, sehingga "pembuangan" atau "penyingkiran" dari kelompok sosial merupakan suatu bentuk hukuman yang sangat menyakitkan.¹⁹

Pada awalnya sebuah polis dipimpin oleh seorang raja. Namun dalam perkembangan berikutnya muncul kelompok-kelompok, khususnya kaum bangsawan yang secara hirarki berada di bawah raja, yang merasa tidak puas dan menyampaikan protes atas keberadaan raja sebagai penguasa tertinggi. Mereka menginginkan adanya perubahan dalam struktur kekuasaan. Di samping memiliki status sosial yang tinggi, mereka juga mempunyai kekuatan ekonomi yang dapat menyaingi kekuatan ekonomi raja, sebab mereka adalah kelompok yang terlibat langsung dalam perdagangan.²⁰

Ini mungkin dapat merupakan bukti, bukan hanya dalam kehidupan bangsa Yunani tetapi juga sepanjang sejarah bangsa-bangsa di dunia, bahwa perubahan ekonomi mempunyai peran yang amat dominan dalam menentukan arah kehidupan politik sebuah masyarakat atau bangsa.

Di bawah kepemimpinan kaum bangsawan ini polis mencapai sistem pemerintahan yang mantap dan memberikan kemakmuran kepada masyarakat sehingga orang Yunani tampak berbeda dari yang lainnya.²¹

Namun perlu diperhatikan juga bahwa tidak semua polis di

Yunani memiliki karakteristik yang persis sama. Sebagaimana telah dipaparkan di muka bahwa setiap polis sangat independen dan mengurus kehidupan mereka sesuai dengan keinginannya masing-masing. Sparta dan Athena adalah contoh bagaimana mereka mengalami perkembangan yang ekstrem. Sparta adalah sebuah tipe masyarakat yang sangat tertutup, keras dan sangat disiplin. Anak-anak sejak kecil dilatih berolah raga dan bahkan diikuti dalam latihan militer. Mereka dilarang memakai alas kaki di musim dingin dan dipaksakan tidur tanpa selimut. Mereka dilatih untuk mampu bertahan dalam kesulitan dan harus selalu siap sebagai pahlawan.²²

Sebaliknya Yunani, yang terkenal sebagai pelopor demokrasi, memiliki karakteristik yang terbuka, dan membicarakan sesuatu berdasarkan alasan-alasan yang masuk akal. Reformasi yang paling hebat dilakukan orang-orang Athena adalah pada masa pemerintahan Solon.

Solon adalah seorang negarawan yang terkemuka. Pada saat terjadi kekacauan sosial yang pada mulanya akibat penerapan hukum yang tidak menentu, para aristokrat dan saudagar-saudagar kaya Athena melihat bahwa sebuah tindakan konstruktif harus dilakukan. Mereka memanggil Solon dan mengangkatnya sebagai *archon* atau *chief officer* untuk memegang kendali penuh di Athena dan membimbing wilayah tersebut ke arah yang lebih baik. Solon melihat bahwa ada hubungan erat antara ekonomi dan kerusuhan sosial, dan inilah yang pertama sekali diupayakan untuk diseimbangkan. Solon juga melakukan berbagai perbaikan dalam bidang politik dan hukum.²³

Secara umum dapat dikatakan bahwa kekuasaan kaum bangsawan di Yunani pada awalnya di jalan secara otoriter. Karena itu, akibat dari timbulnya berbagai ketimpangan sosial, kemudian muncullah berbagai protes dan reaksi tajam dari masyarakat, terutama sekali dari lapisan bawah. Mereka

berjuang dengan gigih tanpa takut akan ancaman penguasa. Akhirnya tuntutan kelompok bawah ini berhasil dengan gemilang, dan mereka mulai dilibatkan dalam struktur pemerintahan. Dengan demikian berubahlah sistem politik kepada bentuk yang berlandas pada demokrasi. Meski dalam bentuknya yang sederhana, sistem demokrasi ini telah merupakan sebuah perkembangan baru karena ikut melibatkan rakyat dalam pemerintahan.²⁴

Dalam kehidupan sosial, bangsa Yunani mempunyai integritas yang tinggi dan sangat menghargai kebebasan. Ini, sebagaimana telah dikemukakan, berangkat dari pandangan mereka yang sangat mengagumi kepribadian manusia. *Olympic games* adalah di antara festival yang diikuti oleh seluruh bangsa Yunani.

Dalam kegiatan ini, mereka dapat melupakan seluruh perbedaan di antara dan semuanya bersatu dalam persahabatan. Semua orang Yunani melihat dirinya mereka sebagai kelompok yang istimewa, bukan karena ras, tetapi karena kebiasaan yang mereka miliki. Pemerintahan mereka adalah yang terbaik, dan satu-satunya yang paling cocok bagi kehidupan orang-orang yang ingin hidup merdeka. Mereka bahkan melihat dengan jijik terhadap kerajaan-kerajaan "barbar" di luar Yunani.²⁵

Perbudakan memang ada di Yunani klasik, yang dikenal dengan istilah *helot*, namun sangat berbeda dari apa yang dikenal dalam peradaban lain atau sebagaimana yang kita pahami sekarang. Seorang *helot* dapat bekerja untuk dirinya sendiri setelah memenuhi tugas untuk memberi servis yang sempurna kepada tuannya. Ia secara pribadi sebenarnya merdeka dan dapat membina keluarga sebagaimana layaknya orang biasa. Memukuli, apalagi membunuh, budak dilarang. Pada masa Solon, perbudakan bahkan dilarang sama sekali.²⁶

Pemikiran dan Warisan Peradaban Agama

Pemikiran, agama yang dianut, dan peradaban yang dikembangkan oleh orang Yunani tidak bisa juga sama sekali dilepaskan dari pengaruh luar. Orang-orang Yunani sendiri sangat menghargai pemikiran dan ilmu pengetahuan yang berasal dari Mesir. Beberapa elemen dari konsep keagamaan orang Yunani juga berasal dari Timur. Namun demikian ada satu hal yang *distinct* pada orang Yunani, yakni: "kegelisahan dan keingintahuan tentang dunia ini dan segala sesuatu yang ada di dalamnya, terutama sekali manusia."²⁷

Namun demikian dapat dipastikan bahwa pemikiran "keagamaan" mestilah telah lahir terlebih dahulu sebelum manusia mulai berpikir secara "bebas" tentang alam semesta. Ini dibuktikan oleh banyaknya mitos-mitos dalam sejarah kehidupan orang Yunani. Mereka juga mempercayai adanya kekuatan gaib yang menguasai alam ini. Jadi meskipun mereka berpikir bebas, berbagai pengaruh luar juga telah mendahului pemikiran bebas mereka itu. Karena itu filsafat Yunani kuno terkadang tampak sebagai saringan dari tradisi pemikiran "keagamaan" tersebut.²⁸

Di samping itu terlihat pula bahwa pemaknaan keagamaan cukup kental dalam seni arsitektur Yunani, pembuatan monumen, pilar-pilar dan batu pualam untuk menghormati dewa, mengenang kemenangan dan untuk mengabadikan upacara keagamaan. Seni arsitektur Yunani, seperti halnya sastra, di samping menampilkan ciri-ciri religiusitas juga menonjolkan anatomi tubuh manusia.²⁹

Homer, penulis kisah kepahlawanan *Iliad* dan *Odyssey*, telah memperkenalkan Apollo, Zeus, dan dewa-dewa Olympia lainnya. Namun para sarjana telah menemukan bahwa dewa-dewa dan berbagai kepercayaan yang terdapat dalam karya Homer memiliki kesamaan dengan apa yang menjadi

kepercayaan masyarakat kuno di Timur Dekat dan masyarakat primitif yang mendiami wilayah Yunani sebelum kehadiran kaum Mycenaean. Ini menunjukkan bahwa telah terjadi semacam proses yang dalam sosiologi disebut dengan sinkretisme.³⁰ Masyarakat Yunani menerima tradisi-tradisi keagamaan dari luar dan kemudian mereka memadukannya dengan tradisi mereka.

Dewa-dewa dalam keyakinan Yunani kuno, tidak berbeda dari apa yang terjadi dalam masyarakat primitif lainnya, diderivasi sebagai upaya menjelaskan berbagai fenomena alam baik yang menakutkan atau yang menakjubkan. Kilat dan halilintar, misalnya, digambarkan sebagai ekspresi dari kemarahan Zeus, badai sebagai kemarahan Poseidon, dewa laut, dan sebagainya. Apollo adalah dewa pavorit bangsa Yunani, yang memiliki sebuah tanah suci khusus di Delphi.³¹

Dari sini terlihat bahwa meskipun bangsa Yunani telah sejak lama memiliki semangat pemikiran rasional dan kecenderungan akan pemusatan perhatian pada kemanusiaan, pengaruh-pengaruh tradisi dan keagamaan dari luar tetap juga melintas ke dalam tradisi dan kehidupan mereka. Seperti telah disebutkan di muka, bangsa Yunani adalah bangsa yang berpikir keras. Namun ini tidak berarti bahwa mereka sama sekali tidak memiliki semangat keagamaan dalam pengertian kepercayaan akan adanya realitas di luar nalar manusia, *beyond human reason*.

Pergumulan antara realitas inderawi dan Realitas hakiki selalu menjadi dasar bagi pemikiran dan pembangunan tradisi dalam kehidupan manusia, dan bangsa Yunani telah menunjukkan keseriusannya dalam membedah berbagai fenomena dalam kehidupan untuk menemukan "hakikat" yang dapat memberikan kepuasan kepada mereka. Tradisi keagamaan tidak mereka jadikan penghalang. Ketika agama didialogkan dengan realitas kehidupan, agama juga dapat menjadi pemberi

inspirasi bagi pemikiran. Karena itu filsafat pertama tumbuh dan berkembang di Yunani.

Filsafat

Sementara itu, seperti disebutkan di atas, perkembangan pemikiran filsafat Yunani dapat dilihat sebagai sebuah proses perkembangan atau perubahan sistem kepercayaan dari *natural religion* ke *cultural religion*. Dalam sistem kepercayaan *natural religion*, manusia terikat oleh berbagai dogma dan lilitan tradisionalisme. Kepercayaan mereka lebih banyak diderivasi dari kekaguman dan ketakutan terhadap berbagai fenomena alam. Sedangkan dalam *cultural religion*, potensi dan daya kreativitas manusia memungkinkan untuk dikembangkan secara bebas.

Di sini manusia lebih banyak berupaya memaknai fenomena alam ketimbang melihatnya hanya sebagai sebuah ketakjuban. Kedua bentuk sistem kepercayaan ini telah membelah perkembangan filsafat Yunani. Kelompok yang setia pada sistem yang pertama, bertahan dalam mengembangkan filsafat yang berorientasi pada mistik, dan tokoh-tokohnya adalah Hesiodes, Thales dan Anaximenes.

Mereka ini menempatkan kekuatan alam sebagai faktor yang sangat menentukan kehidupan manusia di muka bumi ini. Pandangan filsafat mereka sangat terikat dengan lingkungan alam yang terdapat di sekitarnya. Sedangkan kelompok yang kedua mengembangkan filsafat dalam bentuk yang lebih rasional. Mereka berusaha memecahkan berbagai misteri dalam kehidupan manusia dengan segala aspeknya, baik yang berkaitan dengan alam semesta atau yang terdapat dalam diri manusia itu sendiri. Berbagai faktor tersebut diteliti dan dicarikan solusinya dengan menggunakan rasio. Mereka kemudian dikenal dengan kelompok filosof yang berpaham rasionalisme. Tokoh-tokoh kelompok ini adalah Herakleitos, Socrates, Plato dan Aristoteles.³¹

Para filosof rasional adalah murid-murid yang belajar pada alam semesta. Mereka adalah pencinta kebijaksanaan, wisdom. Mereka kemudian mewariskan apa yang disebut dengan philosophy kepada dunia. Indeed, kata Crane Brinton dkk.,³³ *the Greek may be said to have invented philosophy, and the credit for this Greek "first" belongs above all to the earliest of their great philosopher, Socrates.*

Seni, Sastra dan Sains

Yunani juga telah meninggalkan warisan yang sangat kaya dalam bidang seni, sastra dan sains atau ilmu pengetahuan. Seni adalah nafas peradaban dan telah mengalir dalam jiwa manusia sejak ia menjadi manusia. Seni adalah keindahan, dan tidak dapat dipisahkan dari kemanusiaan. Seperti bangsa-bangsa lain di seluruh dunia, bangsa Yunani juga telah mengembangkan gaya seni tersendiri sejalan dengan watak kebudayaannya. Seni arsitektur, patung serta berbagai ornamen dan ukiran yang menghias berbagai tempat dan keramik menampilkan karakteristiknya yang khas. Bangunan-bangunan menampilkan kekokohan dan patung-patung memperlihatkan kekuatan dan kepahlawanan. Mungkin hampir semua gambar yang terdapat dalam buku-buku yang mengisahkan tentang karya seni bangsa Yunani memperlihatkan betapa mereka sangat mengagumi manusia dan kemampuannya menaklukkan alam semesta dengan bantuan para dewa. Seni ternyata juga tidak terlepas dari keseluruhan semangat budaya, keyakinan dan falsafah hidup suatu bangsa.³⁴

Dalam bidang sastra, *Iliad* dan *Odyssey* yang ditulis oleh Homer adalah yang paling menonjol. Dari sinilah berawal munculnya karya-karya sastra modern. Kedua karya tersebut merupakan ekspresi yang sangat imajinatif tentang perjalanan hidup pahlawan Yunani yang penuh dengan tantangan dan petualangan yang fantastis. Dalam karir kepahlawanan mereka,

demikian dalam epics tersebut diceritakan, para dewa selalu dilibatkan sebagai penjaga dan pemberi bantuan. Kisah tentang kepahlawanan, sepertinya di manapun, adalah kisah tentang Tuhan dan dewa-dewa yang turun menyelamatkan manusia dan membantu mereka menegakkan keadilan. Manusia ternyata selalu berharap pada "Yang Lain", pada sebuah keyakinan dan kekuatan yang berada di luar dirinya. Kedua karya sastra ini memperlihatkan kebanggaan bangsa Yunani akan dirinya sebagai sebuah bangsa dan sekaligus memperlihatkan keterikatan mereka pada keyakinan tertentu. Sejak ratusan tahun sebelum Masehi, mereka juga telah mengenal karya sastra dalam bentuk komedi, tragedi dan puisi. Berawal dari festival-festival keagamaan, karya-karya ini dikembangkan menjadi bentuk-bentuk karya yang berdiri sendiri.³⁵

Para artis atau seniman Yunani adalah juga saintis atau ilmuwan. Pengetahuan mereka tentang geometri, astronomi dan juga biologi, misalnya, adalah bekal yang sangat menentukan bagi pengembangan seni yang mereka lakukan. Mesir dan Mesopotamia memang telah mendahului mereka dalam bidang sains dan produksi-produksi sains seperti bangunan dan peralatan-peralatan tertentu. Namun dalam pengembangan pure science yang lebih mengacu pada teori ketimbang praktek, bangsa Yunani memang lebih berhak untuk mengklaim diri sebagai pemilik *scientific originality*. Bangsa Yunani adalah penggemar ilmu dan selalu mencari berbagai penjelasan rasional terhadap gejala-gejala dalam alam semesta. Mereka lebih cenderung mencari sifat-sifat alam untuk menemukan penjelasan terhadap sebuah fenomena, bukan menyerah pada kekuatan supernatural. Mereka lebih senang mencari dan berspekulasi terhadap sebuah pertanyaan, dan ini tidak mesti harus menghasilkan sebuah jawaban yang praktis.³⁶ Karakteristik inilah yang mungkin telah mengantarkan bangsa Yunani pada suatu tahapan kebudayaan yang lebih tercerahkan

sejak ratusan tahun sebelum Masehi dan telah menjadi sumber sentral inspirasi peradaban modern.

Alexander The Great

Dalam melihat perkembangan dan juga penyebaran peradaban Yunani ini, nama Alexander Agung patut dicatat. Ketika instabilitas politik semakin mengguncang Yunani, polis-polis semakin melemah dan bahkan telah menimbulkan perang saudara. Dampak yang paling jelas dari kelemahan ini adalah jatuhnya Yunani ke tangan bangsa Macedonia. Macedonia segera menjadi negara yang tangguh dan mampu menaklukkan polis-polis Yunani untuk berada di bawah kekuasaannya. Ketika Philip, raja Macedonia terbunuh pada 336 SM., anaknya, Alexander the Great, naik sebagai penguasa menggantikan ayahnya. Ia sangat berambisi untuk menaklukkan dunia dan ia memang benar-benar membuktikannya. Ekspansi yang dilakukannya mencakup wilayah Asia minor, Persia dan Mesir. Ia bukan hanya memperluas kekuasaannya semata, tetapi juga membawa misi peradaban Yunani, meski tidak dengan jalan menghancurkan peradaban setempat.³⁷

Alexander adalah keturunan Yunani, namun dari kedua orangtuanya mengalir darah Illyria (Albania). Umur 13 tahun ia berguru pada Aristoteles dan dalam waktu tiga tahun telah menguasai dan menghayati pemikiran Yunani. Ia sangat dipengaruhi oleh imaginasi kepahlawanan dan sangar mengagumi peradaban Yunani, namun ia juga memiliki watak kehidupan Macedonia yang simpel dan mendasar.³⁸

Dalam tradisi Islam ada spekulasi apakah *Dhu al-Qarnain* yang disebutkan dalam surah *al-Kahf* (ayat: 83-98) adalah Alexander Agung tersebut. Sebagaimana ulama menolak asumsi tersebut dengan alasan bahwa tokoh yang disebutkan al-Quran itu menyembah Tuhan yang Esa, sedangkan Alexander Agung adalah seorang politeis. Namun Abdullah Yusuf Ali, setelah

menyaksikan sendiri puing-puing peradaban yang ditinggalkan Alexander dan menganalisa ayat-ayat al-Quran yang mengisahkan tentang Dhu al-Qarnain, sangat yakin bahwa tokoh yang disebutkan dalam al-Quran itu adalah Alexander Agung dari Macedonia.³⁹

Penutup

Paparan di atas menggambarkan bahwa sebuah peradaban muncul sebagai reaksi manusia terhadap lingkungan yang ada di sekitarnya dan seluruh pengalaman hidup yang dijalaninya. Peradaban tidak muncul secara tiba-tiba, tetapi melalui proses sejarah yang panjang, dan seluruh pengalaman manusia yang terjalin dalam interaksi sosial pada akhirnya terakumulasi ke dalam berbagai ekspresi personal dan juga sosial dalam bentuk-bentuk yang mengundang perhatian orang banyak: lahirilah karya-karya yang mengagumkan. Ekspresi yang termuat dalam karya-karya ini tidak lain dari nilai-nilai yang terserap dalam pengalaman hidup setiap individu dan kemudian menjadi keyakinan yang tak tergoyahkan, dan pada tahap yang paling tinggi menjadi keyakinan keagamaan.

Bangsa Yunani adalah masyarakat yang berasal dari ras yang beragam, dan hidup dalam wilayah yang penuh pertentangan dengan wajah alam yang sangat bervariasi. Pemikiran-pemikiran dan gagasan-gagasan mereka tidak dapat terlepas dari pengaruh tersebut. Imaji mereka yang kaya dan pandangan-pandangan mereka yang cemerlang adalah cerminan dari interaksi mereka yang sangat kompleks dengan alam dan lingkungannya. periode sejarah yang melintasi ribuan tahun pada akhirnya memperlihatkan kepada kita bahwa kekayaan dan kreasi manusia yang mengagumkan pada dasarnya tidaklah merupakan hasil karya manusia itu semata-mata. Manusia tidak akan berarti apa-apa tanpa sejarah, dan sejarahnya pun tidak akan pernah ada tanpa manusia.

Namun satu hal yang perlu dijadikan pelajaran bahwa keagungan peradaban umat masa lalu juga tidak lahir tanpa kerja keras dan ketekunan dari umat itu sendiri. Kita tidak hanya pantas mengapresiasi berbagai warisan kebudayaan umat terdahulu, tetapi kita juga wajib mengambil pelajaran yang berharga dari mereka.

Endnotes:

- 1 Bowra, C. M., *Yunani Klasik*, terj. A. Sunarja S. J., (Jakarta: Tira pustaka, 1985), p. 18.
- 2 Eston, Stewart C., *The Heritage of the Past*, (New York: Rinehart & Wiston, 1963), p. 188.
- 3 *Barner & Noble New American Encyclopedia*, Vol. 9, s.v. "Greec", (Grolier, 1991), p. 324.
- 4 Eston, Stewart C., *The Heritage ...*, p. 179-180.
- 5 Wallbank, T. Walter & Alaisair M. Taylor, *Civilization Past and Present*, Vol. 1, (Chicago: Scott, Foresman and Company, 1949), p. 135.
- 6 Hamid Mulyo Abdullah, *Sejarah Kebudayaan Barat dan Perkembangan Pemikiran Modern*, (Semarang: Badan Penerbit UNDIP, 1985), p. 19-20.
- 7 Eston, Stewart C., *The Heritage ...*, p. 180.
- 8 *Ibid.*
- 9 *Ibid.*, p. 222.
- 10 Botsford, George Willis dan Charles Alexander Robinson, JR., *Hellenic History*, (New York: The Macmillan Company, 3rd ed., 1948), p. 4.
- 11 *Ibid.*
- 12 Eston, Stewart C., *The Heritage ...*, p. 180.
- 13 Bowra, C. M., *Yunani Klasik*, ..., p. 62.
- 14 Bowra, C. M., *Yunani Klasik*, ..., p. 32.
- 15 *Ibid.*, p. 33.
- 16 Wallbank, T. Walter & Alaisair M. Taylor, *Civilization ...*, p. 136.
- 17 Eston, Stewart C., *The Heritage ...*, p. 181.
- 18 *Ibid.*, p. 190.
- 19 *Ibid.*, p. 191.
- 20 Hamid Mulyo Abdullah, *Sejarah Kebudayaan....* p. 15
- 21 *Ibid.*
- 22 Eston, Stewart C., *The Heritage ...*, p. 198.
- 23 *Ibid.*, p. 202-204.
- 24 Hamid Mulyo Abdullah, *Sejarah Kebudayaan....* p. 25.
- 25 Eston, Stewart C., *The Heritage ...*, p. 211.
- 26 *Ibid.*, p. 202.
- 27 *Ibid.*, p. 228.

- 28 Brinton, Crane, et.al., *A History of Civilization*, Vol. 1, (New Jersey: Prentice Hall, 1962), p. 70.
- 29 *Ibid.*, p. 75-77.
- 30 Brinton, Crane, et.al., *A History ...*, p. 70.
- 31 *Ibid.*
- 32 Hamid Mulyo Abdullah, *Sejarah Kebudayaan...*, p.27.
- 33 Brinton, Crane, et.al., *A History...*, p. 79
- 34 *Ibid.* p. 75-76.
- 35 *Ibid.*, p. 74-75.
- 36 *Ibid.*, p. 77-78.
- 37 *Ibid.*, p. 86.
- 38 Botsford, George Willis dan Charles Alexander Robinson, JR., *Hellenic...*, p. 299.
- 39 Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of the Holy Qur'an*, (Maryland: Amana Corporation, 1992), p. 738-742.





NASIONALISME DAN DINAMIKA POLITIK MUSLIM ASIA TENGGARA

ASIA Tenggara adalah wilayah terasing yang tidak tersentuh oleh percaturan politik dan ekonomi internasional sampai terjadinya kolonialisme Barat atas dunia-dunia ketiga. Pelancong-pelancong (*travelers*) Barat yang sempat melewati atau singgah di pusat-pusat Kerajaan tertentu di Asia Tenggara bahkan tidak tertarik sama sekali dengan apa yang mereka lihat: arsitektur, seni rupa, ritual dan sebagainya. Tetapi lain halnya setelah terjadi kontak yang intens dengan Barat, walaupun dalam bentuk imperialisme: Asia Tenggara sudah mulai menjadi pusat perhatian dunia terutama sekali dalam bidang ekonomi, politik dan peradaban. Bahkan setelah terjadi Perang Dunia II, Asia Tenggara disebut sebagai telah memasuki babak baru dalam sejarahnya. Salah satu sistem budaya yang berkembang dan malah mendominasi Asia Tenggara adalah

sistem budaya yang dibangun masyarakat Melayu. Namun ketika kolonial Barat datang dan menarik garis-garis geografis-politis sesuai dengan keinginan mereka, kebudayaan Melayu yang telah berintegrasi dengan Islam ini menjadi berantakan.

Islam -agama yang dipeluk oleh hampir seluruh masyarakat Melayu- di Asia Tenggara jadi menarik karena ia berada dalam satu setting kultur yang unik: perpaduan antara berbagai budaya Timur dan bahkan Barat. Islam datang ke Asia Tenggara secara damai dan karena itu menciptakan perpaduan yang distinctive dan kadang - kadang menimbulkan konflik. Kesediaan para pendakwah Islam pada masa awal kehadirannya bersikap toleran, respektif dan bahkan reseptif terhadap berbagai budaya lokal telah melahirkan perpaduan berbagai kultur yang menyatu dalam satu model Islam Asia Tenggara dan bahkan bisa dikatakan khas Melayu (dari sudut pandang budaya). Di lain pihak, kehadiran kolonial Barat yang "mengobrak-abrik" berbagai wilayah Asia Tenggara dan memasukkan berbagai ide dan gagasan-gagasannya, telah menimbulkan banyak pertentangan yang tidak terperkirakan sebelumnya. Pan Islamisme yang datang sebagai tanggapan terhadap Barat, juga tidak kurang perannya dalam menciptakan paradoksi dalam pemikiran masyarakat Muslim Asia Tenggara.

Salah satu konflik yang ingin didiskusikankan di sini adalah yang dilatar belakangi oleh kehadiran nasionalisme. Pada awal kehadirannya, nasionalisme mendapat sambutan baik dari masyarakat Muslim di mana-mana di Asia Tenggara. Nasionalisme dilihat sebagai sebuah kekuatan untuk melawan kolonialisme Barat. Diinspirasikan oleh literatur Barat sendiri yang liberal dan didorong oleh semangat kemenangan Jepang (sebagai tetangga Asia Tenggara) atas Rusia, nasionalisme di Asia Tenggara menjadi semakin kokoh.² Namun setelah terjadinya Perang Dunia II dan berdirinya negara-negara bangsa Asia Tenggara, masyarakat Muslim mulai menyadari

bahwa kekuatan anti penjajahan yang mereka tampilkan dalam sikap selama ini lebih didominasi oleh spirit Islam, bukan oleh ide nasionalisme sekuler. Ketika negara-negara bangsa Asia Tenggara berdiri dengan kokoh atas landasan yang bukan Islam, maka pertentangan semakin tidak terelakkan. Nasionalisme kini menjadi sebuah ideologi yang dipertentangkan di tengah-tengah masyarakat Muslim Asia Tenggara sampai pada tingkat pergolakan fisik.

Tulisan singkat ini berupaya menjelaskan karakteristik dan akar konflik tersebut dengan pendekatan dan analisis historis. Telaah ini penulis lakukan dengan merujuk kepada beberapa buku dan tulisan yang dapat ditemukan dan dengan berupaya semaksimal mungkin untuk memenuhi tuntutan keilmiahan yang kita junjung bersama. Penulis sama sekali tidak berpretensi menawarkan sebuah solusi untuk berbagai konflik baik pada tingkat regional, nasional maupun internasional yang mungkin juga sangat mendesak dalam dekade terakhir ini di kawasan Asia Tenggara. Tulisan ini hanya sebuah perambahan awal menuju ke arah tersebut.

Islam dan Muslim Melayu

Muslim di Asia Tenggara secara general adalah Muslim Melayu. Artinya Islam yang berperan aktif dalam kehidupan masyarakat di Asia Tenggara adalah Islam dalam konteks budaya Melayu; sehingga antara Keislaman dan Kemelayuan hampir-hampir tidak dapat dipisahkan. Ini merupakan satu contoh penyerapan ajaran agama ke dalam simbol-simbol budaya secara sempurna. Muslim Melayu dalam konteks tulisan ini - demikian juga yang dipakai dalam berbagai tulisan mengenai Islam di Asia Tenggara - adalah masyarakat Muslim dengan budaya serumpun (Melayu) yang mendiami seluruh wilayah Asia Tenggara, termasuk Indonesia, Thailand, Filipina, Singapura dan lain-lain. Jadi jika Asia Tenggara yang

dimaksudkan di sini adalah dalam konteks geografis dan bahkan politis, maka Melayu adalah dalam konteks budaya.

Sampai abad XX terdapat tiga arus pemikiran Islam yang datang ke Asia Tenggara dan mempengaruhi secara sangat radikal kehidupan masyarakat Muslim Melayu: Sufisme esoterik, ortodoksi Islam, dan Islam modern. Sufisme Islam, yang pertama datang ke Asia Tenggara, membawa pengaruh yang besar karena mampu mengakomodasikan tradisi dan budaya lokal setempat.

Sufisme mistik yang telah terformulasi dalam kultur India mendapatkan basis atau *common ground* di Asia Tenggara di mana budaya setempat telah diwarnai ajaran Hindu dan Animisme.³ Kesamaan akar budaya antara India dan Asia Tenggara telah memperlancar jalan bagi perubahan-perubahan yang dibawa oleh yang pertama kepada yang kedua. Sufisme dan mistisisme Islam tidak menemukan hambatan yang berarti pada awal kehadirannya di kawasan ini.

Mengenai ortodoksi Islam, meskipun pada mulanya mendapatkan sedikit perlawanan dari sufisme, ia kemudian menyebar secara luas di Asia Tenggara,⁴ dan bahkan dalam batasan-batasan tertentu telah mampu memudarkan reputasi yang pernah diraih sufisme. Islamisasi yang dilancarkan para saudagar dan da'i dari Gujarat dan Arab, karena mampu menarik perhatian penguasa lokal, berkembang dengan pesat. Berpusat dari Malaka, Islamisasi ini melintasi daerah-daerah lain seperti Johor, Pahang, Kedah, Pattani di semenanjung Malaya, Siak, Jambi, Bengkalis, Riau di Sumatra sampai ke daerah pesisir utara pulau Jawa.⁵ Sehingga pada tahun 1478, Kerajaan Majapahit dikalahkan oleh koalisi kerajaan-kerajaan Islam di bawah pimpinan Demak.⁶ Kekuatan dan daya tarik yang dimiliki gerakan Islamisasi ini sehingga membawa pengaruh yang demikian besar barangkali terletak pada kemampuannya mendekati penguasa setempat serta sifatnya yang metropolis,

argumentatif dan realistis dalam pengertian menyentuh kehidupan nyata masyarakat.

Dekatnya Islam dengan kekuasaan sejak awal kedatangannya di Asia Tenggara tentu membawa dampak yang penting dalam proses perkembangan sejarahnya. Di satu sisi, dalam proses penyebarannya, Islam merasa "berutang budi" pada kekuasaan yang telah membantu memberikan dukungan dan kekuatan. Namun di sisi lain Islam juga harus mengurbankan sebagian dari nilai-nilainya untuk membalas jasa kekuasaan, karena kekuasaan memang menuntut hal itu. Kekuasaan memiliki kepentingan-kepentingan di mana Islam dapat dijadikan alat legitimasi.

Karena itu sebagian pengamat sejarah Islam menganggap bahwa proses Islamisasi di Asia Tenggara, khususnya lagi Indonesia, tidak sempurna, hanya pada tahap konversi, tidak mencakup seluruh kesempurnaan ajarannya. Islam yang dilihat sebagai sebuah konsep hidup tidak tercermin dalam masyarakat Muslim Asia Tenggara.

Penaklukan Portugis terhadap Malaka pada 1511 adalah awal dari kolonialisme Barat Eropa atas Asia Tenggara. Eropa memasuki Timur dengan semangat misionaris yang kental dan karena itu Portugis berupaya menyaingi dan menghancurkan dominasi ekonomi dan politik kaum Muslim di Asia. Spanyol juga melakukan penyerangan ke Filipina dengan semangat yang sama, dan dapat menguasainya pada 1570. Sekitar seratus tahun kemudian Belanda datang ke timur dengan politik adu dombanya dan berhasil memecah belahkan kerajaan-kerajaan tradisional kaum Muslim.⁷ Inilah awal dari "malapetaka" yang kelak meruntuhkan "hegemoni" Melayu di Asia Tenggara dan menyeret masyarakatnya ke dalam suatu pertentangan ideologis dan juga politis yang pahit dan menyedihkan.

Menjelang abad XIX seluruh dampak penetrasi kolonialisme Barat terasa sekali di Asia Tenggara. Seluruh kerajaan

tradisional di wilayah ini, kecuali Muangthai, kehilangan kemerdekaan politiknya. Penjajahan rupanya tidak hanya berhenti di situ. Seluruh kerangka politik tradisional Asia Tenggara dihancurkan. Berbagai wilayah dibagi berdasarkan kepentingan politik mereka tanpa memberikan pertimbangan sosio kultural, apa lagi agama, masyarakat setempat. Asia Tenggara terpecah-pecah atas wilayah jajahan Inggris, Prancis, Belanda, Spanyol dan Portugis.

Penghancuran tatanan politik tradisional masyarakat Muslim Asia Tenggara memberi dampak yang sangat besar terhadap sistem ekonomi dan budaya. Ditambah lagi oleh kehadiran imigran India dan Cina yang diimpor secara besar-besaran oleh Inggris untuk kepentingan ekonomi mereka, nasib kultur masyarakat Muslim semakin berantakan. Namun demikian, sisa-sisa semangat tradisional Muslim wilayah periferi seperti di Brunai, Pattani dan Aceh tetap bertahan, dan menjadi sumber inspirasi bagi munculnya kesadaran etnis dan nasionalisme anti penjajahan di kemudian hari.

Di bawah tekanan kolonialisme, ide-ide pembaruan dan Pan Islamisme yang diinspirasi dari Timur Tengah cepat mendapat sambutan hangat dari kalangan Muslim wilayah ini. Para pembaharu Melayu, misalnya, sudah mulai menggunakan slogan-slogan seperti "mempertahankan negara kita dari musuh-musuh" atau "kotoran-kotoran yang berasal dari adat dan agama lain" dan sebagainya.⁸ Pikiran-pikiran Abduh, Ibnu Taymiyah dan al-Afghaniy yang dibawa pulang oleh pelajar-pelajar yang melakukan studi di Timur Tengah mulai dicerna dan didiskusikan di Nusantara. Dari sinilah semangat anti penjajah, yang diformulasikan oleh kaum terpelajar berpendidikan Barat seperti Soekarno dan Hatta di Indonesia, kemudian mencapai momentumnya.⁹

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa perkembangan pemikiran dan politik masyarakat Muslim Melayu sangat

dipengaruhi oleh berbagai perkembangan dari luar, terutama sekali dari Timur Tengah. Proses sejarah yang panjang telah melahirkan Muslim Asia Tenggara (Melayu) dengan identitas yang kompleks. Di satu sisi mereka memiliki akar tradisi keagamaan (Islam) yang sangat kuat, sementara di sisi lain mereka menghadapi tantangan politik yang sangat berat. Tradisi keagamaan menarik mereka ke suatu unitas budaya yang (masih) sangat integral, namun peta politik mendesak terbentuknya "nation-nation" yang dibangun atas latar belakang kultur yang beragam, dan memaksa sebuah kultur - yakni Melayu - yang pernah menyatu secara utuh untuk hidup berserakan.

Problem Nasionalisme

Nasionalisme adalah ikatan kebangsaan yang menuntut seseorang mencintai dan membela bangsa dan tanah airnya dalam bentuk yang emosional (tidak rasional) dan kadang-kadang ekstrem. Ia merupakan "manifestasi sikap patriotisme radikal terhadap kolonialisme dan imperialisme."¹⁰ Jadi ia tidak muncul out of the blue. Nasionalisme baru mulai dikenal setelah munculnya kolonialisme, ketika masyarakat tertentu menghadapi tantangan politik dari masyarakat yang lain. Ia dipandang positif dan, seperti dikatakan Soekarno, dapat membentuk rasa percaya diri serta merupakan esensi mutlak jika kita ingin mempertahankan diri dalam perjuangan untuk melawan kondisi-kondisi yang menyakitkan.¹¹

Pada bagian ini akan didiskusikan bagaimana pergumulan di kalangan masyarakat Muslim Melayu kemudian muncul setelah berdirinya negara-negara bangsa Asia Tenggara. Dalam sejarah politik Melayu, seperti telah disebutkan di muka, "Islam dan nasionalisme selalu hadir berdampingan."¹² Agama seringkali menjadi pendukung yang menegaskan perjuangan nasional. Bahkan dalam kasus Indonesia, menurut Deliar Noer,

Nasionalisme negeri ini bermula dari nasionalisme Islam.¹³

Tokoh-tokoh perjuangan kemerdekaan Indonesia, Hatta misalnya, melihat bahwa nasionalisme merupakan tangga untuk "mencapai persaudaraan dengan semua bangsa."¹⁴ Di Thailand, perubahan sistem pemerintahan dari kerajaan absolut menjadi sebuah sistem konstitusional yang memberikan "kedaulatan" kepada rakyat, pada 1932, awalnya juga telah menjanjikan keterlibatan masyarakat Muslim dalam percaturan politik negeri itu.¹⁵

Namun demikian, perselisihan tidak dapat dielakkan setelah negara-negara bangsa di Asia Tenggara itu didominasi kehidupan politiknya oleh kaum nasionalis yang dianggap oleh Muslim tradisional kurang memberikan perhatian kepada Islam dan cenderung sekuler. Dalam perpolitikan Malaysia, misalnya, *Pan-Malayan Islamic Party* (PMIP) menentang dengan sengit *United Malays Nasionalist Organization* (UMNO), partai yang berkuasa, atas tuduhan kurang memperhatikan kepentingan Islam.¹⁶ Demikian juga di Indonesia, terjadi pertentangan dan polemik yang sengit antara kedua kubu Nasionalis dan Muslim tradisional. Polemik antara A Hassan dan Soekarno tentang Islam dan nasionalisme masih meninggalkan dampak dan pengaruhnya sampai akhir-akhir ini.

Konflik seperti ini sama sekali tidak muncul pada masa perjuangan, walaupun benih-benih Islam radikal yang diimpor dari Timur Tengah sudah mulai menampakkan dirinya, khususnya di Indonesia, dalam bentuk penyebaran ajaran-ajaran yang menentang kaum ortodoksi, bid'ah, khurafat dan sekaligus anti penjajahan dan bahkan anti kebangsaan.¹⁷

Common struggle barangkali alasan yang dapat menipiskan dan mengaburkan pertentangan tersebut. Semua kelompok sedang merasakan gelora perjuangan dan semangat heroik menentang penjajahan. Semua menyatu dalam sebuah harapan dan cita-cita: "Kemerdekaan." Baru setelah kemerdekaan, setiap

kelompok melihat dirinya secara terpisah-pisah. Yang menimbulkan pertanyaan adalah: Apa yang menyebabkan setiap kelompok mulai menentang kelompok lain setelah perjuangan selesai. Apakah persoalan ini dapat dijelaskan dengan teori *conflict*, bahwa dalam sebuah komunitas, apabila konflik ke luar (eksternal) tidak ada lagi yang muncul adalah konflik di dalam (internal)?

Islam, Nasionalisme dan Politik

Menjelaskan pertentangan Islam-nasionalisme di Asia Tenggara dan bahkan seluruh dunia Islam dengan perspektif teori konflik tidak dapat menyelesaikan masalah. Islam memiliki peradaban dan akar kesejarahan yang jauh lebih kuat dan universal dari nasionalisme. Masyarakat Muslim menerima Islam sebagai sebuah pandangan hidup dan sebuah ajaran yang memiliki totalitas ajaran lengkap tiada bandingnya.

Dalam pandangan Muslim anti nasionalis, Islam adalah ajaran yang sangat lengkap, mencakup segala aspek kehidupan, termasuk ketatanegaraan. Lebih tegas lagi, menurut A Hassan, nasionalisme adalah manifestasi kesukuan (*'ashabiyyah*), sebuah sikap jahiliah yang dicela oleh Islam.¹⁸ Karena itu Muslim mesti memegang peranan sebagai pengatur dalam sebuah sistem kemasyarakatan atau kenegaraan. Sikap seperti inilah yang menakutkan non Muslim dan juga kaum nasionalis karena menganggap Islam, dengan demikian, adalah ajaran yang kaku dan tidak toleran.

Akar nasionalisme di negara-negara Islam dapat dilacak jauh sejak kehadiran kolonialisme Barat yang mencoba mempengaruhi kehidupan politik, ekonomi dan peradaban Muslim sekitar abad ke 17. Semangat anti kolonial membuka jalan baru bagi tumbuhnya kesadaran kesatuan Muslim yang basisnya sudah ada dalam ajaran Islam. Al-Afghani, seorang tokoh yang menyerukan penyatuan Muslim seluruh dunia, dikenal sebagai *the father of*

*modern Muslim nationalism.*¹⁹

Namun ketika gagasan nasionalisme ini menyebar ke seluruh dunia, ia berhadapan dengan kondisi lokal yang sama sekali berbeda dari situasi tanah asalnya. Di India, misalnya, gerakan Hindu-Muslim yang berangkat dari sentimen anti Inggris, kemudian pecah karena masing-masing mulai khawatir akan kehilangan identitas dirinya. Masyarakat Muslim gelisah begitu melihat mayoritas Hindu mendominasi negara baru merdeka itu.²⁰

Kondisi seperti inilah yang terjadi di Asia Tenggara. Sebelum abad ke XIX masyarakat Asia Tenggara terkonsentrasi pada pusat-pusat kebudayaan tertentu atau pusat-pusat kerajaan. Batasan-batasan geografis tidak begitu banyak memberi pengaruh karena mereka umumnya mengidentifikasikan dirinya dengan warna budaya. Jadi batasan kultural lebih banyak berperan. Oleh karena itu ikatan keagamaan yang telah terserap dalam simbol-simbol budaya lebih dominan dalam menyatukan masyarakat Muslim pada waktu itu ketimbang batasan wilayah. Karena itu pula penyebaran Islam hampir identik dengan penaklukan.

Seperti telah disebutkan, ketika garis-garis geografis di Asia Tenggara ditarik oleh kolonial Barat secara "serampangan" sehingga "mengobrak-abrik" peta politik Muslim tradisional, maka kaum Muslim yang *concerned* terhadap kehidupan politik menjadi kebingungan. Maka dalam hal ini mereka mengambil kembali corak pemikiran Islam radikal yaitu kembali kepada ajaran yang dipraktekkan kaum salaf, sebagaimana seruan al-Ikhwan al-Muslimun di Mesir dan pemikiran al-Maududi di Pakistan. Dalam konsep al-Maududi maupun gerakan al-Ikhwan, nasionalisme adalah ide yang bertentangan dengan Islam. Nasionalisme adalah ide kebangsaan yang sempit dan bahkan dikutuk oleh Islam.²¹ Konsep inilah yang dianut tokoh-tokoh Muslim radikal di Asia Tenggara, seperti A. Hassan yang dikemukakan di atas.

Anti nasionalisme, dengan demikian, terbentuk sebagai upaya mengukuhkan identitas Keislaman yang telah kehilangan kekuatannya. Kemampuan kaum nasionalis mendominasi percaturan politik di Asia Tenggara menyebabkan kaum Muslim radikal merasa tersingkirkan dan menimbulkan sentimen politik yang kuat. Ini dapat dilacak lebih jauh pada ketegangan-ketegangan politik yang terjadi di Timur Tengah. Jika nasionalisme Mesir, misalnya, tumbuh karena penjajahan Barat, maka Islam radikal seperti al-Ikhwan muncul lebih disebabkan oleh ketegangan-ketegangan dari dalam. Karenanya tidak mengherankan mereka selalu tampil sebagai gerakan oposisi terhadap penguasa. Gerakan kebangkitan kembali Islam, termasuk anti nasionalis, memiliki sebab-sebab yang menggejala secara umum di seluruh dunia Islam, misalnya: krisis identitas karena diawali oleh kehadirannya sebagai sosok yang dipentingkan atau memiliki peran, ingin menyaingi lawan, terutama Barat, dan kegagalan penguasa lokal memberikan respon yang sepatutnya terhadap berbagai persoalan politik dan ekonomi serta berbagai kebutuhan masyarakat banyak.²² Gejala-gejala seperti ini nampak sekali terlihat di Moro, Pattani, dan bahkan di Aceh.

Dalam analisa terakhir dapat dikatakan bahwa banyak kajian tentang nasionalisme umumnya bersifat nasionalistik, tidak komprehensif dan mendasar.²³ Para antropolog mulai mempertanyakan orisinalitas gagasan nasionalisme itu sendiri terutama sekali di negara-negara ketiga. Lebih jauh mereka mempertanyakan apakah nasionalisme dapat dianggap merupakan identitas primordial yang muncul dari kesadaran alamiah, atau ia hanya sebuah ide yang diketemukan. Lebih jauh lagi, persoalan muncul karena nasionalisme yang ada sekarang sangat terikat dengan batasan-batasan geografis.

Karena itu Anderson, dalam bukunya *Imagined Communities*,²⁴ mempertanyakan kembali keberadaan nasionalisme terutama

sekali di negara-negara bangsa yang muncul sebagai hasil dari penjajahan Barat. Nasionalisme yang dikembangkan di Asia Tenggara memang bercorak seperti yang disebutkan Anderson: Sekelompok masyarakat dengan kesadaran budaya, identitas dan latar belakang sejarah berbeda "dipaksakan" untuk bersatu dalam satu wadah nasional tertentu dan karena alasan-alasan tertentu yang pada dasarnya hanya untuk memenuhi kepentingan politik penguasa. Moro, Pattani, Timtim, Irian Jaya, dan Aceh barangkali, adalah di antara contoh kasus tersebut. Adalah benar apa yang dikatakan Profesor Kedourie, seperti dikutip Bernard Lewis,²⁵ bahwa sebagaimana imperialisme pada dasarnya bukan merupakan dominasi ekonomi, demikian juga nasionalisme pada dasarnya bukan perjuangan ekonomi: nasionalisme adalah respon terhadap imperialisme.

Sejarah memang dapat direkayasa untuk kepentingan tertentu. Namun kegagalan pemerintah-pemerintah di Asia Tenggara bertindak proporsional, telah menimbulkan apa yang disebut para sosiolog dengan kecemburuan sosial. Ketika kecemburuan sosial ini muncul ke permukaan maka berbagai sentimen yang mungkin dapat atau telah dibenamkan ke "bawah sadar" akan bangkit kembali dengan format yang lebih jelas dan radikal.

Penutup

Di sini penulis hanya ingin menegaskan kembali bahwa gagasan nasionalisme dalam masyarakat Muslim di Asia Tenggara telah menimbulkan berbagai pertentangan politik dan konflik sosial yang bisa dikatakan sampai sekarang belum dapat dituntaskan. Berawal dari krisis identitas dan kekalahan terhadap Barat, konflik ini ditambah lagi oleh sikap pemerintah negara-negara tertentu di Asia Tenggara yang tidak akomodatif dan cenderung eksploitatif terhadap masyarakat kelas bawah.

Karena itu perjuangan politik masyarakat Muslim Melayu di hampir seluruh Asia Tenggara menghadapi banyak kendala. Karena esai ini hanya berupa sebuah "pancingan" awal ke arah penelaahan yang lebih mendalam, maka sesungguhnya persoalan ini perlu diresponi dengan telaah lain yang lebih mendalam tentang Islam dan Peradaban di Asia Tenggara.[]

Endnotes:

- 1 Ahmad Ibrahim, Yasmin Hussain dan Sharon Siddique (ed.), *Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 1990), 1.
- 2 Brian Harrison, *Southeast Asia: A Short History*, (London: Macmillan & Co Ltd., 1954), 237.
- 3 Ronald Provencher, "Islam in Malaysia and Thailand," dalam *The Crescent in the East: Islam in Asia Major*, ed. Raphael Israeli (London: Curzon Press Ltd., 1989), 144.
- 4 J.C. van Leur, *Indonesian Trade and Society: Essay in Asian Social and Economic History* (the Hague: W. van Hoeve, 1955), 113.
- 5 Omar Farouk, "Muslim Asia Tenggara dari Sejarah Menuju Kebangkitan Islam," dalam *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, ed. Saiful Muzani, (Jakarta: LP3ES, 1993), 25.
- 6 D.G.E. Hall, *A History of Southeast Asia*, (London: Macmillan, 1981), 221-235.
- 7 Farouk, "Muslim Asia," 21.
- 8 Muhammad Abu Bakar, "Islam dan Nasionalisme pada Masyarakat Melayu Dewasa Ini," dalam *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, ed. Taufik Abdullah dan Sharon Siddique (Jakarta: LP3ES, 1988), 167.
- 9 Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, Cet. VII, 1994), 317-335.
- 10 Deliar Noer, *Gerakan Moderen*, 8.
- 11 Hatta, *Memoir*, (Jakarta: Tintamas, 1978), 201.
- 12 Omar Farouk, "Asal-usul dan Evolusi Nasionalisme Etnis Muslim Melayu di Muangthai Selatan," dalam *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, ed. Taufik Abdullah dan Sharon Siddique, 299.
- 13 Muhammad Abu Bakar, "Islam dan Nasionalisme," 170.
- 14 Clifford Geertz, *Religious Development in Morocco and Indonesia*, (Chicago: the University of Chicago Press, 1968), 68.
- 15 Lihat Muhammad Isa Anshari, *Islam dan Nasionalisme*, (Bandung - Jakarta, 1969).
- 16 John L. Esposito ed., *Voices of Resurgent Islam*, (New York: Oxford University Press, 1983), 6.
- 17 Ibid.
- 18 Donald E. Smith, *Religion, Politics and Social Change in the Third World - A Source Book* (New York: Free Press, 1971), 114-115.

Meretas Jalan Islam

- 22 John L. Esposito, *Voices*, 11.
- 23 *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Vol. 3, s.v. "Nationalism" (New York: Henry Halt & Company, 1996), 844
- 24 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origine and Spread of Nationalism*, (London: Verso, 1991).
- 25 Bernard Lewis, *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*, (Chicago: Open Court Publishing Company, 2nd Edition 1993), 62.





NUANSA POLITIK DALAM TAFSIR:

Perbandingan Tafsir *al-Azhar* dan *Fî Zilâl al-Qur'ân*

Pendahuluan

Menarik sekali bahwa ternyata secara historis ada hubungan yang signifikan antara persoalan-persoalan politik¹ yang berkembang dan konsep-konsep keagamaan Islam yang disusun. Pada perkembangannya hal ini mengakibatkan diskursus tentang hubungan agama dan politik, setidaknya bisa diidentifikasi dalam tiga pola. *Pertama*, agama Islam adalah sistem hubungan dengan Tuhan semata; karena itu tidak ada hubungannya dengan politik dan keduanya terpisah sama sekali. *Kedua*, agama Islam merupakan agama yang mencakup segala-galanya, termasuk politik. Dengan demikian antara agama Islam dan politik tidak bisa dipisahkan. *Ketiga*, agama Islam sekalipun tidak menawarkan sebuah sistem tersendiri tentang politik, tetapi ada nilai-nilai yang terkandung dalam agama

untuk panduan politik.

Lepas dari polemik mengenai hubungan antara keduanya, yang jelas, diakui atau tidak, dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang bernuansa politis. Ayat-ayat seperti QS 4 ayat 58 dan ayat 59 yang berbicara tentang prinsip amanat, keadilan dan ketaatan; QS 3 ayat 104 dan ayat 110, yang berbicara tentang *amar ma'rûf nahi mungkar*; dan QS 3 ayat 159 yang berbicara prinsip musyawarah, merupakan sebuah bukti konkret tentang itu. Sekalipun bukan merupakan sebuah ajaran politik, tetapi setidak-tidaknya mempunyai implikasi politis. Oleh karena itu, berbicara tentang kekuasaan dalam perspektif Islam, tentu tidak hanya menuntut pada aras yang sifatnya agamis, tetapi tentu saja juga dari percakapan politis sehingga memerlukan rujukan yang dapat memandu keduanya.

Untuk melihat ayat-ayat tersebut diatas, tulisan ini bermaksud hanya mengkonsentrasikan diri pada dua tafsir modern: *Fî Zilâl al-Qur'ân* karya Sayyid Quṭb, dan *al-Azhar* karya Hamka. Pemilihan kepada dua tafsir tersebut didasarkan pada asumsi bahwa keduanya memiliki kedekatan dengan persoalan politik. Tulisan ini akan dibatasi pada tiga persoalan pokok. *Pertama*, bagaimana pandangan-pandangan keduanya tentang kekuasaan. *Kedua*, mengapa mereka berpandangan seperti itu. *Ketiga*, adakah kemungkinan keterpengaruhan yang satu oleh yang lainnya.

Mengapa *al-Azhar* dan *Fî Zilâl al-Qur'ân*.

Membandingkan antara tafsir *Fî Zilâl al-Qur'ân* dan *al-Azhar* menjadi menarik, bukan saja karena menurut pengakuan Hamka, bahwa tafsir *al-Azhar* yang dia tulis banyak dipengaruhi oleh *Fî Zilâl al-Qur'ân*;² tetapi lebih jauh dari itu adalah kenyataan bahwa keduanya mempunyai berbagai persamaan.

Penyelesaian penulisan tafsir ini, sama-sama di dalam penjara dalam waktu yang bersamaan: *Fî Zilâl al-Qur'ân* 1952-1965³ dan *al-Azhar* 1958-1966⁴ di tempat yang secara geografis

sangat berjauhan. Melihat tempat ditulisnya, agak mudah diasumsikan bahwa karya tersebut ada kaitannya dengan, sekalipun tidak *an sich*, persoalan-persoalan atau pandangan politik. Setidaknya asumsi ini didukung dengan keterlibatan kedua penulisnya dalam gerakan-gerakan politik. Disatu pihak terlibat Masyumi, lawan politik pemerintahan Soekarno waktu itu, sedangkan dilain pihak terlibat *al-Ikhwân al-Muslimûn*, kelompok oposisi radikal terhadap pemerintahan Jamal Abdul Nasser.

Secara metodologis, didukung oleh kapasitas penulisnya yang sama-sama sebagai seorang sastrawan, kedua tafsir tersebut merupakan sebuah refleksi pribadi dan spontan terhadap berbagai persoalan yang terjadi disekitarnya sehingga tentu saja disana-sini terdapat upaya-upaya memberikan berbagai solusi terhadap problema sosial lokal. Meminjam klasifikasi yang dibuat oleh al-Farmawi dalam *al-Bidâyah fî Tafsîr al-Maudû'î*⁵ kedua tafsir itu bisa dikategorikan menggunakan metode *tahlîlî*

. Akan tetapi mungkin bisa dikatakan berbeda dengan tafsir-tafsir terdahulu. Secara tradisional tafsir-tafsir sebelumnya hampir selalu merujuk kepada ulasan-ulasan sebelumnya yang sudah diterima dan merujuk ke otoritas lain yang mapan. Qutb dan Hamka tidak demikian. Mereka tidak banyak melakukan hal ini. Langkah penafsiran al-Qur'an yang ditempuh Qutb dan Hamka pertama memberikan pengantar atas surat tertentu, hubungannya antara satu bagian dengan bagian yang lain dan tujuan-tujuannya. Baru kemudian diikuti dengan penafsiran. Mereka, terutama Qutb, menghindari analisa kebahasaan tetapi lebih menekankan pada upaya untuk menarik perhatian dan membetulkan pemahaman mengenai hubungan Islam dengan kehidupan.⁶ Oleh karena itu laun tafsir ini adalah *adabiîijtima'î* (sosial budaya).

Al-Qur'an dan Tafsirnya: Sebuah Dialog Budaya

Jika sepakat dengan Heidegger bahwa bahasa adalah rumah tinggal sang "Ada".⁷ Maka tentu kita juga sepakat bahwa bahasa adalah tempat bagi pengalaman-pengalaman budaya. Artinya bahwa pengalaman itu hanya akan menjadi bermakna jika berada dalam bahasa. Bahasa menjadi tidak semata-mata sebagai media, tetapi juga membawa muatan budaya (*'âmil li al-tsaqâfah*).⁸ Dengan demikian bisa dipahami bahwa bahasa merupakan parameter bagi proses keberadaan sebuah kebudayaan.

Dari situ Al-Qur'an, sebagai wujud kalam Tuhan yang *bi lâ harfin wa lâ sautin*, yang diturunkan dengan "meminjam" bahasa tertentu, dalam hal ini bahasa Arab, sesungguhnya merupakan cara Tuhan untuk berdialog dengan budaya manusia. Sebagai sebuah respon terhadap budaya, maka tentu saja kehadiran Islam dan berbagai ajarannya yang terdapat dalam al-Qur'an serta tafsir-tafsirnya tidak dapat dipisahkan begitu saja dari *setting sosial* baik secara makro maupun mikro. Dengan mengatakan demikian bukan berarti bahwa al-Qur'an pada hakekatnya merupakan sebuah produk budaya, tetapi universalitasnya memang harus diletakkan dalam kerangka budaya-budaya sehingga mampu melintasinya.

Setting Sosial Al-Qur'an

Secara makro, sebetulnya kehadiran Islam tidak bisa dilepaskan dari keseluruhan peradaban dunia dari sebuah mata rantai. Ia muncul bersamaan dengan "*the Dark Age*", masa kevakuman peradaban barat. Bersamaan dengan itu, peradaban di timur semakin menjulang. Bizantium dibawah kepemimpinan Heraclius, Persia berada ditangan Anushirwan, India dibawah kendali Harsha dan China berada dalam kekuasaan Dinasti Tang.⁹ Secara bersama-sama mereka memajukan dunia timur.

Dalam gemilangnya peradaban di timur, secara mikro Islam hadir ditengah masyarakat Arab yang telah berkembang menjadi pusat perdagangan dan keuangan internasional yang cukup penting. Ini tentu saja memberikan peluang untuk menjadikannya sebagai sebuah pusat peradaban juga, apabila betul-betul dimanage secara cerdas, cermat dan adil. (Setidaknya ini dibuktikan dengan ditaklukkannya Heraclius oleh Muhammad, yang waktu itu belum punya gaung internasional). Sayangnya, dalam kondisi demikian, ditemukan berbagai praktek ketidakadilan seperti tatanan sosial yang eksploitatif, penumpukan kekayaan di tangan segelintir orang dan munculnya korporasi-korporasi bisnis yang menggilas masyarakat kecil. Untuk itu, harus ada sebuah upaya serius untuk meluruskannya. Dalam kondisi demikian inilah al-Qur'an diturunkan.

Setting Sosial Qutb

Sayyid Qutb Ibrahim Husein Shadili dilahirkan pada 9 Oktober 1906 di desa Mûsyâ dekat kota As-yûth di Mesir. Qutb adalah anak tertua dari lima bersaudara. Ibunya, Fatimah, adalah seseorang yang tekun mempelajari al-Qur'an dan menghendaki agar semua anaknya mampu menghafalnya. Ayahnya Qutb Ibrahim, adalah seorang anggota partai nasionalis, *Hizb al Wathan*, pimpinan Mustafa Kamil dan pelanggan majalah *al-Liwâ'*. Ketika dilahirkan, keluarga Qutb sedang mengalami kemunduran ekonomi.¹⁰

Pada awalnya Qutb hidup dilingkungan tradisional yang kehidupannya banyak disandarkan pada tanah yang luas dan mempekerjakan banyak petani. Tetapi akhirnya ia bisa keluar dari tradisionalisme masyarakatnya dengan bergabung dan menikmati berbagai pendidikan modern. Setelah menamatkan pendidikan tradisional didesanya, dengan menghafal al-Qur'an dengan usia yang sangat dini, 10 tahun, ia melanjutkan

sekolahnya di *Government School*. Kemudian ia melanjutkan di Darul Ulum dan mendapatkan gelar BA dalam bidang pendidikan pada tahun 1928. Akhirnya pada 1948-1950, Qutb mendapatkan kepercayaan untuk melanjutkan studi ke *Wilson's Teacher College*, Colorado.

Sebelum keberangkatannya ke Amerika Serikat, Qutb sebenarnya telah merasa gelisah dengan masyarakatnya, ia menggambarkan situasi yang dihadapi masyarakat Mesir begitu menyedihkan baik itu sistem sosial ekonomi maupun politiknya. Kesumpekannya semakin menjadi ketika ia selama beberapa tahun tinggal di Barat. Pengalamannya di dunia barat ini; Amerika, Inggris, Swiss dan Itali; membuka matanya atas kekeringan spiritualitas, kerusakan moral, sosial dan ekonomi bangsa barat karena menganut faham materialisme. Dari sini ia semakin yakin Islam sajalah yang sanggup menyelamatkan manusia dari lembah kehinaan. Ia menilai, Barat sebagai penganut faham materialisme telah terlempar dalam kehinaan yang begitu dalam karena didorong keinginan yang tak pernah terpuaskan.¹¹

Ketika kembali ke Mesir tahun 1951, Qutb menemukan negaranya berada dalam krisis politik yang menyedihkan. Mesir pada saat itu berada di bawah monolog Nasserisme. Qutb sendiri sebetulnya pada awalnya adalah teman Nasser, bahkan ia sempat ditawari oleh Nasser jabatan sebagai sekjen *Liberation Rally*. Akan tetapi karena Qutb melihat bahwa Nasser telah keluar dari jalur yang semestinya maka Qutb memberikan perlawanan yang serius. Itulah sebabnya mengapa akhirnya ia menolak untuk menjadi penasehat pada Departemen Pendidikan dan bergabung dengan *al-Ikhwân al-Muslimûn* dengan menjadi salah seorang tokohnya. Sebelumnya ia juga sempat bergabung dengan partai oposisi, *Wafd*, yang dipimpin oleh Saad Zaglul, tetapi kemudian membatalkannya untuk masuk pada partai *Sa'adis*.¹²

Kondisi sosial politik seperti ini menurut Qutb adalah *jahili*. Qutb menggunakan istilah ini bukan saja untuk masyarakat yang jelas-jelas bukan masyarakat Islam, namun juga masyarakat muslim yang telah dicemari cara berpikir dan bertindak yang dipandanginya tidak islami. Ia sedemikian muak dengan masyarakat Mesir. Di samping itu pengalamannya selama berada di Amerika telah membuatnya berkesimpulan bahwa mereka adalah sumber kerusakan.

Keadaan yang menyedihkan, baik sosial, ekonomi, politik dan budaya ini, mendesak untuk segera ditemukannya cara yang lebih baik dan bermanfaat. Dalam konteks inilah, ia tampaknya tampil sebagai seorang moralis. Itulah sebabnya, tulisan-tulisannya lebih banyak berbau kritik sosial dan politik waktu itu.

Ia tampil sebagai ideolog yang menegaskan kemampuan Islam menjadi jawaban dari sebuah problem sosial dan politik waktu itu, sehingga menjadi masyarakat yang harmonis dan padu. Hal ini telah menuntun Qutb sampai pada kesimpulan bahwa Islam harus memegang kekuasaan merupakan hal yang esensial. Baginya, Islamlah yang mestinya memberikan perintah. Islam ideal sama sekali tidak akan bisa diwujudkan jika Islam itu sendiri tidak punya otoritas apapun atas kehidupan ini. Islam harus bisa memberikan jalan alternatif kepada kemanusiaan agar bisa menemukan idealitasnya.

Berbagai karyanya yang keras, tajam dan militan, khususnya *Fi Zilâl al-Qur'ân* yang merupakan masterpiecenya, ditulis dalam suasana sosial politik Mesir dan kecenderungan pribadinya yang demikian. Ia pada saat itu berada pada fase puncak pemikirannya dimana ia mengidealkan Islam sebagai satu-satunya solusi bagi probema masyarakatnya.

Secara kronologis, paling tidak ia melewati empat fase pemikiran. *Pertama*, sejak lahir hingga 1919. fase ini dilalui oleh Qutb dengan pendidikan yang diperoleh dari orang tuanya dan

Meretas Jalan Islam

dari sekolah yang ada didesanya. Pada masa ini ia baru mempelajari dasar-dasar Islam dan belum merumuskan gagasan-gagasannya dalam sebuah tulisan. *Kedua*, antara tahun 1920-1935. pada tahapan ini, ia menjadi pendukung setia aliran rasionalis liberal yang dipelopori oleh Thaha Husein dan Abbas al-Aqqad. Ketika terjadi perdebatan antara al-Aqqad dan al-Rafi' tentang kemu'jizatan al-Qur'an, misalnya, Qutb mengkritik al-Rafi' yang mempercayai kemu'jizatan dan mengatakannya jauh dari kebenaran.

Ketiga, tahun 1939-1951 merupakan titik balik pemikirannya. Ia mulai mencoba memisahkan pengaruh-pengaruh kaum rasionalis liberal seperti kedua orang tersebut di atas. Berbeda dengan sebelumnya, pada 1939, ia menulis karya tentang kemu'jizatan dan keindahan al-Qur'an. Pada 1946, ia bahkan mengkritik segi-segi sosial politik Mesir.¹³ Pada tahun itu, ia juga mengkritik kebudayaan modern. Ia mengatakan bahwa kebudayaan modern adalah kebudayaan materialis dan kosong dari nilai-nilai spiritualitas.¹⁴ Keempat, fase revolusioner terbentang antara 1951-1965, pada periode ini ia mencapai titik pemikiran yang dianggapnya paling "Islami" dan sesuai dengan jiwa al-Qur'an.

Perkenalannya dengan budaya barat di satu sisi dan persinggungannya dengan pikiran-pikiran al-Maududi, Hasan al-Banna di sisi lain, serta bergabungnya dengan gerakan *Ikhwân al-Muslimîn* membuatnya menjadi propagandis dan ideologi yang radikal dan revolusioner. Itulah sebabnya ia mengajukan Islam sebagai satu-satunya alternatif pemecahan dalam menghadapi problema masyarakat. Ini merupakan point penting dari pemikiran Qutb.

Setting Sosial Hamka

Hamka, Haji Abdul Malik Karim Amrullah, dilahirkan pada tanggal 17 Februari 1908 di Sungai Batang Maninjau, Sumatera

Barat. Ayahnya adalah seorang ulama terkenal penganjur pembaruan Islam di Minangkabau, Dr. Abdul Karim Amrullah.

Hamka hidup dalam keluarga dan masyarakat yang kental sekali iklim keagamaannya. Sekalipun demikian, menurut pengakuannya sendiri, masa kecilnya dilalui dengan penuh kenakalan yang memusingkan kepala orang-orang disekitarnya.¹⁵ Pendek kata, hampir tidak ada orang yang tidak kenal kenakalannya. Ia mengikuti sekolah desa hanya sampai kelas dua. Belajar di sekolah diniyah dan Sumatera Thawalib tidak lebih dari lima tahun di bawah bimbingan Syekh Ibrahim Musa Parabek, Engku Mudo Abdul Hamid dan Zainudin Labay. Di samping itu, ia juga bergaul dengan para preman dan masuk dalam kalangan "parewa". Parewa adalah segolongan orang muda yang berusaha untuk tidak mengganggu kehidupan keluarga. Hidup mereka dari berjudi, menyabung ayam dan sebagainya.¹⁶

Tetapi, pada perkembangannya yang kemudian Hamka ternyata mampu menjadi orang besar. Tentu saja semua itu karena kemauan kuatnya untuk melakukan otodidak. Ia mengakses berbagai buku dengan sikap disiplin yang luas. Hamka juga berlangganan majalah dan surat kabar seperti *Hindia Baru* yang di pimpin oleh Agus Salim, *Bendera Islam* dipimpin oleh H. Thabrani. Sedangkan untuk mengikuti perkembangan dunia Islam ia juga berlangganan *Seruan Azhar* yang dipimpin oleh Mukhtar Luthfi dan Ilyas Ya'kub di Mesir. Dengan seluruh usahanya ini akhirnya ia mampu menghasilkan sejumlah besar karya yang pengaruhnya bagi perkembangan dunia Islam di Indonesia cukup besar dan mengantarkannya meraih gelar akademis tertinggi (Doktor Honoris Causa) dari Universitas al-Azhar dan Universitas Kebangsaan Malaysia.

Salah satu karya monumentalnya adalah Tafsir al-Azhar. Seperti diketahui bahwa tafsir ini sebenarnya berawal dari kuliah subuh yang diberikan penulisnya sepanjang 1958-1964.

karena berbagai alasan politik; diantaranya dituduh hendak membunuh presiden Soekarno, Menteri Agama Saifuddin Zuhri, membangkitkan pemberontakan Kartosuwiryo dan Daud Beureueh;¹⁷ suatu ketika setelah memberikan uraian tafsirnya Hamka ditangkap dan di jebloskan ke dalam penjara tanpa adanya proses peradilan. Dalam penjara ini, 1964-1966, selebihnya tafsir ini diselesaikan.

Karir politik Hamka sebenarnya telah diawali pada masa awal sekali ketika ia masih berada di Sumatera. Tetapi reputasi politik nasionalnya dibangun setelah ia berada di Jakarta. Di sana, Hamka mulai terlibat politik praktis dengan bergabung pada Masyumi. Ketika pada tahun 1955 terjadi pemilu, Hamka terpilih sebagai anggota konstituante. Walaupun begitu ia tetap membuktikan dirinya sebagai seorang mubaligh dan pejuang Islam. Lewat konstituante Hamka dengan gigih memperjuangkan kepentingan Islam. Ia mengusulkan mendirikan negara Islam yang berdasarkan Qur'an dan Sunnah. Sebagai anggota konstituante, Hamka juga memberikan pidato tanggapan terhadap pidato Soekarno yang berjudul "*Res Publica*" yang berisi mengajak kembali ke UUD 1945 dan ide kabinet kaki empat. Dalam pidatonya itu, ia mengatakan bahwa *Trias Politika* yang coba diterapkan di Indonesia telah kabur, demokrasi terpimpin adalah totaliterisme dan Front Nasional adalah partai negara.¹⁸ Sejak saat itu ia dikenal sebagai orang "keras".

"Kekerasan" Hamka itu bisa dipahami karena pada saat ia berkiprah di dunia politik, perkembangan kepolitikan di Indonesia sedang dalam kondisi buruk. Soekarno sebagai presiden betul-betul telah berada dalam bayang-bayang PKI. Kondisi itu semakin buruk, lebih-lebih setelah Soekarno mengeluarkan Dekrit Presiden 5 Juli 1959. Melalui dekrit itu diharapkan terjelma sebuah sistem demokrasi terpimpin oleh UUD 1945. Tetapi akibat pengaruh PKI, demokrasi terpimpin mulai

diselewengkan secara berangsur-angsur sehingga Pancasila dan UUD 45 hanya sekedar menjadi semboyan kosong. Sementara cengkeraman PKI pada waktu itu sedemikian kuat. Sebagai gantinya diisi dengan Nasakom. Atas dorongan PKI pula kekuasaan Soekarno menjadi semakin besar. Masyumi sebagai "musuh bebuyutan" PKI akhirnya dibubarkan oleh Soklearno pada 17 Agustus 1958.

Pandangan Tentang Kekuasaan

Untuk melihat pandangan tentang kekuasaan, Qutb meniscayakan pandangannya tentang manusia. Baginya manusia adalah hamba Allah semata-mata. Status manusia yang seperti ini tidak akan terwujud kalau mereka tidak mau mengangkat bendera: *lâ ilâha illa Allâh*. Slogan ini harus diikuti dengan adanya suatu keyakinan bahwa tidak ada hukum kecuali hukum Allah, tidak ada syari'at kecuali hanya syari'at Allah dan tidak ada kekuasaan atas orang lain karena kekuasaan seluruhnya hanya ada pada Allah. Artinya, peraturan paling baik adalah peraturan Allah. Tidak akan pernah ada syari'at yang dibuat oleh manusia seperti syari'at Allah. Semuanya harus bergerak dalam koridor *manhaj rabbaniy, manhajulâh, manhaj al-Islâm, inna al-hâkimiyata lillâhi wahdah*. Karenanya seseorang tidak bisa disebut sebagai beriman kecuali jika menghukumi dengan hukum Allah. Kekuasaan yang secara demikian disebutkan sebagai kekuasaan yang dusta (*za'mun kâzibun*).¹⁹

Dalam penafsirannya terhadap QS 4: 58, Qutb menyatakan bahwa masyarakat Islam mempunyai dua kewajiban yaitu memberikan amanat kepada ahlinya dan mengatur kehidupan manusia secara adil.²⁰ Baginya, semua bentuk amanat, kesaksian terhadap agama dan interaksi dengan manusia, berasal dari amanat yang telah ditancapkan oleh Allah ke dalam *fitriah* semua manusia yang berupa hidayah, ma'rifah, dan iman. Demikian juga dengan keadilan harus secara umum bagi seluruh manusia

tanpa pandang bulu: mukmin maupun kafir, kulit putih maupun hitam, kawan maupun lawan, dan sebagainya. Keadilan itu diterapkan kepada manusia karena status kemanusiaannya.

Hanya saja Qutb secara tegas mengatakan bahwa amanat dan keadilan hanya akan terwujud jika kekuasaan ada di tangan Islam, dengan menggunakan kekuasaan Islam.²¹ Penafsiran tentang kedua prinsip yang terdapat dalam QS 4: 58 itu, dipertegas oleh penafsirannya terhadap QS 4: 59. Ayat ini, menurutnya, merupakan asas, kaidah hukum dan sandaran bagi masyarakat Islam. Ia menegaskan bahwa kekuasaan hanya ada ditangan Allah. Oleh karena itu, hukum yang berlaku hanyalah hukum Allah sebab Allah telah membuat syari'at dan telah mengutus seorang rasul untuk menjelaskan kepada manusia. Ketaatan kepada Allah dan rasul-Nya menjadi sesuatu yang prinsipil. Sedangkan ketaatan kepada penguasa sifatnya sekunder. Penguasa hanya layak ditaati jika ia mentaati Allah dan Rasul. Itu sebabnya konsep *uli al-amr*, sebagai sosok yang harus ditaati, haruslah dipahami sebagai orang-orang yang betul-betul memenuhi syarat sebagai seorang Islam yang beriman, taat kepada Allah dan Rasul-Nya dan memandang Allah satu-satunya yang menghakimi dan yang paling berhak memberikan syari'at kepada manusia.²²

Kalau Qutb membicarakan ayat di atas dalam kerangka yang lebih luas, yakni masyarakat Islam, Hamka dalam menafsirkan QS 4: 58 lebih menjurus kepada persoalan politik. Ia melihat bahwa syarat untuk menegakkan pemerintahan dan kekuasaan adalah amanat dan keadilan. Dalam pandangan rakyatlah, bukan perorangan atau selompok kecil, yang berhak menuntut atau mengangkat penguasa dengan mempertimbangkan amanat dan keadilan. Dalam hal ini amanat mensyaratkan adanya kejujuran dan kecakapan. Untuk itu rakyat harus memberikan tampuk kekuasaan, dari skala yang paling kecil sampai ke skala yang paling besar, kepada orang-orang yang bisa memegang

amanat. Penerimaan kekuasaan kepada orang yang tidak cakap serta jujur dan atau penolakan oleh orang yang jujur serta cakap sama saja dengan sebuah pengkhianatan.²³ Penafsiran demikian kelihatan berbeda dengan Qutb. Hamka tidak secara tegas mengatakan bahwa kondisi demikian harus berada dibawah kekuasaan Islam. Ia hanya menjelaskan bahwa pemegang kekuasaan haruslah mengingat dan dijiwai oleh Allah.²⁴

Sementara itu dalam menafsirkan QS 4: 59 ada perbedaan cukup tajam antara Qutb dan Hamka, terutama dalam pemahamannya tentang konsep *uli al-amr*. Dengan merujuk kepada Muhammad Abduh yang mengatakan bahwa pada zaman sekarang ini para direktur perusahaan besar, profesor-profesor, sarjana diberbagai bidang, wartawan dan sebagainya adalah sebagai *ahlu al-halli wa al-'aqdi*,²⁵ Hamka berkesimpulan bahwa Islam memberikan lapangan yang sangat luas tentang siapa yang patut dianggap *uli al-amri*.²⁶ Dengan merujuk kepada Ibn Khaldun dan Toynbee, ia menegaskan bahwa bentuk pemerintahan diserahkan sepenuhnya kepada masing-masingnya.

Bagaimana cara penentuannya, itu merupakan hak "*self determination*" untuk mengambil dan atau mencontoh yang baik dari manapun datangnya serta menolak dari manapun datangnya jika hal itu tidak sesuai dengan kepribadian sendiri.²⁷ Ia mencontohkan dengan sistem *trias politika*. Sekalipun di dalam al-Qur'an dan Hadits tidak ada sistem itu berasal dari Barat, sistem itu tetap bisa diadopsi. Dari sini bisa dipahami mengapa akhirnya Hamka berkeyakinan bahwa ketaatan kepada penguasa itu muncul karena adanya amanat yang diberikan kepadanya oleh rakyat dan menjalankannya dengan penuh keadilan.

Salah satu aspek penting dalam kaitannya dengan kekuasaan adalah kewajiban ber-*amar ma'ruf* dan *nahi mungkar* yang terdapat dalam QS 3: 104,110. Dalam hal ini Qutb jelas-jelas

menegaskan bahwa kedua aktivitas tersebut hanya bisa dilakukan secara efektif dengan kekuasaan.²⁸ Ia menjelaskan *ma'ruf* sebagai sebuah kondisi progresif positif yang terdiri dari empat unsur utama yaitu kebaikan (*al-khayr*), keutamaan (*al-fadhilah*), kebenaran (*al-haqq*), dan keadilan (*al-'adl*). Sedangkan mungkar, sebaliknya sebagai kondisi regresif-negatif dengan unsur-unsur kejelekan (*al-syarr*), kehinaan (*al-razilah*), kebathilan (*al-bâthil*) dan kezaliman (*al-zulm*). Mengingat yang *ma'ruf* harus ditegakkan dan yang mungkar harus dihilangkan, maka gerakan tersebut harus didasarkan kepada Allah semata, dibangun diatas pondasi keimanan dan tali persaudaraan yang kokoh. Untuk itu meniscayakan adanya para da'i yang mengajak kepada kebaikan, menyerukan yang *ma'ruf* dan mencegah yang *mungkar*. Mereka harus berani menghadapi berbagai tantangan tagut. Bahkan ketika ada penguasa yang menyimpang sekalipun. Hal ini dilakukan semata-mata untuk menunjukkan bahwa sesungguhnya tidak akan bisa ditemukan keberadaan hakiki masyarakat Islam kecuali dengan melimpahnya pondasi yang kokoh tersebut.²⁹

Berbeda dengan Qutb, Hamka menafsirkan dua ayat tentang *amr ma'ruf nahi mungkar* ini kelihatan lebih banyak bersifat keagamaan murni. Ketika menafsirkan QS 3: 104, Hamka menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *ma'rûf* adalah apabila dikerjakan dapat dipahami oleh manusia serta dipuji karena yang demikian inilah yang patut dikerjakan oleh manusia berakal. Sedangkan yang mungkar adalah sesuatu yang apabila dikerjakan dibenci, tidak disenangi dan ditolak oleh masyarakat. Karenanya yang *ma'rûf* dan yang *mungkar* sesungguhnya merupakan bagian yang integral, dalam arti pasti diketahui, dari masyarakat.³⁰ Sekalipun demikian, upaya untuk mensosialisasikan yang *ma'rûf* dan menghilangkan yang *mungkar*, yang disebut dengan dakwah, tetap harus terus dilakukan karena manusia kadang lalai akan nilai-nilai. Agar

upaya ini efektif diperlukan berbagai persyaratan. Dalam hal ini ia lebih banyak, bahkan hampir semuanya, mengutip Muhammad Abduh tentang berbagai persyaratan dan disiplin ilmu yang harus dimiliki ketika hendak berdakwah. Satu-satunya yang mempunyai kaitan politis hanyalah ketika ia menegaskan bahwa untuk menegakkan yang *ma'ruf* dan mencegah yang *mungkar* harus mempunyai kekuasaan dan kewibawaan.³¹

Ketika menjelaskan tentang ayat 110 dari surat Al-'Imrân, Hamka menjelaskan bahwa umat Islam hanya akan menjadi terbaik kalau tiga hal sebagaimana dalam al-Qur'an itu bisa diwujudkan. Untuk ketiga hal itupun hanya ada satu kata kunci yang bisa menjamin agar ketiganya bisa direalisasikan yaitu kebebasan. Hamka membaginya dalam tiga komponen pokok: kebebasan kemauan, kebebasan fikiran dan kebebasan jiwa dari keraguan.³² Bagi Hamka kebebasan kemauan, dalam hal ini kehendak baik, akan berimplikasi terhadap keberanian menegakkan kebaikan sehingga muncul apa yang dalam istilah politik disebut public opini yang sehat. Kemudian kebebasan berfikir akan mengimplikasikan adanya keberanian untuk mengungkapkan dan menentang berbagai perbuatan yang mungkar dan salah. Sedangkan kebebasan jiwa akan melepaskan segala keterikatan dengan benda. Hanya satu tujuannya, yaitu Tuhan, sebagai kebenaran hakiki. Ia berargumentasi bahwa semua benda itu akan terpecah menjadi banyak karena ia berasal dari atom. Jiwa tidak bisa ditunjukkan kearah yang demikian, tetapi kearah yang satu yaitu Tuhan.³³

Aspek fundamental lain untuk menegakkan kekuasaan yang terbimbing dalam masyarakat Islam adalah musyawarah. Bagi Qutb, musyawarah merupakan satu-satunya prinsip dasar dalam mengelola masyarakat Islam.³⁴ Kekuasaan yang menolak adanya musyawarah dan menolak untuk mengadakan suatu pendidikan dan latihan praktis mengenai musyawarah tentu

akan sangat rentan karena selalu dirongrong oleh adanya berbagai bahaya. Karenanya, Islam sangat berkepentingan dalam pembentukan, pertumbuhan dan perkembangan kekuasaan yang lurus. Dan itu hanya bisa ditempuh melalui musyawarah. Dengan semangat musyawarah tersebut akan ditemukan prinsip-prinsip keteguhan dan kesungguhan dalam menjalankan kekuasaan, serta akan ditemukan pula hakekat tawakkal kepada Allah dan hakekat kekuasaan Allah. Oleh karena itu Allah mengajarkan untuk mendidik umat kepada adanya sebuah kekuasaan yang lurus perlu dengan musyawarah.

Tidak jauh berbeda dengan Qutb, berkaitan dengan QS 3: 159 Hamka menegaskan bahwa musyawarah menjadi pokok dalam membentuk masyarakat dan negara Islam.³⁵ Ia menyamakan perkembangan *syûrâ* dalam Islam dengan demokrasi dalam masyarakat Yunani kuno. Bahwa bentuk keduanya bisa berkembang sesuai dengan konteks ruang dan waktu.³⁶ Oleh karena itu, bagi Hamka, tidak persoalan dengan bermacam-macam kelembagaan diberbagai negara dan nama-nama yang dipakainya. Apakah MPR, DPR, Kabinet, Senat, Kongres, Majelis Rendah, Majelis Tinggi, Duma dan sebagainya.

Dari beberapa perbandingan diatas, Qutb jelas tampak lebih formal, normatif, dan idelistis. Di satu sisi, pandangan demikian mungkin bisa dibenarkan, akan tetapi dipihak lain kelihatan sekali ia menafikan fakta-fakta historis bahwa bagaimanapun Islam memerlukan interaksi dengan pihak lain. Ia menawarkan visi utopia dimana yang manusiawi dan ilahi itu harus selaras: bukan lagi tak ada konflik antar individu, namun manusia juga dapat merasa aman dengan mengetahui jalan dipilihnya diridhai Tuhan.

Barangkali ia lupa bahwa al-Qur'an lebih bersifat simbolik dari pada deskriptif, sehingga validitas dan vitalitasnya sangat tergantung pada interpretasi simbol qur'anik. Pemahaman Qutb seperti itu setidaknya berimplikasi tidak adanya ruang

inisiatif bagi manusia dalam domain legislasi karena telah ditetapkan sejak awal. Tapi, oleh siapa? *Salafush Shâlih*? Jika memang demikian berarti semua bentuk perkembangan masyarakat telah diantisipasi sedemikian njlimet. Mungkinkah?

Sedangkan pandangan Hamka kelihatan relatif lebih moderat. Barangkali ini karena dia banyak mendapatkan pengaruh yang sangat kuat dari Muhammad Abduh. Seperti diketahui bahwa Muhammad Abduh adalah seorang pembaharu dengan tingkat akseptabilitas modern yang sangat tinggi. Bahkan tafsir yang ditulisnyapun kelihatan sekali sangat rasional dan filosofis. Keterpengaruhan ini begitu jelas pada banyaknya kutipan yang diambil dari tokoh pembaharuan Islam tersebut. Di samping itu Hamka hidup dalam suasana masyarakat bangsa yang lebih pluralistik sehingga lebih bisa menerima berbagai perbedaan. Sekalipun tidak secara eksplisit, kelihatannya ia ingin mengatakan bahwa yang penting adalah esensinya, bukan formalitas agama. Ini mirip dengan Ibn Taimiyah secara tegas mengatakan penguasa kafir tidak jadi masalah asal memenuhi kualifikasi, Hamka agak malu-malu mengatakannya.

Beberapa Catatan

Untuk mendialogkan antara kedua tafsir tersebut, rasanya perlu terlebih dahulu dibuat kerangka untuk mengidentifikasi kemana kecendrungan keduanya. Menyikapi perkembangan dunia Barat dan kemandegan dunia Islam, pemikiran pemikir Muslim dapat diidentifikasi menggunakan pendekatan yang berbeda-beda. Ada tiga jenis pendekatan yang bisa digunakan untuk meneropong kecendrungan mereka: apologetik, identifikatif dan afirmatif.

Sebagian umat Islam secara apologetik mencoba mengemukakan kelebihan-kelebihan Islam untuk menjawab hegemoni Barat dan tantangan Eropa yang mempersoalkan

sistem yang tidak islami bukan hanya karena penindasan-penindasan yang dilakukannya, tetapi mereka juga telah merampas peran Tuhan dengan cara membuat UU sendiri. Kekuasaan harus didasarkan pada nilai Islam. Hal ini, baginya, mempunyai dua implikasi. Pertama, menciptakan keserasian ilahiyah didunia. Kedua, berpolitik berarti mengangkat secara intuitif pengetahuan tentang kebenaran mutlak yang polanya diikuti dengan pembentukan masyarakat Muslim, yaitu masyarakat sebagaimana yang dikembangkan masa nabi sebagai prototipe masyarakat ideal.³⁹

Sedangkan Hamka lebih banyak mendekati al-Qur'an secara lebih rasional-sufistik. Istilah sufistik disini dipakai bukan dimaksudkan sebagai manifestasi dari *fana* dan *kasyf*, tetapi, sebagaimana dinyatakannya sendiri, sekedar sebagai kehendak memperbaiki budi pekerti dan men-*syifa'*-kan (membersihkan batin).⁴⁰ Kecenderungan ini terlihat dengan jelas pada keinginannya untuk mengembalikan nilai-nilai moral yang tercabik-cabik. Sementara itu kecenderungan rasional terlihat dalam berbagai penerimaannya terhadap berbagai kemungkinan konseptual yang selalu berkembang dari masa ke masa. Konsep-konsep itu temporal dan spesial. Itu sebabnya Hamka tidak pernah menyatakan penolakan terhadap sistem pemerintahan dan kekuasaan yang bukan Islam. Masing-masing negara berhak mengatur dan menetapkan sistem pemerintahannya. Kebebasan ini tentu saja berimplikasi pada kebolehan untuk membuat UU sendiri asal semua itu tetap berada dalam nilai-nilai keislaman.

Perbedaan pendekatan yang mengakibatkan perbedaan pemikiran ini tampaknya lebih banyak dipengaruhi oleh komunitas dan figur yang mempengaruhinya dari pada persoalan-persoalan politik dalam konteks negara masing-masing. Di satu pihak sangat dipengaruhi oleh Hassan al-Banna dengan *Ikhwân al-Muslimûn*-nya dan al-Maududi dengan *Jamaat*

Islam-nya. Sehingga tokoh ini berujung pada tipologi pemikiran yang bercirikan: apologis, fundamentalis-ahistoris dan radikal revolusioner. Di pihak lain, Hamka lebih terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran Muhammad Abduh. Sebagaimana diketahui bahwa Abduh tidak menolak Barat, bahkan menyatakan bahwa ia menemukan Islam justru di Barat. Karenanya Hamka tidak pernah memusuhi Barat, bahkan setelah berkunjung keberbagai negara di Barat Hamka menjadi bertambah luas wawasannya. Ini menjadikan pemikirannya bisa dicirikan sebagai: identifikatif, modern-historis dan rasional.

Dalam hal-hal tertentu Qutb kelihatan lebih konsisten. Baik apa yang dituangkan dalam pemikiran maupun aktivitas-aktivitasnya lebih seirama: sama-sama keras, radikal dan tanpa kompromi. Berbeda dengan itu, dari perjalanan politik Hamka yang diusulkan dibentuknya negara yang berdasar al-Qur'an dan Sunnah, artinya negara Islam, kelihatan ada pertentangan dengan kecenderungan penafsirannya yang lebih moderat dan mentolerir segala apa yang datang dari luar Islam. Akan tetapi, apa yang dilakukan oleh Hamka dalam dunia politik pada saat itu cukup bisa dipahami karena ia berhadapan dengan rezim penguasa yang dicengkeram oleh komunisme.

Penutup

Sebagai sebuah refleksi pribadi seorang sastrawan, kedua tafsir ini membawa dirinya untuk menjelajahi berbagai cara agar pesan orisinal Islam yang disampaikan oleh al-Qur'an dapat menjadi suatu fondasi ideologi, di satu pihak, dan moral, di pihak lain, yang sempurna.

Sekalipun keduanya sama-sama memberikan seruan moral, tapi nampak jelas bahwa Hamka bersifat lebih moderat dan tidak begitu politis. Sedangkan Sayyid Qutb bersifat fundamental, sangat ideologis dan politis.

Endnotes:

- 1 Dalam perspektif ilmu politik dikenal adanya dua konsep dominan yang mempengaruhi diskursus politik. Konsep pertama melahirkan teori yang memusatkan perhatian pada negara dan lembaga-lembaga formalnya. Tokoh yang masuk dalam kelompok ini seperti Soltau dan J. Barents. Konsep kedua melahirkan teori yang memusatkan pada kekuasaan dalam kehidupan bersama. Adapun tokoh dalam kelompok ini seperti Lasswell, Kaplan, Deliar Noer. Lebih lanjut baca Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 1992), hal. 8-13
- 2 Hamka. *Tafsir al-Azhar*, Juz I (Jakarta : Yayasan Nurul Islam, 1981), hal. 52-53.
- 3 Ali Rahnama (ed.). *Pura Perintis Zaman Baru Islam* (Bandung: Mizan, 1995), hal. 166.
- 4 Hamka. *Tafsir*, Juz I, hal. 64.
- 5 Abd al-Hayy al-Farmawy. *Al-Bidâyah fi Tafsîr al-Maudhûi* (Kairo: al-Ilhadharah al-'Arabiyah, 1977), hal. 23-24.
- 6 Manna' al-Qaththan. *Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dar al-fikr, t.t.), hal.374.
- 7 Bambang Sugiharto. *Postmodernisme Tantangan bagi Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hal. 96
- 8 Muhammad Abid al-Jabiriy. *Bunyat al-'Aql al-'Arabiy* (Beirut: Markaz al-Saqafiy al-'Arabiy, 1993), hal. 241.
- 9 Baca: Stewart C. Easton. *The Heritage of the Past* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963), hal. 442-443. Baca juga: Marshall G. S. Hodgson. *The Venture of Islam* vol. I (Chicago: Chicago University Press, 1977), hal. 139.
- 10 Shahraough Akhavi, "Sayyid Qutb", dalam *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic Word* (Oxford: Oxford University Press, vol. 3. 1995), hal. 400.
- 11 Sayyid Qutb. *Jalan Pembebasan Rintisan Islam Menuju Perdamaian Dunia*, terj. Bedril Saleh (Yogyakarta: Salahuddin Press, 1985), hal.2.
- 12 Shahraough Akhavi, "Sayyid Qutb", hal. 401.
- 13 William Montgomery Watt. *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London: Routledge. 1988), hal. 54.
- 14 Mahdi Fadulullah. *Titik Temu Agama dan Politik* (Solo: Ramadhani, 1991). hal. 33-34.
- 15 Hamka. *Kenang-kenangan Hidup* (Jakarta: Bulan Bintang, Jilid I, 1974), hal. 24.
- 16 Deliar Noer. *Cerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1980). hal. 42.
- 17 Hamka. *Tafsir*, juz I, hal. 65. Baca juga : Yayasan Nurul Islam. *Kenang-kenangan 70 Tahun Buya Hamka* (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1979), hal. 76.
- 18 Yayasan Nurul Islam. *Kenang-kenangan 70 Tahun Buya Hamka* (Jakarta:

- Yayasan Nurul Islam, 1979), hal.6.
- 19 Sayyid Qutb. *Fî Zilâl al-Qur'ân*, jilid II (Beirut: Dâr Ihya' al-Turâth al-'Arabî, 1967), hal. 411.
- 20 *I b i d.*, hal. 413.
- 21 *I b i d.*, hal. 414.
- 22 *I b i d.*, hal. 417.
- 23 Hamka. *Tafsir*, Juz V, hal. 143.
- 24 *I b i d.*, hal. 144.
- 25 Muhammad Rasyid Ridha. *Tafsir al-Manar Jilid V* (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), hal. 187.
- 26 Hamka. *Tafsir*, hlm 133.
- 27 *I b i d.*, hal. 133-134.
- 28 Sayyid Qutb. *Fî Zilâl al-Qur'ân*, Jilid II, hal. 27.
- 29 *I b i d.*, hal. 24.
- 30 Hamka, *Tafsir*, Juz IV, hal. 29.
- 31 Hamka. Juz IV, hal. 33.
- 32 *Ibid.*, hal. 50-1.
- 33 *Ibid.*, hal. 51-2.
- 34 Sayyid Qutb. *Fî Zilâl al-Qur'ân*, Jilid II, hal. 117, 119.
- 35 Hamka. *Tafsir*, Juz IV, hal. 132.
- 36 *I b i d.*
- 37 Azyumardi Azra. *Pergolakan Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 114.
- 38 Ali Rahnama, *Para Perintis.*, 175.
- 39 Sayyid Qutb. *The Relegion of Islam* (New York: al-Manar Press, 1967), hal. 65.
- 40 Hamka. *Tasawuf Modern* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1995), hal. vii. Lihat juga: Abul Wafa al-ghanimi al-Taftazani. *Sufi dari Zaman ke Zaman* Bandung: Pustaka, t.t., hal.67.





PERJUANGAN MELAWAN TIRAN:

Kisah Nabi Musa dalam Paradigma Pemikiran Politik Sayyid Qutb

Pendahuluan

Perjuangan adalah gerak dan derap langkah manusia sepanjang hayatnya dan sepanjang sejarah. Sejak bibit manusia terpancar ke dalam rahim, perjuangan sudah dimulai. Memang semua makhluk berjuang untuk hidup, namun perjuangan dalam kehidupan manusia berbeda; ia memiliki nilai yang lebih tinggi. Perjuangan dalam kehidupan manusia bukan sekedar untuk hidup, tetapi lebih dari itu: untuk mengukuhkan nilai-nilai yang menjadi keyakinannya. Karena itu dalam paradigma keagamaan perjuangan memiliki arti penting. Tulisan ini mencoba menelusuri pemikiran Sayyid Qutb, seorang sastrawan, politikus, pemikir dan tokoh gerakan Islam Mesir, dalam memaknai kisah Nabi Musa dalam al-Qur'an - sebuah kisah yang sarat dengan perjuangan, anti tirani, dan upaya penegakan keadilan.

Dalam ketiga agama besar dunia, Yahudi, Kristen dan Islam, Nabi Musa merupakan figur yang sangat akrab. Ia dikenal sebagai tokoh pembela kebenaran dan keadilan sosial, penentang kezaliman, dan *the Savior* bagi umatnya. Dalam al-Qur'an kisahnya tidak hanya dapat dilihat dari dimensi iman secara vertikal, tetapi juga dalam konteks kemanusiaan dan kehidupan sosial yang merentang secara horizontal. Musa adalah pembawa kebenaran dan sekaligus pemimpin gerakan pembebasan kepada umatnya.

Kisah Nabi Musa yang disebutkan pada beberapa tempat dalam al-Qur'an telah memberikan inspirasi yang luas bagi banyak pemikir Muslim. Ibn 'Arabî,¹ misalnya, telah menafsirkan kisah ini dalam sebuah kerangka teosofi, dimana kebenaran dan kebatilan, kebaikan dan kejahatan yang nampak di permukaan pada hakikatnya dapat dilihat sebagai aksi yang terus bergerak atau drama yang terus menerus dimainkan di antara prinsip-prinsip polar dari keinginan kreatif atau iradah Tuhan.

Bagi Sayyid Qutb, sebagai seorang mufassir kontemporer, kisah ini memiliki makna tersendiri. Qutb melihat bahwa Musa tidak hanya sebagai figur sejarah, tetapi juga sebagai simbol penegak kebenaran yang selalu hadir dalam setiap periode sejarah. Fir'aun dan Musa adalah dua sisi dari kisah perjalanan hidup umat manusia yang masing-masing saling menarik ke arah yang berlawanan: kezaliman, kejahatan serta keangkuhan di satu sisi, dan kebenaran, kebaikan serta keadilan di sisi lain.

Qutb hidup pada zaman yang penuh pertentangan dan pergolakan pikiran. Ia menyaksikan imperialisme, pergantian kekuasaan, kerakusan kelompok elit penguasa di satu pihak dan kemiskinan serta kelaparan di pihak lain, pertarungan kebudayaan dan lain-lain sebagainya, yang telah menimbulkan emosi dan kepekaan yang cukup tajam dalam dirinya serta membangkitkan kegairahan yang meluap untuk menentang apa

yang disebutnya sebagai tirani dalam tubuh umat dan imperialisme yang datang dari luar.

Tantangan yang dihadapinya dan hasrat dalam dirinya itulah yang telah mendorong Qutb untuk mencari penyelesaian terhadap berbagai persoalan yang dihadapi masyarakatnya. Ia menemukan bahwa al-Qur'an adalah satu-satu jalan penyelesaian yang tepat dan ia menemukan dirinya, sebagai seorang sastrawan terkemuka, memiliki potensi yang memadai untuk memahami bahasa al-Qur'an dengan baik. Terbukti memang, gaya sastranya mengalir deras sepanjang kitab tafsirnya.

Tulisan berikut berupaya menganalisa bagaimana Sayyid Qutb mempresentasikan kisah Nabi Musa dalam karya monumentalnya *Fî Zilâl al-Qur'ân*: bagaimana Qutb memahami kisah al-Qur'an, dan bagaimana ia menempatkan Musa dan Fir'aun dalam sejarah hidup umat manusia. Khususnya lagi, bagaimana ia menerjemahkan sisi perjuangan sang Nabi dalam membela kaumnya dan menentang penguasa zalim.

Mengapa kisah Musa? Karena kisah inilah yang sangat kuat mengilhami semangat perjuangan dan gerakan pemikiran Qutb, dan sekaligus pengalaman pribadi Qutb pun membias di dalamnya. Terlebih lagi, kisah Musa adalah kisah perjuangan kaum (Banî Isrâ'îl) tertindas di negeri Mesir, dimana Qutb dapat menganalogikan secara langsung dengan perjuangan yang sedang digerakkannya. Penulis akan mengeksplorasi secara sepintas latar belakang kehidupan Qutb sebagai bagian dari landasan untuk memahami pikiran-pikirannya dalam menafsirkan al-Qur'an. Kemudian akan dilanjutkan dengan bahasan mengenai kisah Nabi Musa secara general, dan setelah itu fokus akan diberikan pada interpretasi Qutb atas kisah tersebut dalam al-Qur'an.

Qutb dan Tafsir al-Qur'an

Sayyid Qutb Ibrahim lahir di sebuah desa bernama Mûsyâ dekat kota As-yûth, Mesir pada 1906.² Ayahnya adalah seorang petani desa terhormat dan memiliki pengaruh luas. Dari kehidupan dan keberadaan Qutb bersama ketiga saudaranya, Muhammad Qutb (Guru Besar Universitas Umm al-Qurâ, Mekkah), Amînah Qutb dan Hamîdah Qutb, sebagai sosok intelektual dan pejuang, sudah cukup menggambarkan bagaimana kepedulian orangtua mereka terhadap pendidikan anaknya, terutama sekali pendidikan agama.³

Umur enam tahun Qutb masuk sekolah, dan orangtuanya lebih memilih pendidikan modern untuk anaknya ketimbang pendidikan tradisional. Jadi Qutb masuk madrasah, tidak masuk *kuttâb*, sekolah tradisional. Bagi Qutb sendiri, ketika belakangan ia sadarai, perbedaan kedua sekolah ini, dan pertikaiannya di masa kecil dengan anak-anak yang masuk *kuttâb*, sekaligus mencerminkan pertentangan yang tajam antara paham modern dan tradisional dalam masyarakat Mesir pada waktu itu.⁴ Tetapi bagaimana pun, Qutb dibesarkan dalam lingkungan tradisional dan kehidupan desa, dan ini sangat membekas dalam diri Qutb sampai ia dewasa. Sejak kecil ia telah dibiasakan dengan tradisi keagamaan dan disiplin yang ketat dan bahkan ia telah menghafal al-Qur'an pada usia sepuluh tahun.⁵

Pada awal 1920-an Qutb meninggalkan desanya untuk melanjutkan pendidikan di Kairo. Pada tahap inilah Qutb mulai menyerap pandangan dan ide-ide sekular serta, kemudian di Dâr al-'Ulûm, berkenalan dengan berbagai literatur sastra dan tokoh-tokoh seperti Tâhâ Husayn dan 'Abbâs al-'Aqqâd.⁶ Di sini Qutb sudah kelihatan cenderung memilih karir sebagai seorang sastrawan ketimbang agamawan atau ulama. Bahkan lebih jelas lagi ketika Qutb mengekspresikan gagasan-gagasannya dalam tulisan-tulisan sekitar tahun 1930-an dan 1940-an.

Namun demikian, kedekatan Quṭb dengan al-Qur'an yang dipupuk orangtuanya sejak kecil jelas sangat membekas. Di Kairo, seperti dikatakan Adnan A. Musallam,⁷ Quṭb mengalami kegelisahan yang mendalam; kematian ibunya, kesehatannya yang memburuk, kegagalan cintanya dengan seorang wanita yang disukainya dan keterasingannya dari status quo dan budaya Barat, telah mendorong Quṭb untuk kembali mencari keteduhan dalam al-Qur'an. Quṭb mengenang kembali masa-masa ia membaca dan menghafal al-Qur'an di madrasah dan berupaya mengobati "penyakit" yang ia derita melalui jalan Tuhan dan Kitab Suci.

Ini juga, dalam keyakinan Quṭb, jalan yang harus diberikan untuk menanggulangi penyakit yang melanda masyarakat Muslim pada waktu itu. Di sini Quṭb sepertinya melakukan "pelarian" ke al-Qur'an. Tetapi bukankah semua orang, *to some extent*, telah melakukan pelarian dari satu jalan hidup ke jalan hidup yang lain? Semua orang, pada suatu waktu tertentu, selalu harus menentukan pilihan dan mencari solusi terbaik dalam hidupnya. Quṭb adalah seorang pejuang, dan ia menemukan bahwa al-Qur'an adalah yang terbaik sebagai sintesa dari berbagai jalan hidup yang telah ia telusuri. Al-Qur'an adalah kitab wahyu yang tidak diragukan, berbeda dari ideologi-ideologi lain yang, menurut Quṭb, seringkali menyesatkan, karena ia adalah ciptaan manusia yang serba terbatas.

Pikiran-pikiran Quṭb bermunculan selama sebuah periode pada saat negara Mesir berada dalam pergolakan politik yang secara monolog tunduk di bawah kekuasaan Gamal Abdel Nasser (nama sebenarnya dalam bahasa Arab, Jamāl 'Abd al-Nâsir). Nasser adalah seorang pejuang Nasionalisme Arab yang membangkitkan kembali semangat persatuan dunia Arab. Setelah menjatuhkan Raja Fâruq pada 1952, Nasser mengembangkan ideologi sosialisme dan bahkan memanfaatkan al-Azhâr untuk melegitimasi berbagai gagasannya tentang

keadilan sosial. Islam dan sosialisme, menurutnya, adalah sama, dan karena itu seluruh masyarakat harus berjuang untuk menegakkan keadilan sosial sebagaimana yang dikonsepsikan olehnya.⁸

Dalam atmosfer politik seperti inilah Qutb melibatkan diri dalam berbagai perdebatan mengenai masa depan negara Mesir: Apakah warisan Islam yang harus dikedepankan atautkah identitas Mesir yang harus ditegaskan. Jawaban terhadap pertanyaan ini tentu saja membawa implikasi bagi status warga non-Muslim dan juga bagi kelangsungan budaya bangsa tersebut yang menyimpan cukup banyak khazanah sejarah masa lalunya. Namun yang jelas, bangsa Mesir pada waktu itu sangat terdesak oleh kondisi masyarakat yang sangat menyedihkan, baik secara politik, ekonomi maupun sosial. Karena itu yang paling penting bagi mereka adalah bagaimana menemukan cara penyelesaian yang terbaik dan bermanfaat untuk masalah tersebut dan untuk menentukan masa depan Mesir yang lebih cerah.⁹

Qutb memasuki diskursus politik ini dengan penuh semangat dan, dalam beberapa hal, optimis. Ia yakin kondisi masyarakat yang menyedihkan itu dapat berubah asal saja inti dari persoalan kemasyarakatan dapat diketemukan. Dalam hal ini yang ditekankan Qutb adalah perbaikan moral, karena sisi inilah yang dilihat Qutb selama ini telah diabaikan, dan karena itu keadilan sosial sulit ditegakkan. Qutb, dalam konteks debat politik Mesir zamannya, mungkin bisa disebut sebagai moralis Islam sejati, atau menurut istilah Tripp, seorang "sufi militan."¹⁰ Qutb berdiri pada posisi Islam dan menolak nasionalisme, sosialisme dan ideologi "duniawi" manapun sebagai jalan penyelesaian terhadap problem masyarakat, khususnya umat Islam dalam konteks politik Mesir.

Pikiran-pikiran Qutb menjadi lebih radikal setelah ia pulang dari Amerika tahun 1950 - setelah ia menyaksikan sendiri apa

yang terjadi dalam masyarakat Barat yang ia namakan dengan kerusakan moral, *jâhiliyyah* - dan setelah itu dengan tegas menyatakan diri sebagai penganut visi Islam al-Ikhwân al-Muslimîn. Kritik-kritiknya yang keras terhadap pemerintah telah menyebabkan ia dimasukkan ke dalam penjara,¹¹ dan di sinilah Qutb mengembangkan karirnya sebagai penulis serta menyelesaikan karya monumentalnya, *Fî Zilâl al-Qur'ân*, yang sebagian besarnya diselesaikan antara tahun 1954 dan 1964.¹²

Karya besarnya itu telah mengukir namanya sebagai seorang mufassir terkenal. Interpretasinya terhadap al-Qur'an menjadi sangat populer karena style dan gayanya yang lancar. Pendekatan yang digunakannya juga termasuk unik. Boullata menyebutkan bahwa Qutb melihat al-Qur'an sebagai kitab yang berbicara dengan citra dan gambaran yang jelas; al-Qur'an mengungkapkan berbagai ide yang abstrak serta berbagai suasana psikologis yang dialami individu dan masyarakat untuk melukiskan berbagai peristiwa atau pemandangan yang dapat diserap oleh hati dan perasaan, dan untuk menggambarkan berbagai tipe serta watak manusia dalam sejarah. Gaya seperti ini menimbulkan gambaran yang lebih hidup, langsung dan dinamis, serta memunculkan berbagai peristiwa sejarah dalam bentuk yang aktual dan dramatis. Pendekatan seperti ini secara singkat dapat disebut dengan *taswîr*.¹³

Tafsir Sayyid Qutb merupakan referensi utama bagi kelompok *al-Ikhwân al-Muslimîn* dan telah menempati posisi yang sejajar dengan Tafsir al-Manâr karangan Muhammad Abduh. Ia juga disebut sebagai *successor* langsung dari Tafsir al-Manâr.¹⁴ Mahmoud Ayoub mengkomparasikan kedua kitab tafsir ini dan menempatkan keduanya sebagai tafsir sunni modern, yang muncul sebagai reaksi terhadap teknologi, sains dan pendidikan Barat modern. Jika al-Manâr menekankan rasionalitas dan pembelaan apologetik terhadap Islam, maka *Fî Zilâl al-Qur'ân*, kata Ayoub, merepresentasikan sikap yang

lebih percaya diri tanpa rasa takut dan malu dalam menampilkan Islam dan al-Qur'an sebagai pegangan hidup.¹⁵

Lebih jauh Mahmoud Ayoub menyebutkan bahwa tafsir karya Sayyid Qutb tersebut telah merupakan tafsir bagi kaum muda Muslim zaman ini. Barangkali di antara ciri khas *Fî Zilâl al-Qur'ân*, yang paling penting yang membuatnya demikian populer di kalangan Muslim militan, terutama kaum muda, adalah pandangan penulisnya yang sangat tegas mengenai Islam sebagai sebuah sistem keagamaan dan juga hubungannya dengan berbagai pandangan hidup atau ideologi yang lain.¹⁶ Dari segi metodologi, tafsir ini memang unik dan independent. Penulisnya selalu mengungkapkan isyarat-isyarat dan berbagai ibarat dari ayat-ayat al-Qur'an lalu mengaitkan hal tersebut dengan kehidupan nyata zamannya.¹⁷ Semua ungkapannya jelas dan terang, mengalir deras dengan bahasa yang menggemakan kritik dan mencerminkan ketrampilan analisis yang tajam.

Sekilas Mengenai Kisah-kisah al-Qur'an

Di antara isu yang dibicarakan al-Qur'an adalah kisah-kisah tentang umat dan nabi-nabi terdahulu. Tujuan dari berbagai kisah yang disampaikan al-Qur'an tentu saja untuk menjadi pelajaran dan ibarat bagi umat Muhammad. Sebagian dari kisah-kisah tersebut bahkan secara langsung ditampilkan untuk mengingatkan Nabi sendiri akan perjuangan para rasul Tuhan di masa silam yang selalu berhadapan dengan berbagai tantangan dan bahkan celaan dari kaumnya. Dalam surat Yûsuf (12): 7 dan 111, misalnya, disebutkan: "Sesungguhnya pada Yûsuf dan saudaranya terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang bertanya (mencari kebenaran)" ... "Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat 'ibarat' (pelajaran) bagi orang-orang yang berakal (memiliki hati)." Dalam surat al-Qasâs (28): 4, kisah yang ingin ditampilkan khususnya ditujukan kepada kaum Mukmin: "Kami membacakan kepadamu sebagian dari

kisah Musa dan Fir'aun dengan sebenarnya bagi kaum yang beriman."

Kisah nabi-nabi, seperti Nûh, Hûd dan Sâlih yang disampaikan dalam surat al-A'râf (7): 59-93, terang sekali berupaya menarik paralel dengan perjuangan Nabi Muhammad yang menghadapi berbagai tantangan dari kaumnya dan menjelaskan posisi kaum Mukmin yang lemah berhadapan dengan kelompok elit pembangkang. Elit masyarakat yang sombong menuduh Nabi mereka dengan berbagai kekejian dan melemparkan berbagai penghinaan seperti menyebut Nabi itu bodoh, gila, sok suci dan sebagainya. "Usirlah mereka (Lût dan pengikutnya) dari negerimu; mereka adalah masnusia-manusia yang 'suci'" (82). "Jika kamu mengikuti Syu'ayb, sungguh kamu termasuk orang yang rugi" (90). Namun pada akhirnya kebenaranlah yang menang dan yang rugi adalah orang-orang yang mendustakan para rasul. Melalui kisah-kisah seperti ini Tuhan menenangkan hati Nabi dan para pengikutnya yang setia: bahwa janji Tuhan mengenai kemenangan para rasul dan orang-orang beriman pada akhirnya akan terwujud. Kesabaran dan keteguhan untuk berada di atas jalan Tuhan harus selalu dipegang, dan ini telah menjadi "hukum sejarah" yang ditetapkan oleh Yang Maha Kuasa.

Jadi tujuan dari kisah-kisah al-Qur'an, demikian al-Qattân menyimpulkan, di antara lain adalah: untuk menjelaskan asas dari seruan ke jalan Tuhan, menentramkan hati Nabi, membenarkan nabi-nabi terdahulu dan membuktikan kebenaran kebenaran Nabi Muhammad sebagai utusan Tuhan.¹⁸ Karena itu kisah-kisah yang disampaikan al-Qur'an selalu ringkas, *to the point*, tidak mendetil dan hampir sama sekali mengabaikan waktu dan tempat. Narasi-narasi itu bukanlah tujuan dari al-Qur'an; yang ingin disampaikan adalah pesan-pesan yang terkandung di dalamnya. Semua kisah yang terdapat dalam Kitab Suci ini, kata 'Abdullah Yûsuf 'Alî, adalah

dimaksudkan sebagai *parables*, kiasan-kiasan untuk diserap makna spiritual yang terkandung di dalamnya. Para mufassir memang telah menambahkan berbagai detil, seperti nama orang, tempat dan tanggal, ke dalam karya tafsir mereka, yang bersumber dari tradisi Yahudi dan Kristen, tetapi ini sudah tidak pada tempatnya lagi, meski mungkin masih bisa diperdebatkan.¹⁹

Kisah, narasi, atau cerita dalam kehidupan sehari-hari selalu dihadirkan untuk dijadikan tamsilan dan pedoman, namun kisah al-Qur'an tidak hanya sekedar tamsilan tetapi adalah kebenaran, *al-haqq*, yang nyata. Materi al-Qur'an dapat dijadikan data-data historis dan bahkan sebagai dasar untuk mengkonstruksikan teori-teori tentang ideologi, psikologi dan sikap moral suatu bangsa. Dengan menggunakan sejarah umat terdahulu, al-Qur'an membangun "suatu pandangan yang konsisten tentang faktor-faktor yang menentukan nasib masyarakat-masyarakat dan bangsa-bangsa serta kesejahteraan di bumi."²⁰ Kisah-kisah, termasuk yang disampaikan al-Qur'an, hanya dapat diungkapkan dalam bahasa yang terbatas, namun pesannya bersifat universal.

Sekarang bagaimana pandangan Sayyid Qutb sendiri mengenai kisah-kisah al-Qur'an? Tidak jauh berbeda dari ulasan di atas, Qutb juga memperlakukan kisah-kisah al-Qur'an sebagai *i'tibar*, namun ia selalu mengacu pada sisi-sisi ideologis, psikologis dan praktis dari narasi yang dikemukakan. Qutb menekankan hubungan manusia dengan Tuhan, harapan-harapan dan kenyataan hidup yang merupakan bagian tak terpisahkan dari sejarah manusia di bumi ini. Di samping itu Qutb juga mengingatkan masyarakatnya untuk bangun dari keterlanaan, yang telah menyebabkan akal mereka tidak lagi berfungsi secara maksimal, tidak lagi kritis secara intelektual, dan membiarkan diri dengan pasrah dizalimi.

Ketika membahas kisah Nabi Musa dalam surat al-Syu'arâ',

misalnya, Qutb menunjukkan bahwa perjuangan adalah bagian dari hidup, dan kaum Mukmin harus bersabar menghadapi berbagai cobaan: pada akhirnya orang-orang Mukminlah yang beruntung (mendapatkan kemenangan) dan orang-orang fasik akan dihancurkan Tuhan.²¹ Mungkin perlu dicatat bahwa "manusia" atau "orang" di sini tidak dilihat sebagai individu tetapi sebagai sebuah komunitas, dan penyelamatan Tuhan dalam sejarah adalah penyelamatan terhadap suatu bangsa atau komunitas umat pilihan (kelompok orang-orang beriman) dan yang dihancurkan Tuhan adalah kelompok yang zalim. Karena itu kebangkitan dan kejatuhan suatu bangsa akan terjadi lewat sebuah proses sejarah, bukan tanpa alasan atau kausalitas. Ini menunjukkan bahwa Tuhan tidaklah sewenang-wenang.

Rahmat Tuhan untuk keselamatan manusia akan turun melalui risalah, yang diibaratkan oleh Qutb sebagai "sebatang pohon yang rindang di tengah-tengah gurun kekufuran dan keingkaran."²² Inilah tempat bernaung, *zilâl*, yang selalu menarik perhatian Qutb dan mendorongnya untuk menyeru manusia agar menyelamatkan diri di bawahnya.

Qutb juga menerapkan metode yang sama dalam meresponi kisah nabi-nabi dalam al-Qur'an. Kisah Nabi Ibrahim juga diangkat dalam tema anti status quo dan perlawanan terhadap kezaliman. Ia menunjukkan bahwa kebodohan dan kezaliman akan menjadi hal yang biasa bagi masyarakat yang telah terbuai dan tidak lagi bersikap kritis. Ini, kata Qutb, kemudian dimanfaatkan oleh kelompok elit penguasa yang mengeksploitasi masyarakatnya tanpa belas kasihan. Dalam konteks seperti ini, yang menjadi sasaran Qutb adalah kelompok masyarakat bawah: mereka harus digerakkan kembali untuk memperbaiki nasibnya dan melawan kezaliman; mereka harus menyadari kebodohan dan kelalaiannya, dan ini adalah perjuangan yang sangat sulit.²³

Contoh lain adalah bahasan Qutb tentang kisah Nabi Yûsuf,

sebuah kisah yang disebutkan secara lengkap dalam satu surat, yakni surat Yûsuf. Kisah ini dimulai dengan sebuah mimpi dan berakhir dengan realisasi terhadap ta'bir mimpi tersebut. Kisah ini, menurut Qutb, adalah peringatan bagi Nabi Muhammad dan umatnya: bahwa penderitaan yang panjang seringkali mesti dijalani oleh mereka yang ingin meneguhkan diri di atas jalan kebenaran. Di samping itu, kisah Yûsuf menggambarkan kesendiriannya dalam perjuangan, dalam menghadapi tantangan, fitnah, cobaan, dan juga godaan. Namun orang yang telah menempuh jalan hidup sesuai dengan manhaj Tuhan, demikian Qutb menjelaskan, akan keluar dari berbagai cobaan tersebut dengan selamat tanpa cela. Manusia memang bukan tanpa kelemahan. Akan tetapi orang yang memiliki jiwa yang bersih akan selalu dapat mengalahkan godaan yang menyesatkan. Qutb tidak menolak bahwa Yûsuf pernah merasa tergoda oleh isteri majikannya: *wa laqad hammat bihî wa hamma bihî* (sungguh wanita tersebut telah menginginkan dia dan ia juga telah menginginkan wanita tersebut), dan di sinilah letak kemanusiaan Yûsuf sebagai seorang pemuda yang normal. Namun ia bukanlah seorang yang bernafsu rendah. Hidup di tengah-tengah gemerlap kemewahan istana dan pelayan-pelayan yang selalu siap mendampingi, suasana yang tertutup dari orang banyak, dan keberadaan Yûsuf sendiri sebagai seorang pemuda yang tanpan, tidaklah sulit bagi kita membayangkan bahwa ia akan dengan mudah tergoda. Namun pemeliharaan Tuhan selalu hadir bagi orang yang jujur dan berpegang teguh pada ajaran-Nya.²¹

Kisah Nabi Adam mungkin terkesan kurang reaktif, namun Qutb mampu menempatkannya dalam bingkai kisah kehidupan manusia secara jelas. Cerita mengenai pohon terlarang, gangguan setan, tergelincir dalam maksiat, penyesalan, taubat, menurutnya, adalah gambaran dari siklus kehidupan manusia yang selalu mengalami transformasi

melalui proses penyadaran diri yang terus menerus. Pertentangan primordial antara setan dan manusia, kebenaran dan kebatilan, petunjuk dan kesesatan, iman dan kufur, adalah juga pertentangan abadi yang terus berkecamuk dalam diri manusia. Manusia sendiri adalah medan pertempuran tersebut. Ia adalah yang menang sekaligus yang kalah. Karena itu manusia harus selalu dibangunkan, harus selalu siaga, laksana laskar di medan pertempuran.²⁵ Di sini terlihat kembali bagaimana Qutb mengembangkan tema-tema tentang hubungan Tuhan dan hamba-Nya, perjuangan dan tantangan hidup, kejatuhan dan kemenangan, kesadaran yang harus dihidupkan terus menerus, dan penyelamatan bagi hamba Tuhan yang tulus. Tema-tema ini, seperti telah disinggung di depan, selalu diangkat Qutb dalam membicarakan atau menafsirkan kisah-kisah dalam al-Qur'an.

Kisah Nabi Musa

Berbeda dari kebanyakan mufassir lain, Qutb sepertinya tidak pernah merasa tertarik untuk merujuk pada tradisi Yahudi dan Kristen dalam menafsirkan al-Qur'an. Ia sangat konsisten bernaung di bawah *zilâl al-Qur'ân*: membicarakan isi al-Qur'an dengan paradigma al-Qur'an. Namun sebuah ilustrasi general bagaimana Musa dipersepsikan dalam tradisi kedua agama besar ini patut dilihat, meski sekilas, sebagai prelude untuk memahami kisah yang dipresentasikan Kitab Suci terakhir ini yang *nota bene* adalah *musaddiqan limâ ma'akum*, membenarkan kitab-kitab yang ada bersama kamu (Banî Isrâ'îl) (al-Baqarah [2]: 41).

Bagi kaum Yahudi kisah tersebut adalah gambaran tentang sebuah kemenangan besar, sebuah kelepasan dari penderitaan, sebuah penyelamatan yang agung. Tuhan telah mengeluarkan bangsa Israel dari Mesir dengan karunia-Nya yang hebat dan membimbing mereka ke sebuah tanah yang makmur (Ulangan, 26: 9-10). Dalam Perjanjian Lama, kisah Musa dimulai dari kitab

Keluaran (*Exodus*) sampai kitab Ulangan (*Deutoronomy*). Kisah tersebut secara detil menceritakan liku-liku perjalanan Banî Isrâ'îl mulai dari kehadiran mereka di Mesir, perbudakan oleh penguasa Mesir (Fir'aun), kelepasan dari Mesir, sampai Musa wafat.

Pada awalnya Musa adalah seorang keturunan Israel yang dibesarkan dalam istana kerajaan Mesir. Ia dididik untuk menjadi pendeta ajaran *Akhenaton*. Dalam tradisi kaum Rabbani disebutkan bahwa setelah Musa menjadi seorang pemuda dewasa, ia berjalan-jalan ke luar istana dan berbincang-bincang bersama kaum Banî Isrâ'îl yang hidup sebagai buruh dan budak penguasa Mesir. Di sinilah ia mulai belajar mengenai legenda agama nenek moyangnya, dan tentang Ibrahim sebagai pembawa agama monoteis. Musa juga mulai mendengar tentang Kan'an yang subur dan makmur, sebuah wilayah yang kaya dengan susu dan madu. Maka pada suatu hari, setelah terjadi sebuah insiden dimana Musa membela seorang bangsa Israel dan membunuh seorang Kubti Mesir hingga tewas, ia lari ke Madyan dan hidup di sana sebagai pengembala. Pada saat Musa pulang dari Madyan itulah Tuhan memanggilnya dan mengangkatnya sebagai seorang rasul untuk membimbing Banî Isrâ'îl.²⁶

Inti dari narasi kisah Musa dalam tradisi Yahudi mirip dengan narasi yang terdapat dalam al-Qur'an, walaupun semangat, tekanan dan pesannya mungkin berbeda. Musa adalah sebuah figur sejarah yang unik dan agung dalam pandangan Yahudi, seorang pemimpin yang memperkenalkan kembali agama yang hanya tunduk kepada Yahweh semata dan membawa Hukum untuk mengadili manusia. Pengikut Musa secara umum adalah kaum tidak beradab dan menjalani hidup yang kasar. Karena itu Musa memerlukan ketegasan dan aturan (yakni Hukum) yang simpel.²⁷

Sedangkan bagi orang-orang Kristen, Musa adalah pembuka

jalan bagi kehadiran Yesus. Dalam Injil secara umum Yesus digambarkan sebagai Musa kedua yang juga hadir untuk menyelamatkan kaumnya. Namun dalam membandingkan kedua tokoh ini mereka kadang-kadang lebih cenderung menempatkan Yesus pada posisi lebih superior. "Hukum telah datang melalui Musa, tetapi kasih sayang dan kebenaran datang melalui Yesus Kristus" (Yahya, 1: 17). Lebih jelas lagi, dalam *Surat kiriman kepada orang Ibrani*, setelah disebutkan tentang Musa dan Tauratnya dikatakan bahwa Yesus telah menemukan kedudukan yang lebih utama (Ibrani, 8: 1-6). Konsep Kristus sebagai anak Tuhan dalam tradisi Kristen tentu saja menyebabkan mereka melihat Musa lebih rendah dari Yesus, meskipun mengakuinya sebagai seorang tokoh yang hebat dalam sejarah.

Namun di sisi lain keteladanan Musa dapat dilihat dari segi kepemimpinan. Seorang penulis Kristen mengatakan bahwa Musa telah mengurbankan hidupnya untuk umatnya dan membimbing mereka menuju keselamatan. Ketika Tuhan menyerahkan tugas ini kepadanya, ia merasa dirinya tidak berarti dan sangat kecil, "Siapa gerangan hamba-Mu ini sehingga hamba akan menghadapi Fir'aun dan membawa Bani Israil keluar dari negeri Mesir?" (Keluaran, 3: 11). Namun Tuhan menjawab: "Aku akan bersamamu!" (12). Seorang pemimpin besar atau yang ingin berhasil, demikian menurut sang penulis, memang harus berangkat dari rasa bersalah dan kekecilan diri, serta menghadirkan Tuhan dalam segenap tindakannya.²⁸

Ringkasnya, dalam tradisi Yahudi dan Kristen kisah Musa tetap menjadi dorongan bagi pengembangan kehidupan ke arah yang lebih baik bagi individu dan masyarakat. Kisah Musa adalah kisah tentang kekuasaan Tuhan dan bimbingan-Nya yang tak henti kepada segenap hamba-Nya.

Sekarang bagaimana Qutb memberikan interpretasi terhadap kisah Nabi Musa dalam al-Qur'an? Kisah Nabi Musa berserakan di berbagai surat dalam al-Qur'an, namun dalam beberapa surat

disebutkan secara agak panjang. Surat-surat tersebut yaitu: al-Baqarah (2): 51-61, al-A'râf (7): 103-126, Yûnus (10): 75-92, Tâhâ (20): 9-36, al-Syu'arâ' (26): 10-65, dan al-Qaṣâs (28): 3-34. Dalam tulisan ini perhatian akan difokuskan pada tiga surat yang disebutkan terakhir, mengingat muatannya yang lebih banyak dan mencakup bagian-bagian yang terdapat dalam surat lain, dan uraian yang disampaikan Qutb di sini juga lebih panjang dan mendalam.

Kisah Nabi Musa, sebagaimana juga kisah beberapa nabi yang lain, disebutkan disebutkan secara berulang-ulang dalam al-Qur'an. Bagian-bagian yang telah disebutkan dalam suatu surat seringkali diulang kembali dalam surat/surat-surat yang lain. Ini disebabkan al-Qur'an memiliki pesan-pesan tertentu yang ingin disampaikan. Seringkali kisah atau ungkapan yang sama memiliki tekanan dan pesan yang berbeda. Peristiwa berhadapannya Musa dengan Fir'aun dan tukang sihir, misalnya, disebutkan dalam beberapa surat bahkan dengan ungkapan yang sama. Demikian juga urutan kisah-kisah, seringkali tidak diatur menurut kronologisnya. Dalam surat al-Syu'arâ', sebagai contoh, setelah disebutkan kisah Musa, dilanjutkan dengan kisah Ibrahim dan setelah itu kisah Nuh, Hûd dan seterusnya. Hal ini, menurut Qutb, dikarenakan yang menjadi tujuan utamanya adalah penyampaian pelajaran tertentu yang sama sekali terlepas kaitannya dengan kronologis sejarah. Berbeda halnya dengan kisah-kisah yang disebutkan dalam surat al-A'râf, dimana rentetan sejarahnya dijadikan perhatian karena pesan yang akan disampaikan berkenaan dengan pewarisan bumi ini bagi orang-orang yang beriman dan kepatuhan kepada rasul sejak Adam dan seterusnya.²⁹

Kisah Nabi Musa dalam al-Qur'an, agak mirip juga dengan cerita dalam Bible, dimulai dari inspirasi yang diilhami oleh Tuhan ke dalam hati ibunda Musa. Ibunya kemudian menghanyutkannya ke dalam sungai Nil, diketemukan oleh

Fir'aun dan diadopsikan sebagai anaknya. Ketika Musa telah dewasa terjadilah sebuah insiden. Musa membunuh seorang Mesir dan kemudian melarikan diri. Musa lalu sampai ke Madyan dan kawin dengan salah seorang puteri Nabi Syu'ayb dan hidup sebagai seorang pengembala domba. Karena kerinduan, maka Musa pulang ke Mesir. Di tengah jalan Musa melihat api, dan mencarinya. Musa berjumpa dengan Tuhan dan menerima perintah untuk menghadapi Fir'aun dan membebaskan Banî Isrâ'îl. Musa menentang Fir'aun dan tukang sihir, dan akhirnya dapat menyelamatkan kaumnya keluar dari negeri Mesir. Fir'aun mengejanya, namun ia tenggelam dalam Laut Merah. Musa, pada episode terakhir kisahnya, ternyata juga harus menghadapi kaumnya yang "cengeng" dan keras kepala. Semua komponen ini, seperti telah disebutkan, terdapat dalam berbagai surat dengan tekanan yang berbeda-beda.

Ketika membahas awal surat *Tâhâ*, Qutb sangat terkesima oleh irama ayat-ayat al-Qur'an yang mengalun indah dan bersajak dalam bentuk *alîf maqsûrah* yang mengakhiri hampir setiap ayat. Ini adalah bagian dari keindahan Kitab Suci al-Qur'an dan kelembutan iramanya yang mempesona.³⁰ Qutb, sebagai seorang sastrawan, memang sangat pantas menyebutkan demikian. Tetapi lebih dari itu, bagi setiap Mukmin, kalam Tuhan ini selalu mempesona dan memberikan ketenteraman ke dalam jiwa.

Surat ini (*Tâhâ*) dimulai dengan pernyataan-pernyataan yang berusaha menenteramkan hati Nabi: bahwa al-Qur'an tidaklah diturunkan untuk membawa beban, tetapi justru untuk memberikan peringatan kepada orang-orang yang takut kepada Tuhan. Lalu kisah Musa dimulai dari perjalanan Musa pulang dari Madyan menuju Mesir dimana Musa melihat api di suatu tempat yang jauh. Kisah ini berlanjut dengan perjumpaan dan dialog Musa dengan Tuhan. "Hai Musa, sesungguhnya Aku adalah Tuhanmu, maka tanggalkanlah kedua terompahmu.

Sesungguhnya engkau berada di lembah suci Tuwâ. Aku telah memilihmu, maka dengarlah apa yang diwahyukan kepadamu" (11-13).

Musa telah sepuluh tahun berkhidmat kepada Nabi Syu'ayb dan telah kawin dengan salah seorang puterinya. Mungapa Musa pulang ke Mesir, padahal dulu ia pergi karena diusir dari sana? Kepulangannya tidak ada kaitan sama sekali dengan pemberontakan dan balas dendam. Ia dibawa pulang oleh "takdir", oleh hasrat dan keinginan yang ada dalam hatinya sendiri. Inilah rahasia yang diciptakan Tuhan dalam diri manusia. Demikian pula, kata Qutb, yang kita alami dalam kehidupan kita sehari-hari: ada kerinduan yang memanggil dan memberikan motivasi kepada kita: ada harapan, ambisi, keinginan, sakit, kesembuhan ... semuanya mengandung rahasia dan hikmah. Semuanya adalah sebab-sebab yang jelas untuk tujuan-tujuan yang tersembunyi. *al-asbâb al-zâhirah li al-ghâyah al-mudmarah*.³¹ Qutb melihat demikianlah Tuhan membimbing hamba-Nya melalui suasana kehidupan sehari-hari. Lebih lanjut Qutb mengomentari panggilan Tuhan kepada Musa yang langsung menyebutkan namanya: "wahai Musa!" Ini adalah gambaran keakraban dan kepedulian Tuhan kepada Musa, hamba-Nya. Meski seorang hamba, Musa ditempatkan oleh Tuhan sebagai seorang teman; diperhatikan dan diterima permohonannya. Tuhan adalah Maha Kuasa dan Maha Besar. namun Ia juga Maha Lembut dan Penyayang.³²

Ulasan Qutb yang paling menarik dalam surat ini adalah berkaitan dengan jawaban yang diberikan Musa atas pertanyaan Fir'aun: "Jadi siapa Tuhanmu berdua hai Musa (dan Harûn)?"

Jawaban Musa adalah: "Dialah yang telah menjadikan untukmu bumi sebagai hamparan dan menciptakan padanya jalan-jalan untuk kamu lalui dan Dia menurunkan hujan dari langit, lalu dengan air itu Kami tumbuhkan berbagai *species* tumbuh-tumbuhan. Makanlah dan gembalakanlah binatang-

binatang ternakmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda kekuasaan Tuhan bagi orang-orang yang berakal" (53-54).

Jawaban itu, menurut Qutb, merujuk pada bukti-bukti yang terlihat secara langsung di sekitar Fir'aun sendiri dan bisa diperhatikan di seluruh negeri Mesir: tanahnya yang subur, airnya yang melimpah, pertanian dan peternakannya. Seluruh bumi adalah tempat tinggal manusia, lalu siapa lagi manusia itu kalau bukan anak-anak bumi. Ia mendekapnya, memeliharanya dan menyediakan makanan. Semua ini menjelaskan bahwa manusia adalah bagian yang tidak terpisahkan dari bumi dan alam semesta ini. Inilah yang nantinya merupakan basis bagi pandangan dan kosep Keislaman Qutb yang menegaskan bahwa seluruh alam semesta, termasuk manusia, pada dasarnya tunduk kepada hukum yang telah didesain Tuhan.³³

Konfrontasi atau perdebatan antara Musa dan Fir'aun lebih dramatis diuraikan Qutb dalam surat al-Syu'arâ'. Di sini Musa telah sampai pada tuntutan yang paling penting: "Lepaskan Banî Isrâ'îl, biarkan mereka ikut bersama kami!" (17). Tetapi sang tiran justeru memberikan jawaban yang menyakitkan: "Bukankah kami telah mengasuhmu dulu ketika kamu masih kecil, lalu kamu melakukan perbuatan yang telah kamu lakukan? Kamu adalah anak durhaka!" (18-19).

Qutb melihat jawaban ini sangat sinis. Dengan ungkapan lain dapat dikatakan: Mengapa dulu kamu tidak pernah berbicara tentang Tuhan semesta alam, lalu sekarang tiba-tiba kamu datang dan menggugat kepercayaan kami? Dulu kamu seorang kriminal, seorang pembunuh dan buronan kami, mengapa hari ini kamu datang dengan membawa ajaran suci?³⁴

Jawaban yang diberikan Musa selanjutnya adalah dalam rangka menentang cemoohan tersebut: "Budi baikmu untukku hanyalah karena kamu memperbudak Banî Isrâ'îl" (22). Qutb

lalu menformulasikan kalimat ini dengan cara yang lebih tajam: Aku memang dibesarkan di istanamu, bukan di rumah ibuku, tetapi itu adalah dikarenakan aku ingin diselamatkan dari kematian akibat ulahmu. Dan engkau ternyata tidak pernah berhenti memperbudak kaumku.³⁵ Dengan demikian maka serangan Fir'aun telah tidak lagi berdaya. Namun ia mengalihkan perhatian pada pertanyaan lain: "Siapa Tuhan semesta alam itu?" (23).

Setelah berbagai jawaban diberikan oleh Musa, maka karena merasa telah terkalahkan, Fir'aun malah menyerang: "Sesungguhnya, jika kamu bertuhan kepada selain aku, maka benar-benar aku akan menjadikan kamu di antara orang-orang yang dipenjarakan" (29).

Menurut Qutb, ancaman seperti itu adalah hal yang sangat lazim. Itulah bukti kelemahan seorang penguasa tiran dan ketidak-berdayaannya di hadapan kebenaran. Penguasa tiran, kapandan dimana pun, selalu membuat ancaman seperti itu. Ketika argumentasinya telah habis ia akan melawan dengan cara lain: dengan cara apapun. Tetapi bagi seorang Musa, itu bukanlah hal yang menakutkan. Maka Musapun menunjukkan bukti berupa mukjizat yang dianugerahkan Tuhan.³⁶

Adu argumentasi antara Musa dan Fir'aun tidak berakhir begitu saja, sebab bagaimana pun Fir'aun tidak mau kalah. Jawaban-jawaban Fir'aun, demikian jelas Qutb, kadang-kadang janggal, namun ia dengan cepat mengalihkan perhatian kepada yang lain. Kadang-kadang ia meminta nasehat dari pengawalnya atau orang kepercayaannya. Tetapi itu hanya sebuah pura-pura. Ketika ia kalah berargumentasi, ia mengajak Musa untuk mengadu kekuatan. Begitulah, kata Qutb, watak penguasa tiran. Ia bisa saja lunak dan minta tolong pada saat-saat dalam bahaya. Tetapi ia akan kembali menjadi tiran, penguasa yang zalim, setelah kesulitannya lenyap.³⁷

Dalam surat al-Qasâs kisah tentang Musa dimulai dari

penjelasan mengenai kondisi Banî Isrâ'il yang teraniaya karena kecongkakan Fir'aun. Lalu dilanjutkan dengan inspirasi yang diturunkan Tuhan kepada ibunda Musa, keberadaan Musa di istana Fir'aun, sampai pelarian Musa ke Madyan (4-30).

Dalam membahas kisah³⁸ Nabi Musa dalam surat ini, Qutb kembali mengangkat tema tentang hidayah Tuhan kepada hamba-Nya. Ulasan-ulasan yang diberikannya hampir sama dengan sebelumnya, dalam surat-surat terdahulu. Tetapi yang menarik adalah ketika Qutb bertanya, mengapa dari istana, lalu ke Madyan dan kemudian baru Musa diangkat menjadi rasul dan diutus untuk menghadapi Fir'aun? Ia menjawab, karena demikianlah cara yang efektif untuk mempersiapkan seorang pejuang dan pembela kebenaran. Musa dibesarkan di istana, kata Qutb, agar ia mengerti apa sebenarnya yang sedang terjadi. Kemudian hidup sebagai pengembala di desa, agar ia menjadi orang yang peka terhadap kehidupan sosial. Seorang Musa memerlukan pengalaman seperti itu, sebab seruan yang akan ia kumandangkan merupakan panggilan untuk semua manusia, miskin dan kaya, bersih dan kumuh, berpangkat dan hina, dan seterusnya.

Selanjutnya, dalam uraian Qutb pada surat ini kita temukan kembali kejeniusannya dalam menarik kisah al-Qur'an ke dalam wilayah nyata pengalaman hidup manusia sehari-hari. Pengalaman Musa, menurutnya, adalah pengalaman yang akan dihadapi manusia lain juga. Pada bagian awal tulisan ini penulis telah menunjukkan bagaimana Qutb memahami kisah Adam sebagai simbol dari sebuah siklus kehidupan yang bergerak tanpa henti, dan kisah Yûsuf sebagai perjalanan hidup dengan berbagai liku-liku, intrik dan cobaan. Qutb juga memberikan penafsiran yang mengacu pada tema yang sama dalam surat ini. Kehidupan Musa penuh dengan berbagai irama: lingkungan istana mewah namun penuh tirani, kebingungan dan penyesalan, keinginan meminta maaf, rasa takut, teror, dan

pengusiran, kesendirian, dan sebagainya, hingga akhirnya Musa menjadi benar-benar dewasa dan layak mengemban tugas kepemimpinan untuk menyelamatkan kaumnya.³⁹

Penutup

Setiap penafsir al-Qur'an memiliki kecenderungan tersendiri. Pengetahuan, pengalaman hidup dan latar belakang budaya serta lingkungan sosial amat berpengaruh terhadap kecenderungan tersebut. Dari situ muncullah berbagai corak tafsir yang berbeda: tafsir *ḡuḡfī*, tafsir *bi al-'ilmi*, tafsir *âyât al-ahkâm* dan sebagainya. Al-Zuhaylī, sebagai contoh, adalah seorang ahli hukum atau fiqh terkenal di dunia Islam kontemporer. Jika dibandingkan dengan Qutb, mereka memiliki keunikan tersendiri. Meskipun mereka menafsirkan ayat yang sama, nuansa, spirit dan arah yang menjadi sasaran mereka amat berbeda. Ketika membahas ayat tentang pernikahan Musa dengan salah seorang puteri Syu'ayb di Madyan, Al-Zuhaylī memberikan perhatiannya yang cermat mengenai pandangan fiqh tentang persoalan perkawinan dan bahkan mengurai berbagai pendapat para fuqaha'.⁴⁰

Sementara Qutb sama sekali tidak memperhatikan masalah tersebut; fokus perhatian Qutb adalah yang lain. Al-Zuhaylī tidak mengembangkan kisah-kisah al-Qur'an seperti yang dilakukan Qutb. Ia hanya terpaku pada narasi cerita dan hanya mengaitkan kisah-kisah itu dengan perjuangan Nabi Muhammad. Ketika Tuhan berfirman: "Maka perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang yang berbuat kerusakan", Al-Zuhaylī hanya menjelaskan: "perhatikanlah hai Muhammad, bagaimana akhirnya perjalanan orang-orang kafir dan zalim; perhatikanlah dengan mata hatimu dan renungkanlah."⁴¹

Qutb nampak *distinct* di antara para mufassir. Metodenya unik dan menarik. Keunikannya terletak pada kemampuan Qutb

mengejewantahkan ini Kitab Suci ke dalam makna yang lebih relevan dengan kehidupan nyata. Pengalaman pribadi dan bakat sastranya sangat berperan dalam upayanya memahami isi al-Qur'an. Ia tidak hanya radikal dalam menafsirkan al-Qur'an, tetapi juga sangat tajam mengacu pada dimensi moral dan keadilan sosial. Ini memang telah merupakan keresahannya yang tertuang ke dalam berbagai karya tulisnya.

Dari uraian di atas dapat dilihat bahwa keresahan yang sangat menyita perhatian Qutb dalam menafsirkan kisah-kisah al-Qur'an adalah bagaimana menyerap berbagai pesan yang disampaikan al-Qur'an melalui kisah-kisah yang diutarakan itu. Khusus dalam kisah Nabi Musa, Qutb melihat bahwa perjuangan manusia menegakkan kebenaran adalah sesuai dengan desain dari Tuhan, asalkan saja manusia mau menggunakan panggilan nuraninya dalam setiap gerakannya menuju kehidupan yang lebih baik. Tuhan selalu memberi jalan bagi tercapainya cita-cita penegakan kebenaran seperti yang telah diberikan kepada nabi-nabi yang dahulu. Sementara itu, Fir'aun adalah sisi lain dari kisah kehidupan manusia. Fir'aun tidak hanya Fir'aun dalam sejarah. Ia simbol dari kebatilan, kekufuran dan kesesatan.

Terlihat pula bahwa semangat dan emosi Qutb mengalir ke dalam berbagai karyanya, khususnya dalam penjelasannya ihwal kekuasaan dan kehidupan politik di tanah Mesir. Ia hidup di sana dan berjuang, seperti Musa, untuk membebaskan kaumnya. Qutb sepertinya telah berhasil dengan baik menuangkan pengalamannya itu ke dalam tafsir al-Qur'an. Ia ingin mengungkapkan banyak hal yang ia alami yang tidak diketahui orang banyak. Penjara cukup lama memisahkannya dari dunia luar. Ia menjadi terisolasi. Tetapi ini mengandung banyak hikmah, sebab dengan demikian ia dapat mengetahui banyak hal tersembunyi di sana yang mengungkap berbagai kenistaan dan kezaliman pemerintah yang berkuasa. Pada

akhirnya, bagi Qutb, Musa menjadi simbol dirinya, dan penguasa zamannya adalah Fir'aun.

Endnotes:

- 1 Ibn 'Arabî. *The Bezel of Wisdom*. trans. R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), hal. 250.
- 2 Âdil Nuwayhad. *Mu'jam al-Tafsîr min Sadr al-Islâm Hatta al-'Asr al-Hâdir*. Vol. 1 (Mu'assasah Nuwayhad al-Tsaqafiyah, 1983).
- 3 Zainab al-Ghazali. *Perjuangan Wanita Ikhwanul Muslimin*, terj. Salim Basyarahil (Jakarta: Gema Insani Press, 1993), hal. 114.
- 4 Sayyid Qutb. *Tifl min al-Qaryah*. (Bairût: Dâr al-Hikmah), hal. 16-17.
- 5 Yvonne Y. Haddad. "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival." dalam *Voices of Resurgent Islam*. ed. John L. Esposito. (New York: Oxford University Press, 1983), hal. 68.
- 6 Adnan A. Musallam. "Prelude to Islamic Commitment: Sayyid Qutb's Literary and Spiritual Orientation, 1932-1938." dalam *The Muslim World*. Vol. LXXX. No. 3-4, July-October 1990, hal. 177.
- 7 Adnan A. Musallam. "Sayyid Qutb and Social Justice, 1945-1948." dalam *Journal of Islamic Studies*. Vol. 4 January 1993, hal. 56.
- 8 John L. Esposito. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Vol. 3 (New York: Oxford University Press, 1995), hal. 231.
- 9 Charles Tripp. "Sayyid Qutb: Visi Politik." dalam *Para Perintis Zaman Baru Islam*. ed. Ali Rahnama, terj. Ilyas Hasan, (Bandung: Mizan, 1994), hal. 154-155.
- 10 *Ibid.*, hal. 173.
- 11 Sayyid Qutb ditangkap tahun 1954. tidak lama setelah Nasser berkuasa. karena dosa-dosa politik yang dituduhkan kepadanya, dianiaya dan digantung pada tahun 1966 – sebuah fenomena sangat ironis dan menyedihkan. yang melanda hampir setiap negara Muslim di dunia!
- 12 John L. Esposito. *The Oxford Encyclopedia*. hal. 391.
- 13 Isa Boullata. "I'jâz and Related Topics." dalam *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*. (Oxford: Clarendon Press, 1988), hal. 150-151.
- 14 John L. Esposito. *The Oxford Encyclopedia*. hal. 391
- 15 Mahmoud Ayoub. *The Qur'an and Its Interpreters*. (New York: State University of New York Press, 1984), hal. 39.
- 16 *Ibid.*, hal. 7.
- 17 Manna' al-Qaûân. *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*. (Masyûrât al-'Asr al-Hadîts, 1973), hal. 374.
- 18 *Ibid.*, hal. 307.
- 19 'Abdullah Yûsuf 'Alî. "Who was Dhu al-Qarnayn?" (APPENDIX VI), dalam *The Meaning of the Holy Qur'ân*. (Maryland: Amana Corporation, 1992), hal. 738.
- 20 Mazheruddin Siddiqi. *Konsep Qur'an tentang Sejarah*. (Jakarta: Firdaus, 1986), hal. 49.

- 21 Sayyid Quṭb, *Fi Zilāl al-Qurʿān*, Vol. 6 (Beirut: Iḥyāʾ al-Turāts al-ʿArabi, 1971), hal. 215.
- 22 *Ibid.*, hal. 216.
- 23 *Ibid.*, hal. 217.
- 24 *Ibid.*, Vol. IV, hal. 661-668.
- 25 *Ibid.*, Vol. I, hal. 70-73.
- 26 Ahmed Moinuddin, *Religions of All Mankind*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994) hal. 107.
- 27 *Ibid.*, hal. 104.
- 28 James Fitz, S.M., "Moses As A Leadership Model" dalam *Human Development*, Vol. 4 (Winter 1983), hal. 34.
- 29 Sayyid Quṭb, *Fi Zilāl*, Vol. 6, hal. 215.
- 30 *Ibid.*, Vol. 5, hal. 461-468.
- 31 *Ibid.*, hal. 466.
- 32 *Ibid.*, hal. 469-470.
- 33 *Ibid.*, hal. 470-476.
- 34 *Ibid.*, Vol. 6, hal. 220-225.
- 35 *Ibid.*
- 36 *Ibid.*
- 37 *Ibid.*
- 38 *Ibid.*, hal. 335-340.
- 39 *Ibid.*
- 40 Wahbah al-Zuḥayfī, *al-Tafsīr al-Munīr*, Vol. 20, (Bairut: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir, 1991), hal. 89.
- 41 *Ibid.*, Vol. 19, hal. 270.





ISLAM DAN DEMOKRASI

Islam adalah agama atau sistem hidup yang mengatur segala aspek kehidupan. Agama-agama selain Islam juga mengajarkan hal yang lebih kurang sama, yaitu bahwa mereka memiliki aturan-aturan untuk membimbing manusia menuju kesempurnaan hidup lahir dan batin. Dalam sejarah umat manusia, agama memainkan peran penting. Agamalah yang telah menjadi sumber inspirasi bagi berbagai peristiwa hebat dan penting dalam sejarah. Bahkan peperangan, perdamaian, bangunan dan arsitektur juga diinspirasikan oleh pandangan keagamaan tertentu. Terkait dengan persoalan kenegaraan, peran agama telah mengalami pasang surut.

Jika merujuk kepada kehidupan Nabi Muhammad tampak bahwa Islam tidak memisahkan aspek-aspek kehidupan tertentu dari agama. Islam memandang kehidupan manusia menyatu secara integral antara aspek-aspek keduniaan dan spiritualitas. Nabi sendiri adalah Kepala Negara atau pemimpin dari umatnya; beliau memimpin pasukan perang, mengajarkan

sembahyang kepada sahabat-sahabatnya, membimbing sikap moral masyarakat, memberikan keteladanan dan memutuskan perkara-perkara. Jadi Islam mengajarkan kebaikan dan mengisi kesadaran spiritual ke dalam seluruh aktivitas yang dikerjakan manusia di dunia ini. Dengan kata lain, Islam tidak memisahkan antaran dunia dan akhirat, antara agama dan negara; dunia adalah tempat mencari bekal untuk akhirat, dan agama adalah sumber bimbingan untuk menata seluruh aspek kehidupan, termasuk negara.

Fenomena seperti ini, yaitu keberadaan otoritas agama di atas negara, bukanlah hal baru dalam sejarah kerajaan dan negara-negara di dunia. Islam bukan yang pertama memulainya. Jauh sebelum Islam datang sudah ada raja-raja yang bertitah atas nama dewa, atau negara yang diatur di bawah daulat Tuhan. Raja-raja Bani Israil, misalnya, menetapkan aturan-aturan sebagaimana difirmankan Tuhan. Bagi mereka, Penguasa langit dan bumi adalah juga penguasa atas manusia sebagai hamba-Nya. Orang-orang Romawi yang kemudian menerima ajaran Nasrani, juga menjadikan dogma agama tersebut sebagai landasan bagi penataan seluruh aspek kehidupan mereka. Ringkasnya, ketundukan manusia kepada ajaran agama sebagai sumber otoritas yang berdiri di atas segala otoritas yang lain, termasuk negara, telah dikenal sejak zaman dahulu kala. Negara dianggap tidak mungkin sepenuhnya menjadi milik rakyat - dan dalam kenyataannya memang jarang sekali negara menjadi milik rakyat - tetapi milik Tuhan.

Mengenai kenegaraan dalam Islam telah terjadi perdebatan yang panjang antara orang-orang yang berpendapat bahwa pengurusan negara merupakan bagian dari ajaran agama dan orang-orang yang berkeyakinan bahwa urusan agama bersifat pribadi dan berada di luar tugas negara. Sebagian orang menganggap agama dan negara harus menyatu, sementara yang lain memandang lebih tepat apabila antara keduanya

dipisahkan. Dalam hal ini muncul pertanyaan: bukankah Nabi Muhammad telah menunjukkan keteladanan yang cukup jelas? Mengapa masih dianggap ada perdebatan lagi tentangnya?

Nabi Muhammad memang telah memberikan keteladanan yang luar biasa dalam hal kepemimpinan, tetapi Nabi tidak mendeklarasikan dirinya sebagai Kepala Negara dan juga tidak menegaskan bahwa model kenegaraan yang beliau perlihatkan sebagai satu-satunya yang harus diikuti. Nabi diangkat oleh Allah menjadi Rasul, tetapi masyarakat yang telah mengangkat beliau menjadi pemimpin di tengah-tengah mereka. Nabi diterima sebagai Kepala pimpinan masyarakat karena masyarakat sepakat menerima hal itu sebagai ketetapan yang "demokratis". Otoritas Nabi sebagai Rasul Allah hanya berlaku dalam menyampaikan wahyu dan dalam menetapkan hal-hal tertentu yang ditegaskan sendiri oleh Nabi sebagai hal yang harus diikuti. Sementara di luar hal tersebut maka terserah kepada umat untuk mengembangkannya sendiri. Di situlah letak penting dan manfaatnya akal dan nalar manusia. Jika semuanya ditetapkan Tuhan maka apa lagi yang tersisa bagi manusia dalam memanfaatkan segala potensi yang dianugerahkan Tuhan, seperti akal dan pemahaman.

Itulah demokrasi, yakni pemberian kebebasan bagi umat atau masyarakat dalam upaya mengatur dirinya terkait dengan kehidupan bermasyarakat sebagai sebuah perkumpulan atau organisasi besar yang kerap kali disebut dengan negara. Islam tidak mengatakan hal itu dengan istilah demokrasi. Namun apa yang dikatakan Nabi dalam sebuah sabda beliau, bahwa "umatku tidak akan sepakat dalam kesesatan", merupakan rumusan kehidupan bernegara, bermasyarakat dan berorganisasi yang paling mendasar. Otoritas tertinggi dalam menetapkan sebuah keputusan bersama ada di tangan rakyat. Inilah yang dalam istilah modern disebut Demokrasi.

Demokrasi adalah istilah yang berasal dari bahasa Yunani:

demos (rakyat) dan *kratos* (kekuasaan). Jadi demokrasi adalah kekuasaan yang berada di tangan rakyat. Istilah ini memang sudah sangat tua dan tentu saja telah mengalami perubahan yang signifikan secara linguistik, apalagi sekarang orang lebih mengenal istilah demokrasi sebagai sistem kenegaraan versi Barat atau berasal dari budaya Barat. Meski secara etimologis istilah tersebut menunjukkan kepada beberapa pengertian dasar yang sangat signifikan, perkembangannya telah melampaui isu-isu semantik yang dikandungnya. Berbagai pertanyaan muncul ketika dikatakan bahwa sebuah kekuasaan harus dikembalikan ke tangan rakyat:

1. Apa yang dimaksud dengan kekuasaan? Apakah ia terkait dengan posisi semata? Apakah persoalan kekayaan masuk di dalamnya? Bagaimana dengan kekuasaan dalam menentukan keputusan? Bagaimana dengan munculnya kekuasaan yang memaksa?
2. Sebesar mana kekuasaan tersebut? Sebuah organisasi biasa, sebuah kota, sebuah negara, seluruh dunia? Dalam batasan mana demokrasi itu dapat diterapkan dengan baik? Atau tidak ada batas?
3. Siapa yang dimaksud dengan rakyat? Semua individu, termasuk anak-anak? Sebatas mana umurnya? Sebatas mana pendidikannya sehingga ia pantas dianggap layak memberikan pendapat? Apakah semua pendapat dianggap sama antara yang berpendidikan tinggi dan yang berpendidikan rendah?
4. Apakah semua pikiran rakyat itu dapat dianggap sama? Bagaimana jika rakyat berbeda pendapat? Mana yang harus diambil? Apakah pikiran mayoritas merupakan yang terbaik? Mayoritas yang mana?

Sebenarnya sangat banyak pertanyaan yang perlu diajukan untuk mengukuhkan validitas penerapan sebuah sistem demokrasi dalam kehidupan suatu masyarakat. Namun tidak

dapat disangkal bahwa demokrasi telah dianggap menjadi acuan dasar berorganisasi dan bernegara di zaman ini.

Lima abad sebelum Masehi istilah ini telah digunakan bangsa Yunani untuk merujuk pada sistem beberapa negara kota di negeri itu, terutama sekali di Athena. Negara-negara itu benar-benar di bawah kendali rakyat, dan suara rakyat adalah keputusan yang final. Namun sekarang, demokrasi telah dianggap sebagai landasan bagi peradaban Barat dan ia disebarkan ke seluruh dunia sebagai acuan kehidupan berorganisasi dan bermasyarakat yang paling mendasar. Siapa pun yang bersikap memaksakan kehendaknya kepada orang lain akan disebut tidak demokratis. Tetapi sayangnya, banyak orang yang memaksakan kehendaknya dengan cara yang "licik" sehingga tidak terpantau oleh kebanyakan orang, maka ia terhindar dari tuduhan tidak demokratis.

Disebabkan oleh problem-problem seperti itulah diperlukan kajian yang lebih dalam mengenai konsep demokrasi yang lebih tepat untuk diterapkan dalam suatu masyarakat. Masyarakat dengan pandangan dunia dan budaya berbeda bisa jadi membutuhkan konsep demokrasi yang berbeda pula.

Sebagai mana telah disebutkan, demokrasi telah mengalami perubahan yang sangat banyak sejak ia diterapkan oleh masyarakat Yunani lima abad sebelum Masehi sampai sekarang, atau sampai masyarakat Amerika memproklamasikan dirinya sebagai masyarakat yang menjunjung tinggi demokrasi. Ketika Presiden Amerika Serikat yang ke-16 Araham Lincoln (1809-1865) menyatakan "pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat," ia telah menguraikan unsur paling hakiki dari pemerintahan yang demokratis.

Akhir-akhir ini, isu yang paling hangat dibicarakan terkait dengan demokrasi adalah apakah ia bertentangan dengan Islam atau sejalan dengan Islam. Kaum Muslim yang Westophobic dan non-Muslim yang Islamophobic, secara umum, meskipun

karena alasan berbeda, sepakat bahwa Islam dan demokrasi tidak kompatibel. Bagi kelompok pertama, Islam adalah ajaran Tuhan dan demokrasi adalah ciptaan manusia yang berdasar pada kehendak dan kepentingan manusia sendiri. Ketetapan Allah tentu saja harus didahulukan dan ketetapan manusia harus dikesampingkan. Sementara itu kelompok kedua menganggap bahwa Islam tidak lain dari hasil pikiran picik dan sangat takut terhadap kemajuan serta anti kemodernan. Karena itu demokrasi sebagai hasil kecerdasan manusia modern dalam mengembangkan tatanan hidup bernegara yang lebih baik tentu saja tidak sejalan Islam yang "kolot" dan ketinggalan zaman.

Kedua paham di atas tentu saja tidak demokratis pada dirinya sendiri. Demokrasi pada dasarnya adalah sistem yang rumit dan mungkin juga paling sulit diterapkan. Demokrasi tidak didesain untuk membentuk sistem bernegara yang efisien, tetapi untuk pertanggung jawaban. Karena itu syarat paling penting untuk keberhasilan demokrasi adalah pendidikan yang lebih baik dan merata dalam masyarakat. Demokrasi mensyaratkan publik yang informatif, yang mengenal siapa pemerintahnya dan apa problem yang mereka hadapi. Sedangkan penyakit demokrasi yang paling berbahaya adalah perpecahan.

Kembali kepada persoalan Islam dan demokrasi, alangkah baiknya dilakukan kajian tentang peran rakyat dalam memperlancar roda pemerintahan. Sejauh mana rakyat dapat berpartisipasi dengan baik untuk mengkritiki proses pemerintahan, maka sejauh itu pula demokrasi dapat berjalan dengan baik. Jika rakyat telah berperan dalam menentukan jalannya roda pemerintahan, maka apakah itu bukan demokrasi dan bukankah hal tersebut yang dikehendaki oleh Islam?



ISLAM DAN PLURALISME

Paradigma Baru dan Dampak Hermeneutika terhadap Pemahaman Keagamaan

FUTURE historians, it has been said, will look back upon the twentieth century not primarily for its scientific achievements but as the century of the coming-together of peoples, when all mankind for the first time became one community.¹

Pendahuluan

Abad ini memperlihatkan kesadaran baru umat manusia. Dengan teknologi dan ilmu pengetahuan kontemporer yang memperkenalkan berbagai kemudahan bagi manusia dalam beraktivitas, mata manusia menjadi semakin terbuka terhadap berbagai misteri mengenai dirinya. Berbagai cabang ilmu pengetahuan dan hasil-hasil penelitian memberi tahu kita berbagai aspek dari kehidupan manusia dan mempersiapkan kita menghadapi berbagai tantangan yang mungkin tiba, meski kelihatan tidak akan pernah berakhir.

Namun, setidak-tidaknya, manusia semakin sadar betapa tidak ada batasnya cakrawala, imajinasi dan ilmu pengetahuan; dan betapa kecil dirinya di tengah-tengah segala eksistensi.

Kesadaran ini meniscayakan manusia melihat dirinya sebagai makhluk yang terbatas dan tidak pernah berhenti berproses untuk mencapai yang lebih baik. Kebenaran tidak lagi berhenti pada sebuah titik, tetapi bergerak dan dinamis. Kebenaran tidak dapat lagi dianggap absolut dan monopoli orang atau kelompok tertentu; kebenaran harus selalu diuji dalam konteks, tempat dan waktu yang berbeda. Jika kesadaran ini benar telah tumbuh dengan baik, maka manusia akan enggan menciptakan permusuhan dan amat malu bersikap arogan; manusia akan selalu berpikir tentang dirinya sebagai makhluk yang mungkin saja bersalah dan enggan membuat klaim-klaim kebenaran dengan cara-cara yang merendahkan orang lain. Dengan demikian, persaudaraan kemanusiaan menjadi sesuatu yang amat mungkin.

Kesadaran Historis

Sejarah mengingatkan manusia akan kekayaan khazanah peradaban yang luar biasa. Sejarah juga menyadarkan manusia akan keragaman warna hidup yang mereka jalani dari waktu ke waktu, perubahan-perubahan yang mereka alami dan diversitas lingkungan sosial yang telah terbentuk sepanjang lintasan waktu yang pernah mereka kenal. Sejarah adalah masa lalu yang tidak mungkin lagi diubah, tetapi ia dapat menjadi pelajaran berharga bagi manusia yang menyadarinya. Sejarah adalah Mahaguru, dan waktu adalah Universitasnya. Tidak ada orang yang dapat melawan waktu; dan tidak ada orang yang mengabaikan sejarah melainkan ia juga akan diabaikan. Karena itu sejarah amat penting untuk membangun kesadaran bahwa manusia hidup dengan cara yang sangat beragam dan mereka tidak pernah berhenti berubah. Kesadaran historis

inilah yang mengawali konsep pluralisme.

Kesadaran historis ditekankan karena history berperan amat penting dalam menampilkan wajah peradaban dan agama manusia yang sangat variatif. Orang yang mengenal sejarah akan mengenal dengan baik posisi dirinya di tengah-tengah perubahan dan ia akan sadar bahwa ternyata waktu telah menghapus banyak hal, menimbulkan banyak hal dan mengubah arah kehidupan. Sebagai contoh, kita dapat belajar dari kenyataan, bahwa banyak tokoh atau pemikir (Muhammad Abduh, misalnya) yang dibenci, dicela dan dimusuhi pada suatu zaman, kemudian namanya menjadi harum dan pikiran-pikirannya dikagumi di zaman yang lain. Fakta ini kiranya menjadikan kita bersikap hati-hati ketika berhadapan dengan pikiran-pikiran para pemikir yang melampaui zamannya. Mereka seharusnya diberikan apresiasi, bukan malah dituduh dengan tuduhan-tuduhan yang tidak layak serta dimusuhi.

Orang yang membaca sejarah Islam dengan baik, akan mampu melihat dirinya beserta segala keyakinan, paham dan lingkungan sosial yang ikut bersamanya sebagai bagian dari kekayaan peradaban Islam yang sangat luas, beragam dan tidak satu warna. Sejarah adalah sebuah kesaksian betapa manusia telah menempuh jalan yang sangat banyak untuk mencapai tujuan yang sama yaitu kebaikan dan kesejahteraan; sejarah juga menjadi saksi betapa banyak manusia atau generasi yang menyesal karena kebodohnya.

Konsep Pluralisme

Pluralisme adalah sebuah paham yang menegaskan satu fakta kemanusiaan, yaitu keragaman dan kemajemukan. Pluralisme meniscayakan sikap lapang dada dan pengakuan yang tulus akan segala perbedaan kemanusiaan sebagai fakta yang harus dipelihara dan tidak perlu diubah. Dalam pluralisme, keragaman dan perbedaan itu diakui dan tidak

untuk dileburkan supaya menjadi satu, mono atau tunggal.

Pluralisme menolak segala bentuk absolutisme, pembenaran terhadap diri sendiri dan penafian terhadap orang lain. Pluralisme melampaui segala penghalang kemajemukan, sebab pluralisme berangkat dari pengakuan akan keterbatasan segenap pencerapan, penafsiran dan penggapaian manusia. Manusia tidak dapat sepenuhnya melepaskan diri dari subjektivitas, emosi, kepentingan, keterbatasan nalar, keterbatasan perspektif dan daya cakup. Karena itu pluralisme merupakan ketulusan menerima keyakinan, paham, pandangan dan tafsiran orang lain tidak pada tingkat inferior. Semua keyakinan keagamaan, misalnya, adalah setaraf dalam sisi kemanusiaannya, meskipun tidak sama - setaraf dalam pengertian tidak ada yang superior dan tidak ada yang inferior. Pluralisme tidak berarti memandang semua agama sama, seperti dipersepsikan kebanyakan orang; pluralisme adalah kesadaran yang menghindarkan seseorang dari sikap gegabah menjustifikasi orang lain sebagai keliru, sesat, bodoh atau apa pun yang bersifat merendahkan. Seorang pluralis adalah orang yang selalu membuka diri kepada kebenaran dan tidak berhenti belajar.

Karena itu, pluralisme mensyaratkan relativisme: kebenaran, sejauh menyangkut penalaran manusia, tidak ada yang absolut. "Kebenaran" selalu terkait dengan berbagai konteks dan kebutuhan kesejahteraan umat manusia. Relativisme soal kebenaran tidak berarti relativisme yang tidak terkendali, sehingga segala sesuatu menjadi tidak jelas dan tidak ada yang dapat disepakati. Relativisme di sini memberi makna bahwa kebenaran (dalam konteks manusia) selalu dapat berkembang dan dapat dikoreksi; kebenaran selalu terbuka dan berproses menuju tingkat yang lebih tinggi.

Dengan pandangan seperti itu, pluralisme membuka ruang yang longgar untuk dialog dan persaudaraan kemanusiaan.

Pluralisme bukan sekedar toleransi dalam pengertian membiarkan setiap orang bebas dengan keyakinannya "asal tidak ribut-ribut", tetapi lebih jauh dari itu, pluralisme menghendaki seseorang menghargai dan bahkan tidak pernah segan belajar dari orang lain atau dari umat lain. Oleh sebab itu, pluralisme kadang-kadang amat menyakitkan bagi sebagian orang, ketika ia bersikap fanatik dan arogan.

Kemunculan Pluralisme Agama

Sejarah agama penuh dengan berbagai perdebatan, konflik dan permusuhan. Sering kali sebuah agama bukan hanya memusuhi dan membenci agama lain, tetapi juga memiliki konflik di dalam dirinya sendiri. Pertentangan dan bahkan perang di antara kelompok-kelompok dalam satu agama bukanlah cerita yang mengejutkan. Sejarah umat Yahudi, Kristen dan Islam penuh dengan lumuran darah saudaranya sendiri. Umat Kristen di Eropa sebelum zaman pencerahan saling berperang di antara mazhab-mazhab yang berbeda. Dalam Islam, tidak lama (hanya dalam hitungan tahun) setelah Nabi Muhammad wafat, umatnya saling membunuh karena persoalan kepemimpinan.

Lebih jauh lagi, dalam agama-agama telah muncul pula apa yang disebut oleh orang-orang Kristen dengan Inkuisisi, yaitu pengadilan agama terhadap kaum bid'ah dan sesat. Ketika dalam sebuah agama muncul otoritas tertentu dalam memberi makna atas teks ajaran agama, maka segala tafsiran yang berbeda akan dituduh sesat dan bahkan kafir serta dianggap halal darahnya. Banyak ilmuwan telah dibunuh karena hal tersebut. Mereka digantung atau dipancung, hanya karena mengeluarkan opini berbeda dalam memberikan tafsiran terhadap masalah tertentu yang terkait dengan agama atau apa yang mereka yakini sebagai bagian dari agama.

"Muak" terhadap konflik dan permusuhan yang bukan hanya

menyedihkan tetapi juga mengerikan itulah yang telah melahirkan gagasan dari sejumlah para pemikir untuk mewacanakan hidup damai tanpa permusuhan atas dasar perbedaan agama dan mazhab. Dalam masyarakat Kristen Eropa, perkembangan ini terjadi secara sistematis, sehingga telah melahirkan tokoh-tokoh, pemikir atau filosof yang melakukan kritik terhadap agama. Mereka adalah para pendeta atau agamawan yang kemudian melakukan kritik keras terhadap keyakinan mereka sendiri. Perkembangan tersebut menjadi semakin jelas dalam wacana-wacana berikutnya di abad XIX dan XX ketika John Hick berbicara mengenai berbagai model pluralisme agama. Hick pernah mempertanyakan: bukankah lebih dari 90 % penganut agama menganut agama yang diwariskan orangtua atau masyarakatnya? Lalu bagaimana kita dapat mengklaim kebenaran absolut dari agama tertentu yang kita anut? Berangkat dari kenyataan tersebut Hick mencoba memformulasikan paradigma baru dalam memahami agama. Pandangan Kristen yang percaya keselamatan hanya ada melalui Kristus atau ajaran Gereja dikritiknya dengan tajam. Akhirnya, di abad XXI, dialog antar agama terutama antara Kristen dan Islam dalam bentuk yang lebih sehat dan terbuka menjadi semakin mendapat penguatan.

Peran Teologi

Teologi adalah interpretasi atas keyakinan keagamaan. Teologi berarti pemaknaan terhadap Tuhan atas dasar pemahaman dan pengetahuan manusia. Teologi merupakan interpretasi manusia. Akan tetapi, penggagas-penggagas teologi begitu berani, dan bahkan dengan sikap arogan, mengklaim kebenaran dirinya dan menolak setiap pemahaman yang berbeda sebagai bidah, sesat dan bahkan kufur. Teologi inilah yang telah memainkan peran penting pembentukan sikap

keberagaman kebanyakan umat manusia. Teologilah yang telah menentukan bagaimana kita bersikap terhadap orang lain. Teologi pula yang telah "memasukkan orang ke surga dan ke neraka."

Karena itu seharusnya teologi perlu dicermati kembali dengan baik dan direkonstruksi untuk mewadahi kebenaran yang lebih tercerahkan. Teologi perlu dikaji kembali dengan melihat konteks di mana ia tumbuh dan dirujuk kembali secara lebih proporsional kepada teks ajaran agama yang asli. Dalam Islam, teologi telah menjadi sumber perpecahan yang amat dahsyat dan bahkan perang yang mengerikan. Perdebatan teologis bukan hanya menciptakan permusuhan dengan non Muslim, tetapi juga sesama Muslim - tidak berbeda dengan apa yang dialami masyarakat Kristen di seluruh dunia. Namun sekarang, dengan kesadaran baru, masyarakat agama akan melihat teologi dengan pandangan yang berbeda. Kesadaran baru inilah yang harus terus menerus diwacanakan dan diperkaya agar menjadi semakin solid dalam melahirkan teologi yang lebih manusiawi dan bersaudara.

Paradigma Baru dan Hermeneutika

Perjalanan sejarah manusia melahirkan paradigma-paradigma. Thomas Kuhn adalah di antara para pemikir yang banyak berbicara mengenai paradigma. Kuhn mengatakan bahwa dalam perkembangan ilmu pengetahuan telah terjadi banyak perubahan paradigma, dan perubahan paradigma tersebut akan menandai model berpikir baru dalam suatu masyarakat. Perubahan paradigma akan dirasakan amat berat oleh para pejuangnya sebab ia akan berhadapan dengan berbagai tantangan. Pluralisme adalah bagian dari perubahan paradigma tersebut, sekurang-kurangnya, untuk masyarakat kita sekarang ini. Dalam kajian keagamaan, perubahan paradigma ini sangat terasa pada penekanan penafsiran ajaran

agama yang tidak lagi dianggap absolut. Penafsiran adalah *human institution*, karena itu ia relatif. Model pembacaan dan pemaknaan terhadap kitab suci selama ini digugat untuk digantikan dengan yang baru, maka sebagian agamawan akan merasa dihina.

Dalam, katakanlah, paradigma baru ini, pembacaan terhadap kitab suci dilakukan dengan cara bergerak melampaui *the "innocent" manner* dan melangkah ke model baru: *the "no innocent" manner*. Pembacaan model yang kedua inilah, seperti dikatakan González, yang akan menjadikan seseorang mampu melihat kesalahan dan kegagalan dirinya.² Banyak orang kadang-kadang terlalu takut ketika menemukan sesuatu yang bertentangan dengan apa yang telah diketahui atau diyakininya selama ini, sehingga membuang pengetahuan berharga dan lebih memilih diam demi mempertahankan sebuah keyakinan yang rapuh.

Pembacaan yang *innocent* melihat segala sesuatu yang dibaca sebagai kebenaran, dan menyingkirkan segala nalar kritis terutama sekali yang dapat menyalahkan diri pembaca sendiri. Teks-teks yang dibaca tidak dipertentangkan antara yang satu dengan yang lain, tetapi dilakukan dengan cara yang selektif, sehingga bagian-bagian yang tidak "menguntungkan" ditinggalkan atau ditafsirkan sesuai dengan yang diinginkan. Sebaliknya pembacaan yang *noninnocent* meniscayakan kesediaan untuk menerima diri sebagai manusia yang tidak luput dari kesalahan dan kegagalan sehingga merasa perlu selalu membuka diri untuk dikritik dan dikoreksi. Pembacaan seperti ini akan membuka ruang dialog yang lebih sehat dan luas serta memungkinkan si pembaca bersikap berani memasuki wilayah-wilayah mana pun dari potensi kemanusiaannya.

Pembacaan al-Qur'an dengan cara *noninnocent* akan memudahkan proses kerja nalar dengan tafsiran pluralisme, karena ia selalu menyisakan ruang untuk kritik dan koreksi

meskipun berasal dari wilayah yang asing. *Noninnocent* menjadikan seseorang sadar, rendah hati, tidak arogan dan respek terhadap sesama. "Saya" ataupun "kita" bukanlah satu-satunya pemilik kebenaran dan "kita" seharusnya welcome meski terhadap mereka yang punya pandangan berbeda atau berseberangan. Hal ini bisa terlihat dari prinsip-prinsip hermeneutika, sebagaimana dikemukakan oleh Douglas Jacobsen dalam artikelnya *Multicultural Evangelical Hermeneutics and Ecumenical Dialogue*. Hermeneutika inilah yang menjadi landasan penafsiran kitab suci bagi wacana pluralisme.

Menurut Jacobsen³ ada beberapa prinsip yang membantu seseorang bernegosiasi dengan diversitas hermeneutika di sekitar dirinya. *Pertama*, seseorang menyadari bahwa ia tidak berangkat dari awal. *We all "start in the middle."* Banyak orang mengatakan bahwa menafsirkan kitab suci haruslah dengan sikap yang netral. Dalam tradisi Islam sudah dikenal luas bahwa di antara syarat seorang mufassir adalah tidak fanatik kepada suatu mazhab atau aliran. Seorang mufassir harus dapat memposisikan dirinya sebagai seorang peneliti yang *independent*, tidak memihak dan jujur secara akademik. Ini sepertinya telah menjadi mitos yang menyenangkan untuk didengar dan mungkin orang mengira amat mudah melakukannya.

Namun, sesungguhnya manusia tidak terlepas dari dunia dalam dirinya. Pada saat membaca sebuah teks, seseorang acap kali membacanya dengan paradigma yang telah terbentuk dalam dirinya; seseorang adakala membuat teks itu masuk akal atau menjadikannya sebagai *nonsense*, sesuai dengan keyakinannya tentang kebenaran. Pada saat memahami sebuah teks, orang lalu cenderung memahaminya sejalan dengan warisan tradisi dan budaya yang dimilikinya: prasuposisi, pradisposisi dan prapemahaman selalu mempengaruhi cara pikir dan kecenderungan nalar dirinya. Jadi dengan menyadari hal ini, orang dapat lebih berhati-hati dalam memposisikan diri

berhadapan dengan teks. Sikap seperti ini tidak mesti mengubah pandangan seseorang mengenai otoritas teks, tetapi dapat mengubah cara seseorang menemukan makna yang diungkapkan oleh teks.

Kedua, berdialog dengan orang-orang yang tidak sepaham. Adalah awal dari kesalahan ketika orang menganggap dirinya tidak bersalah. Adalah pemilik pikiran yang sempit orang yang menganggap dirinya berpikiran sangat luas. Dunia dan pengetahuan tidak ada batas. Manusia tidak akan mampu melihat segala sesuatu sekaligus; manusia penuh dengan keterbatasan. Ketika orang melihat ke satu arah, pandangannya tertutup untuk arah yang lain. Orientasi menghalangi seseorang untuk menggapai segalanya. Inilah yang oleh Mikhail Bakhtin (w. 1975), seorang filosof Bahasa dan teoritikus sastra Rusia, disebut dengan *law of placement*.⁴

Ruang dan waktu menghalangi manusia menguasai segalanya. Karena itu setiap orang membutuhkan orang lain yang bahkan berbeda orientasi dan pandangan darinya; karena itu, juga sangat penting bagi seseorang untuk mengakui bahwa hanya karena ia tidak dapat melihat sesuatu yang orang lain dapat melihatnya, tidak berarti sesuatu itu tidak eksis. Dengan berdialog dengan "orang lain," seseorang akan mendapatkan a new "*surplus of seeing*."⁵ Dialog tidak mesti membawa seseorang kepada sebuah kesimpulan yang harus diambil, tetapi dialog dapat memperkaya dunia setiap orang yang terlibat di dalamnya.

Ketiga, melakukan pergantian hermeneutik, antara diam dan berjuang. *Hermeneutical struggle* tentu saja tidak akan berujung ketika ia terus menerus didialogkan. Poin kedua di atas membawa seseorang pada perputaran dialog yang tidak berkesudahan. Ini akan membingungkan. *It is thus writ in heaven that any critic who has not given up will remain to some degree confused*.⁶ Tidak akan ada manusia yang dapat menyelesaikan dia-

log ini dengan tuntas. Lalu mengapa berdialog? Karena manusia telah memulainya; mereka sedang berada di tengah jalan. Jadi pertanyaannya bukan mengapa berdialog, tetapi bagaimana seseorang harus menyikapinya.⁷ Dalam hal memahami teks kitab suci, seseorang memang harus berjuang untuk mendapatkan pemahaman yang benar, tetapi tidak berarti bahwa ketika dialog tidak berhenti maka kebenaran juga tidak pernah diterapkan dalam kehidupan. Orang perlu "beristirahat" sejenak untuk mengamalkan "kebenaran" yang telah dicapainya, untuk kemudian bergumul kembali dengan pemahaman dan makna-makna kehidupan yang tiada habisnya. Inilah barangkali makna *taqarrub* dalam tradisi Islam: bahwa kebenaran hanya dapat didekati, tidak dapat ditangkap hakikatnya.

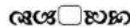
Penutup

Diskusi di atas hanya sebuah ikhtiar merambah jalan yang mungkin dapat ditempuh atas dasar sebuah kesadaran baru dalam upaya memahami kitab suci dan ajaran agama. Hermeneutika adalah sebuah model pendekatan dalam melakukan pembacaan terhadap kitab suci yang dapat merespons wacana pluralisme dan dapat memberikan nuansa baru untuk menghasilkan pemahaman lebih baik dalam konteks diversitasnya kehidupan manusia, khususnya umat beragama, di zaman ini.

Kesadaran baru tersebut tidak lain adalah pluralisme. Pluralisme bukan sebuah pemaksaan, tetapi konsekuensi dari fakta kehidupan yang tidak mungkin dilawan. Pluralisme hanyalah istilah lain untuk kemanusiaan, persaudaraan dan persahabatan; ia menghendaki manusia semata-mata menjadi manusia bukan menjadi Tuhan. Orang-orang yang tulus dan rendah hati itu selalu belajar dan mencari kebenaran; mereka percaya hanya Tuhan yang Maha Benar.

Endnotes:

- 1 Wilfred Gantwell Smith, "Comparative Religion: Whither—and Why?," dalam Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions: Essays in Methodology*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1959), 33.
- 2 Justo L. González, *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville: TN: Abbingdon Press, 1990), 78-79.
- 3 Douglas Jacobsen, "Multicultural Evangelical Hermeneutics and Ecumenical Dialogue", *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 37, No. 2, Spring 2000, 133-137.
- 4 Michael Holquist, *Dialogism: Bakhtin and His World*, (London and New York: Routledge, 1990), 21.
- 5 *Ibid.*, 36.
- 6 Wayne C. Booth, *Critical Understanding: The Power and Limits of Pluralism*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 340.
- 7 Douglas Jacobsen, "Multicultural," 135.





RADIKALISME DAN SIKAP ISLAM

Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam (al-Anbiyâ': 107).

Pendahuluan

Islam adalah agama yang diturunkan untuk menjadi rahmat bagi segala makhluk dalam alam ini. Al-Qur'an menegaskan bahwa Nabi Muhammad tidak diutus melainkan untuk tujuan terindah dalam harapan sekalian hamba dan ciptaan Tuhan. "Rahmat bagi semesta alam" adalah ungkapan universal yang mengindikasikan kedamaian, kebahagiaan dan hubungan harmonis serta keseimbangan dalam alam semesta. *Islâm* berasal dari kata *silm* atau *salâm* yang berarti "keselamatan," "kesejahteraan" atau "perdamaian."

Namun, kondisi umat Islam di dunia dan sikap kebanyakan Muslim hari ini telah menjadi target empuk para musuh Islam untuk mencela dan mencaci maki Islam sebagai sebuah ajaran agama. Islam yang sedianya indah dan memesonakan bagi dunia dan umat manusia telah terindangi oleh kebodohan umatnya sendiri. Islam yang mengajarkan keadilan dan jalan lurus telah

dibengkokkan dan bahkan diperalat oleh orang-orang yang mengklaim dirinya Muslim untuk kepentingan kelompok dan pribadinya sendiri. Islam tercemar oleh tangan-tangan mereka yang mengasosiasikan dirinya dengan agama Islam, terlahir dan dibesarkan dalam lingkungan Muslim namun tidak pernah memiliki komitmen atau kesetiaan kepada agamanya, karena memang tidak mengenalnya dan tidak pernah merasa penting untuk mengenalnya.

Islam adalah jalan lurus, petunjuk yang berlandas pada prinsip keadilan dan keseimbangan. Islam menolak sikap berlebih-lebihan, seperti: kikir dan boros, sombong dan rendah diri, zalim dan pasrah, *jumûd* (stagnan) dan lupa diri. Islam mengajarkan manusia hidup di atas kaki sendiri, kreatif, cerdas menggunakan akal dan aktif berpikir, namun selalu berlapang dada, rendah hati, tidak sombong, sadar akan kelemahan diri dan bertawakal kepada Tuhan.

Hidup, bagi seorang Muslim, harus dijalani dengan segala kesungguhan dalam beramal, tetapi tetap mengembalikan semua hasil usaha kepada Allah, seraya sadar bahwa dirinya adalah bagian dari proses yang selalu tunduk pada aturan-aturan atau hukum alam yang telah diatur oleh Yang Maha Kuasa. Jadi seorang Muslim sejati adalah orang yang tunduk kepada kehendak Tuhan, namun selalu gigih melawan alam untuk mengubah dan memproduksinya menjadi jembatan kebahagiaan yang diridai oleh Tuhan. Seorang Muslim tidak akan putus asa, namun ia juga tidak membabi buta; ia bercita-cita tinggi, namun ia sadar akan adanya proses yang harus dijalani.

Kenyataan hidup hari ini telah menjadi dilema yang amat sulit dihadapi kaum Muslim. Di satu sisi Islam menjanjikan rahmat dan kebahagiaan bagi orang-orang yang bertakwa dan menjalani hidup di atas jalan Islam yang lurus; di sisi yang lain, berbagai fenomena yang terdapat di dunia Islam atau di

berbagai belahan dunia yang dihuni oleh mayoritas umat Islam amat menyedihkan.

Konflik, kemiskinan dan keterbelakangan, baik dalam bidang pendidikan maupun pembangunan, hampir saja identik dengan kaum Muslim. Di mana ada umat Islam di situ terdapat pemandangan yang membuat hati kita pilu dan air ludah terasa pahit ditelan. Penggambaran media Barat terhadap dunia Islam dan kehidupan kaum Muslim secara general terfokus pada dua hal: Pertama, kekerasan dan kehidupan yang penuh konflik serta kebencian terhadap Barat yang dihembuskan oleh kaum radikal, sehingga Islam bagi masyarakat Barat menjadi sesuatu yang menakutkan. Kedua adalah kehidupan kaum Muslim yang berada dalam kemelaratan dan suasana menyedihkan, yang secara umum diyakini sebagai akibat dari tindakan korup para pemimpin politik Muslim sendiri, sehingga reaksi sebagian orang di dunia Barat muncul dalam bentuk upaya-upaya untuk membantu masyarakat yang hidup di dunia Islam; mereka merasa kasihan terhadap kita - sebagian mereka mungkin juga menganggap ini disebabkan oleh Islam. Lalu apa yang tersisa bagi umat Islam untuk dibanggakan selain sejarah zaman silamnya? Di mana harga diri sebuah umat yang Nabinya telah mewariskan sebuah ajaran yang pernah membuat para jin takjub tercengang dan alam semesta bergetar serta tunduk pasrah?

Semua kita menginginkan perubahan dan semua kita mengharapkan akan adanya perubahan - yakni perubahan ke arah yang lebih baik. Namun perubahan tidak akan terjadi jika kita hanya tinggal diam atau berpasrah diri pada nasib. Perubahan juga tidak akan terjadi dengan sebuah teriakan "*Allâhu Akbar*" atau lewat caci maki dan sumpah serapah terhadap orang-orang yang membenci Islam. Kebencian, sikap emosional, dendam dan hasrat untuk menang dalam sesaat hanya akan memperburuk suasana dan memperparah kondisi

yang ada. Kita jangan mengira dapat berbuat seperti Tuhan; kita bukan Tuhan.

Allah memang menjanjikan pertolongan kepada hamba-hamba yang berjuang di jalan-Nya. Akan tetapi, kebodohan, nafsu, keserakahan dan kesombongan hanya akan menjauhkan kita dari pertolongan Allah. Tuhan telah menjanjikan kemenangan dan kemuliaan bagi orang-orang mukmin melalui ilmu dan kesabaran, bukan melalui kebodohan dan hasrat atau nafsu menghancurkan. Allah berfirman: "*Hai orang-orang yang beriman, bersabarlah kamu dan kuatkanlah kesabaranmu dan tetaplah bersiap siaga (di perbatasan negerimu) dan bertakwalah kepada Allah, supaya kamu beruntung* (Ali 'Imrân: 200)."

Dalam ayat yang lain Allah berfirman: "*Hai orang-orang beriman apabila dikatakan kepadamu: 'Berlapang-lapanglah dalam majelis', maka lapangkanlah niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. dan apabila dikatakan: 'Berdirilah kamu', Maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan*" (al-Mujâdilah: 11).

Seputar Istilah Radikalisme

Pada dasarnya kata "radikal" (Inggris: *radical*, berasal dari bahasa Latin, *radix*) berarti "akar", juga digunakan sebagai kata sifat yang berarti "bersifat mengakar", "mendasar" dan "asli". Istilah seperti "berpikir radikal" berarti berpikir sampai ke akar-akarnya; "perubahan yang radikal" berarti perubahan yang menyeluruh dan mendetil dalam berbagai aspek. Jadi secara harfiah "radikalisme" adalah doktrin yang mengajarkan sesuatu secara mendalam dan menyeluruh; "kelompok radikal" berarti orang-orang yang menganut doktrin tersebut.

Namun dalam perkembangannya, istilah radikal dan radikalisme lebih mengarah pada orang-orang yang beraliran

keras dan doktrin-doktrin keagamaan atau politik yang ekstrem. Istilah seperti "kaum radikal" biasanya ditujukan kepada mereka yang menganut visi keagamaan yang ekstrem, keras dan kadang-kadang cenderung memaksakan pendapatnya kepada orang lain. Karena itu dalam kamus *al-Mawrid*, *radicalism* diterjemahkan dengan *al-tatarrufiyyah*, sama dengan terjemahan *extremism*, yang berarti doktrin dengan tekanan pada sisi-sisi tertentu secara berlebih-lebihan. Jadi seorang radikal sama dengan seorang ekstremis.

Istilah ini pada awalnya dimunculkan di Eropa sekitar abad ke XVIII ketika tokoh-tokoh reformasi politik di sana menginginkan adanya perubahan yang menyeluruh dan drastis; mereka lalu menggunakan istilah *radical*, seperti *radical reform* (reformasi radikal). Di Inggris, pada abad ke XIX, istilah *radical* kemudian dikait-kaitkan dengan gerakan kaum Marxis yang melakukan perubahan sosial bahkan dengan cara-cara kekerasan. Pada abad ke XX, di Amerika, istilah *radical* ditujukan kepada setiap gerakan politik ekstrem, terutama sekali yang beraliran kiri. Akhirnya, sekarang setiap musuh Barat disebut dengan kelompok radikal atau nama lain yang serupa, seperti kaum fundamentalis.

Islam sebenarnya tidak mengenal sikap radikal dalam pengertian *tatarruf*, yakni berlebih-lebihkan. Islam adalah jalan tengah dan umat Islam disebut oleh al-Qur'an dengan *ummah wasata*, umat yang netral, yakni umat yang berada di tengah-tengah dan tidak bersikap ekstrem (al-Baqarah: 143). Akan tetapi, dunia Barat sekarang lebih mengenal umat Islam sebagai kelompok radikal, dan Islam sebagai agama yang ditegakkan dengan kekerasan. Penilaian demikian muncul sebagai akibat dari pelbagai gerakan radikal ekstrim yang dilakukan segelintir orang yang mengatas-namakan agama Islam untuk alasan pribadi atau kelompok.

Mengapa Muncul Radikalisme?

Radikalisme adalah ibarat energi aktif yang tersumbat sehingga pada suatu waktu, ketika kepadatannya tidak tertahan lagi, akan meledak. Radikalisme biasanya muncul dari ketidakpuasan terhadap kondisi yang ada, yang dianggap tidak benar dan tidak adil; ia muncul sebagai respons terhadap kemapanan yang tidak wajar dan didorong oleh hasrat untuk mengubah keadaan. Hanya saja, radikalisme sering kali bergerak tanpa kesabaran dan diiringi oleh keinginan yang ambisius dan meluap sehingga memunculkan ledakan-ledakan emosi dan menyebabkan timbulnya kekerasan-kekerasan.

Radikalisme biasanya menekankan keterpisahannya dari yang lain. Kaum radikal berkeyakinan bahwa kebenaran itu tunggal dan hanya dimonopoli kelompoknya saja. Kebenaran yang mereka anut tidak lagi membuka ruang dialog, dan semua yang bertentangan dengannya akan dianggap batil. Apabila kebenaran yang mereka yakini itu ditantang maka mereka pun bersedia mempertahankannya meski dengan jalan-jalan kekerasan. Prinsip inilah yang mengawali sikap radikal yang dipraktekkan oleh kebanyakan penganut ideologi atau doktrin tertentu, baik dalam bidang agama maupun politik dan ekonomi.

Sikap radikal dan kekerasan dalam sebuah masyarakat (baik masyarakat kecil atau pun masyarakat dunia) secara umum dapat ditimbulkan oleh sejumlah persoalan seperti: materialisme, sikap mementingkan diri sendiri, militerisme, arogansi budaya dan bahkan teknologi.

Materialisme dan sikap hidup yang mementingkan kenikmatan dunia tanpa peduli akan prinsip-prinsip moral akan melebarkan jurang pemisah antara sebagian manusia dengan manusia lain. Kesenjangan sosial akan semakin terasa dan berakibat pada munculnya kecemburuan-kecemburuan sosial yang menyakitkan. Sikap hidup yang materialistik tidak

lain akan menjadikan seseorang mementingkan diri sendiri dan sombong terhadap sesama. Akibatnya, sikap kebersamaan, kasih sayang, toleransi dan tolong menolong akan terkikis dan lenyap di tengah-tengah masyarakat. Dengan demikian, permusuhan, konflik, pertikaian dan berbagai kejahatan sosial lainnya akan mudah muncul. Dalam kondisi sosial seperti itu, orang-orang miskin dan lemah biasanya akan mudah putus asa dan menjadi pemberontak, sebab apa yang mereka saksikan sebagai ketidakadilan dan kesombongan tersebut telah membawa konsekuensi yang buruk bagi kehidupan dirinya. Hidup bersama kesengsaraan bagi mereka tidak begitu lagi bermakna; mati akan lebih baik dan menenteramkan.

Militerisme dan arogansi kekuasaan serta pemaksaan kehendak oleh negara terhadap rakyat juga telah merupakan fenomena yang lazim terjadi, terutama di negara-negara berkembang yang berujung pada kemarahan rakyat terhadap penguasa. Lalu muncullah pandangan-pandangan politik yang ekstrem yang kemudian menjadi ideologi favorit masyarakat banyak. Pandangan-pandangan politik seperti itu sering juga mencari legitimasi keagamaan untuk mengukuhkan kebenaran pandangannya dan menjadi kekuatan ideologi yang meyakinkan bagi rakyat jelata. Orang-orang tertindas dan rakyat kecil akan sangat mudah terpancing dan menjadi penganut ideologi seperti itu dan mereka juga akan sangat mudah tersemangati untuk melakukan perlawanan-perlawanan terhadap negara atau penguasa, bahkan terhadap pihak lain yang dianggap sebagai agen-agen pemerintah.

Arogansi budaya juga mudah menyulut konflik dan permusuhan. Perbedaan identitas, etnik, agama dan kebangsaan kadang-kadang menjadikan seseorang atau sebuah komunitas teralienasi dari yang lain, sehingga yang satu memandang yang lain sebagai saingan atau musuh. Ketika sebuah identitas melekat sangat erat pada sebuah komunitas dan mereka

memandangnya sebagai sebuah nilai yang harus dipertahankan, maka tidak mustahil mereka akan mencari alasan untuk membenaran dirinya ketika mengalami pertentangan dengan kelompok lain. Dalam kondisi seperti itu, persaingan-persaingan, apa pun bentuknya, akan selalu dilihat sebagai hal yang membahayakan dan harus dilawan, dan radikalisme menjadi tidak terelakkan.

Selain dari itu, teknologi juga berpotensi melahirkan radikalisme. Teknologi telah menggeser berbagai sistem kehidupan sosial dan bahkan telah mengacaukan ekologi pedesaan. Kehidupan tradisional, dalam segi-segi tertentu, merasa tertantang dengan kehadiran teknologi yang membawa banyak dilema kehidupan sosial dan budaya bersamanya. Teknologi memang dirasakan banyak memberikan manfaat, tetapi di sisi lain dapat juga merusak tatanan kehidupan yang telah terbentuk sebelumnya; kebiasaan-kebiasaan masyarakat akan banyak berubah dengan kehadiran teknologi. Teknologi "memakan korban", yakni membutuhkan kepada modal, dan hal ini secara amat cepat menggiring kehidupan kepada sistem kapitalisme dan sikap hidup yang individualistis; kekerabatan, tolong menolong, kasih sayang akan semakin pudar. Kenyataan seperti ini dapat dengan mudah dijadikan alasan oleh kelompok tertentu untuk memusuhi teknologi dan memusuhi setiap kegiatan, sumber, orang, komunitas atau apa pun yang terkait dengan teknologi; bahkan ilmu pengetahuan modern pun dicurigai. Teknologi memang ibarat pisau bermata dua: ia bermanfaat, tetapi dapat juga digunakan untuk kepentingan kejahatan. Bagi mereka yang tidak mengerti mungkin akan lebih suka mencari jalan gampang saja untuk mengambil keputusan dalam menilai teknologi dan melemparkan segala tuduhan buruk terhadapnya. Apalagi, teknologi selama ini lebih didominasi oleh non-Muslim, maka alasan menjadi semakin konkret untuk memojokkannya.

Pada akhirnya, dari diskusi di atas dapat terlihat bahwa radikalisme berawal dari ketidaktahuan dan berujung pada kekerasan. Akan tetapi perlu disadari bahwa sesungguhnya kemunculan radikalisme sebagai sebuah ideologi sangat kompleks, terkait dengan berbagai aspek kehidupan. Apa yang telah didiskusikan di atas hanya sekedar contoh-contoh yang ringkas dan sederhana, untuk memperlihatkan bagaimana pada dasarnya sebuah ideologi atau doktrin menyusup ke dalam sebuah masyarakat, sehingga tanpa kesadaran yang sungguh-sungguh yang bersumber dari ilmu dan hujah yang kuat mereka akan mudah terpengaruhi.

Kepada orang-orang mukmin, sebagaimana telah dikutip di atas, Allah telah mengingatkan bahwa kesabaran dan ketakwaan adalah modal untuk meraih kesuksesan: *"Hai orang-orang yang beriman, bersabarlah kamu dan kuatkanlah kesabaranmu dan tetaplah bersiap siaga (di perbatasan negerimu) dan bertakwalah kepada Allah, supaya kamu beruntung"*. (Ali 'Imrân: 200).

Islam Jalan Lurus

Islam adalah jalan lurus, tidak mengharapkan umatnya bersikap berlebih-lebihan, baik ke kiri atau ke kanan, baik dalam hal dunia maupun agama. Islam telah membuat garis-garis yang mengatur kehidupan umatnya sejalan dengan fitrah yang telah ditetapkan Allah. Urusan agama dan dunia menyatu secara integral di bawah aturan dan hukum-hukum yang merujuk pada fitrah, nurani atau karakter dasar manusia sebagai makhluk sosial dan spiritual. Segala kreativitas, sikap, perilaku moral, interaksi sosial dan pengembangan diri manusia harus selalu mengacu pada aturan Allah, yang memang sejalan dengan watak dasar manusia.

Dalam setiap shalat kita selalu meminta petunjuk agar terbimbing ke jalan yang benar, agar selalu teguh berpegang pada kebenaran yang diturunkan Allah, tidak berlebih-lebihan

dalam beragama dan tidak melampaui batas dalam urusan dunia. Jalan lurus itu adalah jalan yang telah ditempuh para nabi, orang-orang jujur, syuhada dan orang-orang saleh. Mereka itulah yang telah dikaruniai nikmat oleh Allah, dan jalan yang ditempuh oleh mereka itulah yang akan membawa seseorang kepada sukses dalam meraih kenikmatan yang hakiki. Jalan tersebut tidak lain adalah ketaatan kepada Allah dan rasul-Nya. *"Dan barangsiapa yang menaati Allah dan Rasul-(Nya), mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, yaitu: nabi-nabi, orang-orang jujur, para syuhada dan orang-orang saleh, dan mereka itulah teman yang sebaik-baiknya"*. (al-Nisâ': 69).

Islam artinya tunduk dan patuh, atau pasrah, yakni tunduk dan patuh kepada ketentuan Allah. Seorang Muslim niscaya mengikuti ketentuan Allah, baik yang termaktub dalam Kitab Suci atau yang tersurat dalam hukum yang ditetapkan Allah pada alam semesta. Hidup dan mati, sehat dan sakit, nikmat dan musibah akan diterima seorang Muslim dengan syukur dan lapang dada. Tidak ada hal yang menakutkan di dunia ini dan tidak ada hal yang harus membuat batin kita tertekan. Semua peristiwa yang terjadi dan berlaku di dunia itu tidak terlepas dari aturan yang telah digariskan Allah. Maka ketaatan kepada Allah tidak lain adalah jalan yang membawa kita kepada kebaikan; setiap malapetaka yang menimpa ada hikmahnya.

Dengan demikian, menjadi Muslim berarti meniscayakan kita menjadi seorang yang mengerti akan prinsip-prinsip ajaran agama serta prinsip-prinsip hukum kehidupan dan hukum alam. Seorang Muslim harus mengerti apa yang harus ia kerjakan dan mengapa ia harus mengerjakan hal tersebut; ia harus tahu apa yang harus ditinggalkan dan mengapa hal terbut harus ditinggalkan. Pengetahuan inilah yang akan menjadikan seseorang bijaksana dalam bertindak dan tidak mudah emosi serta murka menghadapi persoalan-persoalan kehidupan yang

rumit sekalipun. Pengetahuan akan menjadikan seseorang mengerti mengapa ia harus sabar melewati berbagai proses alamiah dalam mengarungi kehidupan yang penuh liku-liku, mengapa ia harus menerima konsekuensi yang pahit sekalipun dalam menempuh sebuah jalan menuju sukses; ia juga akan mengerti mengapa tantangan dan penderitaan itu eksis bersama manusia. Itulah sebabnya seorang Muslim yang mengerti duduk perkara sebuah persoalan tidak akan gegabah dalam mengambil tindakan, tidak merasa perlu menghina dan mencaei maki orang lain, sekalipun orang kafir.

Penderitaan umat Islam seluruh dunia hari ini adalah konsekuensi logis dari kesalahan kolektif kita yang abai terhadap ilmu dan kedisiplinan mengikuti hukum Tuhan baik dalam Kitab Suci atau pada alam semesta. Kebodohan tersebut telah menjalar dalam segenap nadi masyarakat Muslim dan menggerogoti berbagai aspek kehidupan, sehingga muncullah berbagai isu, rumor, image dan mitos yang menyakitkan tentang kehidupan umat Islam.

Tidak ada jalan keluar selain dari kesungguhan dalam mencari tahu kehendak-kehendak Allah dalam wahyu-Nya dan dalam akal serta dalam segenap potensi alam yang telah disediakan-Nya untuk kita. Jika ini diabaikan, maka kita tidak hanya semakin jauh dari Allah, tetapi juga semakin ditinggalkan dalam percaturan kehidupan di dunia ini; batin kita akan semakin tertekan dan kemarahan akan semakin meluap-luap; kita akan lebih suka memilih jalan keluar yang keluar jalan. *"Dan bahwa (yang kami perintahkan ini) adalah jalan-Ku yang lurus, maka ikutilah dia, dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan (yang lain), karena jalan-jalan itu mencerai-beraikan kamu dari jalan-Nya. Yang demikian itu diperintahkan Allah agar kamu bertakwa".* (al-An'âm: 153).

Penutup

Sejarah manusia mengalami fase-fase tertentu dan berubah-ubah. Ada hari-hari yang penuh kesulitan dan akan ada pula hari-hari yang penuh kegembiraan. Akan tetapi semua itu tidak akan terjadi begitu saja seperti kerja tukang sulap yang "mengubah" sapu tangan menjadi seekor burung merpati. Kita harus berusaha dan bekerja keras mengubah diri kita, barulah perubahan itu terjadi. Kita harus berusaha memperbaiki diri, barulah kebaikan itu dapat kita raih.

Kebencian dan dendam penjajahan Barat yang dicoba tanamkan sebagian umat Islam ke dalam dada kaum Muslim tidak akan banyak bermakna bagi perubahan kepada kehidupan yang lebih baik. Kebencian tidak akan menyelesaikan masalah; kebencian hanya akan menciptakan dan menyuburkan kebencian-kebencian yang lain yang tidak terhitung. Kita tidak perlu iri hati dan terlalu terpesona dengan kemewahan yang telah diraih orang lain; kemuliaan di sisi Allah jauh lebih berharga dan abadi. "*Janganlah kamu bersikap lemah, dan janganlah (pula) kamu bersedih hati, padahal kamulah orang-orang yang paling tinggi (derajatnya) jika kamu orang-orang yang beriman*" (Ali 'Imrân: 139).

Sikap seperti ini diajarkan oleh al-Qur'an bukan agar kita pasrah dalam pengertian berpangku tangan, tetapi agar kita selalu mempunyai harga diri dan meraih sukses dengan tangan sendiri. Kemuliaan dan kemenangan itu ada di tangan orang-orang mukmin, asal saja mereka tahu jalan meraihnya. Kegemilangan orang-orang kafir tidak perlu dicemburui, karena kegemilangan mereka hanya bersifat semu.

Endnotes:

- 1 Ibn 'Arabî, *The Bezel of Wisdom*, trans. R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), hal. 250.
- 2 Âdil Nuwayhad, *Mu'jam al-Tafsîr min Sadr al-Islâm Hatta al-'Asr al-Hâdir*, Vol. 1 (Mu'assasah Nuwayhad al-Tsaqafiyah, 1983).

- 3 Zainab al-Ghazali, *Perjuangan Wanita Ikhwanul Muslimin*, terj. Salim Basyarahil (Jakarta: Gema Insani Press, 1993), hal. 114.
- 4 Sayyid Quṭb, *Tiḡl min al-Qaryah*, (Bairūt: Dār al-Ḥikmah), hal. 16-17.
- 5 Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Quṭb: Ideologue of Islamic Revival," dalam *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito, (New York: Oxford University Press, 1983), hal. 68.
- 6 Adnan A. Musallam, "Prelude to Islamic Commitment: Sayyid Quṭb's Literary and Spiritual Orientation, 1932-1938," dalam *The Muslim World*, Vol. LXXX, No. 3-4, July-October 1990, hal. 177.
- 7 Adnan A. Musallam, "Sayyid Quṭb and Social Justice, 1945-1948," dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 4 January 1993, hal. 56.
- 8 John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 3 (New York: Oxford University Press, 1995), hal. 231.
- 9 Charles Tripp, "Sayyid Quṭb: Visi Politik," dalam *Para Perintis Zaman Baru Islam*, ed. Ali Rahnema, terj. Ilyas Hasan, (Bandung: Mizan, 1994), hal. 154-155.
- 10 *Ibid.*, hal. 173.
- 11 Sayyid Quthb ditangkap tahun 1954, tidak lama setelah Nasser berkuasa, karena dosa-dosa politik yang dituduhkan kepadanya, dianiaya dan digantung pada tahun 1966 – sebuah fenomena sangat ironis dan menyedihkan, yang melanda hampir setiap negara Muslim di dunia!
- 12 John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia*, hal. 391.





MERETAS JALAN SUFI, MENUJU KESADARAN MORAL UNIVERSAL

Pendahuluan

Sufisme dalam formatnya yang paling awal adalah sebuah respons terhadap formalisme dan intelektualisme Islam. Dari sini kemudian muncul berbagai gerakan spiritual, sampai pada kehidupan asketik yang sama sekali membenci atau membuang kehidupan duniawi. Basis yang paling fundamental bagi sufisme dapat dilacak dalam berbagai ayat al-Qur'an, perjalanan hidup Nabi dan pengalaman pribadi orang-orang suci atau mereka yang sangat haus menggapai kesempurnaan batin.

Karena itu sufisme bisa juga disebut sebagai sebuah kesadaran keagamaan yang sangat mendalam yang muncul pada saat seseorang berhadapan dengan fakta bahwa kualitas material ternyata tidak mampu memberikan penyelesaian terhadap berbagai persoalan hidup yang lebih mendasar. Hanya agamalah yang mempunyai solusi tersebut; hanya kebahagiaan

batinlah yang merupakan kebahagiaan sesungguhnya. Kebanyakan tokoh sufi muncul dari kalangan elit yang kemudian mengalami konversi setelah merasakan kejenuhan dengan rutinitas atau lingkaran materialisme yang ditemukannya tidak berujung. Kenyataan seperti ini dapat ditemukan dalam kisah-kisah legenda para sufi sendiri, seperti yang disebutkan dalam *Tadzkirât al-Awliyâ'* karangan Farid al-Din Attâr.¹

Jika hipotesis di atas bisa diterima maka dapat dikatakan bahwa kemunculan sufisme di dunia Islam pada dasarnya adalah reaksi terhadap kondisi sosiokultural yang mewarnai kehidupan masyarakat Muslim pada masa awal Islam tersebut. Beberapa puluh tahun setelah Nabi wafat, ada semacam pergeseran paradigma yang terjadi di tengah-tengah kehidupan masyarakat Muslim. Dari segi kepemimpinan Islam, kekhalifahan telah berganti dengan sistem politik yang sekuler dan cenderung materialistik. Dari segi perkembangan moral dan intelektual, telah muncul berbagai ide dan gagasan baru setelah Islam bersentuhan dengan sejumlah budaya luar, seperti munculnya kalam, formulasi hukum atau fiqh dan lain sebagainya.

Kehidupan kebanyakan elit masyarakat, terutama para penguasa, yang hidup dalam dinasti yang dibangun Mu'âwiyah itu telah menimbulkan protes dari kelompok moralis dan intelektual, karena sikap mereka yang dinilai banyak menyimpang dari spirit Islam dan bertentangan dengan 'kesalehan dan kesederhanaan empat khalifah yang mula-mula.'²

Pada tahap ini reaksi terhadap penguasa dan kehidupan mereka yang mewah masih kelihatan general. Namun setelah kaum intelektual atau ulama menjadi kelompok yang semakin mapan dan kelihatannya mereka juga tidak mampu menyelesaikan persoalan yang sedang dihadapi umat dan bahkan sering kali mereka menjadi alat legislasi penguasa, maka

kaum moralis - yang sejak awal telah menekankan nilai-nilai keagamaan yang lebih bersifat pribadi - lebih suka memisahkan diri dari gerakan umum dan menjadi sebuah gerakan yang khas dan spiritualistik. Dari sinilah, demikian hipotesis dicoba ajukan, sufisme muncul dan berkembang menjadi sebuah gerakan yang meluas dalam Islam.

Sekitar Peristilahan

Sufisme adalah istilah yang diadopsi dari bahasa Inggris, yakni *sufism*, berasal dari kata *ṣūfī* dalam bahasa Arab, secara harfiah artinya orang yang memakai pakaian dari *ṣūf* (bulu domba atau wol). Jadi orang-orang sufi adalah mereka yang karena kecenderungan spiritual keagamaannya dan kebenciannya kepada dunia lebih suka memakai pakaian kasar yang terbuat dari bulu domba, yakni wol, sebagai simbol dari kezuhudannya. Ajaran mereka disebut *taṣawwūf*; kata inilah yang merupakan paralel dari *sufism* dalam bahasa Inggris.³

Para sarjana memang berbeda pendapat mengenai asal usul kata sufi. Ada yang mengatakan bahwa ia berasal dari kata *ṣafâ'*, artinya suci, bersih atau bening. Dikatakan demikian karena kaum sufi berusaha membersihkan jiwanya dengan melakukan ibadah dan pendekatan diri kepada Tuhan serta menjauhkan dunia. Pendapat yang lain menyebutkan berasal dari *ṣaff*, yakni saf atau baris, sebab orang-orang sufi selalu bergegas ke mesjid untuk mengejar saf pertama sebagai upaya mencari kualitas terbaik untuk ibadahnya.

Ada juga yang menyebutkan bahwa kata sufi berasal dari *suffah*, karena mereka pada awalnya dikenal sebagai *ahl al-suffah* yaitu para sahabat Nabi yang hijrah ke Madinah dengan meninggalkan harta kekayaan mereka di Makkah; mereka hidup sebagai orang miskin di Madinah dan tinggal di teras mesjid yang dikenal dengan istilah *suffah*. Mungkin juga ia berasal dari istilah Yunani, *sophos*, yakni hikmah, di mana kaum sufi sangat

menekankan hikmah dari suatu persoalan. Tetapi ini diragukan sebab istilah *sophos* yang masuk ke dalam bahasa Arab diucapkan dengan *sîn* bukan dengan *sâd*.⁴

Namun yang paling banyak dianut para sarjana, menurut Harun Nasution, adalah pendapat yang mengatakan *sûfi* berasal dari kata *sûf*, artinya bulu domba atau wol,⁵ Dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* juga disebutkan bahwa *the original sense of sufi seems to have been "one who wears wool"*.⁶ Pendapat ini kelihatan lebih dapat diterima apalagi kalau keterpengaruhan mistisisme Kristen terhadap sufisme Islam dilihat sebagai sesuatu yang sangat mungkin. Ini tidak aneh sebab kaum sufi adalah orang-orang yang sangat liberal: mereka sangat tertarik pada inti ajaran agama, dan karena itu sangat terbuka atau toleran, atau bahkan menerima inti ajaran agama manapun, terutama sekali Yahudi dan Kristen, yang mereka pandang sebagai sangat akrab dengan Islam.

Adalah para biarawan Kristen Arab dan Syria yang pertama sekali memberikan sentuhan kepada sufi Islam. Mereka memakai sorban atau pakaian dari kain kasar yang terbuat dari wol sebagai simbol kesederhanaan dan penolakannya terhadap kesenangan duniawi. Inilah yang ditiru kaum sufi, juga dalam rangka membedakan diri dari mereka yang telah terpengaruh oleh keduniaan. Karena kebiasaan mereka memakai wol seperti itu, akhirnya mereka dikenal dengan nama *sûfi*.⁸ Mengutip Qusyairi, Nicholson mengatakan bahwa istilah tersebut mulai digunakan menjelang akhir abad kedua Hijriah (815 M.).⁹

Karakteristik Sufisme

Spencer Trimingham¹⁰ mengatakan bahwa sufisme mencakup seluruh kecenderungan dalam Islam yang berupaya untuk mendekatkan manusia dengan Tuhan secara langsung. Ia adalah sebuah metode untuk mendekati hakikat, *ultimate reality*, dengan menggunakan intuisi dan seluruh fakultas emosi spiritual, yang

sebenarnya tidak mudah kecuali melalui latihan dan petunjuk dan guru yang berpengalaman.

Kata kunci dari *sufism* adalah *ḥubb*, cinta. Kata ini tentu tidak asing dalam Islam. Al-Qur'an sering kali merujuk pada kata ini ketika berbicara mengenai orang-orang mukmin atau mereka yang berlaku lurus: 'Allah mencintai mereka dan mereka mencintai Allah' (al-Mâ'idah: 57); 'orang-orang beriman jauh lebih mencintai Allah' (al-Baqarah: 165); 'ikutilah aku, niscaya Allah akan mencintaimu' (Ali 'Imrân: 31); dan banyak lagi yang lainnya. Karena itu cinta kepada Allah mestilah melebihi segala-galanya, dan cinta inilah yang menjadi tujuan akhir kaum sufi. Karena itu tidak aneh ketika sufi merasa dirinya telah menemukan cinta Allah maka muncullah klaim kebenaran.

Kebenaran menurut para sufi dapat dicapai melalui hati, dan hati inilah yang sangat berperan membentuk tingkah laku manusia. Dari itu mereka sangat menekankan perlunya penyucian batin, yakni hati, untuk mempertajam pantulan cahaya Tuhan dalam diri manusia. Sikap ini pada gilirannya menyebabkan sufisme lebih dikenal sebagai ajaran yang lebih mementingkan sikap batin dari tindakan lahir, lebih mengacu pada spiritualitas dibanding legalisme. Pada level teologis, kaum sufi lebih banyak berbicara tentang kasih sayang Tuhan dan keindahan-Nya dibanding diskusi mengenai kekuasaan-Nya, kehebatan-Nya dan kekerasan azab-Nya.¹¹

Di samping itu sufisme adalah sebuah istilah yang sangat general, sehingga sulit untuk ditegaskan Muslim yang mana dapat dikatakan sebagai seorang sufi dan yang mana tidak dapat. Sufisme tidak dibatasi oleh wilayah geografis dan tidak ada hubungannya dengan sunni, syi'ah dan lain sebagainya. Para sufi jarang mempersoalkan selain mengenai Tuhan, namun bukan Tuhan dalam konteks teologi, tetapi Tuhan sebagai tujuan dari perjalanan hidup manusia. Jadi keresahan kaum sufi bukan mengenai konsep tentang Tuhan, tetapi bagaimana jalan menuju kepada Tuhan; apa

yang harus dilakukan manusia untuk menggapai cinta Tuhan.

Namun dua pendapat yang berbeda telah muncul. Yang pertama mengatakan bahwa sufisme adalah salah satu komponen yang sangat esensial dalam Islam, sementara yang kedua berpendapat, sufisme adalah sebuah gerakan yang ditambahkan ke dalam Islam setelah Nabi wafat,¹² atau dengan kata lain sufisme adalah Islam yang telah terdistorsi. Perbedaan ini tentu saja muncul disebabkan oleh pendekatan yang berbeda dalam melihat sufisme, dan juga oleh pandangan-pandangan yang tidak sama dari orang-orang yang menamakan dirinya sufi.

Kenyataannya, sufi tetap mengatakan bahwa ajaran-ajarannya berasal dari sumber-sumber Islam juga, yakni al-Qur'an dan Hadits atau kehidupan Nabi sendiri, meskipun dalam perkembangan selanjutnya menjadi ajaran yang sangat asketis. Pada awal kemunculannya, sufisme lebih merupakan upaya untuk mengangkat kembali dimensi spiritual dan moral dalam ajaran Islam yang dinilai telah terbenam oleh kekakuan legalisme formal dan pertentangan politik sesama kaum Muslim. Umat Islam diajak untuk mengangkat perilaku mereka dari wilayah keduniaan dan kepatuhan secara mekanis kepada hukum, menuju ke wilayah tanggung jawab moral yang didasarkan pada ketakwaan (takut) kepada Tuhan.¹³ Pada tahap ini sufisme bukanlah penolakan terhadap kehidupan lahiriah, tetapi sebuah kedisiplinan yang terus menerus dijaga untuk memelihara kesucian hati dan niat agar seseorang tidak tertipu oleh kebanggaan-kebanggaan duniawi yang sering kali menjerumuskan kepada kelalaian dan tindakan-tindakan yang menyimpang dari cita-cita moral.

Akan tetapi pada abad ketiga Hijrah, ketika sufisme mulai melembaga dan dipimpin oleh tokoh-tokoh yang diikuti oleh massa banyak, ajaran-ajarannya mulai menyebar luas dan mendapat pengaruh-pengaruh dari luar Islam. Maka muncullah gagasan-gagasan dan tentang *fanâ'*, *ahwâl*, *maqâmât* dan lain

sebagainya, serta ide-ide yang ekstrem sampai pada konsep *hulûl*, penyatuan dengan Tuhan.¹⁴ Dari sinilah muncul pandangan yang negatif terhadap sufisme, sebab klaim-klaim sufi sudah menjadi sangat mistis dan tidak lagi terkontrol.

Sufisme memang tumbuh dalam Islam, tetapi juga mendapat pengaruh dari luar Islam, sebab di sana pun terdapat benih-benih yang sama. Kezuhudan, kesederhanaan, menyayangi orang fakir dan miskin, menjauhkan diri dari keduniaan dan lain-lain berupa ajaran moral yang ditanamkan oleh Islam menemukan kecocokannya dengan nilai-nilai yang terdapat dalam kerahiban dan asketisme dalam Yahudi, Kristen, Hindu dan Budha. Namun ini tidak menjadi fokus makalah ini. Yang akan ditunjukkan di sini adalah bahwa sufisme sebagai sebuah gerakan atau ajaran yang menginstitusi tidak muncul tiba-tiba, *out of the blue*. Tetapi, ia didahului oleh preseden-preseden yang bersifat sosial kebudayaan.

Al-Qur'an dan Kehidupan Spritual Nabi

Muhammad was a sufi when on his way to be a prophet, demikian George W. Davis mengutip pernyataan Duncan B. Macdonald.¹⁵ Ini memberi makna bahwa spiritualitas yang dijalani Muhammad pada saat beliau belum diangkat menjadi rasul dan bahkan pada masa awal karir kenabiannya, bukanlah tujuan dari seruan Islam itu sendiri, tetapi sebagai persiapan bagi kepribadiannya untuk bertindak secara nyata dalam sejarah. Karena itu klaim kaum sufi bahwa mereka mengikuti jejak Nabi di satu pihak, dan kritik yang dilancarkan terhadapnya atas tuduhan telah melenceng dari ajaran Islam yang sesungguhnya di pihak lain, tidaklah aneh, sebab masing-masing berdiri pada posisi yang berbeda.

Muhammad adalah seorang sufi ketika sedang bertapa di gua Hira', tetapi beliau adalah seorang Nabi ketika membangun negara Medinah. Mungkin ini yang mau dikatakan Macdonald

sebagai upaya menjelaskan kedudukan sufisme dalam Islam. Jika kesadaran spiritual Nabi tidak dapat dipisahkan (dilihat sebagai sebuah perkembangan yang menyatu) antara masa sebelum dan sesudah diangkat menjadi rasul, maka demikian juga antara sufisme dan keseluruhan ajaran Islam. Jika Islam dikatakan mempunyai banyak dimensi maka sufisme adalah salah satu dimensi tersebut. Seperti telah disebutkan di muka, ia muncul ke permukaan sebagai sebuah institusi yang khas dan menyendiri tidak lain karena faktor-faktor sejarah tertentu.

Banyak ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang kehidupan spiritual Nabi, misalnya: perjalanan isrâ'nya (17: 1), pejumpaannya dengan Tuhan di *Sidrah al-Muntahâ* (53: 1-12), perjumpaannya dengan malaikat Jibril dan penerimaan wahyu (81: 19-25) dan lain sebagainya. Nabi memang tegas sekali digambarkan sebagai orang yang menjalani kehidupan yang asketis dan mengalami hal-hal yang mistis. Peristiwa-peristiwa yang dialami Nabi itu cukup menjadi dalil bagi kaum sufi untuk menunjukkan bahwa Nabi juga telah menjalani kehidupan spiritual yang keras. Dengan penghayatan asketis itulah Nabi dapat menempati posisi yang lebih dekat dengan Tuhan dan mampu menjalani tugasnya sebagai rasul dan penyelamat manusia dari kerusakan moral.

Di samping itu al-Qur'an juga cukup banyak menganjurkan kepedulian akan perilaku salih dan kehidupan spiritual serta mengingatkan manusia dari kelalaian dan tipudaya duniawi yang pada hakikatnya tidak membawa keberuntungan bagi mereka. Sebagai contoh, al-Qur'an mengungkapkan: kesenangan dunia adalah ujian dan karena itu janganlah terpedaya (20: 131), kehidupan dunia hanyalah permainan sementara (57: 20), negeri akhirat disediakan bagi orang-orang yang tidak menginginkan ketinggian di dunia (28: 83), dan seterusnya.

Di sini juga perlu dicatat bahwa pada masa hidup Nabi, seperti dikatakan Fazlur Rahman, meskipun kehidupan dan

pengalaman spiritual beliau sangat membekas dan memberi pengaruh yang luas terhadap para pengikutnya, mereka tidak pernah mempersoalkan rahasia-rahasia spiritualisme metafisik yang sukar dijelaskan itu. Mereka lebih tertarik pada perintah-perintah Tuhan, bukan pada misteri sufi.¹⁶ Para sahabat menganggap bahwa pengalaman-pengalaman ganjil yang dirasakan Nabi hanyalah ciri khas Utusan Tuhan dan kewajiban mereka hanyalah mengikuti petunjuknya.

Walaupun demikian, terdapat juga sebagian sahabat yang menghayati kehidupan Nabi dengan cara yang lebih mendalam sehingga mengalami pembatinaan atau interiorisasi dalam tindakan moralnya. Mereka dicontohkan oleh orang-orang seperti Abu Dzarr al-Ghiffâri, yang keteladanannya menjadi fondasi bagi perkembangan asketisme Islam selama akhir-abad pertama Hijrah.¹⁷

Pergeseran Paradigma Kekuasaan

Sejak Mu'âwiyah naik ke panggung kekuasaan, kepemimpinan Islam telah ditandai oleh berbagai konflik dan tindakan-tindakan anarkis. Mu'âwiyah sendiri merebut kekuasaan secara "tidak fair". Meskipun dalam historiografi Arab, Mu'âwiyah masih dipandang sebagai negarawan yang hebat, ia tetap dianggap telah melakukan penyelewengan kekuasaan. Bahkan para sejarawan tradisional, terutama sekali di kalangan Syi'ah, seperti dikatakan Bernard Lewis,¹⁸ memandang pembangun dinasti Bani Umayyah ini sebagai pemimpin yang korup.

Penguasa baru ini bukan hanya merubah sistem kepemimpinan Islam, tetapi juga merombak sejumlah tatanan moral dan pandangan dunia yang telah terbentuk selama periode empat khalifah yang paling awal yang dipandang oleh mayoritas kaum Muslim sebagai *al-Khulafâ' al-Râshidûn*.¹⁹ Lebih jauh, ibukota kekuasaan dipindahkan dari Madinah ke

Damaskus dan kekayaan negara yang dikumpulkan dari pajak non-Muslim dan lain-lain digunakan untuk kenikmatan hidup penguasa.²⁰ Tindakan-tindakan seperti ini tentu saja menimbulkan kecurigaan dan bahkan protes dari kelompok moralis yang lebih *concerned* terhadap kesalehan dan dimensi moral ajaran Islam. Abu Dzar al-Ghifâri, misalnya, termasuk tokoh yang paling gencar menentang Mu'âwiyah dan bahkan 'Utsmân ibn 'Affân.²¹

Di samping itu kekuasaan Islam yang terus menyebar secara luas mencakup berbagai wilayah, etnis, kebangsaan, pemeluk agama yang berbeda, telah menimbulkan berbagai ketegangan. Ambisi pribadi, konflik antar kelompok mewarnai hampir seluruh wilayah kekuasaan Islam.²² Inilah babakan dalam sejarah yang dilihat kebanyakan sejarawan Muslim sebagai periode meredupnya spiritualitas Islam seperti yang diwariskan Nabi, kecuali sesaat pada masa kekhalifahan 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz.²³

Keadaan yang demikian itulah pada awalnya yang membangkitkan motivasi-motivasi moral di kalangan sejumlah individu dalam masyarakat Muslim untuk menarik diri dari kehidupan sosial secara umum yang dinilai telah rusak dan menuju keruntuhan. Sikap ini diambil karena kerusakan moral dilihat telah demikian parah: fitnat telah merajalela karena harta, kemewahan, kekuasaan dan berbagai keduniaan lain yang sangat menggoda.²⁴ Kekuasaan Islam pada waktu itu telah benar-benar sekular.²⁵ Jadi preseden inilah yang secara gradual memperkuat benih spiritualitas Islam. Karena tersingkirkan, moralisme atau spiritualitas menjadi oposisi yang berdiri sendiri. Pada saat tertentu ia menjadi lawan kekuasaan, dan boleh jadi pada saat yang lain ia menjadi acuh. Moral seringkali dapat digerakkan untuk melawan musuh, namun tidak jarang juga moral dijadikan alasan untuk membiarkan musuh. Ini memang terjadi dalam sejarah bangsa manapun.

Munculnya Gerakan Sufi

Pada masa "kekacauan" inilah muncul tokoh etikal dan zahid besar, Hasan al-Basri (w. 110 H/728 M),²⁶ yang menandai awal dari gerakan sufisme yang berkembang pada abad-abad berikutnya. Ia mungkin bukan seorang tokoh sufi yang sesungguhnya. Ajaran yang dikembangkannya lebih menekankan pada *khauf*, takut, bukan *hubb*. Namun ia termasuk penabur benih bagi perkembangan sufisme selanjutnya. Dengan kata lain, meskipun ia mungkin dianggap tidak layak untuk disebut sebagai seorang tokoh sufi, gerakannya tetap merupakan benih awal yang tidak bisa dipisahkan dari gerakan sufisme berikutnya.²⁷

Seperti telah disinggung pada bagian awal, bahwa kecenderungan sufisme (atau lebih tepat, benih sufisme, atau sufisme yang belum diberi nama) pada zaman tersebut di atas adalah bercorak protes yang tajam terhadap kehidupan yang bermewah-mewah, terutama di kalangan penguasa, yang telah jauh dari model kesalehan pemimpin Islam masa awal. Adalah tidak sulit dibayangkan bahwa dalam kondisi yang penuh dengan konflik dan arah kehidupan yang tidak menentu, kebanyakan orang akan lebih suka mencari kedamaian dan keteduhan jiwa dengan jalan kembali pada spiritualitas ajaran agama. Karena itu pula tidak mengherankan kalau ajaran-ajaran yang disampaikan tokoh-tokoh sufi, seperti al-Basri, memiliki gaya tarik dan pengaruh yang masif, yang kemudian menyebar dan membentuk akar-akar yang kuat.

Tekanan yang paling menonjol dari ajaran sufisme zaman ini, seperti tersebut di atas, adalah ketakutan kepada Tuhan dan azab api neraka.²⁸ Orang ditakutkan untuk melakukan dosa atau penyimpangan-penyimpangan moral keagamaan, karena inilah dianggap cara terbaik memperbaiki akhlak manusia. Pada saat-saat orang dengan mudah dapat melakukan kejahatan tanpa rasa takut, maka cara memperbaiki moral

seperti ini adalah yang paling efektif. Apalagi dasar-dasar ajarannya dapat ditemukan dengan mudah dalam Kitab Suci dan berbagai hadits Nabi.

Di samping itu, juga tidak dapat dipungkiri bahwa berbagai pengaruh luar telah masuk dalam Islam, termasuk pengaruh yang mewarnai berbagai ajaran sufisme. Perluasan wilayah kekuasaan Islam telah membawa konsekuensi pada pertemuan ajaran agama ini dengan berbagai pemikiran dan ide-ide dari agama selain Islam. Ajaran-ajaran al-Qur'an tentang kesalehan pada dasarnya sangat dekat dengan ajaran Kristen, dan karena itu tidak menutup kemungkinan telah terjadinya interkomunikasi antara pemeluk kedua agama ini terutama sekali mereka yang sangat peduli akan tuntunan etika agama dan memiliki semangat keberagamaan yang kental. Akan tetapi mengasumsikan bahwa sufisme tidak lebih dari mistisisme Kristen yang berbaju Islam adalah sama kelirunya dengan mengatakan bahwa teologi Islam hanyalah filsafat Yunani yang telah diberi warna Islam.²⁹

Lebih lanjut, sebagaimana telah disebutkan, kaum sufi yang cenderung menjauhi ajaran Islam formal dengan mudah dapat mengembangkan sikap tolerannya terhadap ajaran agama lain, bahkan dikatakan mereka sampai mempelajari cara-cara penghayatan keagamaan yang diajarkan dalam agama Hindu dan Kristen lalu mereka menjadikannya sebagai panutan.³⁰ Menggunakan ungkapan yang berbeda, para sufi tidak canggung melakukan *passing over*, atau menyelami ajaran agama lain untuk memetik pengalaman religius dari agama tersebut.

Gambaran di atas menjelaskan bahwa pada dasarnya sufisme adalah bagian dari ajaran Islam. Ia menjadi institusi terpisah dan berdiri sendiri tidak lain karena faktor-faktor historis; ia muncul sebagai antitesa yang mencoba melawan upaya-upaya tertentu yang menarik Islam ke wilayah legal dan formal yang kering dan eksklusif, di samping berusaha membangun kembali

sisi moral Islam yang dianggap telah terdistorsi. Namun pada ujungnya, asketisme dan kesadaran spiritual subjektif menjadi lebih dominan.

Penutup

Dapat disimpulkan bahwa inti ajaran yang dikembangkan para sufi terdapat dasarnya dalam al-Qur'an dan pengalaman hidup Nabi sendiri. Tetapi sufi lebih menekankan ajarannya pada aspek spiritual. Sikap sepeerti ini muncul karena kehadiran sufisme itu sendiri sebagai respon terhadap kehidupan umat Islam yang telah kehilangan sisi spiritualitasnya.

Istilah *tasawwuf* pada awal Islam belum ada, namun kesadaran spiritual yang mendalam telah pernah dialami Nabi sendiri dan bahkan juga oleh sebagian sahabat seperti Abu Dzar. Istilah *sūfi* dan *tasawwuf* diperkirakan muncul pada awal abad kedua hijrah, sebab kata-kata yang merujuk pada orang-orang yang memakai *sūf* atau wol ditemukan dalam tulisan-tulisan sekitar tahun 128 hijrah.

Munculnya sufisme sebagai sebuah gerakan dan formulasi pikiran serta gagasan-gagasan yang jelas adalah respon terhadap meluasnya kekacauan politik dan konflik di tengah-tengah masyarakat Muslim, yang juga berakibat pada kerusakan moral yang meluas di kalangan masyarakat. Sufisme, di samping muncul sebagai jalan mencari kedamaian jiwa yang bersifat sangat subjektif, juga sebagai gerakan moral yang memprotes kekuasaan yang telah menyimpang dari tatanan etika dan nilai-nilai kemanusiaan. Mungkin sekarang tidak ada orang yang menyebut dirinya, atau ingin disebut, sebagai seorang sufi. Tetapi sesungguhnya kita perlu banyak belajar dari para sufi, bukan hanya untuk mengembalikan spiritualitas yang telah lesu, tetapi juga untuk melawan dunia dan kekuasaan yang cenderung semakin korup dan arogan.

Endnotes:

- 1 Farid al-Din Attar, *Muslim Saint and Mystics*, trans. A. J. Arberry, (London, Routledge and Kegan Paul, 1979).
- 2 Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 1984), p. 185.
- 3 Idris Shah, *The Way of the Sufi*, (New York : Penguin Books, 1079). P. 14.
- 4 Harun Nasution, "Tasawuf," dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, ed, Budhy Munawwar Rachman, (Jakarta: Paramadina, 1995), p. 161.
- 5 *Ibid.*
- 6 John L. Esposito (ed). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol.3 (New York : Oxford University Press, 1995). P. 102.
- 7 R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (London, 1914), p. 3-4.
- 8 Fr. Cyprian Rice, *The Persian Sufi*, (London, 1964), p. 9.
- 9 R.A. Nicholson. *A Literary History of the Arabs*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 229. Lihat juga Philip K. Kitti, *History of the Arabs*, (London: The Macmillan Press, 1974), p. 433-4.
- 10 J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, (London: Oxford University Press, 1973), p. 1.
- 11 John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia*, p. 103.
- 12 *Ibid.*, p. 103.
- 13 Fazlur Rahman, *Islam*. P. 184-185.
- 14 *Ibid.*, p. 194-195.
- 15 George W. Davis, "Sufism: from its Origins to al-Ghazzali," dalam *The Muslim World*, vol. 38, 1948, p. 245.
- 16 Fazlur Rahman, *Islam*, p. 184.
- 17 *Ibid.*
- 18 Bernard Lewis, *The Middle East: 2000 Years of History from Rise of Christianity to the Present Day*, (London: Bulter and Tenner, 1997), p. 65.
- 19 Albert Hourani, *History of the Arab Peoples*, (Cambridge: The Belknap Press, 1991), p. 26.
- 20 Jurji Zaidan, *History of Islamic Civilization*, trans. D.S. Margoloth (New Delhi: Kitab Bhavan, 1978). P 99
- 21 Fazlur Rahman, *Islam*, p. 184.
- 22 Albert Hourani, *History of the Arab*, p. 30.
- 23 Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-jeram Peradaban Muslim*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996). P. 42.
- 24 Abu Bakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawwuf*, (Bandung: Tjerdas, 1962), p. 19-25.
- 25 Ignaz Goldziher, "Umayyads and Abbasid," dalam *An Anthology of Islamic Studies*, ed. Issa J. Boulatta, (Canada: Institute of Islamic Studies McGill University, 1992), p.40.
- 26 Cyril Glasse, *The Concise Encyclopedia of Islam*, (New York: Harper Collis, 1991), p. 150.

- 27 R.A. Nicholson, *A Literary History*, p. 230.
- 28 R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (London: Bel and Son, 1914), p. 4.
- 29 H.A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*. (Canada: Saunder of Totonto, 1968), p. 208.
- 30 Abu Bakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi*, p.31.





POLIGAMI DALAM PERSPEKTIF ISLAM

(Sebuah Tafsiran)

Poligami artinya kawin dengan lebih dari satu pasangan -adakala berbentuk poligini, yaitu laki-laki kawin dengan lebih dari satu perempuan, atau poliandri, yakni perempuan kawin dengan lebih dari satu laki-laki. Akan tetapi istilah poligami dengan pengertian poligini (laki-laki kawin dengan dua atau lebih perempuan) lebih terkenal dan digunakan di mana-mana di seluruh dunia.¹ Dalam tulisan ini, poligami digunakan dalam pengertian poligini.

Dari sudut pandang laki-laki, poligami tentu disukai dan menyenangkan dengan alasan. *Pertama*, banyak isteri akan mendatang banyak masukan bagi kehidupan rumah tangga bila para isteri diajak bekerja bersama-sama. *Kedua*, tersedianya teman seksual yang lebih dari satu, di mana laki-laki lebih leluasa dan jarang terhalang untuk memenuhi keinginannya

melakukan hubungan sebadan dengan pasangannya. *Ketiga*, dalam kultur tertentu, poligami memberikan prestise tersendiri bagi laki-laki. Bahkan ada alasan-alasan lain, terutama sekali yang mengatasnamakan agama.

Perempuan juga, sebenarnya, mendapatkan keuntungan tertentu dari perkawinan poligami. Dalam masyarakat di mana perempuan yang tidak kawin tidak mendapatkan peran sosial yang memadai, poligami menawarkan jalan hidup yang menguntungkan. Jika dalam suatu masyarakat jumlah perempuannya lebih banyak, maka tidak mustahil, bagi mereka yang menginginkan, dapat menjadikan poligami sebagai sebuah solusi. Demikian juga jika kebanyakan perempuan dalam suatu masyarakat mengalami kesulitan hidup dan beban ekonomi yang berat, maka dengan poligami, kesulitan pemerataan kehidupan ekonomi bagi perempuan mungkin dapat diatasi.

Namun demikian, dalam kenyataannya, poligami tidak selalu membawa nikmat baik bagi laki-laki maupun perempuan. Kecemburuan seksual terutama sekali sangat besar perannya dalam merusak keharmonisan keluarga yang berpoligami. Dalam kisah-kisah kehidupan keseharian, cerita tentang poligami lebih banyak menghadirkan fenomena nestapa ketimbang keceriaan.² Dalam masyarakat yang mengenal legalitas poligami sekalipun ternyata sangat minim keluarga yang berpoligami - mayoritas adalah monogami.

Dalam fikih Islam, hukum poligami adalah sah. Akan tetapi tidak berarti seorang laki-laki dapat dengan "seenaknya" kawin dengan banyak perempuan. Syarat paling utama poligami adalah berlaku adil. Jika khawatir tidak sanggup, maka poligami tidak dibolehkan. Rujukan yang digunakan kebanyakan ulama terhadap masalah ini adalah Q.S. An-Nisâ': 3 yang mengatakan bahwa *"Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya."*

Al-Qur'an sangat mengkhawatirkan orang berbuat aniaya, karena itu ia menganjurkan kawin monogami saja, namun peluang untuk berpoligami tetap diberikan asal saja yang bersangkutan dapat memastikan dirinya tidak berlaku aniaya dan tetap berbuat adil. Akan tetapi siapakah di antara manusia yang dapat menjamin dirinya mampu berlaku adil? Berleluh adil terhadap isteri adalah hal yang teramat sulit, maka sebagian ulama mengatakan bahwa prinsip dasar kawin dalam Islam adalah monogami. Sedangkan poligami hanya dibolehkan dalam kondisi darurat.

Sebelum ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad muncul di Arab, poligami sudah dipraktikkan di tengah-tengah masyarakat di berbagai belahan dunia. Di Arab sendiri, poligami telah merupakan tradisi yang biasa. Nabi-nabi dan tokoh-tokoh Ibrani yang terkenal dalam tradisi Yahudi, seperti Ibrahim, Yakub dan Daud, juga melakukan poligami. Nabi Muhammad sendiri dan kebanyakan orang di zamannya, yang dikenal dengan para Sahabat, tidak terkecuali melakukan poligami. Akan tetapi Islam, melalui al-Qur'an dan lisan Nabi Muhammad melakukan perubahan penting dalam soal poligami tersebut, yaitu dibatasi pada jumlah empat isteri dan disyaratkan mampu berbuat adil kepada semuanya (sesuatu yang sebenarnya hampir saja mustahil), sementara sebelum Islam, ketentuan-ketentuan seperti itu tidak dikenal.

Konsep legalitas poligami dalam masyarakat Muslim seperti yang terdapat pada masa awal Islam terus berkembang sampai hari ini. Kitab-kitab fikih (hukum Islam) yang ditulis sejak generasi setelah Sahabat sampai di zaman ini umumnya mengukuhkan hal tersebut: bahwa Islam mengenal legalitas poligami dengan syarat-syarat tertentu. Ibn Rusyd (w. 595/1198) mengatakan bahwa kaum Muslimin telah sepakat mengenai kebolehan mengawini perempuan sampai empat orang secara bersamaan.³ Bahkan sebagian ahli fikih menganggap bahwa laki-laki boleh mengawini perempuan dengan jumlah 2 (dua) tambah 3 (tiga) tambah 4 (empat), yakni 9 (sembilan).

Sepanjang sejarah dari masa jauh sebelum Islam sampai

zaman Nabi Muhammad ternyata poligami dipraktekkan dan berlaku secara universal, walaupun tidak dilakukan oleh kebanyakan orang - mungkin hanya kalangan *well-to-do* dan orang-orang tertentu saja yang memanfaatkan legalitas tersebut. Fikih tidak pernah mempersoalkan keabsahannya, dan tidak seorang perempuan pada masa Nabi Muhammad yang mengajukan protes terhadap kebolehan poligami (*ta'addud al-zawjât*) itu. Mungkin kaum perempuan Muslimat hari ini heran mengapa tidak ada *Shahâbiyyah* yang mengajukan keberatan kepada Nabi atau langsung kepada Tuhan (seperti dilakukan oleh Khawlah yang mengajukan keberatan kepada Nabi mengenai *zhihâr*)⁴ dalam soal poligami. Mungkin kaum perempuan pada masa itu tidak merasa keberatan. Mungkin juga ada, tetapi tidak pernah sampai riwayat tersebut kepada kita hari ini. Mungkin juga tradisi pada waktu itu telah menekan mental dan kesadaran perempuan sehingga mereka menjadi pasrah. Tidak ada yang tahu, kecuali hanya menduga saja.

Para pembela poligami umumnya tidak banyak berhujah dengan al-Qur'an ataupun pernyataan tegas dalam hadis Nabi, tetapi lebih atas dasar berbagai argumentasi yang lain. Mereka mengatakan, misalnya, bahwa kebanyakan para nabi telah mempraktekkan poligami dan poligami telah merupakan norma universal serta telah dikenal sepanjang sejarah.

Alasan lain yang digunakan untuk mendukung legalitas poligami adalah apa yang mereka sebut sebagai fakta bahwa kebutuhan seksual laki-laki lebih tinggi dari kebutuhan seksual perempuan. Demikian juga, perempuan mengalami masa-masa penghentian aktivitas seksual yaitu ketika menstruasi, melahirkan dan nifas, yakni masa-masa setelah melahirkan. Untuk memenuhi kebutuhannya, laki-laki tentu saja memerlukan kepada isteri lebih dari satu. Alasan lain adalah jika seorang isteri mengalami sakit atau tidak dapat memberikan keturunan, maka daripada harus menceraikannya lebih baik bagi si suami tetap mempertahankannya walaupun ia telah kawin dengan perempuan yang lain.

Alasan yang lebih populer dikemukakan adalah bahwa jumlah perempuan di dunia ini lebih banyak dari laki-laki. Maka untuk mengimbangi hal tersebut, dan agar tidak banyak perempuan terlantar tanpa suami, diperlukan adanya poligami.

Alasan-alasan di atas tentu saja dapat dibantah oleh mereka yang tidak sepakat mendukung poligami. Alasan historis tidak selamanya dapat diterima; tidak segala sesuatu yang dianggap baik oleh masyarakat terdahulu menjadi norma bagi masyarakat sekarang. Perbudakan adalah hal yang normal dalam masyarakat dahulu, tetapi dianggap keji dalam masyarakat modern.

Jika alasan kebutuhan seksual dikemukakan maka akan sangat nampak bahwa laki-laki adalah makhluk *raya umpeuen*, mempunyai nafsu yang besar dan sangat tidak sabar. Seks tidak sepenuhnya dapat dikatakan sebagai kebutuhan seperti kebutuhan kita akan makanan dan minuman. Seks adalah nafsu, ia akan bangkit dengan rangsangan dan ia dapat dikendalikan. Tidak ada orang mati karena "kehausan" seks. Alasan poligami karena seks sangat tidak etis dan mengimplikasikan penghinaan terhadap perempuan (perempuan seolah-olah hanya sebagai *sex provider*, pemuas seks laki-laki semata).

Kalau soal sakit atau tidak dapat memberikan keturunan, hal ini tidak spesifik pada perempuan; laki-laki juga dapat mengalami hal yang sama. Bagaimana perasaan laki-laki jika isterinya menggugat cerai atau meninggalkannya karena ia sakit dan tidak dapat memberikan nafkah baik lahir maupun batin?

Mengenai perbandingan populasi laki-laki dan perempuan, tidak selamanya dapat dijadikan alasan dan tidak selalu demikian keadaannya. Keadaan populasi manusia dapat berubah kapan saja karena berbagai kondisi alam dan kehidupan. Lebih dari itu, secara statistik, meskipun jumlah perempuan sedikit lebih tinggi, itu hanya terjadi pada usia di atas 65 tahun atau di bawah 20 tahun. Di dalam kelompok umur 25-29 tahun, 30-34 tahun, dan 45-49 tahun jumlah lelaki bahkan lebih tinggi (Sensus DKI dan Nasional tahun 2000).

Berbagai argumentasi yang sering dikemukakan untuk menjustifikasi legalitas poligami tidak sunyi dari kelemahan dan tidak dapat menjelaskan dengan baik eksistensi poligami itu. Alasan-alasan tersebut diciptakan untuk membela laki-laki dan menutupi kelemahannya dalam mengendalikan nafsu seksualnya, dan supaya laki-laki selalu memiliki otoritas dan berkuasa terhadap perempuan. Laki-laki kadang-kadang berkata bahwa ia telah jatuh cinta pada perempuan lain selain isterinya. Maka alih-alih ia terjerumus dalam dosa, bukankah lebih baik ia kawin saja dengan perempuan yang lain itu (berpoligami)? Tetapi bagaimana jika hal yang sama terjadi pada perempuan (istri), yang jatuh cinta pada laki-laki lain? Apakah si suami tidak akan murka?

Poligami tidak semata-mata problem teks kitab suci dan ajaran agama, tetapi juga terkait soal bagaimana memahami budaya, sikap hidup dan moralitas. Ia lebih terkait dengan masalah-masalah lingkungan hidup, sosial budaya, kondisi ekonomi dan pemaknaan yang diberikan terhadap semua itu. Walaupun sebagian orang menganggap poligami termasuk tindakan dehumanisasi, kadang kala sebagian perempuan sendiri menganggapnya sebagai hal yang wajar-wajar saja; bahkan mungkin ada perempuan yang menganggap bahwa karena kesalahan dirinyalah maka suaminya berpoligami, dan ia menerimanya sebagai bagian dari pengorbanan hidup yang harus ia jalani dengan tulus ikhlas. Bisa jadi ada perempuan yang memanfaatkan poligami untuk menutupi berbagai kebutuhan hidupnya. Ia tidak merasakan poligami sebagai penderitaan, sebab ia telah mengalami penderitaan yang lebih pahit dari itu.

Dalam lingkungan masyarakat Arab sebelum Islam, perkawinan seorang laki-laki dengan banyak perempuan telah menjadi kebiasaan yang dipraktikkan oleh banyak orang. Pada waktu itu hukum perkawinan sangat longgar; kendali ekonomi dan kekuasaan politik berada di tangan laki-laki, dan sangat jarang perempuan terlibat di dalamnya. Jika hari ini, di sini, orang berlomba-lomba menjadi pegawai negeri untuk

mendapatkan sedikit jaminan hidup yang dianggap agak melegakan, maka pada zaman sebelum Islam, di gurun Arab yang tandus, orang berlomba-lomba memperebutkan di mana saja ada sumber rezeki. Perkawinan termasuk salah satu cara memperebutkan sumber rezeki itu, bahkan melalui tindakan-tindakan yang tidak adil dan dapat menganiaya perempuan.

Ketika kitab suci al-Qur'an menyinggung soal poligami, yang menjadi tekanannya adalah soal keadilan dan moralitas. Perempuan dan anak-anak yatim sering kali menjadi sasaran eksploitasi pada zaman tersebut. Seorang wali kadang-kadang akan memperhatikan apakah perempuan yang ditinggal mati suaminya atau anak-anak perempuan yang ditinggalkannya itu cantik dan kaya; jika cantik atau kaya maka ia akan mengawininya sendiri, tetapi jika tidak, ia akan mengawinkannya dengan orang lain. Jika yang dikawini adalah perempuan yatim, maka bisa jadi mahar perkawinan yang diberikan amat rendah, sebab yatim dipandang sebagai kondisi yang kurang bermartabat. Karena itu turunlah perintah al-Qur'an: *"Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya"* (al-Nisâ': 3).

Masyarakat Arab selalu terpesona dengan kecantikan perempuan dan harta kekayaan yang banyak, sedemikian rupa sehingga aturan-aturan moral pun kadang-kadang dilanggar. Berbagai kitab tafsir menyebutkan bahwa ayat di atas diturunkan dalam konteks mengkritik orang-orang Arab yang tamak terhadap harta anak yatim dan memandang kenikmatan seksual sebagai sebuah petualangan yang tidak akan pernah habis bagi laki-laki. Maka al-Qur'an menegaskan bahwa wajib berlaku adil bagi anak-anak yatim yang dikawini; kalau tidak sanggup, maka kawinlah dengan perempuan yang lain saja, dua, tiga atau empat. Memuliakan anak yatim telah menjadi norma

amat penting dalam al-Qur'an, demikian juga terhadap orang-orang lemah dan kaum perempuan. Pernyataan yang mengimplikasikan poligami dalam ayat tersebut di atas perlu dilihat tidak hanya dalam konteks legalitas poligami, tetapi juga - dan ini lebih penting - dalam konteks kritik sosial dan perjuangan penegakan keadilan serta langkah penghapusan poligami.

Ayat-ayat al-Qur'an tidak dapat dibaca sendirian secara terpisah dari ayat-ayat yang lain. Dalam ayat di atas telah disebutkan bahwa kebolehan poligami terganjal dengan syarat tidak khawatir akan berlaku aniaya atau zalim atau tidak adil. Jika seseorang merasa khawatir saja tidak dapat berlaku adil, ia tidak boleh berpoligami. Namun pada ayat lain disebutkan dengan tegas bahwa berlaku adil dalam pengertian yang sesungguhnya terhadap isteri-isteri yang lebih dari satu tidaklah mungkin. Firman Allah, "*Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri (mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang*" (al-Nisâ': 129).

Ini berarti -demikian kebanyakan para pemikir Muslim kontemporer beralasan- poligami adalah sesuatu yang tidak mungkin dilakukan tanpa melibatkan tindakan yang menyakiti perempuan; artinya poligami tidak dibolehkan. Hanya saja, dalam kondisi yang amat khusus, di mana perempuan mungkin merasa lebih tertolong dengan tindakan poligami, maka ia bisa dipandang sebagai pilihan yang kurang buruk di antara pilihan-pilihan yang buruk.

Hari ini, legalitas poligami diperdebatkan oleh berbagai kalangan dan dianggap sebagai salah satu bentuk diskriminasi terhadap perempuan serta bertentangan dengan HAM. Di kalangan Muslim, isu ini telah menjadi pembicaraan hangat sejak gerakan-gerakan perempuan dari Barat memasuki dunia Islam abad 17 sampai sekarang. Tokoh-tokoh Muslim

pembaharu pun bermunculan, terutama mereka yang terdidik di Barat, dan melakukan gugatan terhadap legalitas poligami dalam hukum Islam. Celal Nuri Ileri (w. 1938) dari Turki misalnya melarang poligami. Ahmad Khan (w. 1898), seorang mufassir terkenal di India, juga mengajukan berbagai argumentasi melawan poligami dan perbudakan.

Suara-suara anti poligami banyak bermunculan setelah masyarakat Muslim terpengaruh oleh berbagai cara pikir dan gaya hidup masyarakat Barat. Sekarang, di negara-negara Muslim, praktek-praktek poligami sudah mulai jarang dilakukan dan image tentang poligami juga mulai terasa negatif. Ini adalah "berkat" dari berbagai perubahan ekonomi, industrialisasi, urbanisasi dan pandangan serta *life style* yang mengglobal.

Kebolehan laki-laki mengawini perempuan sampai empat orang (poligami) dianggap oleh banyak kalangan sebagai bagian dari syari'at Islam yang ditegaskan dalam al-Qur'an dan sunah Nabi. Sementara itu, akhir-akhir ini sebagian kaum Muslim bahkan menggalakkan poligami dan mempopulerkannya sebagai sunnah, yakni perilaku Utusan Allah yang patut ditiru. Poligami disebut-sebut sebagai sesuatu yang dianjurkan, dan orang yang menerapkannya akan mendapatkan pahala. Bahkan yang lebih merisaukan lagi adalah munculnya tindakan yang mengukur keislaman seseorang dengan ada-tidaknya ia berpoligami.

Tetapi coba direnungkan: dalam kenyataannya, sepanjang hayatnya, Nabi lebih lama bermonogami daripada berpoligami. Terlebih lagi, monogami dilakukan Nabi di tengah masyarakat yang menganggap poligami sebagai hal yang lumrah. Rumah tangga Nabi bersama istri tunggalnya, Khadijah binti Khuwalid, berlangsung selama 28 tahun. Baru kemudian, dua tahun sepeninggal Khadijah, Nabi berpoligami. Itu pun dijalani hanya sekitar delapan tahun dari sisa hidup beliau. Dari kalkulasi ini, sebenarnya tidak cukup kuat alasan untuk mengatakan "poligami itu sunah". Dari sudut pandang Fikih Islam sendiri, istilah "poligami itu sunnah" justru merupakan sebuah reduksi besar. Hukum melaksanakan perkawinan itu sendiri bermacam-

macam, apalagi poligami.

Merujuk pada karakter dasar hukum Islam, sebenarnya pilihan monogami atau poligami adalah persoalan parsial. Ketentuan hukumnya akan mengikuti kondisi ruang dan waktu. Perilaku Nabi sendiri menunjukkan betapa persoalan ini bisa berbeda dan berubah dari satu kondisi ke kondisi lain. Karena itu, pilihan monogami-poligami bukanlah sesuatu yang mendasar. Prinsip yang sesungguhnya adalah keharusan untuk selalu merujuk pada semangat dasar syariah, yaitu: keadilan, kemaslahatan dan tidak mendatangkan mudarat atau kerusakan (*mafsadah*).

Perlakuan al-Qur'an terhadap kasus poligami sebenarnya sama dengan perlakuannya terhadap perbudakan. Al-Qur'an tidak melarang perbudakan sebab ia telah merupakan norma umum dalam masyarakat Arab tradisional, namun al-Qur'an menganjurkan pemerdekaan budak dan bahkan dalam beberapa kasus, pemerdekaan budak dijadikan sebagai salah satu bentuk pembayaran denda. Kemudian di sisi lain dalam berbagai tempat ditegaskan bahwa manusia semuanya sama di sisi Tuhan dan Tuhan telah memuliakan semua anak cucu Adam (manusia). Hari ini manusia telah sadar bahwa perbudakan adalah tindakan dehumanisasi, dan perbudakan dilarang.

Demikian juga halnya dengan poligami, pada awalnya ia dibatasi dan diberi syarat harus berlaku adil, kemudian turunlah ayat yang mengatakan bahwa adil terhadap isteri-isteri itu tidaklah sanggup dilakukan laki-laki dalam pengertian yang sebenarnya. Kalau diperhatikan secara lebih seksama akan nampak pula bahwa "perintah" mengawini perempuan-perempuan, dua, tiga dan empat, semata-mata sebagai kritik dan sindiran kepada mereka yang melirik kepada anak yatim untuk tujuan eksploitasi. "Kawin saja perempuan-perempuan lain" adalah "perintah" dalam bentuk "pengusiran" agar mereka menjauh saja dari anak yatim kalau ingin menganiayanya. Dengan demikian, poligami bukanlah norma dalam pembicaraan al-Qur'an; yang merupakan norma adalah keadilan dan moralitas. Maka, menghambat poligami melalui

aturan hukum semata tidak akan berjalan dengan baik, tanpa disertai dengan upaya mengoreksi pandangan dan perilaku sosial dalam memandang perempuan sebagai makhluk yang bermartabat, yang sama seperti laki-laki.

Endnotes:

- 1 "polygamy." Encyclopædia Britannica. *Ultimate Reference Suite*. Chicago: Encyclopædia Britannica, 2009.
- 2 Lihat misalnya Asma Nadia, *Catatan Hati Seorang Istri*, Lingkar Pena Publishing House, 2007.
- 3 Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid*, (Beirut: Dâra l-Fikr, t.t.), Juz 2, hal. 31.
- 4 *Zhihâr* dalam tradisi Arab sebelum Islam merupakan salah satu cara seorang laki-laki melampiaskan kebenciannya kepada perempuan. Ia mengatakan *anti 'alayya ka zahri ummî* (engkau bagiku sama dengan punggung ibuku). Dalam tradisi mereka ucapan tersebut merupakan satu bentuk talak yang terikat: perempuan tersebut tidak boleh lagi bergaul dengan suaminya itu dan juga tidak boleh kawin dengan laki-laki lain. Khawlah di-*zhîhâr* oleh suaminya. Ia keberatan dan mengajukan protes kepada Nabi Muhammad, namun Nabi tidak dapat memberikan jalan keluar. Ketika Nabi tidak dapat memberikan solusi, ia langsung mengajukan gugatannya kepada Tuhan sehingga turunlah beberapa ayat pada awal surat al-Mujâdilah (Perempuan yang Menggugat).





KONSEP ZAKAT DAN KEADILAN EKONOMI DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Pendahuluan

Telaah atas nilai-nilai kemanusiaan adalah wacana yang tidak akan pernah berakhir dan selalu harus dikembangkan. Sebab, manusia adalah makhluk yang tidak pernah berhenti berproses, membangun peradaban, dan tidak pernah surut ke belakang dalam sejarahnya. Di antara persoalan kemanusiaan yang telah lama menjadi perhatian serius masyarakat dunia - bukan hanya umat Islam - adalah masalah kemiskinan, pemerataan ekonomi, dan keadilan sosial. Ketiga masalah ini kalau dilihat secara sosiologis mengakar pada satu persoalan saja yaitu: keadilan itu sendiri. Keadilan adalah sebuah tuntutan sosial yang pemenuhan dan penolakan terhadapnya membawa dampak sosiologis yang sangat besar.

Secara teoritis, kalau demikian, keadilanlah yang merupakan

fondasi dasar yang menjamin keharmonisan suatu masyarakat, dan ketidakadilan/kezalimanlah yang telah menyebabkan timbulnya kesenjangan sosial dalam masyarakat, terjadinya kerusuhan, kekacauan ekonomi dan politik, serta kemiskinan. Dan hal ini semua sangat tergantung pada kesiapan mental suatu masyarakat, sejauh mana mereka terpenggil untuk menekkan keadilan, atau sejauh mana mereka telah lari dari keadilan. Tapi bagaimanakah menegakkan keadilan adalah persoalan yang lebih kompleks lagi.

Dalam Al-Qur'an, kezaliman (lawan dari keadilan) seringkali dikaitkan dengan fitnah, cobaan, atau malapetaka yang datang dari Tuhan. Malapetaka tersebut tidak hanya menimpa orang-orang zalim saja, tetapi bisa jadi semua orang yang ada dalam masyarakat tersebut akan merasakannya.¹ Ini memberikan penjesalan bahwa semua orang mukallaf sesuai dengan tingkat kemampuannya, mempunyai tanggung jawab sosial. Jika dalam suatu masyarakat ada yang melakukan kejahatan atau kezaliman, maka semua orang bertanggung jawab untuk melakukan usaha pencegahan terhadap kemungkaran tersebut. Sedemikian rupa, sehingga jika kejahatan atau kemungkaran terus-menerus dibiarkan, maka Tuhan pun akan cukup mempunyai alasan mengapa malapetaka diturunkan bukan hanya untuk orang-orang zalim saja, tetapi menimpa semua orang dalam masyarakat tersebut. Ini tidak berarti bahwa orang-orang lemah dan anak-anak juga bertanggung jawab, tetapi secara tidak langsung berarti bahwa orang-orang yang berbuat zalim dan mereka yang membiarkan kezaliman itu, juga harus bertanggung jawab jika, karena kesalahan mereka, orang-orang lemah dan anak-anak ikut menanggung beban penderitaan.

Oleh karena itu konsep penyelamatan manusia dalam al-Qur'an bukan hanya mengacu pada orientasi teologis atau ibadah-ibadah vertikal (*mahdhah*) semata, tetapi juga merentang lurus secara horizontal. Ibadah bukan hanya harus

dilakukan dalam bentuk sujud dan bertasbih secara ritual-formal saja, tetapi juga mencakup sisi-sisi kemanusiaan yang lebih luas dan mendalam.² Manusia harus diselamatkan bukan hanya dari bencana-bencana akhirat, tetapi juga dari bahaya-bahaya yang menyimpannya secara psikologis dan sosiologis di dunia ini. Dengan kata lain, untuk menyelamatkan manusia, Tuhan bukan hanya menyuruh mereka menegakkan shalat serta ibadah ritual lainnya tetapi juga menyuruh membayar zakat serta ibadah sosial lainnya. "Tegakkanlah shalat dan tunaikanlah zakat!" (Q.S. al-Baqarah: 43, 83, 110; al-Nisâ': 77, dll.). Kedua ibadah ini merepresentasikan hubungan manusia dengan Tuhannya dan hubungan manusia dengan sesamanya.

Tulisan ini berupaya menelaah beberapa persoalan tentang zakat, terutama sekali, untuk menemukan sejauh mana zakat tersebut berfungsi sebagai sarana pengembang dan penyeimbang kehidupan ekonomi umat Islam. Selama ini umat Islam menyakini bahwa zakat adalah suatu ibadah yang mempunyai fungsi sosial, dan oleh karena itu pelaksanaan zakat secara benar mestilah membawa dampak-dampak sosial ekonomi yang besar dalam kehidupan masyarakat muslim.

Fokus tulisan berikut ini adalah analisis terhadap ayat-ayat al-Qur'an tentang zakat, terutama sekali untuk menemukan konsep dasar mengenai fungsionalisasi zakat itu sendiri sebagai medium penciptaan *tawâzun* (keseimbangan) dalam masyarakat. Pertanyaan pokok yang hendak dijawab dalam tulisan berikut adalah apakah zakat menurut al-Qur'an hanya sekedar untuk pemenuhan kewajiban secara subjektif semata, atau memang diarahkan untuk mencapai target-target tertentu dalam bidang sosial ekonomi?

Konsep Harta Yang Bersih

Islam adalah agama yang sangat peduli akan kebersihan, "Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertaubat

dan orang-orang yang membersihkan diri".³ Taubat dapat diartikan dengan membersihkan diri secara spiritual dari dosa-dosa, dan *tatahthur* artinya membersihkan diri secara material atau fisikal dari kotoran dan najis. Anjuran mengenai kebersihan dalam ajaran Islam mencakup berbagai aspek kehidupan. Seseorang dituntut untuk membersihkan bukan hanya badan dan pakaiannya, tetapi juga hatinya, sikap moralnya, hartanya dan lain-lain. Konsep bersih jiwa dan harta inilah yang terkandung dalam perintah zakat.⁴

Zakat, menurut *Shubhî al-Shâlih*, telah diwajibkan sejak awal Islam, pada periode Mekkah. Tetapi pada waktu itu kewajiban zakat masih berlaku secara umum dan tidak terperinci. Pelaksanaan zakat masih diserahkan kepada sikap dan kebaikan hati kaum muslimin. Baru pada tahun kedua Hijrah, demikian menurut pendapat terkuat, kewajiban zakat ditetapkan secara lebih tegas dan terperinci.⁵

Jika pendapat di atas dapat diterima, maka konsep bersih diri (jiwa) dan harta dalam penunaian zakat menjadi lebih kuat dan penting, dan oleh sebab itu sudah ditetapkan sejak awal Islam.

Zakat, demikian dalam kamus disebutkan, mempunyai arti "subur" dan "suci". Dalam *Naylu al-Authâr*, Imam al-Syawkânî menjelaskan bahwa zakat disebut "subur" karena dengan mengeluarkan zakat (membayarkannya) seseorang akan memperoleh kesuburan pada hartanya, atau akan mendapatkan nilai yang berlipat ganda lebih banyak dari harta yang telah dikeluarkannya itu ; dan disebut "suci" karena dengan mengeluarkan zakat, seseorang telah menyucikan dirinya dari sifat-sifat bakhil, sombong (egois), dan dapat memberisihkan dirinya dari dosa-dosa.⁷

Dalam al-Qur'an,⁸ Allah telah merekam peristiwa beberapa orang muslim yang sengaja meninggalkan diri tidak ikut berperang (berjihad) bersama Rasulullah. Namun beberapa or-

ang di antara mereka kemudian menyadari kesalahannya dan menyesal. Mereka datang kepada Rasulullah, memohon maaf dan menyerahkan sebahagian hartanya untuk disedekahkan. Rasulullah pertama menolak kerana Allah mengetahui mereka benar-benar telah bertaubat, diturunkanlah perintah : "ambilah dari harta-harta mereka shadeqah yang menyucikan serta membersihkan mereka".⁹

Dengan demikian, zakat bukan hanya sekedar untuk pemenuhan kewajiban. Tetapi lebih jauh dari itu, zakat adalah refleksi dari ketajaman rasa kemanusiaan orang yang mengeluarkannya. Zakat bukan hanya sekedar belaskasihan orang kaya terhadap orang miskin, tetapi adalah sebuah kemenangan terhadap egoisme hawa nafsu yang membuktikan visi keislaman seseorang telah menembusi segala hambatan materialisme, tidak melihat harta sebagai milik penuh dirinya sendiri, tetapi hanya sebagai titipan Allah yang kepada-Nya kembali segala sesuatu. Karena itu pula zakat dapat memberikan kepuasan moral kepada pembayarnya, kerana ia telah ikut memberikan kontribusi dalam membangun sebuah masyarakat yang adil dan makmur.¹⁰

Zakat dan Keadilan Sosial Ekonomi

Dari uraian di atas telah nampak *the inner side* (bagian dalam) dari zakat. Zakat adalah perintah Tuhan untuk menyelamatkan manusia dari kehancuran moral, membersihkan spiritualitas dan mengingatkan mereka akan hak orang lain dalam hartanya. Zakat, dengan kata lain, adalah tuntutan hati nurani di dalam diri manusia. Mengingkari atau menolak mengeluarkan zakat berarti mengotori diri sendiri.

Di samping itu zakat juga mempunyai fungsi sosial dan dapat memerangi kemiskinan. Zakat memiliki peran yang sangat besar dalam menegakkan keadilan ekonomi dan menghilangkan kesenjangan-kesenjangan dalam kehidupan sosial, yang

seringkali dapat merusak keharmonisan masyarakat. Dengan demikian, meskipun zakat pada dasarnya ditegakkan atas dasar konsep pembersihan diri dan harta, keadilan sosial merupakan konsekuensi logis dari pelaksanaannya.

Dalam al-Qur'an, keadilan disebut sebagai sikap yang paling dekat dengan taqwa.¹¹ Masyarakat yang paling mampu menegakkan keadilan adalah masyarakat yang paling taqwa. Oleh karena itu dalam ayat yang lain¹² Allah menjelaskan bahwa masyarakat yang adil dan makmur adalah masyarakat yang beriman dan bertaqwa, yang berkah Tuhan turun kepada mereka dari langit dan keluar dari bumi. Jadi, taqwa yang sering diartikan dengan "takut kepada Allah", juga mempunyai arti "takut melalaikan tanggung jawab yang dibebankan Allah", termasuk tanggung jawab kemanusiaan atau kemasyarakatan. Oleh karena itu tidak mengherankan jika sebagian ulama demikian gigih dan tegas mempertahankan prinsip-prinsip keadilan sosial. Di antara mereka adalah Ibnu Taymiyah. Sedemikian jauh beliau menegaskan pentingnya keadilan sampai beliau berkata bahwa masyarakat yang berpegang teguh pada prinsip-prinsip keadilan akan tetap tegak dan bertahan meskipun mereka kafir, dan sebaliknya masyarakat yang zalim akan runtuh dan binasa meskipun mereka adalah muslim. "Dunia akan bertahan dengan keadilan bersama kekufuran, dan tidak akan bertahan lama dengan kezaliman bersama Islam".¹³

Pendapat Ibnu Taymiyah di atas secara sepintas kelihatan agak mengejutkan. Seakan-akan beliau ingin membela kekufuran atas Islam. Akan tetapi yang beliau maksudkan, tentu saja, adalah bahwa keadilan merupakan sebuah hukum alam yang *independent*, yang tidak terikat pada keyakinan, kepercayaan atau agama yang dianut manusia. Pendapat ini bisa saja dikritisi dengan mempertanyakan apakah Islam mungkin akan menyatu dengan kezaliman dan bukankah Islam melarang perbuatan zalim? Namun pertanyaan seperti ini

akan menimbulkan pertanyaan yang lebih serius lagi: bukankah dalam kenyataannya banyak orang mengaku Muslim tetapi berbuat zalim? Dan bukankah tidak sedikit mereka yang tidak mengaku Muslim namun bersikap jujur, disiplin dan adil?

Keadilan yang dimaksudkan di sini mempunyai makna keseimbangan, yakni sebuah hukum kosmos yang berlaku pada alam semesta. Hukum keseimbangan yang berlaku pada neraca yang kita gunakan dalam kehidupan sehari-hari adalah bagian dari gejala cosmic orders dalam jagad raya ini. Jadi keseimbangan pada dasarnya adalah pilar dari ketuhanan alam semesta.¹⁴

Al-Qur'an¹⁵ menyebutkan : *"Dan langit ditinggikan oleh-Nya, dan Dia tetapkan (hukum) keseimbangan. Hendaknya kamu tidak melanggar (hukum) keseimbangan itu. Dan tegakkanlah olehmu semua akan neraca dengan jujur, dan jangan kamu bertindak merugikan (hukum) keseimbangan"*. Karena masyarakat adalah bagian dari alam semesta ini, masyarakat juga tidak terlepas dari hukum keseimbangan tersebut. Masyarakat yang tidak seimbang akan mengalami kekacauan dan bahkan keruntuhan.

Keadilan dalam kehidupan sosial berarti bersikap lurus dan jujur, atau tetap berjalan di atas garis kebenaran. Keadilan dalam memutuskan perkara berarti tidak berat sebelah dan tidak memihak kecuali kepada kebenaran, sesuai dengan fakta-fakta yang ada. Keadilan tidak berarti "netral" dalam pengertian tidak berpihak ke mana-mana. Keadilan adalah sebuah sikap yang jelas: membenarkan yang benar dan menyalahkan yang salah serta memberikan pembelaan kepada yang lemah atas kesewenangan yang kuat dan arogan. Karena itu yang paling mampu menegakkan keadilan adalah penguasa.

Apabila konsep keseimbangan ini dikaitkan dengan masalah ekonomi, maka implikasi yang terkandung di dalamnya jauh lebih besar, karena menyangkut dengan sumber yang memberikan kehidupan kepada manusia. Jika manusia telah

bertindak curang dan zalim (zalim adalah lawan dari 'adil) dalam kehidupan ekonomi, maka bukan hanya kehidupan sosial kemasyarakatan yang akan terganggu, tetapi bahkan kehidupan nyawa sebagian manusia akan terancam. Ketidak-seimbangan ekonomi adalah faktor utama penyebab kemiskinan.

Dalam al-Qur'an, sebagai kelanjutan dari hukum keseimbangan kosmos di atas, juga disebutkan bahwa segala sesuatu dalam alam semesta, termasuk rezki manusia, telah ditetapkan kadarnya atau ukurannya.¹⁶ Kekayaan dan kemiskinan adalah ibarat dua daun neraca yang mengisi rezki manusia; kalau yang sebelah sudah lebih berat, maka tidak ada jalan lain agar neraca itu seimbang kembali, melainkan dengan menindahkan sebagian dari beban yang lebih berat kepada yang lebih ringan. Dengan bahasa yang lebih tegas: taraf hidup orang miskin hanya akan naik kalau taraf hidup orang kaya bersedia diturunkan. Itu adalah hukum keseimbangan alam semesta. Inilah di antara tuntutan zakat, yaitu untuk menyeimbangkan kehidupan ekonomi masyarakat. Bagaimana mungkin kita meningkatkan taraf hidup kaum miskin dalam suatu masyarakat jika orang-orang kaya [kaum *elite*] dalam masyarakat tersebut tidak pernah berhenti menuntut tingkat kesejahteraan [material] yang lebih tinggi?

Oleh karena itu formulasi fiqh tentang nishab zakat, *hawl* dan persentase harta yang harus dikeluarkan sebagai zakat perlu ditinjau ulang. Semua persyaratan ini tidak disebutkan dalam al-Qur'an. Dan penjelasan-penjelasan Nabi tentang hal tersebut, yang terdapat dalam sebagian hadits tentang zakat, harus dilihat sebagai aturan yang bersifat kondisional dan hanya berlaku dalam kondisi tertentu.

Untuk kondisi umat Islam zaman sekarang, telaah yang melibatkan berbagai disiplin ilmu, seperti psikologi sosial, ekonomi, politik perlu dilakukan untuk menginterpretasi ulang berbagai persoalan tentang zakat. Karena zakat pada dasarnya

adalah sebuah gerakan untuk mensejahterkan umat. Jika fungsi ini belum terealisasi, itu menunjukkan ada sesuatu yang belum beres dalam pelaksanaan zakat, atau dalam pemahaman kita mengenai zakat. Sebuah formulasi baru mengenai berbagai aturan tentang zakat perlu dibuat dengan meninjau berbagai aspek seperti tersebut di atas.

Zakat dan Negara

Sebagai ajaran yang diturunkan untuk menyelamatkan dan mensejahterkan manusia, Islam tentu saja merupakan ajaran yanguntutannya tidak hanya sekedar masuk akal (*sensible*), tetapi juga realistik dan dapat diaplikasikan (*applicable*) dalam kehidupan nyata. Masuk akal artinya dapat dicerna oleh logika penalaran, dan *applicable* artinya dapat dicerna oleh logika kesejahteraan dan pengalaman kemanusiaan.¹⁷

Jika konsep ini dapat diterima dan harus diterapkan pada masalah zakat, maka pelaksanaan zakat harus mempunyai target-target sosial ekonomi yang jelas. Sebab kalau tidak demikian ia menjadi tidak realistik lagi dan tidak *applicable* atau *ma'qûl*.

Oleh karena itu, seperti telah tersebut di atas, zakat lebih dari sekedar pemenuhan kewajiban keagamaan secara subjektif. Zakat harus diatur sedemikian rupa agar kemungkinan menumpuknya harta pada kalangan tertentu (*aghniyâ'*, orang-orang kaya) "bisa dihindarkan atau ditekan serendah-rendahnya".¹⁸ Jadi zakat tidak dimaksudkan untuk membagi harta sama rata supaya adanya pemerataan seperti dalam teori sosiologi Marxisme, tetapi agar tidak terjadinya ketimpangan sosial di mana ada kelompok yang hampir saja tidak memiliki harta sama sekali akibat dari dominasi ekonomi kelompok lain. Dengan lain perkataan, zakat adalah suatu mekanisme pengalihan sebagian dari aset yang dimiliki orang-orang kaya untuk didistribusikan kepada orang-orang fakir miskin atau untuk kepentingan bersama dalam masyarakat.

Oleh sebab itu seyogianyalah pembayaran zakat itu dilakukan atas dasar kesadaran pribadi setiap orang muslim yang kaya. Akan tetapi karena manusia adalah makhluk yang di dalamnya mengidap nafsu dan cinta harta, maka diperlukan adanya suatu lembaga untuk merealisasikannya. Hal ini diperlukan dalam pelaksanaan zakat, karena ia, berbeda dari ibadah-ibadah lain seperti shalat dan haji, merupakan ibadah yang menyangkut dengan kepentingan orang lain. Jika ia tidak dilaksanakan maka konsekuensinya bukan hanya akan dirasakan oleh pribadi yang melanggarnya, tetapi mempunyai dampak sosiologis yang lebih luas.

Di sinilah peran "pemerintah" sebagai lembaga yang memungut zakat dan bila perlu memaksa orang-orang yang enggan mengeluarkannya. Sebab, secara moral, selain pemerintah (*state*) atau orang yang mempunyai otoritas secara kenegaraan tidak mungkin sepenuhnya mampu melakukan hal seperti itu. Barangkali dapat dikatakan bahwa zakat memiliki fungsi yang, lebih kurang, sama dengan fungsi pajak dalam kehidupan kenegaraan modern.

Namun demikian, pengalaman negara-negara modern termasuk negara kita Indonesia dalam menerapkan konsep pajak, juga ditandai fenomena-fenomena yang tidak begitu menyenangkan. Seperti dikatakan Arief Budiman bahwa "pembangunan masih dilihat birokrat sebagai masalah proyek dan bisnis, bukan agenda pembangunan yang menyangkut aspek sosial, politik dan kebudayaan".¹⁹ Orang berlomba-lomba memperebutkan jabatan atau kekuasaan karena tidak melihatnya lagi sebagai amanah dan tanggung jawab; jabatan sudah lebih identik dengan kekayaan atau berbagai keuntungan material lainnya.

Jadi persoalan yang sesungguhnya adalah: apakah pajak yang tinggi yang ditarik dari para wajib pajak, telah didistribusikan untuk mengangkat kehidupan mereka yang

"tak punya"? Inilah yang menjadi masalah mendasar, termasuk yang berkaitan dengan pendistribusian zakat.

Berbagai lembaga amil zakat (LAZ) "swasta" yang mulai tumbuh sekarang, yang mengumpulkan zakat hanya dengan mengandalkan kesadaran para muzakk? adalah bukti kepedulian masyarakat kita akan pentingnya pengelolaan zakat secara baik dan profesional. Namun lembaga pemerintahan (state) tetap sangat diperlukan untuk menunjang terfungsinya zakat secara maksimal. Di samping itu, pelaksanaan secara jujur dan pemantauan semua pihak masih juga sangat diperlukan.

Kesimpulan

Zakat adalah sebuah ibadah dalam Islam yang mempunyai fungsi sosial kemasyarakatan. Zakat bukan hanya dikeluarkan untuk memenuhi kewajiban semata, tetapi mempunyai tujuan-tujuan objektif sosial kemasyarakatan yang jelas. Zakat adalah kewajiban orang-orang kaya yang merupakan hak orang-orang miskin. Selanjutnya, dengan berzakat, pemilik harta bukan hanya telah membersihkan hartanya dan menyelamatkan dirinya dari dosa, tetapi juga telah memberikan kontribusi yang berarti untuk menyelamatkan lingkungan sosial atau masyarakat.

Di samping itu, dengan zakat diharapkan dapat tercapainya keseimbangan ekonomi dalam masyarakat. Jadi zakat ditegakkan atas dasar konsep keseimbangan. Konsep ini adalah merupakan elaborasi dari konsep keseimbangan kosmos yang telah merupakan rules dalam alam semesta. Tuhan menegakkan dunia atau alam ini atas pilar-pilar yang seimbang. Merusak keseimbangan berarti mengundang bencana yang akan menghancurkan manusia itu sendiri. Karena zakat adalah salah satu pilar keseimbangan sosial, maka menolak membayar zakat termasuk merambah jalan menuju kehancuran.

Namun, tidak semua manusia mempunyai kesadaran sosial

yang sama. Egoisme dan kecenderungan mementingkan diri sendiri kadang-kadang mempengaruhi tingkah laku banyak orang. Oleh karena itu untuk terfungsinya zakat secara maksimal, tidak dapat hanya diharapkan kebaikan hati dan keikhlaan orang-orang yang wajib zakat saja. Kecenderungan manusia untuk mencintai harta dan takut kehilangan, seringkali menjadi penghalang terlaksananya zakat secara sempurna. Oleh karena itu untuk memaksimalkan hasil zakat diperlukan campur tangan pemerintah (*state*), karena hanya lembaga inilah yang dipandang - sejauh didasarkan atas pengalaman sejarah kenegaraan - mampu memaksakan orang-orang tertentu agar kepentingan bersama (masyarakat) didahulukan atas kepentingan pribadi. Tetapi hal ini tetap harus berada di bawah kontrol semua pihak termasuk masyarakat itu sendiri. Sebab, telah merupakan pengalaman lembaga-lembaga modern juga, bahwa tidak jarang hak-hak orang-orang tertentu ternyata juga lenyap dalam proses perjalanan birokrasi.

Terakhir, dengan memaksimalkan fungsi zakat, dapat diharapkan keseimbangan kehidupan ekonomi umat Islam bisa tercapai. Meskipun zakat bukan satu-satunya sumber yang dapat diandalkan, tapi eksistensinya yang sangat berperan dalam peningkatan taraf kesejahteraan hidup umat Islam harus diupayakan secara maksimal.

Endnotes:

- 1 Q.S. Al-Anfâl: 25.
- 2 Q.S. Âli 'Imrân: 112.
- 3 Q.S. Al-Baqarah: 222.
- 4 Rahman Zainuddin, A., "Zakat: Implikasinya pada Pemerataan", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Peramadina, 1994), hlm. 431.
- 5 Shubhî al-Shâlih, *Al-Nuzum al-Islamiyyah: Nasy'atuhâ wa tathawwuruhâ*, (Beirut: Dâr al-'Ilm Li al-Malâ'yîn, 1965), hlm. 276-277.
- 6 Lihat misalnya Luwis Ma'lûf, *al-Munjid*.
- 7 Al-Syaukânî, *Nail al-Authâr*, Juz IV, (Mesir: al-Mathba'ah al-'Utsmâniyyah, 1358 H.), hlm. 114.

- 8 Q. S. al-Taubah: 103.
- 9 Al-Suyûthî, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*.
- 10 Boisard, Marcel A. *Humanisme dalam Islam* (Terjemahan Prof. Dr. H. M. Rasjidi), (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 64-65.
- 11 Q. S. Al-Mâ'idah: 8.
- 12 Q.S. Al-A'râf: 96.
- 13 Ibnu Taymiyah, *Al-Amr bi al-Ma'rûf wa al-Nahy 'an al-Munkar*, (Beirut: Dâr al-kitâb al-Jadîd, 1976), hlm. 40.
- 14 Nurcholis Madjid, "Pandangan Kontemporer tentang Fiqh: Telaah Problematika Hukum Islam di Zaman Modern", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Peramadina, 1994), hlm. 387.
- 15 Q.S. al-Rahmân: 7-9.
- 16 Q.S. Al-Thalâq: 3.
- 17 Masdar F. Mas'udi, "Zakat; Konsep Harta yang Bersih", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Peramadina, 1994), hlm. 424.
- 18 *Ibid.*
- 19 Arief Budiman, "NU, Artikulasi Islam dan Aspirasi Keadilan", *Media Indonesia*, 21 Januari 1997, hlm. 20.





ISLAM, KAPITALISME DAN KEADILAN EKONOMI

Pendahuluan

Negeri kita amat kaya, tetapi anehnya bangsa kita secara umum tergolong miskin. Sepertinya antara kita dan negeri kita tidak ada urusan apa-apa. Kita seolah-olah terpisah dengannya, mungkin karena kita tidak merasa memiliki negeri ini, atau karena orang-orang yang mengurus negeri ini tidak merasa cukup penting memperhatikan dan mendengarkan suara rakyatnya. Kecuali kalau sudah dekat Pemilu atau saat rakyat angkat senjata. Keanehan juga terasa tatkala negeri ini sendiri merasa dirinya miskin dan dengan demikian memohon bantuan finansial dari luar negeri. Kita pun berutang, mungkin karena kita ingin kaya, tetapi sayang sekali, sekarang kita sadar bahwa negeri asing itu tidak lebih dari sekedar "mengimpor" kemiskinan ke negeri ini (Kompas 18 November 06).

Sesungguhnya dunia ini tidak akan pernah damai dan

harmonis jika keadilan tidak ditegakkan. Semua agama sebenarnya mengajarkan keadilan, tetapi umatnya acap kali menyelewengkan keadilan itu. Tulisan ini mencoba memberikan sebuah analisa ringkas tentang keadilan sosial ekonomi dalam Islam dan kritik terhadap tatanan dunia yang menjadi kepercayaan kebanyakan kita pada hari ini.

Moralitas dan Keadilan

Keadilan hanya dapat ditegakkan dengan moral, dan moral berakar pada spiritualitas. Ini berarti, jika kita menghendaki dunia ini ditata dengan adil, maka hendaklah penghuninya memiliki kesadaran spiritual yang memadai. Tanpa spiritualitas, manusia tidak akan menemukan hakikat kemanusiaannya yang paling sejati. Tanpa spiritualitas, manusia tidak lebih dari "saudara" dan "sepupu" dari hewan-hewan lain, "bahkan lebih sesat lagi."

Moral adalah dasar kebaikan. Moral merupakan kesadaran kemanusiaan, di mana dengan kesadaran tersebut seseorang akan terdorong untuk melakukan kebaikan (sebanyak-banyaknya) dan menjauhkan kejahatan (sejauh-jauhnya). Orang yang tidak memiliki kesadaran tersebut dapat dikatakan orang tidak bermoral. Barangkali yang sebanding dengan kata moral dalam idiom Islam adalah kata takwa.

Dalam al-Qur'an perintah berlaku adil dikaitkan dengan takwa (ketakwaan). "Berlaku adillah kamu! Itu lebih dekat kepada takwa" (Q.S. al-Mâidah: 8). Dalam ayat ini orang-orang Mukmin bahkan diingatkan untuk tetap teguh menegakkan keadilan dan mereka sama sekali tidak boleh berbuat curang meski terhadap orang-orang yang mereka benci. Dalam ayat yang lain (Q.S. an-Nisâ: 135 dan al-An'âm: 152) dikatakan bahwa keadilan mesti ditegakkan walaupun terhadap diri sendiri atau keluarga dekat sekalipun. Artinya, kecintaan dan kebencian tidak boleh mempengaruhi seseorang untuk berbuat

curang atau bertindak tidak adil. Ini menunjukkan keadilan itu memiliki kemerdekaan tersendiri. Seorang penegak keadilan mesti terbebas dari kepentingan pribadi atau golongan, dari kebencian dan sentimen pribadi.

Dalam suasana tertentu berbuat adil mungkin mudah, tetapi kadang-kadang kita berada dalam atmosfer yang sulit dan dilematis. Pada saat seperti itulah moral kita diuji. Ketika, misalnya, kebenaran berada di pihak orang yang kita benci dan kesalahan berada di pihak saudara, keluarga dekat atau teman kita sendiri (orang-orang yang kita cintai), apa yang harus kita lakukan? Di situlah ketakwaan berperan. Dalam kondisi seperti itulah al-Qur'an mengingatkan agar kita menolak hawa nafsu dan memilih keadilan, karena dalam suasana seperti itu keadilan akan sulit ditegakkan tanpa kesadaran moral yang tinggi. "Janganlah kamu mengikuti hawa nafsu alih-alih menegakkan keadilan" (Q.S. an-Nisâ': 135). Jadi keberanian moral memang modal utama dalam penegakan keadilan, seperti dikatakan Yusuf 'Ali ketika mengomentari ayat di atas (al-Mâidah: 8) di atas: *"But no less is required of you by the higher moral law" (The Holy Qur'an)*.

Dalam kehidupan ekonomi, keadilan memiliki pengaruh yang lebih luas. Kecurangan-kecurangan dalam bidang ekonomi dan keuangan akan berdampak serius bagi kehidupan sosial suatu masyarakat. "Penuhilah sukatan dan timbangan, dan janganlah kamu mengurangi jatah orang lain," demikian al-Qur'an (al-A'raf: 85) menegaskan larangan berbuat curang dalam bidang ekonomi. Lanjutan ayat tersebut mengatakan: "Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi setelah Tuhan membuatnya damai." Ini adalah isyarat bahayanya kecurangan tersebut. Dunia ini yang sejatinya damai dan harmonis, bisa rusak akibat tindakan zalim sebagian manusia yang tamak.

Kaya dan Miskin

Imam al-Ghazali dalam *Ihyâ' 'Ulumid-Dîn* mengemukakan bahwa pada dasarnya orang kaya adalah orang yang tidak memiliki ketergantungan pada yang lain. Tuhan adalah Maha Kaya karena Tuhan tidak bergantung pada siapa pun. Justru seluruh alam inilah yang bergantung pada-Nya. Karena itu seluruh alam ini fâqir, artinya berhajat kepada-Nya. Namun dalam pengertian khusus, demikian Imam al-Ghazali, orang kaya adalah orang yang memiliki harta mencukupi atau melebihi kebutuhan pokoknya, sedangkan orang miskin adalah orang yang tidak dapat memenuhi kebutuhan pokoknya. Persoalannya di sini adalah apa yang dimaksud dengan "kebutuhan pokok." Ini jelas selalu dapat didefinisikan ulang sesuai dengan kebutuhan zaman. Sehingga, ciri-ciri orang kaya atau orang miskin pada zaman/peradaban tertentu atau masyarakat tertentu bisa saja berbeda dari yang lainnya.

Kaya dan miskin barangkali telah menjadi bagian dari sejarah umat manusia. Menghapus sama sekali kemiskinan "mungkin" merupakan hal yang mustahil. Akan tetapi yang disesalkan adalah dalam suatu masyarakat terdapat orang-orang kaya dengan harta yang melimpah ruah sementara di sekitarnya terdapat juga orang-orang yang hampir saja tidak memiliki harta sama sekali. Dapatkah masyarakat tersebut dikatakan masyarakat yang adil.

Di sini keadilan kita coba telaah lebih serius. Keadilan mempunyai makna keseimbangan, yakni sebuah hukum kosmos yang berlaku pada alam semesta. Hukum keseimbangan yang berlaku pada neraca yang kita gunakan dalam kehidupan sehari-hari adalah bagian dari gejala cosmic orders dalam jagat raya ini. Jadi keseimbangan pada dasarnya adalah pilar dari keutuhan alam semesta.

Al-Qur'an (ar-Rahmân: 7-9) menyebutkan : "*Dan langit ditinggikan oleh-Nya, dan Dia tetapkan (hukum) keseimbangan.*"

Hendaknya kamu tidak melanggar (hukum) keseimbangan itu. Dan tegakkanlah olehmu semua akan neraca dengan jujur, dan jangan kamu bertindak merugikan (hukum) keseimbangan tersebut." Karena masyarakat adalah bagian dari alam semesta ini, masyarakat juga tidak terlepas dari hukum keseimbangan tersebut. Masyarakat yang tidak seimbang akan mengalami kekacauan dan bahkan keruntuhan.

Keadilan dalam kehidupan sosial berarti bersikap lurus dan jujur, atau tetap berjalan di atas garis kebenaran. Keadilan dalam memutuskan perkara berarti tidak berat sebelah dan tidak memihak kecuali kepada kebenaran, sesuai dengan fakta-fakta yang ada. Keadilan tidak berarti "netral" dalam pengertian tidak berpihak ke mana-mana. Keadilan adalah sebuah sikap yang jelas: membenarkan yang benar dan menyalahkan yang salah serta memberikan pembelaan kepada yang lemah atas kesewenangan yang kuat dan arogan. Karena itu pada dasarnya yang paling mampu (karenanya: yang paling bertanggung jawab) menegakkan keadilan adalah "penguasa".

Apabila konsep keseimbangan ini dikaitkan dengan masalah ekonomi, maka implikasi yang terkandung di dalamnya jauh lebih besar, karena menyangkut dengan sumber yang memberikan kehidupan kepada manusia. Jika manusia telah bertindak curang dan zalim (zalim adalah lawan dari adil) dalam kehidupan ekonomi, maka bukan hanya kehidupan sosial kemasyarakatan yang akan terganggu, tetapi bahkan kehidupan nyawa sebagian manusia akan terancam. Ketidakseimbangan ekonomi adalah faktor utama penyebab kekacauan dalam masyarakat.

Dalam al-Qur'an, sebagai kelanjutan dari hukum keseimbangan kosmos di atas, juga disebutkan bahwa segala sesuatu dalam alam semesta, termasuk rezeki manusia, telah ditetapkan kadar atau ukurannya (Q.S. al-Talâq: 3). Kekayaan dan kemiskinan adalah ibarat dua daun neraca yang mengisi

rezeki manusia; kalau yang sebelah sudah lebih berat, maka tidak ada jalan lain agar neraca itu seimbang kembali, melainkan dengan memindahkan sebagian dari beban yang lebih berat kepada yang lebih ringan. Dengan bahasa yang lebih tegas: taraf hidup orang miskin hanya akan naik kalau taraf hidup orang kaya bersedia "diturunkan". Itu adalah hukum keseimbangan alam semesta. Bagaimana mungkin kita meningkatkan taraf hidup kaum miskin dalam suatu masyarakat jika orang-orang kaya (kaum elite) di dalamnya tidak pernah berhenti menuntut tingkat kesejahteraan (material) yang lebih tinggi, bahkan dengan cara-cara yang curang (namun diupayakan seolah-olah legal).

Zuhud: Antara Dunia dan Akhirat

Islam bukan agama yang membenci harta kekayaan. Tetapi yang diingatkan dan dikecam al-Qur'an berulang kali adalah ketamakan akan harta sehingga menyebabkan orang lalai dari tanggung jawab serta lupa akan keuntungan spiritual yang lebih tinggi nilainya. Kesenangan-kesenangan sementara dan melalaikan inilah yang disebut "dunia" oleh al-Qur'an, bukan dunia tempat kita tinggal ini. Sebaliknya "akhirat" adalah kualitas-kualitas spiritual yang membawa kepada kebahagiaan atau kedamaian yang abadi. Mencintai dan mengejar dunia adalah sumber kesengsaraan, karena ia dapat menghapus nilai-nilai moral dan bahkan membuat manusia sama sekali mengabaikan tujuan akhirnya yang lebih mulia.

Al-Qur'an menyebutkan Qarun sebagai contoh orang kaya yang tercela. Al-Qur'an tidak mencela harta kekayaannya, tetapi yang menjadi sasaran perhatian al-Qur'an adalah sikap mentalnya yang berubah sama sekali akibat kekayaan tersebut. Qarun menjadi manusia arogan dan menganggap seluruh harta yang ada di tangannya sebagai milik dia sepenuhnya. Ia lupa bahwa semuanya adalah anugerah Tuhan dan ia tidak mau

berterima kasih kepada siapa pun. Qarun menganggap segala karunia tersebut diperolehnya karena keahliannya, sehingga ia menolak segala nasihat yang diberikan (Q.S. al-Qaṣāṣ: 76-78). Inilah pangkal bencana yang menimpanya.

Qarun adalah simbol kepongahan. Tetapi bukan tidak ada orang yang begitu terkesima dengan kekayaannya. Sebelum ia dimusnahkan oleh Tuhan, banyak orang berangan-angan menjadi seperti dia dan membayangkan betapa bahagia menjadi seorang Qarun. Tetapi setelah bencana menimpanya, barulah orang sadar betapa ruginya menjadi orang kafir. Hanya orang-orang yang berilmu yang sadar sejak awal (Q.S. al-Qaṣāṣ: 79-82).

Dari sinilah konsep zuhud dimulai, yakni pada kesadaran moral yang tinggi serta kepekaan terhadap segala konsekuensi dari harta benda dunia. Zuhud tidak berarti malas dan tanpa kreativitas, tetapi zuhud adalah keinginan mencapai kualitas kemanusiaan sejati dan menghindari segala kemungkinan rintangan yang menghambat jalan menuju kepada cita-cita mulia tersebut. Karena itu Imam al-Ghazali membagi zuhud kepada beberapa tingkatan, dari yang tercela sampai yang paling mulia. Zuhud yang paling tercela adalah zuhudnya orang malas: ia seakan-akan membenci dunia tetapi hatinya penuh dengan angan-angan memperoleh harta. Zuhud yang paling mulia adalah zuhud seperti yang dipraktekkan Nabi: selalu berkreativitas dengan ikhlas untuk kepentingan umat, bukan untuk kepentingan pribadi, dan menolak segala kesenangan yang memperdaya. Jadi zuhud lebih merupakan sebuah sikap mental yang kemudian mempengaruhi perilaku hidup seseorang. Kualitas ukhrawi bagi seorang zahid lebih penting dari pesona duniawi.

Aspek Sosial dalam Zakat

Sebagaimana telah disebutkan, pada dasarnya yang menjadi

perhatian al-Qur'an bukanlah kaya atau miskin, tetapi bagaimana mentalitas seseorang dalam menyikapi kehidupan di dunia ini. Karena itu yang perlu dilakukan adalah mengingatkan orang kaya agar tidak lalai dan tertipu dengan hartanya, dan mengingatkan orang miskin agar selalu sabar. Demikian juga orang kaya diwajibkan membantu saudara-saudaranya yang miskin, dan orang miskin hendaknya giat berusaha agar menjadi kaya dan dapat membantu saudaranya yang lain lagi. Begitulah seterusnya.

Namun di dalam kenyataan, persoalannya tidaklah sederhana. Orang kaya biasanya semakin kaya dan yang miskin semakin miskin dan melarat. Celaknya lagi orang-orang kaya mengeksploitasi tenaga orang-orang miskin, sehingga yang terakhir ini selalu berada dalam kontrol kelompok pertama. Kemiskinan akhirnya tetap dilestarikan untuk kepentingan kelompok kaya.

Karena manusia ternyata tidak cukup dengan diingatkan saja maka Islam memerintahkan agar harta (zakat) itu dipungut dari orang-orang kaya dan didistribusikan kepada orang-orang fakir dan miskin. Dalam hal ini, negara atau pemerintah memiliki peran penting. Sebab, stabilitas sebuah negara sebenarnya amat ditentukan oleh sejauh mana ia memiliki keberpihakan kepada kaum lemah atau rakyat kecil.

Islam pada dasarnya adalah sebuah pemberontakan terhadap kesombongan status quo yang berkuasa dan mengabaikan tanggung jawab sosial terhadap rakyatnya. Nabi-nabi yang diutus Tuhan juga umumnya adalah "pemberontak" terhadap kesombongan kaum elite zamannya. Karena itu para pemuka kaum tersebut menuduh nabi-nabi mereka sebagai orang-orang bodoh, gila, kurang akal, sok suci dan sebagainya, yang para pengikutnya dianggap sebagai orang-orang hina (Q.S. al-A'raf: 59-91). Karena itu, Islam menjadi sebuah gerakan perlawanan sejak awal kemunculannya, sebab Islam memang ingin menghapus penindasan.

Setelah Islam menang, zakat menjadi sebuah kewajiban dalam rangka mempertahankan stabilitas agar penindasan tidak terjadi lagi. Zakat bukan hanya didasarkan pada konsep kesadaran moral, tetapi juga memiliki target-target sosial yang ingin dicapai, yakni kemakmuran dan pemerataan, serta agar kekayaan itu tidak menumpuk hanya pada segelintir orang, sementara yang lainnya hidup sengsara (Q.S. al-Hasyar: 7).

Tatanan Dunia Kapitalisme

Tatanan dunia yang ada sekarang menganut "mazhab" kapitalisme. Mazhab ini semakin dominan setelah dapat mengalahkan lawan utamanya, yaitu komunisme, dan mampu menguasai teknologi modern. Kapitalisme dan teknologi memiliki hubungan yang erat: teknologi membutuhkan kapital untuk pengembangannya, dan kapitalisme membutuhkan teknologi untuk memperkuat kedudukannya. Karena teknologi mampu memberikan banyak kemudahan dan bahkan menciptakan banyak hal yang menakjubkan maka banyak pula orang terkesima dengannya.

Kita bahkan memuji-muji kapitalisme dan teknologi yang dihasilkannya. Bukankah pesawat terbang telah mempermudah umat Islam naik haji? Bukankah pengeras suara, mobil, telepon, listrik, komputer, internet dan berbagai alat elektronik lainnya dapat digunakan untuk kepentingan Islam dan umat Islam? Bukankah Barat, kapitalisme, Jepang, teknologi canggih, (semuanya telah menjadi simbol kemajuan peradaban dan kemodernan) telah membantu kemajuan Islam dan kaum Muslim? Mengapa kita membenci mereka? Tetapi kebanyakan kita tidak sadar bahwa semua itu tidak lain dari hasil peras otak kaum materialis untuk mencari keuntungan semata.

Tidak lebih dari itu. Kebanyakan orang juga lupa bahwa semua itu telah mempengaruhi perilaku moral dan budaya umat Islam.

Bukankah pesawat terbang, handphone, mobil dan rumah mewah, internet, peralatan dapur yang canggih dan sebagainya telah membuat kita lupa kepada saudara-saudara kita yang miskin? Bukankah semua kecanggihan teknologi tersebut berarti ketergantungan kita kepada kaum kapitalis. Listrik, bensin, satelit, misalnya, sekarang dikuasai kelompok tertentu dengan mengandalkan modal atau kapital dan - *to some extent* - barangkali juga tanpa moral. Dan segala kecanggihan teknologi yang ada sekarang terikat erat dengannya. Inilah yang dikatakan Ziauddin Sardar dengan *the highly sophisticated colonialism*, sebuah penjajahan yang cukup canggih. Bukan lagi penjajahan dalam bentuk penguasaan kewilayaah.

Islam tidak anti teknologi. Akan tetapi teknologi yang kita kenal sekarang tidak lebih dari kegiatan kaum kapitalis untuk memperbesar keuntungannya. Teknologi yang diimpor Barat ke berbagai negara dunia ketiga bukan untuk menguntungkan negara-negara pengimpor; tetapi yang diuntungkan adalah negara-negara Barat sendiri. Penindasan di negara-negara ketiga tetap berjalan dengan baik: yang kaya semakin senang, yang miskin semakin melarat. Ini bukan cara Islam. Sekali lagi, ini adalah *the highly sophisticated colonialism*; dan umumnya negara-negara pengimpor, bukan mengimpor barang-barang kebutuhannya, tetapi apa yang didikte oleh Barat.

Sistem Ekonomi Islam

Komunisme lebih dekat dengan Islam daripada kapitalisme. Tapi Islam berbeda dari keduanya karena Islam tidak berlandas pada falsafah materialisme. Kesadaran awal untuk melawan penindasan dan kesewenangan menjadikan Islam memiliki kedekatan dengan komunisme walaupun kebanyakan umat Islam lebih cenderung - karena kemunafikan dan keinginan mencari untung material - membela kapitalisme.

Landasan ekonomi Islam adalah moralitas/spiritualitas dan

keadilan: tidak menganiaya/merugikan orang lain dan kita juga tidak dirugikan (Q.S. al-Baqarah: 279). Namun Islam tetap menganjurkan agar orang-orang yang mengalami kesulitan tetap dibantu dan bila perlu utang-utangnya dimaafkan (Q.S. al-Baqarah: 280). Ini menunjukkan karakteristik Islam yang paling mendasar, yaitu: berlomba meraih ketakwaan (keuntungan spiritual), bukan keuntungan material.

Akan tetapi Islam juga menyadari bahwa ada orang yang culas memperalat kebaikan hati orang lain. "Mentang-mentang" seorang mukmin suka memaafkan utangnya, maka ia berutang banyak-banyak padanya lalu meminta agar utangnya dimaafkan karena ia dalam kesulitan. Ini harus diwaspadai sebab membiarkan orang bertingkah laku seperti itu akan membawa konsekuensi yang berbahaya bagi moralitas masyarakat. Karena itu Islam mengingatkan perlunya perjanjian utang dan bahkan pembuatan catatan khusus untuk transaksi (Q.S. al-Baqarah: 282).

Ini adalah dasar-dasar yang paling sederhana mengenai sistem ekonomi Islam. Tetapi dalam bentuk dan tujuannya yang lebih makro, Islam ingin membebaskan manusia dari perbudakan ekonomi atau perbudakan sebagian manusia atas manusia lain atas dasar kepentingan ekonomi. Ini pula sebenarnya yang menjadi keresahan kaum Marxis: manusia harus terbebaskan dari perbudakan kaum kapitalis dan hubungan antar manusia hendaknya terjalin secara merdeka, terlepas dari penderitaan-penderitaan represif kelompok lain. Banyak orang mencela Marxisme habis-habisan karena pandangannya tentang Tuhan dan agama yang dianggap ateistik. Sebaliknya orang tidak mau melihatnya dalam konteks perlawanan terhadap kapitalisme. Ini tentu tidak fair.

Penutup: Ibadah Sebagai Filsafat Kerja Islam

Dalam Islam, segala kreativitas yang membawa kebaikan dan kemaslahatan adalah ibadah, asal saja pelakunya ikhlas.

Bekerja atau berusaha untuk mencari nafkah juga ibadah, karena di dalamnya mengandung berbagai kebaikan dan keuntungan bagi orang lain. Islam melarang berbagai kecurangan dalam bekerja, karena hal tersebut merugikan orang lain. Jadi ibadah dalam Islam sangat universal. Jika ini dijadikan filsafat kerja oleh orang-orang Mukmin, maka mereka tentu akan menjadi masyarakat yang paling giat bekerja. Karena itu dianggap tercela orang yang tidak mau bekerja dengan alasan untuk lebih konsentrasi beribadah. Pandangan yang memisahkan ibadah dan kreativitas benar-benar dianggap sebuah kekacauan oleh Islam.





PSIKOLOGI ISLAM

Menuju Kesadaran Spritual Lebih Tinggi

Pendahuluan

Hidup adalah peristiwa yang relatif singkat, namun ia terus berlanjut. Sebagian orang telah memanfaatkan hidupnya dengan baik dan ia mungkin merasa bahagia dengan apa yang telah ia kerjakan. Sementara itu, sebagai orang mungkin kurang cerdas dalam memanfaatkan hidupnya, maka ia akan banyak mengalami penyesalan. Sebagian orang menjalani hidup sebagaimana adanya, seperti air yang mengalir, tanpa ada upaya untuk mengubah keadaan; sebagian yang lain bekerja lebih keras dan menentang kondisi yang ada untuk mengubah arah hidupnya. Ada orang yang terlena dengan "takdir", ada juga orang yang berusaha "mengubah takdir". Itulah yang disebut dengan jalan hidup. Setiap orang bebas memilih jalan hidupnya

sendiri, dan jalan hidup yang berbeda akan menyampaikan seseorang pada titik akhir yang berbeda.

Jalan hidup itu disebut dengan agama, kepercayaan ataupun ideologi. Ia bersumber dari kesadaran manusia yang amat dalam. Namun dalam menempuh jalan hidup itu, manusia berbeda-beda: ada yang melakukannya dengan penuh kesadaran, dan ada pula yang hanya ikut-ikutan. Di situlah letak perbedaan antara orang yang cerdas dan bodoh secara spiritual. Dalam sejarah Islam dan dalam al-Qur'an kita mengenal istilah "jahiliah", artinya "kondisi bodoh". Orang-orang jahiliah bukanlah orang bodoh dalam pengertian tidak mengerti apa-apa, tetapi mereka bodoh secara spiritual, walau pun mereka sangat cerdas dalam berdagang dan membangun peradaban duniawi.

Dalam psikologi kontemporer, para ahli telah mendapatkan titik temu antara ajaran agama dan gejala-gejala psikologi yang dapat dijelaskan secara ilmiah. Kalau dalam psikologi kuno, orang beragama dianggap sebagai orang yang kurang waras, dalam psikologi kontemporer bahkan kesadaran keagamaan dianggap sebagai visi kejiwaan yang paling cerdas. Dalam kajian ini kita akan melihat, secara ringkas, pandangan Islam tentang gejala-gejala kesehatan mental atau kecerdasan spiritual menuju kebahagiaan hidup yang lebih tinggi.

Psikologi Sebagai Ilmu

Psikologi adalah sebuah disiplin ilmu yang mempelajari proses mental dan tingkah laku pada manusia dan juga binatang. Secara harfiah, *psychology* berarti *study of mind*, yakni "kajian tentang pikiran". Pikiran inilah - pikiran dalam pengertian yang luas, mencakup segala aspek yang terkait dengan nalar dan kesadaran - yang menjadi sumber tingkah laku manusia. Psikologi juga terkait dengan biologi dan ilmu-ilmu sosial, sebab berbagai karakter manusia juga tidak terlepas

dari kondisi dirinya dan masyarakat di sekitarnya.

Persoalan yang dikaji dalam psikologi sangat luas, mencakup: kesadaran, inteligensia, learning, motivasi, emosi, persepsi, kekacauan mental, kepribadian dan juga genetika tingkah laku. Demikian juga cabang-cabang psikologi serta spesialisasinya, sangat banyak, misalnya: psikologi sosial, psikologi agama, psikologi anak, psikologi remaja dan sebagainya. Karena itu psikologi sebagai ilmu kadang-kadang terlihat sangat general dan tidak utuh; teori-teori yang dikembangkan tentangnya juga sangat bervariasi dan kadang-kadang saling bertentangan.

Namun demikian, psikologi telah banyak memberikan sumbangan keilmuan bagi pengembangan kehidupan manusia, dan ilmu ini sendiri telah mengalami perkembangan yang sangat pesat, mulai dari aliran behaviorisme (yang melihat tingkah laku manusia semata-mata sebagai hasil dari kebiasaan, dan mengabaikan adanya ruh), psikoanalisis (yang menganalisa perilaku manusia agak lebih dalam, sampai pada teori alam bawah sadar), psikologi humanitis (yang mengkritik kedua psikologi sebelumnya: mencari keterangan mengapa orang sehat, alih-alih mempertanyakan mengapa orang sakit), sampai kepada psikologi *transpersonal* (yang berbicara tentang kecerdasan spiritual dan kesadaran batin manusia). Pada generasi terakhir inilah psikologi mengalami persentuhan dengan agama atau kesadaran jiwa manusia yang amat dalam.

Manusia Sebagai Makhluk Spiritual

Manusia berbeda dari binatang lainnya, karena manusia mempunyai akal. Dalam pengertian yang luas, akal adalah segala bentuk kesadaran yang melahirkan berbagai kecerdasan, baik inteligensia, emosional maupun spiritual. Dengan akal, manusia dapat menganalisa suatu persoalan, merespons perasaan tertentu dan juga memutuskan suatu sikap yang akan

diambil mengenai suatu perkara. Manusia dapat mengubah alam untuk memenuhi berbagai kebutuhan dan memudahkan jalan hidupnya karena akalunya; manusia juga dapat menentukan pilihan baik dan buruk, karena potensi akalunya.

Akal inilah yang mengantarkan manusia pada puncak kesadarannya yang disebut dengan kesadaran spiritual, di mana manusia dapat melakukan transendensi, melampaui dirinya yang bersifat duniawi dan material, memasuki pengalaman batin yang inmaterial serta berkomunikasi dengan Tuhan.

Spiritualitas adalah kesadaran manusia yang paling dalam dan hakiki. Sabar, santun, pengasih, rela berkorban, adalah bagian refleksi kecerdasan spiritual. Dalam psikologi klasik dikenal adanya istilah seperti id, ego dan superego. Id adalah dorongan nafsu tanpa pertimbangan. Dorongan itu muncul dari adanya reaksi hormon tertentu dalam tubuh manusia (dan juga binatang lainnya) terhadap sesuatu yang diterima oleh inderanya, seperti melihat, mendengar atau mencium sesuatu. Ketika mencium bau makanan yang lezat, kita ingin untuk menyantapnya. Pada tahap ini belum ada pertimbangan apa pun dan juga belum ada proses berpikir.

Sedangkan ego adalah tahapan di mana seseorang mulai melawan id-nya untuk mencapai hasil yang lebih tinggi dan lebih memuaskan. Anak-anak, misalnya, menahan diri untuk tidak menghabiskan uang jajannya untuk menabung. Ia mulai belajar menahan diri terhadap dorongan nafsu tertentu untuk mencapai keinginan yang lebih tinggi.

Sedangkan superego adalah kesadaran yang lebih tinggi yang dapat mengalahkan kedua dorongan sebelumnya. Contohnya: seseorang rela menghabiskan waktu dan kekayaannya serta bersedia menahan lapar untuk suatu tujuan moral yang lebih tinggi atau untuk mencapai nilai ketakwaan. Inilah yang dalam analisa psikologi baru disebut dengan kecerdasan spiritual. Kecerdasan seperti ini hanya ada pada manusia, tidak ada pada binatang lainnya.

Kecerdasan spiritual tidak dapat dicapai begitu saja tanpa riyadhah atau latihan. Karenanya dalam Islam kita diajarkan untuk bersembahyang, berpuasa, berzakat dan berhaji serta berbagai amal kebaikan lainnya. Manusia perlu dibiasakan melawan nafsunya dan diajarkan cara-cara melawannya. Namun semua ajaran tersebut harus dilakukan dengan penuh penghayatan, supaya menimbulkan suatu kesadaran yang mendalam. Banyak kita temukan orang yang rajin sembahyang namun perilakunya masih menjengkelkan orang banyak, atau orang sudah berkali-kali naik haji tetapi masih menipu dan korupsi.

Hal itu dikarenakan ibadah-ibadah yang mereka lakukan hanya sebatas ikut-ikutan saja, atau bahkan (lebih celaka lagi) untuk tujuan mendapatkan pujian dan penghormatan dari orang lain. Ibadah itu mengandung kegiatan-kegiatan yang simbolik. Sujud dalam sembahyang, misalnya, adalah simbol dari penyerahan diri secara total kepada Allah. Manusia tidak ada apa-apanya di hadapan Allah yang Maha Besar. Sujud adalah simbol kepatuhan yang harus diterapkan dalam perilaku dan berbagai aktivitas sehari-hari. Contoh lain adalah ibadah haji. Ibadah ini penuh dengan kegiatan-kegiatan fisik yang bersifat simbolik, misalnya melontar jumrah. Kegiatan ini dilakukan sebagai ekspresi permusuhan kita dengan setan. Setan sebenarnya ada di mana-mana, bukan hanya di Mekkah itu. Lalu apa artinya orang melempar setan di sana, tetapi kemudian berteman lagi dengan setan sesampai di tanah airnya?

Kecerdasan spiritual bahkan juga dapat melampaui segala penderitaan fisik. Tidak sedikit kisah-kisah penderitaan fisik yang dialami kaum sufi, tetapi sebenarnya mereka tidak pernah menderita sedikit pun. Sayyidina Ali dikisahkan pernah tertusuk anak panah dalam sebuah peperangan, tetapi tabib yang berusaha mencabutnya kesulitan sebab Imam Ali kesakitan. Tetapi kemudian beliau menyuruhnya mencabut

ketika beliau sedang sembahyang. Tabib itu mematuhinya dan ternyata beliau tidak merasakan saktinya waktu itu. Jadi penderitaan fisik pun dapat dilampaui dengan kekuatan spiritual. Kepatuhan dan pelaksanaan ajaran agama secara benar dan konsekuen adalah jalan menuju kesempurnaan jiwa atau kecerdasan spiritual.

Al-Qur'an Sebagai Pelipur Jiwa

Al-Qur'an adalah pedoman menuju kesempurnaan jiwa, kecerdasan spiritual atau kebahagiaan hidup dunia dan akhirat. Dalam al-Qur'an, Allah menegaskan : "Dan Kami turunkan dari al-Qur'an suatu yang menjadi penawar (obat) dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan al-Qur'an itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian."

Al-Qur'an adalah petunjuk, ibarat kompas dan peta. Kita memerlukan kepada berbagai pengetahuan pelengkap untuk dapat memaknai al-Qur'an sebagai petunjuk secara lebih sempurna. Semakin banyak pengetahuan dan pengalaman hidup seseorang, semakin mampu ia menjabarkan pesan al-Qur'an secara lebih baik dan mendalam.

Al-Qur'an harus disentuh secara langsung dan diserapi berbagai pesan yang terkandung di dalamnya. Banyak orang membaca al-Qur'an tetapi tetap awam akan apa sebenarnya yang dibicarakan al-Qur'an. Sebenarnya, jika seseorang membaca al-Qur'an dengan serius, maka ia akan merasakan bahwa setiap ungkapan al-Qur'an mengandung kritikan terhadap dirinya. Jadi, obat dan rahmat dari al-Qur'an bukan saja dari kemuliaannya sebagai kalam Allah tetapi yang lebih membumi adalah pesannya mengenai jalan keselamatan manusia.

Jiwa manusia, seperti tubuhnya juga, mengalami sehat dan sakit. Jika berbagai bakteri dan virus-virus menyerang tubuh kita, maka nafsu dan setan menyerang jiwa kita. Kecerdasan

spiritual diperlukan adalah untuk mempertahankan diri terhadap serangan setan dan hawa nafsu tersebut, sama seperti kebutuhan kita akan kekebalan tubuh atau imunisasi.

Dalam al-Qur'an ada istilah "penyakit dalam hati" (al-Baqarah: 10) yaitu penderitaan yang dialami oleh orang-orang munafik. Sayangnya orang-orang yang disebut dengan istilah berpenyakit dalam hatinya itu tidak pernah menyadari dan bahkan tidak mau mengakui mereka sedang diserang oleh penyakit dalam hati atau batinnya. Ini yang merupakan problem terbesar umat manusia, yaitu ketika mereka "sakit" tetapi tidak merasakan mereka sedang "sakit". Dan, dalam menghadapi orang-orang sakit seperti itu pun kita membutuhkan kepada bimbingan al-Qur'an.

Jalan Menuju Kesadaran Spiritual yang Lebih Tinggi

Kebahagiaan adalah cita-cita tertinggi manusia, hanya saja manusia mempunyai cara pandang yang berbeda mengenai jalan menuju kebahagiaan itu. Orang mengira akan bahagia dengan uang, maka ia akan berusaha mencari uang sebanyak-banyaknya. Orang yang menyangka kebahagiaan itu ada pada posisi tertentu atau jabatan, maka ia akan memperebutkan jabatan itu mati-matian.

Di mana sebenarnya letak kebahagiaan itu? Kebahagiaan sebenarnya ada di mana-mana. Sebagian orang hanya dapat menikmati kebahagiaan dalam *kondisi tertentu*, tetapi sebagian yang lain dapat hidup bahagia dalam *kondisi apa pun*. Kebahagiaan ada di dalam batin manusia itu sendiri. Orang yang mencari bahagia ke luar dirinya dan mengabaikan apa yang ada dalam batinnya, tidak akan pernah menemukan kebahagiaan itu. Danah Zohar, seorang psikolog kontemporer yang memprakarsai kajian tentang kecerdasan spiritual mengajukan enam jalan menuju kesadaran spiritual yang lebih tinggi. Melalui jalan-jalan inilah seseorang dapat meraih kebahagiaan yang lebih sempurna.

1. Jalan Tugas

Ini adalah jalan pengabdian dan kesetiaan yang paling tulus; dalam Islam dikenal dengan istilah ikhlas. Orang yang beragama dengan ikhlas berarti melakukan semua kegiatannya karena tugas suci yang telah ditetapkan oleh Tuhan. Ia tidak mau menyeleweng dan ia tidak mengerjakannya karena imbalan dari manusia. Setiap manusia telah mengikat janji dengan Tuhan. Janji seperti ini dikenal dalam semua ajaran agama. Tetapi jalan ini dapat juga dikacaukan oleh kebodohan spiritual sebagai akibat dari prasangka-prasangka, dogmatisme, pikiran sempit, tidak sabar, egoisme dan menganggap diri sendiri paling benar dan bersih. Jalan Tugas ini kalau ditempuh dengan cerdas secara spiritual akan mengantarkan orang pada kebahagiaan yang luar biasa. "(Tidak demikian) bahkan barangsiapa yang menyerahkan diri kepada Allah, sedang ia berbuat kebajikan, maka baginya pahala pada sisi Tuhannya dan tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati." (al-Baqarah: 112)

2. Jalan Pengasuhan

Jalan ini berkaitan dengan kasih sayang. Pengasuhan adalah simbol dari kasih sayang dan perlindungan. Ia sering diperlambangkan dengan Ibu atau Ibu Pertiwi. Banyak orang yang telah bekerja secara tulus sebagai orangtua, guru, perawat, volunteer, pekerja sosial dan ahli terapi, mereka menemukan kebahagiaan tersendiri. Pengasuhan adalah jalan menuju kebahagiaan melalui kasih sayang dan cinta. Dunia ini penuh dengan penderitaan dan makhluk yang lemah tak berdaya; semua itu merupakan objek bagi Jalan Pengasuhan.

Jalan Pengasuhan menuntun kita merasakan penderitaan orang lain, memiliki kepekaan sosial dan rasa humanis yang tinggi. Mencintai makhluk hidup, membantu orang-orang miskin dan menolong orang-orang lemah adalah bagian dari

jalan menggapai kebahagiaan yang hakiki. Menghabiskan waktu untuk mengurangi penderitaan orang lain dengan perasaan yang tulus akan memberikan kita rasa kepuasan tersendiri. Dalam al-Qur'an, kepedulian sosial seperti itu sangat ditekankan: bahkan pendusta agama itu secara terang-terangan ditunjukkan la-Qur'an kepada orang-orang yang menghardik anak yatim dan tidak mau menganjurkan untuk memberi makan kepada orang-orang miskin (Surat al-Ma'un). Namun, jalan ini juga harus ditempuh dengan hati-hati: gelora cinta kadang-kadang juga dapat menimbulkan api kecemburuan, amarah dan dendam. Sebagian binatang kadang-kadang memakan anaknya sendiri. Juga bukan tidak ada orangtua yang membunuh anaknya sendiri. Jalan tersebut kalau ditempuh dengan cara yang tidak cerdas, akan membawa mala petaka juga.

3. Jalan Pengetahuan

Pengetahuan membentang sepanjang jalan hidup manusia. Dalam segala kegiatan, kita membutuhkan pengetahuan, dari perencanaan-perencanaan yang kecil dan sederhana seperti makan dan minum sampai pada hal-hal yang besar dan rumit seperti membangun sebuah negeri. Pengetahuan dapat memberikan kepuasan kepada pemiliknya. Sayyidina Ali KW telah menunjukkan sepuluh kelebihan ilmu di atas harta, di mana ilmu mempunyai kualitas yang tidak tertandingi. Beliau misalnya mengatakan bahwa ilmu akan menjaga kita, sementara harta, kita yang harus selalu menjaganya.

Dalam Islam, pengetahuan itu dianggap sebagai warisan para nabi dan orang-orang yang berilmu ditinggikan kedudukannya oleh Allah (al-Muj?dilah: 11). Namun demikian, pengetahuan juga seperti pisau bermata dua, ia dapat menyelamatkan dan dapat pula menghancurkan. Pengetahuan modern, misalnya, telah menyelamatkan banyak nyawa manusia melalui ilmu-ilmu medis, tetapi juga telah menghancurkan banyak manusia dengan

berbagai teknologi persenjataan. Karena itu dalam Islam telah ditegaskan bahwa iman harus mendahului pengetahuan. Pengetahuan tanpa iman justru akan menggiring manusia pada kesombongan dan akhirnya saling menghancurkan.

4. Jalan Perubahan Pribadi

Orang yang menempuh jalan ini memerlukan integritas personal dan transpersonal. Dalam hal ini kita memerlukan kepekaan dan keberanian untuk menyelami kedalaman diri kita sendiri untuk mengukur potensi dan kekuatan kepribadian yang kita miliki. Kita harus dapat menyatukan berbagai fragmen dari diri kita yang terpecah-pecah sehingga menyatu dan utuh sebagai sebuah kepribadian kokoh. Dengan jalan seperti itu kita akan menemukan sumber kekuatan diri sehingga kita dapat melangkah dengan tepat ke arah mana yang membawa kebahagiaan yang hakiki bagi kita.

Perubahan pribadi amat penting untuk menuju kehidupan yang lebih baik, sebab manusia tidak pernah dilahirkan sempurna; perubahan-perubahan itulah yang mengantarkan kita menuju kesempurnaan. Dalam al-Qur'an telah ditegaskan bahwa perubahan harus dimulai dari diri sendiri. Tuhan pun tidak mengubah kehidupan kita jika kita sendiri tidak berusaha mengubahnya. "Yang demikian (siksaan) itu adalah karena sesungguhnya Allah sekali-kali tidak akan mengubah sesuatu nikmat yang telah dianugerahkan-Nya kepada sesuatu kaum, hingga kaum itu mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri, dan sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui" (al-Anfal: 53).

5. Jalan Persaudaraan

Orang-orang yang telah sama-sama memilih jalan kebenaran itu bersaudara, demikian kata al-Qur'an (al-Hujurat: 10). Karena itu persaudaraan tersebut harus diperkokoh.

Persaudaraan akan mengajarkan kepada kita makna hidup yang lebih mendalam dengan menyadari bahwa kita tidak dapat hidup sendirian dan bahwa kita mempunyai tanggung jawab sosial yang besar. Kita akan semakin bermakna ketika kita dapat menjadi orang yang bermakna bagi orang lain, bukan bagi diri sendiri. Semakin makna persaudaraan itu dihayati, semakin jelas makna hidup dirasakan.

6. Jalan Kepemimpinan yang Penuh Pengabdian

Seorang pemimpin yang hebat tidak mengabdikan kepada suatu apa pun kecuali Tuhan. Yang paling penting bagi seorang pemimpin adalah membangkitkan dalam dirinya dan para pengikutnya semacam kesadaran yang dapat membimbing diri mereka kepada kebenaran. Pemimpin yang penuh pengabdian akan selalu mengikuti kerinduannya yang amat dalam untuk menciptakan sesuatu yang baru untuk umatnya, sesuatu yang dianggap mustahil oleh orang lain sekalipun. Ia akan berusaha menemukan cara-cara yang berbeda bagi masyarakatnya agar mereka menjadi eksis.

Menjadi pemimpin memang penuh dengan tantangan, bahkan kadang-kadang nyawa pun harus dipertaruhkan, tetapi pemimpin yang telah berhasil dapat beristirahat dengan senyum.



SYARI'AT ISLAM

Meretas Jalan Keadilan di Nanggroe Aceh Darussalam

Banyak orang/pihak mencurigai syari'at Islam/hukum Islam sebagai tidak manusiawi, barbarian dan menakutkan, sebab yang mereka pahami tentang hukum Islam sangat sempit dan parsial. Ketika kita bicara syari'at Islam, kesan yang paling awal muncul (di kalangan "awam") adalah hukuman potong tangan, rajam, dera dan hukuman mati. Atau, di sisi lain, dalam hukum keluarga misalnya, yang menjadi wacana dominan adalah poligami. Pertanyaan juga muncul: jika syari'at Islam diterapkan, bagaimana dengan penduduk non-Muslim? Apakah kepada mereka juga diterapkan syari'at Islam itu? Jika mencuri, apakah tangannya dipotong, atau jika berzina, apakah akan didera atau dirajam?

Ketakutan kepada syari'at Islam adalah hal yang terlalu dibesar-besarkan. Syari'at Islam sama sekali tidak bertujuan menganiaya manusia. Bahkan menurut Islam, binatang dan lingkungan pun tidak boleh dizalimi. Tujuan syari'at Islam adalah memelihara hak-hak manusia dan memberi mereka perlindungan serta keselamatan atau kedamaian. Karena itu merasa takut terhadap, apalagi memusuhi, syari'at Islam adalah sikap dan tindakan yang sangat tidak beralasan.

Kekerasan dan penyelewengan hukum memang pernah terjadi dalam sejarah Islam, tetapi itu adalah kasus yang juga terjadi dalam agama dan komunitas mana pun di dunia ini, termasuk Yahudi, Kristen dan Barat. Demikian juga sebaliknya, sejarah menjadi saksi atas kesuksesan syari'at Islam menciptakan masyarakat yang makmur dan sejahtera serta penegakan hukum yang adil secara mengagumkan. Oleh karena itu, jika kita mau bersikap objektif, fair dan terbuka, maka jangan hanya sisi-sisi gelap sejarah Islam yang dilihat, tetapi juga sebaliknya, sisi-sisi cemerlangnya.

Poin paling penting diingat adalah bahwa syari'at Islam bukanlah sebuah kumpulan peraturan yang baku, statis dan rinci; bukan pula sebuah petunjuk teknis atau manual yang menjadi pegangan setiap Muslim dalam menjalankan kehidupan di dunia ini, sehingga ia tidak perlu lagi berpikir, apa yang harus dilakukan dan bagaimana ia harus melakukannya. Syari'at secara harfiah artinya jalan atau metode.

Syari'at Islam adalah sebuah paradigma moral yang berlandas pada ketundukan kepada Tuhan. Karena itu penerjemahan syari'at Islam dengan hukum Islam sebenarnya dapat dipandang sebagai sebuah kekeliruan, walaupun telah digunakan secara luas. Istilah hukum Islam, barangkali, lebih tepat disamakan dengan fiqh, yakni syari'at yang telah ditafsirkan dan dituangkan dalam sebuah undang-undang sehingga ia menjadi realistik dan aplikatif. Dengan kata lain ia menjadi hukum

positif. Tetapi meskipun aturan-aturan ini telah menjadi hukum positif, ia tetap memiliki dimensi spiritual. Sehingga pelaksanaan atau penerapan hukum dalam Islam tetap dipandang sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari pengabdian kepada Tuhan. Ketundukan kepada hukum itu adalah juga ketundukan kepada Tuhan.

Di sinilah letak muatan psikologis petingnya penerapan "syari'at Islam" bagi masyarakat Muslim. Dan ini juga yang menjadi bagian dari alasan mengapa penerapan syari'at Islam di Aceh akan sangat menentukan masa depan daerah ini. Ini memang soal nama atau simbol, tetapi mengabaikan sama sekali nama atau simbol juga dapat menyesatkan dan menjebak kita dalam bahaya.

Ini tidak berarti bahwa penerapan syari'at Islam di Aceh hanya sebatas nama atau simbol. Syari'at Islam memang merupakan tuntutan masyarakat, sebab penduduk Aceh mayoritas Muslim dan orang/suku Aceh itu sendiri seratus persen Muslim. Seorang antropolog Belanda, B.J. Boland, setelah membuat penelitian di Aceh, sampai mengatakan bahwa bagi masyarakat Aceh *being an Acehnese is equivalent to being a Muslim* (menjadi orang Aceh telah identik dengan menjadi Muslim). Sejak zaman kesultanan, yaitu abad ke 17, Nanggroe Aceh telah menjadikan syari'at Islam sebagai landasan bagi undang-undang yang diterapkan untuk masyarakatnya.

Undang-undang itu disusun oleh ulama atas perintah atau kerja sama dengan umara, yakni penguasa atau sulthan. Lahirlah karya-karya besar berupa kitab-kitab yang menjadi rujukan para hakim dan semua aparat penegak hukum di Nanggroe Aceh pada waktu itu. Di antara tokoh-tokoh ulama yang berkiprah pada waktu adalah Nuruddin Ar-Raniry (w. 1658 M.), Syamsuddin as-Sumatrani (w. 1661 M.) dan Abdur Rauf as-Singkili (1615-1691 M.). Sebuah karya yang lebih terakhir adalah *Safinatul Hukkâm* yang ditulis oleh Jalâluddin at-

Tursani. Kitab ini ditulis secara khusus atas titah baginda sultan Alaidin Johansyah (1735-1760 M./1147-1174 II.) dan isi kitab ini adalah aturan-aturan hukum perdata dan pidana serta berbagai penjelasan tentang ihwal penyelesaian perkara dalam sebuah peradilan. Sasaran utama buku ini sangat jelas yaitu untuk menjadi pegangan para hakim. Karena itu judul lengkap kitab tersebut adalah: *Safīnatul Hukkām fi Takhlīshil Khassām*, artinya: bahtera para hakim dalam menyelesaikan perkara segala orang yang bertikai. Semua karya tersebut menjadi saksi atas keberadaan dan peran yang dimainkan syari'at Islam di Aceh sejak zaman silam dan betapa hal tersebut telah mampu mengantar masyarakat negeri ini membangun peradabannya hingga diperhitungkan secara internasional sebagai sebuah kerajaan yang kuat dan makmur. Jadi secara sosiologi dan historis, syari'at Islam adalah jelas telah menjadi spirit masyarakat Aceh itu sendiri.

Persoalan di sini muncul, seperti telah disebutkan di atas: bagaimana dengan orang non-Muslim yang datang atau tinggal di Aceh? Ini memang sebuah tantangan dan perlu dipikirkan dengan matang. Tetapi secara umum dapat dijelaskan sebagai berikut: Syari'at Islam pada dasarnya hanya diwajibkan kepada umat Islam. Tetapi orang non-Muslim yang telah bergabung ke dalam masyarakat Muslim juga harus menyatakan kesetiiaannya kepada segala aturan yang ditetapkan dalam masyarakat tersebut. Dalam hal ini jika kita merujuk pada praktek yang dilakukan oleh Nabi Muhammad sendiri, persoalannya jadi jelas. Setelah Nabi hijrah ke Madinah, beliau membuat sebuah perjanjian yang kemudian dikenal dengan istilah "Piagam Madinah." Isi piagam tersebut adalah sebuah kesepakatan untuk hidup rukun dan damai antara orang-orang muhajirin (Mekkah), orang-orang anshar (Madinah) dan kaum Yahudi; mereka saling membela dan mempertahankan negeri mereka secara bersama-sama terhadap serangan musuh dari luar. Or-

ang-orang Yahudi bergabung dengan masyarakat Muslim sebagai sebuah komunitas, meskipun kepada mereka tetap diberikan otonomi untuk menjalankan ajaran agamanya. Mereka diajak, dan terus menerus diajak, kepada Islam. Namun dalam kenyataannya hal itu amat sulit bagi mereka. Karenanya Nabi (berdasarkan al-Qur'an) memerintahkan mereka menjalankan Taurat secara konsekuen. Ketika mereka berperkara, mereka diperintahkan menyelesaikannya sejalan dengan agama mereka. Jika perkara diajukan kepada Nabi, beliau akan memutuskannya berdasarkan Islam. Jika terjadi pertengkaran antara Yahudi dan Muslim, maka Nabi sendiri yang memutuskannya.

Sejauh ini sebenarnya tidak ada persoalan, sebab yang menjadi landasan bagi hukum Islam adalah keadilan. Al-Qur'an memerintahkan agar keadilan itu ditegakkan terhadap siapa saja, semua manusia, baik Muslim atau bukan. *Waidz? hakamtum baynan nâsi antahkum? bil 'adli*. Dalam hal/perkara perdata seperti ini hukum Islam berlaku kepada siapa saja dalam masyarakat yang menegakkan hukum tersebut. Tetapi menyangkut aturan-aturan yang berkaitan dengan ibadah ritual-formal, maka terserah kepada masing-masing pemeluk agama atau pemilik keyakinan.

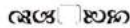
Namun demikian pertanyaan masih tersisa: bagaimana mengenai hukum pidana? Jawaban terhadap masalah ini sebenarnya sama saja. Syari'at yang telah dituangkan menjadi aturan hukum dalam suatu masyarakat harus dijunjung secara bersama-sama. Sungguh sangat aneh sekali, jika dua orang pencuri, misalnya, atau dua orang pelaku kejahatan diberikan hukuman yang berbeda hanya karena yang satu Muslim sedangkan yang lainnya bukan Muslim. Namun hal ini perlu dijadikan wacana. Pada masa Nabi, ini tidak begitu menjadi masalah sebab yang dipimpin oleh Nabi adalah sebuah masyarakat Muslim.

Sedangkan orang Yahudi yang bergabung dalam masyarakat Muslim itu memiliki hukum yang hampir sama atau bahkan lebih keras lagi. Karena itu, dalam masyarakat yang plural, hal ini patut dipertimbangkan dan dikaji lebih serius, untuk menemukan ketetapan hukum yang lebih tepat. Bagi syari'at Islam ini tidak jadi masalah. Materi hukum pidana itu sebenarnya dalam perbincangan para sarjana Muslim sendiri masih diperdebatkan. Apa yang dimaksud dengan potong tangan dalam al-Qur'an? Sebab kata *qata'a* dalam bahasa Arab - dan mungkin juga dalam bahasa lain, seperti istilah memotong jalan dalam bahasa Indonesia - memiliki pengertian ganda. Begitu juga mengenai hukuman rajam, yang sebenarnya dalam al-Qur'an tidak pernah disebutkan. Sebagian sarjana Muslim mengemukakan bahwa hukuman-hukuman pidana Islam tersebut - sebenarnya hanya tiga hukuman keras yang disebutkan al-Qur'an, yakni qishash bagi pembunuh, dera bagi pezina dan potong tangan bagi pencuri - hanyalah batasan maksimal. Itu pun jika kejahatannya benar-benar terbukti dan tidak ada alasan-alasan sosiologis lainnya yang dapat meringankan dia.

Menurut sebuah laporan yang disampaikan oleh Abu Daud dan Nasâ'iy, diriwayatkan bahwa seseorang telah mencuri buah-buahan dalam sebuah kebun dan menyimpannya dalam bajunya. Pemilik kebun tahu, lalu menangkap orang tersebut, mengambil buah-buahan itu dan membuang bajunya. Ia dihadapkan kepada Rasulullah dan pemilik kebun itu meminta agar Nabi menghukumnya. Tetapi setelah Nabi mengetahui persoalan yang sebenarnya, beliau bukan hanya tidak menghukum "pencuri" itu tetapi juga mengembalikan bajunya dan berkata kepada pemilik kebun: ia jahil, mengapa kamu tidak mengajarnya dan ia lapar, mengapa kamu tidak memberinya makan.

Kisah di atas kita kutip untuk menunjukkan bagaimana gambaran hukum pidana Islam sebenarnya. Sebelum hukum

diterapkan dalam suatu masyarakat, perlu dipertimbangkan kesiapan masyarakat itu sendiri. Hukuman bukan tujuan syari'at Islam, tetapi sebagai sebuah sarana; tujuan utamanya adalah perwujudan moral dan penegakan keadilan. Semua argumentasi ini sudah cukup memberikan bukti keadilan dan manusiawinya syari'at Islam. Karena itu patut diingat dan digarisbawahi bahwa penegakan syari'at Islam memang harus didahului dengan pendidikan masyarakat yang memadai serta pemerataan kesejahteraan dan ekonomi yang berkeadilan.





PERAN HAKIM DALAM MENEGAKKAN WIBAWA MAHKAMAH SYARI'AH

Pendahuluan

Hakim bukan hanya memainkan peran yang amat penting dalam memenuhi kebutuhan hukum masyarakat tetapi juga bertanggung jawab atas terlaksana atau tegaknya kebenaran dan keadilan. Dalam pandangan Islam hakim bukan hanya bertanggung jawab kepada Khalifah atau negara tetapi juga kepada Tuhan. Secara moral, ini berarti bahwa setiap keputusan yang dibuat atau setiap hukum yang diputuskan oleh seorang hakim harus benar-benar berasal dari kesadaran nuraninya yang paling dalam dan dengan mempertimbangkan berbagai bukti serta pengkajian yang sungguh-sungguh.

Konsekuensi dari kekeliruan yang dibuat seorang hakim juga membawa akibat buruk bukan hanya bagi kedamaian

masyarakat tetapi juga terhadap wibawa sang hakim serta citra lembaga mahkamah itu sendiri. Perbuatan curang jika dilakukan oleh seorang hakim akan menghilangkan kepercayaan masyarakat terhadap dirinya dan tugas yang diembannya. Terlebih lagi jika masyarakat meyakini bahwa kecurangan tersebut dilakukan secara sengaja oleh orang yang mereka percaya sebagai penegak kebenaran dan keadilan.

Karena itu seorang hakim dituntut untuk selalu bersungguh-sungguh dan hati-hati dalam menangani berbagai perkara yang diajukan kepadanya, karena tugas yang embannya menyangkut dengan kepentingan orang banyak sekaligus tuntutan agama dan moral. Ini tidak akan mampu dilakukan seseorang yang tidak memiliki komitmen moral yang tinggi serta kesalehan yang memadai. Seorang hakim adalah seorang yang berwibawa di hadapan masyarakatnya, karena itu ia sepatutnya menjaga kehormatan tersebut dengan penuh amanah dan tanggung jawab. Tanggung jawab hakim memang berat, sebab itu pula ia berhak atas ganjaran yang besar.

Tugas dan Tanggung Jawab Hakim

Dalam sebuah hadis dikatakan bahwa apabila seorang hakim berijtihad dan ia benar dalam ijtihadnya, maka akan diberikan kepadanya dua pahala; sedangkan jika ia salah dalam ijtihadnya, ia akan mendapatkan satu pahala. Ijtihad adalah sebuah upaya yang sungguh-sungguh dalam menetapkan atau memutuskan sebuah perkara. Kesungguhan inilah yang menjadi penilaian dalam agama. Sedangkan ketepatan dalam pencapaian suatu kesimpulan bukan sebuah kemestian mutlak bagi manusia. Hanya Tuhan yang tahu hakikat kebenaran. Seorang hakim, sebagai manusia biasa, bisa saja keliru dalam mengambil sebuah keputusan, namun dalam hal ini agama memaafkannya sejauh semua upaya yang memungkinkan sudah dilakukan, dan seorang hakim dapat saja mengoreksi kembali

sebuah keputusan yang telah diambil apabila ternyata, setelah bukti-bukti lain ditemukan, keputusan tersebut salah.

Sikap seperti di atas tercalisasi apabila hakim adalah seorang yang saleh dan berakhlak mulia, atau dengan kata lain, memiliki kejujuran dan komitmen moral yang tinggi. Kesungguhan seorang hakim adalah cerminan dari ketulusan hatinya, sebaliknya, seorang hakim yang tidak takut berbuat curang merupakan ekspresi batinnya yang korup dan tamak. Seorang hakim dapat saja mengelabui masyarakat dengan berbagai dalih yang direkayasanya untuk memenangkan pihak yang sebenarnya salah atau menyalahkan pihak yang benar. Namun rasa keadilan dalam lubuk hati setiap manusia suatu waktu akan memberontak dan membongkar setiap kecurangan yang dilakukan orang-orang yang berkuasa secara zalim. Sebuah komunitas umat manusia tidak akan selamanya dapat dikelabui; dan seorang hakim yang berlaku aniaya, tidak selalu dapat menyembunyikan kelicikannya.

Apabila seorang hakim telah berlaku jujur dan adil sesuai dengan kapasitas yang dimilikinya, maka terlepaslah ia dari tuntutan agama, meskipun mungkin ia pada hakikatnya telah berbuat kekeliruan. Tuntutan kebenaran dan keadilan untuk ditegakkan oleh seorang hakim adalah sebatas kebenaran dan keadilan manusia. Selebihnya adalah urusan Tuhan.

Keputusan seorang hakim mungkin saja menimbulkan kontroversi. Itu adalah hal yang wajar. Dalam hal ini hakim dituntut untuk bersikap bijak dan rendah hati; tidak perlu segan menelaah kembali secara lebih dalam atau mengoreksi jika memang ada kekeliruan. Arogansi pada seorang hakim justru akan menyulitkannya untuk jujur dan konsisten dalam mencari kebenaran dan menegakkan keadilan. Namun demikian, seorang hakim juga harus tegas dan penuh keyakinan, tidak perlu terombang-ambing oleh kelihaihan orang-orang yang pandai bersilat lidah. Di sinilah seorang hakim dituntut bukan hanya

bijak tetapi juga cerdas. Ketegasan hakim akan muncul dan keyakinannya akan kokoh jika ia memiliki pengetahuan dan keterampilan (profesionalisme) yang memadai serta pengkajian terhadap problem yang dipecahkannya sudah cukup matang. Jadi untuk melaksanakan tugasnya dengan baik, seorang hakim mesti memiliki kemuliaan hati yang tinggi serta kecerdasan akal yang tajam.

Kepribadian Hakim dan Wibawa Mahkamah

Mahkamah adalah sebuah institusi yang melayani kepentingan hukum banyak pihak dalam masyarakat. Lebih jauh, mahkamah adalah tempat bernaung masyarakat untuk memelihara dan melindungi hak-haknya ketika ada yang terusik dan sumber kekuatan bagi setiap orang yang lemah dan teraniaya. Mahkamah harus dapat memenuhi rasa keadilan dalam masyarakat, mengalahkan setiap kekuatan yang arogan serta membela kebenaran meski milik seorang pribadi yang lemah dan tidak berdaya. Maka setiap personil yang telah dipercayakan masyarakat untuk mengurus dan menjalankan institusi tersebut, terutama sekali hakim, bertanggung jawab atas terlaksananya tujuan-tujuan dimaksud.

Hakim adalah fiugur inti pada sebuah institusi yang bernama Mahkamah, yakni institusi mahkamah. Tanpa hakim, sebuah mahkamah tidak disebut mahkamah. Maka hakimlah yang paling berperan menentukan citra atau wibawa mahkamah. Hakim yang menjalankan tugas-tugasnya dengan baik, bersungguh dalam menegakkan keadilan dan membela kebenaran akan mendapatkan dukungan dari masyarakat; ia berarti telah menjadikan lembaga mahkamah benar-benar tempat rakyat mengadukan halnya dan sumber harapan bagi orang-orang lemah dan terzalimi.

Seorang hakim memang tidak luput dari kebencian. Jika ada seratus orang menyenangnya, karena telah memenangkan

perkara mereka, maka tentu saja seratus orang lagi (lawan dari orang-orang yang menang) membencinya karena telah menggagalkan perkara mereka. Akan tetapi, sesungguhnya kejujuran, ketegasan dan keikhlasan dalam mengadili akan membuat seorang hakim dihormati dan lawannya pun akan segan kepadanya. Kebencian itu pun akan berubah menjadi kasih sayang dan kekaguman jika orang-orang yang benci itu diajak berpikir lebih baik dan lebih bijak.

Kesediaan hakim berlaku curang karena ada sogokan atau disebabkan oleh pengaruh ahli keluarga, justeru akan menjatuhkan wibawanya dan merusak kepercayaan manusia. Dalam menghadapi tantangan ini seorang hakim memang memerlukan ketegaran dan kekuatan batin yang handal. Jika seorang hakim menyadari bahwa keikhlasan dan kesabarannya akan menjadi sumber bagi kekuatan dan pertolongan Tuhan maka tentu saja tidak ada yang dapat mengkhawatirkan dirinya, seberat apapun cobaan atau ujian profesi yang sedang mereka hadapi.

Jika wibawa mahkamah sangat ditentukan oleh sikap dan citra diri yang ditunjukkan seorang hakim, maka sepatutnyalah semua pihak ikut bertanggung jawab untuk memastikan bahwa hakim-hakim yang diangkat pada sebuah mahkamah atau pengadilan mana pun haruslah mereka yang dipercayai dapat dan mampu mengemban amanah mulia dan terhormat itu. Semua pihak yang dimaksudkan adalah semua unsur masyarakat dengan profesi apapun; semua mereka punya kewajiban (bukan hanya sekedar hak) untuk menyuarakan kritik dan bahkan koreksi atas setiap langkah dan proses penentuan hakim yang bersih dan berkepribadian mulia.

Tantangan-tantangan

Al-Qur'an mengingatkan agar setiap hakim berusaha menegakkan keadilan meski terhadap keluarganya sendiri.

Demikian juga al-Qur'an menegaskan bahwa keadilan memiliki sifat universal, sehingga tidak akan ada seorang manusia pun luput darinya; terhadap orang kafir pun keadilan harus tetap diwujudkan. Ini barangkali di antara tantangan yang akan dihadapi kebanyakan orang yang duduk di singgasana kehakiman.

Dalam konteks kehidupan masyarakat Indonesia sekarang, ini telah menjadi tantangan peradaban, sebuah tantangan yang memiliki skala paling luas dan merata. Siapa saja dapat duduk di hadapan mahkamah dan menuntut kebenaran, tetapi siapa di antara mereka yang memiliki kekuatan lobi lebih hebat dan siapa lebih banyak uangnya, dialah yang memiliki peluang paling besar untuk menang! Ini hampir saja menjadi fenomena yang meluas dalam masyarakat kita, sebuah masyarakat yang dikenal bangga dengan kehebatan memiliki penduduk Muslim terbanyak di dunia. Inilah sebuah ironi amat menyakitkan, yang harus dihadapi oleh bangsa kita yang konon teguh beragama dan berperadaban tinggi.

Seorang hakim yang berhadapan langsung dengan berbagai perkara di mahkamah barangkali akan merasakan tantangan ini lebih hebat lagi; tantangan keluarga, sogokan uang, ancaman dan teror, pengacara yang licik dan lain sebagainya. Ringankah tugas yang diemban seorang hakim? Sebagian mereka bahkan ada yang harus mempertaruhkan jiwanya! Karena itu pula setiap kita memiliki kewajiban memberikan "perlindungan" kepada hakim dengan segala kemampuan yang ada pada kita sebagai komponen masyarakat. Jika tidak, maka hakim pun akan menjadi orang lemah dan tidak berdaya di hadapan tantangan yang datang dalam bentuk lahir dan batin. Karena itu, seperti telah dikemukakan di atas, hakim (yang jujur dan "bersih") memang pantas mendapatkan imbalan yang besar baik dari negara ataupun di sisi Allah.

Penutup

Dapat disimpulkan bahwa hakim memiliki peran penting dan amat menentukan dalam memelihara dan menegakkan citra atau wibawa mahkamah. Hakim yang melaksanakan tugasnya dengan baik dan tabah berarti telah ikut mengaktualisasikan peran mahkamah sebagai tempat pemberian pelayanan hukum kepada masyarakat dalam pengertian yang sesungguhnya. Masyarakatlah yang menilai apakah sebuah lembaga mahkamah telah mewujudkan perannya dengan sempurna atau tidak.





PERADILAN DALAM LINTASAN SEJARAH ISLAM: Zaman Umayyah Dan Abbasiyah

Berakhirnya kekhalifahan 'Ali ibn Abi Thalib menandai bangkitnya kekuasaan baru di tanah Arab yang dipelopori oleh Mu'awiyah ibn Abi Sufyân, pendiri daulat Banî Umâyyah. Satu kejutan paling kontras yang dilakukan oleh Mu'awiyah adalah pemindahan pusat kekuasaan politik, yang sebelumnya di Madinah, ke Syiria. Banyak sejarawan Muslim menilai fenomena tersebut sebagai perlambang dari pergeseran nilai dan orientasi politik penguasa baru yang cenderung materialistik atau duniawi.

Pada masa dinasti Banî Umâyyah ini, penguasa umumnya menjalankan roda pemerintahan atas dasar pemikiran pribadi. Urusan-urusan politik, ekonomi, diplomatik dan lain-lain lebih banyak diputuskan berdasarkan pemikiran para penguasa atau qadhi yang ditunjuk. Bahkan termasuk satu ciri khas situasi

masa pemerintah Banî Umâyyah adalah penunjukan qadhi atau hakim pada setiap daerah untuk menyelesaikan berbagai pertikaian yang terjadi di sana. Para hakim tersebut secara general mengandalkan opini personalnya untuk menyelesaikan perkara-perkara yang diajukan.

Dapat dikatakan tidak ada sebuah hirarki yang membentuk struktur peradilan yang secara resmi mengacu pada sebuah titik sentral yang membentuk peradilan tertinggi - tidak ada sebuah petunjuk resmi dari pemerintah pusat untuk menyatukan semua pendapat para hakim sehingga membentuk sebuah system peradilan yang menyatu dan mengikat. Semua berjalan sendiri-sendiri dan terserah pada hakim setempat. Meskipun semuanya mengacu pada upaya penyelesaian perkara berdasarkan petunjuk al-Qur'an dan Sunnah Nabi, para hakim tidak terikat dengan suatu pendapat atau mazhab pun selain ijtihadnya sendiri.¹

Dalam hal ini Banî Umâyyah dianggap oleh sebagian ulama sebagai penguasa yang mengabaikan prinsip-prinsip fundamental yang berkaitan dengan hukum. Dengan sebuah pengecualian yang sangat spesifik pada masa 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz, seluruh perjalanan pemerintahan dinasti ini telah mengabaikan dasar-dasar pembangunan pemerintahan sebagai yang pernah diterapkan oleh empat Khalifah yang saleh yang dikenal dengan al-Khulafâ' al-Râsyidun. Hanya 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz yang, bukan hanya karena kesalehannya tetapi juga karena pengetahuannya yang luas, mampu membuktikan dirinya sebagai penguasa Banî Umâyyah yang benar-benar mengikuti jejak empat Khalifah paling awal.²

Tapi satu fakta sangat jelas, bahwa dalam sejarah Islam, dinasti inilah yang telah memulai penataan administrasi negara secara lebih baik, meskipun dalam hal penempatan para hakim di daerah-daerah, ia masih mengikuti jejak para Khalifah terdahulu, kecuali mengenai satu hal, bahwa para penguasa

Bani Umâyyah memberikan kekuasaan yang luas kepada hakim-hakim mereka untuk menggunakan pikirannya sendiri (*personal opinion*, ra'y) dalam menyelesaikan berbagai perkara. Tidak ada sentralisasi hukum atau undang-undang: semuanya berjalan sendiri-sendiri.

Secara administratif, pengaturan kekuasaan pada masa dinasti Umayyah telah terstruktur dengan rapi. Mereka membagi tugas pelaksanaan pemerintahan kepada beberapa dewan, yaitu: *dewan al-Kharaj*, *dewan al-Khatîm*, *dewan al-Rasâil* dan *dewan al-Mustaghallât*.

Dewan al-Kharaj adalah badan yang mengurus perpajakan dan keuangan negara. Petugas dalam dewan ini melakukan inspeksi keuangan, mengambil pajak dan mengatur berbagai keperluan keuangan negara. Dewan al-Khatim berurusan dengan pengukuhan surat-surat negara, atau semacam petugas yang memberikan stempel atau cap *official* pada surat-surat resmi. Sedangkan *dewan al-Rasâil* bertanggungjawab terhadap berbagai kepentingan surat-menyurat dan komunikasi pemerintahan. Di samping itu, untuk kepentingan pengawasan dan keamanan dibentuk pula apa yang disebut dengan *Ṣahîbus Syurṭah*, yakni semacam polisi di zaman sekarang.³

Berbagai literatur sejarah menunjukkan bahwa pada masa-masa awal Khalifah sendiri bertindak sebagai pemimpin dalam berbagai hal, terutama dalam hal ibadah. Khalifah, di samping sebagai pemimpin dalam kehidupan politik, juga menjadi imam dalam shalat. Namun belakangan, barangkali karena berbagai hal kecil dan juga tuntutan komitmen akan kepentingan dinasti, para penguasa lebih suka mengangkat orang-orang khusus untuk menjadi imam shalat jama'ah. Demikian juga selanjutnya mengenai berbagai kepentingan keagamaan lainnya, seperti bidang fatwa, keulamaan dan hukum. Orang-orang yang diangkat menjadi mufti, imam dan qadhi atau hakim adalah mereka yang dipercayakan untuk bertindak atas nama Khalifah

atau penguasa. Dengan kata lain mereka diangkat untuk meringankan tugas Khalifah. Karena itu tidak mengherankan kadang-kadang mereka dipilih dari kalangan tertentu, terutama sekali dari clan atau suku Khalifah, yang dianggap memiliki komitmen dan loyalitas yang tinggi kepada pemegang kekuasaan. Kondisi seperti ini oleh banyak sejarawan khususnya dirujuk pada masa Usmân ibn 'Affân.

Dinasti Umayyah melanjutkan tradisi ini. Mereka menunjuk atau mengangkat para qadhi dan juga memberhentikannya dengan cara mengumumkan kepada publik. Dalam perkembangan selanjutnya, dengan semakin meluasnya kekuasaan Islam, tugas qadhi bukan hanya sekitar penyelesaian sengketa atau pertengkaran tetapi juga mencakup supervisi terhadap orang-orang tidak mampu, masalah waqaf dan persoalan administrasi lainnya. Penguasa biasanya juga dapat bertindak sebagai hakim tertinggi dalam struktur hukum yang berlaku. Pada masa pemerintahan Umar ibn 'Abd al-'Azîz, misalnya, beliau sendiri juga siap menerima pengaduan-pengaduan secara langsung. Dalam hal pengontrolan, sebuah team inspeksi sengaja dibentuk untuk secara khusus memantau pelaksanaan hukum di seluruh wilayah. Mereka diberikan hak untuk mengecek dan bahkan melakukan koreksi-koreksi dalam keputusan-keputusan dan penegakan keadilan. Badan ini disebut dengan *Nazhîr al-Mazhâlim*.

Setelah kemenangan Abbasiyah, usaha yang dilakukan para ulama adalah pengembangan hukum Syari'at secara lebih luas dan mengikat seluruh umat Islam. Kesempatan ini, yakni terbukanya jalan politik untuk pengembangan agama, hukum dan pendidikan Islam, tidak disia-siakan. Pada masa dinasti inilah struktur hukum Syari'ah secara formal menjadi solid. Umat Islam mulai mencapai jumlah jutaan, karena itu sebuah tatanan yang mengacu pada hukum Syari'at yang lengkap dan kompleks dirasa sangat mendesak. Pada masa inilah lahirnya

tokoh-tokoh ahli hukum terkenal dengan mazhab mereka yang bertahan sampai zaman sekarang. Abu Hanifah (w. 767) di Kufah, Malik (w. 795) di Madinah dan al-Syâfi'iy (w. 820) adalah di antara para pemikir hukum Islam paling awal yang mengembangkan teori-teori hukum secara komprehensif. Inilah cita-cita yang hampir secara ideal terpenuhi dalam sejarah Islam sebagaimana diharapkan oleh para pejuang Islam yang saleh sejak awal. Kekhalifahan, politik, budaya dan kehidupan sosial ditegakkan atas dasar Syari'at yang dielaborasikan dalam bentuk hukum atau fiqh yang praktis. Periode sejarah Islam masa inilah yang oleh Marshall G.S. Hodgson disebut dengan berwatak *syari'ah-minded*.¹

Kemunculan dinasti Abbasiyah telah menandai awal dari lahirnya the science of jurisprudence, dan pada masa itulah ia mencapai zaman keemasannya. Bahkan bukan hanya di bidang hukum, studi-studi Islam (dan juga bidang keilmuan lainnya) seperti hadits, tafsir dan sains mulai dikaji secara lebih luas dan dalam serta dikompilasikan.

Kenyataan yang lebih menarik lagi adalah bahwa administrasi politik telah mencapai tingkat penataan yang mirip dengan model pengaturan kenegaraan sistem modern. Semua jabatan terbuka bagi seluruh warga, tidak ada masalah dengan kasta, keyakinan dan agama. Untuk setiap propinsi Khalifah mengangkat seorang Gubernur untuk mengatur dan menjalankan administrasi negara.

Tidak jauh berbeda dari zaman dinasti Umayyah, Abbasiyah juga membentuk departemen-departemen negara yang dikenal dengan diwan. Ada diwan yang mengurus perpajakan, diwan harta kekayaan negara, diwan penghitungan dan audit, diwan militer, diwan perlindungan masyarakat dan budak, kantor pos (*diwan al-Barîd*), diwan penggajian, badan tempat pengaduan, sampai kepada badan yang mengurus orang-orang teraniaya (*diwan Nazhîr al-Mazhâlim*).

Kepolisian sebagai sebuah badan yang berdiri sendiri sebenarnya berawal dari gagasan dinasti ini. Pimpinan polisi disebut dengan *Sâhib al-Syurtah*. Tugas polisi khusus berkaitan dengan persoalan kriminalitas, dengan dua kewajiban: melakukan investigasi dan melaksanakan hukuman yang ditetapkan secara sah. Polisi kota memiliki style tersendiri yang dikenal dengan nama Muhtasib. Tugasnya adalah mengawasi pasar dan melakukan sensor publik; memeriksa standar timbangan dan sukatan serta menjaga kestabilan pasar sehingga tidak ada pihak-pihak yang teraniaya secara ekonomi.

Sebagaimana telah disebutkan bahwa Syari'ah merupakan orientasi dan cita-cita politik, sosial dan budaya dinasti Abbasiyah, sehingga penegakan hukum Syari'ah merupakan bagian paling penting bagi penegakan dan upaya mempertahankan tatanan ini. Peradilan menjadi sebuah institusi yang memiliki prestise tinggi dan keadilan ditegakkan kepada segenap lapisan masyarakat. Segala aturan hukum dikonsultasikan dengan para pakar dan undang-undang menyangkut berbagai persoalan dibukukan. Di antara karya besar yang telah melahirkan kompilasi ini adalah tulisan seorang Hakim Agung terkenal, Abu Yusuf. Penegakan keadilan yang dilakukan melalui sebuah prosedur dan administrasi yang tertib dipandang sangat penting dan setiap kota atau wilayah harus memiliki hakim lokalnya.

Dan Hakim Agung yang berkedudukan di Baghdad disebut dengan *Qadhi al-Qudhâh*. Untuk kelengkapan segala perangkat dan staf penegak keadilan maka sebuah lembaga peradilan harus memiliki petugas-petugas seperti juru tulis, penterjemah dan petugas yang menjaga ketertiban kantor. Berbagai prosedur peradilan juga diatur sesuai dengan tata tertib yang hampir mirip dengan kondisi sekarang seperti yang termuat dalam kitab-kitab fiqh.

Satu hal yang barangkali sangat penting adalah sikap

peradilan yang terbuka dan tunduk pada kebenaran yang faktual. Para hakim dapat dikritik dan dikoreksi terutama sekali oleh petugas yang dikenal Muhtasib, yang berwenang mengawasi seluruh pelaksanaan penegakan keadilan dalam negeri. Suatu hari Ibrahim ibn Batuha, seorang Muhtasib Baghdad Timur dan Barat, melewati rumah Qadhi Umar ibn Hammad (diangkat 325 H.). Ia melihat seseorang (yang ingin mengajukan perkara) di depan pintu menunggu sang hakim yang sudah lama tidak keluar. Hari semakin panas. Sang Muhtasib lalu memanggil penjaga dan memerintahkan agar ia melapor kepada qadhi Umar bahwa ada seseorang yang beperkara sudah lama menunggunya sementara kondisi sangat panas, agar ia cepat memperhatikan apa maksud orang tersebut, biar cepat selesai dan ia pun dapat pulang. Kasus lain misalnya mengenai seorang perempuan yang datang ke pengadilan untuk suatu gugatan. Ketika ia dipersilakan, dengan perasaan khawatir ia mengatakan kepada hakim: "aku takut melihat wajahmu, jenggotmu dan tutup kepalamu yang panjang." Karena itu hakim tersebut membuka tutup kepalanya dan menutup jenggotnya, dan persidangan diteruskan. Berbagai kasus telah dilaporkan berkaitan dengan keseriusan para hakim zaman ini dalam menegakkan keadilan dan kebenaran serta kepedulian mereka kepada hukum dan kebutuhan hukum masyarakat.

Endnotes:

- 1 Muhammad Muslehudin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists*, (Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985), hal. 73.
- 2 Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Vol. V, s.x, "Umar Bin Abdul Aziz", (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), hlm. 122.
- 3 Anwar Ahmad Qadri, *Justice in Historical Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1982), hlm. 32.
- 4 Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia* (terj. Dr. Mulyadi Kartanegara), (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 113.
- 5 Anwar Ahmad Qadri, *Justice*, hlm. 46.
- 6 *Ibid.*, hlm. 48 *Ibid.*, hlm. 48.
- 7 Lihat *Ibid.*, hlm. 56-8.

Kepustakaan

- 'Alî, 'Abdullah Yûsuf, "Who was Dhu al-Qarnayn?" (APPENDIX VI), dalam *The Meaning of the Holy Qur'ân*, (Maryland: Amana Corporation, 1992)
- "Polygamy." Encyclopædia Britannica. *Ultimate Reference Suite*. Chicago: Encyclopædia Britannica, 2009.
- Abdullah, Hamid Mulyo, *Sejarah Kebudayaan Barat dan Perkembangan Pemikiran Modern*, Semarang: Badan Penerbit UNDIP, 1985.
- Akhavi, Shahraough, "Sayyid Quṭb", dalam *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic Word*, Oxford: Oxford University Press, vol. 3, 1995.
- Ghazali, al-, Zainab, *Perjuangan Wanita Ikhwanul Muslimin*, terj. Salim Basyarahil (Jakarta: Gema Insani Press, 1993)
- 'Alî, Abdullah Yusuf, *The Meaning of the Holy Qur'ân*, Maryland: Amana Corporation, 1992.
- Qattân, Manna'al-, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Masyûrât al-'Asr al-IIadîts, 1973).
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflection on the Origine and Spread of Nationalism*, (London: Verso, 1991)
- Anshari, Muhammad Isa, *Islam dan Nasionalisme*, (Bandung - Jakarta, 1969)
- Armstrong, Karen, *A History of God*, New York: Ballatine Books, 1994.
- Atjeh, Abu Bakar, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawwuf*, (Bandung: Tjerdas, 1962)
- Attar, Farid al-Din, *Muslim Saint and Mystics*, trans. A. J. Arberry, (London, Routledge and Kegal Paul, 1979).

Meretas Jalan Islam

- Ayoub, Mahmoud, *The Qur'ân and Its Interpreters*, (New York: State University of New York Press, 1984)
- Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bakar, Muhammad Abu, "Islam dan Nasionalisme pada Masyarakat Melayu Dewasa Ini," dalam *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, ed. Taufik Abdullah dan Sharon Siddique (Jakarta: LP3ES, 1988)
- Barner & Noble New American Encyclopedia*, Vol. 9, s.v. "Greec", Grolier, 1991.
- Boisard, Marcel A. *Humanisme dalam Islam* (Terjemahan Prof. Dr. H. M. Rasjidi), (Jakarta: Bulan Bintang, 1980)
- Booth, Wayne C., *Critical Understanding: The Power and Limits of Pluralism*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979)
- Botsford, George Willis and Charles Alexander Robinson, JR. *Hellenic History*, New York: The Macmillan Company, 3rd ed., 1948.
- Boullata, Isa, "I'jâz and Related Topics," dalam *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*, (Oxford: Clarendon Press, 1988)
- Bowra, C. M. *Yunani Klasik*, terj. A. Sunarja S.J., Jakarta: Tira pustaka, 1985.
- Brinton, Crane, et.al. *A History of Civilization*, Vol. 1, New Jersey: Prentice Hall, 1962).
- Budiman, Arief, "NU, Artikulasi Islam dan Aspirasi Keadilan", *Media Indonesia*, 21 Januari 1997
- Cohen, Avner, "Descartes, Consciousness and Depersonalization: Viewing the History of Philosophy from a Strausian Perspective," *The Journal of Medicine and Philosophy*, September 1984.
- Copleston, S.J., Frederick, *A History of Philosophy*. London: Search Press, 1966.
- Cottingham, John (ed.), *Western Philosophy: An Anthology*, Oxford: Blackwell, 1996.
- Davis, George W., "Sufism: from its Origins to al-Ghazzali," dalam *The Muslim World*, vol. 38, 1948
- De Armev, Michael, "Experimental Inquiry and Democracy: 'Working Union' of Ideal and Real: A Comment on A Reck's Presentation of John Dewey's Idea of Ultimate Reality and Meaning" dalam *Ultimate Reality and Meaning*, Vol. 16, 1993.

- Descartes, René, "Meditations", dalam John Cottingham (ed.), *Western Philosophy: An Anthology*. Oxford: Blackwell, 1996), 22.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*, Vol. V, s.v. "Umar Bin Abdul Aziz", (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994)
- Dewey, John, "From Absolutism to Experimentalism," dalam *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*, ed. J.A. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984.
- _____, "The Process of Scientific Thinking," dalam *Reading in Philosophy*, ed. John Herman Randal, et al. New York: Barnes and Noble, 1953.
- _____, *A Common Faith*. New Heaven: Yale University Press, 1934.
- _____, *Experience and Nature*. La Salle, IL: Open Court Publishing Co., 2nd edition, 1971.
- Easton, Stewart C. *The Heritage of the Past*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963.
- Edwards, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1972.
- Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Vol. 3, s.v. "Nationalism" (New York: Henry Holt & Company, 1996)
- Esposito, John L. (ed.), *Voices of Resurgent Islam*. (New York: Oxford University Press, 1983)
- _____, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 3 (New York: Oxford University Press, 1995)
- Eston, Stewart C. *The Heritage of the Past*, New York: Rinehart & Wiston, 1963.
- Fadulullah, Mahdi, *Titik Temu Agama dan Politik*, Solo: Ramadhani, 1991.
- Farmawy, Abd al-Hayy, al-, *Al-Bidayat fi tafasir al-Maudhui*, Kairo: al-Hadharah al-Arabiyah, 1977.
- Farouk, Omar, "Asal-usul dan Evolusi Nasionalisme Etnis Muslim Melayu di Muangthai Selatan," dalam *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, ed. Taufik Abdullah dan Sharon Siddique, 299.
- _____, "Muslim Asia Tenggara dari Sejarah Menuju Kebangkitan Islam," dalam *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, ed. Saiful Muzani, (Jakarta: LP3ES, 1993)

Meretas Jalan Islam

- Fitz, James S.M., "Moses As A Leadership Model" dalam *Human Development*, Vol. 4 (Winter 1983)
- Geertz, Clifford, *Religious Development in Morocco and Indonesia*, (Chicago: the University of Chicago Press, 1968)
- Gibb, H.A.R., *Studies on the Civilization of Islam*, (Canada: Saunder of Totonto, 1968)
- Glasse, Cyril, *The Concise Encyclopedia of Islam*, (New York: Harper Collis, 1991)
- Goldziher, Ignaz, "Umâyyads and Abbâsid," dalam *An Anthology of Islamic Studies*, ed. Issa J. Boulatta, (Canada: Institute of Islamic Studies McGill University, 1992)
- González, Justo L., *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville: TN: Abbingdon Press, 1990)
- Haddad, Yvonne Y., "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival," dalam *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito, (New York: Oxford University Press, 1983)
- Hall, D.G.E., *A History of Southeast Asia*, (London: Macmillan, 1981)
- Hamka, *Al-Azhar*, Juz I, IV, V, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.
- Hamka, *Kenang-kenangan Hidup*, Jakarta: Bulan Bintang, Jilid I, 1974.
- Hamka, *Tasawuf Modern*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1995.
- Harrison, Brian, *Southeast Asia: A Short History*, (London: Macmillan & Co Ltd., 1954)
- Hatta, Muhammad, *Memoir*, (Jakarta: Tintamas, 1978)
- Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia* (terj. Dr. Mulyadi Kartanegara), (Jakarta: Paramadina, 2002)
- Holquist, Michael, *Dialogism: Bakhtin and His World*, (London and New York: Routledge, 1990)
- Honderich, Ted (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, s.v. "Descartes, René." New York: Oxford University Press, 1955.
- Hosper, John, *Introduction to Philosophical Analysis*. London: Routledge, 1996.
- Hourani, Albert, *History of the Arab Peoples*, (Cambridge: The Belknap Press, 1991)
- Ibn 'Arabî, *The Bezel of Wisdom*, trans. R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980)

- Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid*, (Beirut: Dâra l-Fikr, t.t.)
- Ibrahim, Ahmad, Yasmin Hussain dan Sharon Siddique (ed.), *Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 1990)
- Islam, Yayasan Nurul, *Kenang-kenangan 70 Tahun Buya Hamka*, Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1979
- Jabiriy, Muhammad Abid, al-, *Bunyat al-'Aql al-'Arabiy* (Beirut: Markaz al-Saqafiy al-'Arabiy, 1993)
- Jacobsen, Douglas, "Multicultural Evangelical Hermeneutics and Ecumenical Dialogue", *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 37, No. 2, Spring 2000
- Kim, Jaegwon dan Ernest Sosa, *A Companion to Metaphysics*, Oxford: Blackwell Publisher Ltd., 1995.
- Kitti, Philip K., *History of the Arabs*, (London: The Macmillan Press, 1974)
- Lawhead, William E., "Descartes Through the Looking Glass: is It Possible to Believe What is Contradictory?" *Religious Studies*, 21, 1985.
- Lewis, Bernard, *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*, (Chicago: Open Court Publishing Company, 2nd Edition 1993)
- Lewis, Bernard, *The Middle East: 2000 Years of History from Rise of Christianity to the Present Day*, (London: Bulter and Tenner, 1997)
- Maarif, Ahmad Syafii, "Islam dan Nasionalisme di Indonesia: Sebuah Perspektif Sejarah," *Jurnal Kebangsaan Indonesia*, Edisi Khusus 1998
- Madjid, Nurcholis, "Pandangan Kontemporer tentang Fiqh: Telaah Problematika Hukum Islam di Zaman Modern", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Peramadina, 1994)
- Marazi, Hamidullah, "Some Reflections on Descartes' Method and Source of Knowledge (With Special Reference to Al-Ghazzali's Approach to Philosophy)," *Islam and the Modern Age*, November 1987.
- Mas'udi, Masdar F., "Zakat; Konsep Harta yang Bersih", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Peramadina, 1994)

Meretas Jalan Islam

- Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia, 1992.
- Moinuddin, Ahmed, *Religions of All Mankind*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994)
- Munitz, Milton K., *Contemporary Analytic Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1981.
- Munitz, Milton K., *The Ways of Philosophy*. New York: Macmillan, 1979.
- Murphy, Arthur E., "Dewey's Epistemology and Metaphysics," dalam *The Philosophy of John Dewey*, ed. Paul Arthur Schilpp. New York: Tudor Publishing Company, 1951.
- Musallam, Adnan A., "Prelude to Islamic Commitment: Sayyid Qutb's Literary and Spiritual Orientation, 1932-1938," dalam *The Muslim World*, Vol. LXXX, No. 3-4, July-October 1990
- _____, "Sayyid Qutb and Social Justice, 1945-1948," dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 4 January 1993
- Muslehuddin, Muhammad, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists*, (Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985)
- Nadia, Asma, *Catatan Hati Seorang Istri*, Lingkar Pena Publishing House, 2007.
- Nasution, Harun, "Tasawuf," dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, ed. Budhy Munawwar Rachman, (Jakarta: Paramadina, 1995)
- Nicholson, R.A., *A Literary History of the Arabs*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
- _____, *The Mystics of Islam*, (London: Bel and Son, 1914)
- Noer, Deliar, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, Cet. VII, 1994)
- Nuwayhad, Âdil, *Mu'jam al-Tafsîr min Sadr al-Islâm Hatta al-Agr al-Hâdir*, Vol. 1 (Mu'assasah Nuwayhad al-Tsaqafiyah, 1983).
- Provencher, Ronald, "Islam in Malaysia and Thailand," dalam *The Crescent in the East: Islam in Asia Major*, ed. Raphael Israeli (London: Curzon Press Ltd., 1989)
- Qadri, Anwar Ahmad, *Justice in Historical Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1982)
- Qaththan, Manna' al-, ' *Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-fikr, t.t.
- Qutb, Sayyid, *Fî Zilâl al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr Ih'yâ' al-Turâts al-'Arabî, 1971)

- _____. *The Religion of Islam*. New York: al-Manar Press, 1967.
- _____. *Tiġl min al-Qaryah*. (Bairût: Dâr al-Hikmah, t.t)
- _____. *Jalan Pembebasan Rintisan Islam Menuju Perdamaian Dunia*. terj. Bedril Saleh, Yogyakarta: Salahuddin Press, 1985.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad. (Bandung: Pustaka, 1984)
- Rahnema, Ali (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*. Bandung: Mizan, 1995.
- Reck, Andrew J., "John Dewey's Idea of Ultimate Reality and Meaning: A Mixture of Stability and Uncertainty in Social Transaction of Human beings" dalam *Ultimate Reality and Meaning*. Vol. 16, 1993.
- Rice, Fr. Cyprian, *The Persian Sufi*. (London, 1964)
- Ridha, Muḥammad Rasyîd, *Tafsir al-Manar Jilid V*. Beirut: Dar al-Fikr, 1973.
- Roth, Robert J., S.J., "American Pragmatisme and Ultimate Reality and Meaning as seen in Religion," dalam *Ultimate Reality and Meaning*. Vol. 16, 1993.
- Runes, Dagobert D. (ed.), *Dictionary of Philosophy*. Maryland: Littlefield Publishers, Inc., 1983.
- Russel, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1974.
- Santayana, George, "Dewey's Naturalistic Metaphysics", dalam *The Philosophy of John Dewey*, ed. Paul Arthur Schilpp. New York: Tudor Publishing Company, 1951.
- Scruton, Roger. *A History of Modern Philosophy: from Descartes to Wittgenstein*. New York: Routledge, revised and enlarged edition, 1995.
- Shah, Idris, *The Way of the Sufi*, (New York : Penguin Books, 1079)
- Shâlih, Shubḥî al-, *Al-Nuzum al-Islamiyyah: Naş'atuhâ wa Tathawwuruhâ*. (Beirut: Dâr al-Ilm Li al-Malâyiûn, 1965)
- Shiddiqi, Nourouzzaman, *Jeram-jeram Peradaban Muslim*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)
- Siddiqi, Mazheruddin, *Konsep Qur'an tentang Sejarah*. (Jakarta: Firdaus, 1986)
- Siswanto, Joko. *Sistem Metafisika Barat: Dari Aristoteles Sampai Derrida*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

- Smith, Donald E., *Religion, Politics and Social Change in the Third World - A Source Book* (New York: Free Press, 1971)
- Smith, Wilfred Cantwell, "Comparative Religion: Whither—and Why?," dalam Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions: Essays in Methodology*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1959)
- Sugiharto, Bambang, *Postmodernisme Tantangan bagi Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Sukarno, *Nationalism, Islam and Marxism*, trans. Karel II Warouw and Petel Weldon, (New York: Southeast Asian Program Cornell University, 1969)
- Suyûthî, Al-, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*.
- Syaukânî, Al-, *Nail al-Authâr*, Juz IV, (Mesir: al-Mathba'ah al-'Utmâniyyah, 1358 H.)
- Tafsir, Ahmad, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Sampai James*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, Cet. IV, 1994.
- Taftazani, Abul Wafa al-Ghanimi, al-, *Sufi dari Zaman ke Zaman* Bandung: Pustaka, t.t.
- Taymiyah, Ibnu, *Al-Amr bi al-Ma'rûf wa al-Nahy 'an al-Munkar*, (Beirut: Dâr al-kitâb al-Jadîd, 1976)
- The New Encyclopædia Britannica*, s.v. "Descartes, René," Vol. 5. Chicago: Helen Hamingway Benton, 1973/1974.
- Titus, Horald H. C.S., *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. H.M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, (London: Oxford University Press, 1973)
- Tripp, Charles, "Sayyid Qutb: Visi Politik," dalam *Para Perintis Zaman Baru Islam*, ed. Ali Rahnama, terj. Ilyas Hasan. (Bandung: Mizan, 1994)
- Van Leur, J.C., *Indonesian Trade and Society: Essay in Asian Social and Economic History* (The Hague: W. van Hoeve, 1955)
- Wallbank, T. Walter & Alaisair M. Taylor. *Civilization Past and Present*, Vol. 1, Chicago: Scott, Foresman and Company, 1949.
- Watt, William Montgomery. *Islamic Fundamentalism and Modernity* London: Routledge, 1988
- Webb, Clement C.J., *A History of Philosophy*. London: Oxford University Press, 1959.

- Webster's English Dictionary*. Melbourne: Budget Books, 1988.
- Williams, Bernard, "Descartes, René," in Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*. London: Macmillan, 1967.
- Zaidan, Jurji, *History of Islamic Civilization*, trans. D.S. Margoloth (New Delhi: Kitab Bhavan, 1978)
- Zainuddin, A. Rahman, "Zakat: Implikasinya pada Pemerataan", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Peramadina, 1994)
- Zuhaylî, Wahbah al-, *al-Tafsîr al-Munîr*, Vol. 20, (Bairut: Dâr al-Fikr al-Mu'âsir, 1991)



Indeks

A

- Abbasiyah, 275, 279, 280, 281
Abduh, 71, 105
Abduh, Muhammad, 98, 100, 102, 107, 153
Aceh, 78, 259, 261, 262, 263
Achaea, 48
Adam, 124, 130
Aeolia, 48
Affan, Usman Ibn, 192, 278
Afghani, Al-, 76
Agamemmon, 47
Agung, Alexander, 59
Akaia, Bangsa, 47
Akhenaton, 126
Al Azhar, 84, 85, 104, 116
Al Manâr, 119
Al Qur'an, 33, 60, 98, 108, 112-113, 116, 121-122, 127, 129, 131, 137, 165, 170, 179, 181, 185, 187, 190, 202, 206-207, 210-214, 217, 219-222, 236-238, 251
Albania, 44, 60
Ali, 255
Ali, Abdullah Yûsuf, 60, 121
Ali, Yusuf, 232
Amerika, 20-22, 25, 118, 148; — Serikat 89
Amrullah, Abdul Karim, 92
Anaximenes, 56
Anderson, 78
Ananisme, 69
Anushirwan, 87
Apollo, 54
Aqqad, Abbas Al-, 91, 115
Arab, 46, 67, 87, 183, 191, 201, 206, 207; Nasionalisme — 116
Araby, Ibn, 112
Aristoteles, 56
Arithmetic, 8
Arkadia, 48
Asia Tenggara, 65-70, 73, 76-80; Muslim — 67, 70, 72
Astronomi, 8
Athena, 45, 50, 51, 147
Attâr, Farîd al-Dîn Al-, 182
Attika, 48
Ayyub, Mahmûd, 119
Aziz, Umar Ibn Abd, 192, 276-277, 279
- ### B
- Baghdad, 282
Bakhtin, Mikhail, 162
Balkan, 44
Banî Isrâil, 114, 125, 126, 130, 134, 135, 144
Banna, Hasan Al-, 92, 106
Barat, 65-66, 107, 108, 209, 239, 260; Budaya — 116; Kolonialisme — 70; Kolonial — 66, 76; Masyarakat — 118, 167
Barbar, Bangsa, 46
Basri, Hasan Al-, 193
Beeckman, Isaac, 5-6
Belanda, 5, 70, 71, 261
Bengkalis, 69
Beureueh, Daud, 94
Bizantium, 87

Boland, B.J., 261
 Botsford, 45
 Boullata, 118
 Budha, 188
 Bulgaria, 44
 Burlington, 22

C

Cagito Ergo Sum, 1
 Cartesian, 25
 Charlet, Father, 4
 Chicago, 23, 24
 China, 87
 Cohen, Avner, 15
 Colombia, 24
 Colorado, 89
 Cottingham, 7
 Crete, 46-48

D

Darul Ulum, 89
 Daud, 201
 Daud, Abu, 265
 Davis, George W., 189
 Dekrit Presiden, 95
 Delphi, 54
 Demak, 69
 Demokrasi, 146, 147, 149
 Denmark, 6
 Departemen Pendidikan, 90
 Descartes, 4-10, 12-16
 Descartes, Joachim, 3
 Descartes, Rene, 1, 2
 Dewa-dewa Olympia, 54
 Dewan al-Rasail, 278
 Dewey, John, 19-27, 32-33, 35-36
 Dinasti Tang, 87
 Diwân al-Barîd, 281
 Doria, 48
 Doria, Bangsa, 48
 DPR, 102
 Duma, 102
 Dzar, Abu, 195

E

Ekonomi, 229; Keadilan sosial — 218;
 Keadilan — 213
 Elizabeth, Ratu, 5
 Eropa, 4, 15, 20, 44, 47, 70, 156, 170
 Evangelical, 160
 Experience and Nature, 32

F

Farmawy Al-, 85
 Farûq, Raja, 116
 Fatûmah, 88
Fî Zilâl al-Qur'ân, 83-85, 91, 104, 105,
 113, 118
 Filipina, 68
 Filosof, 7
 Filsafat, 55, 242
 Fir'aun, 112, 120, 127-128, 130-139
 Fisika, 8
 Frederick V, 5
 Front Nasional, 94
 Futurism, 36

G

Galileo, 10
 Geometri, 5, 6, 8, 9
 Gereja, 2, 157; Kekuasaan — 12
 Ghazali Al-, 14, 232
 Ghifari, Abû Dzâr Al-, 191, 192
 Gonzalez, 159
Government School, 89
 Gujarat, 69

H

Hadist, 98
 Hakim Agung, 281
 Hakimiyyah, 106
 Hall, C.S., 23
 Hamid, Engku Mudo Abdul, 93
 Hamka, 86, 92, 94, 97-103, 105-106
 Hammad, Umar Ibn, 282
 Hanifah, Abû, 280
 Harris, W.T., 22

Meretas Jalan Islam

Harsha, 87
Harun, 132
Hassan, Ahmad, 74, 77
Hatta, 72, 73
Hegel, 23; Hegelian, 23, 25
Heidegger, 86
Helas, 46
Hellene, 46
Heraclius, 87, 88
Herakleitos, 56
Hermeneutical struggle, 162;
Hermeneutika, 151, 158, 160, 163

Hesiodos, 48, 56
Hindia Baru, 93
Hindu, 69, 195; — Muslim, 76
Historis, Kesadaran, 152
Hizb Wathan, 88
Hodgson, Marshal G.S., 280
Holland, 5
Homer, 53, 57
Hopkins, John, 23
Hûd, 120, 130
Human intelligence, 35
Husein, Tâhâ, 91, 115
Huxley, 23

I

Ibrahim, 127, 130, 201
Ibrahim, Qutb, 88
Ibrani, 128
Ijtihad, 269
Ikhwân al-Muslimîn, 77, 85, 90, 92,
107, 118-119
Ileri, Celal Nuri, 208
Illiad, 57
Imagined Communities, 78
Imperialisme, 72
India, 68, 87
Indo-Eropa, 48
Indonesia, 68, 72-74, 94, 104
Industrialisasi, 209
Inggris, 26, 71, 76, 170, 183
Injil, 128
Irian Jaya, 78

Islam, 14, 66, 68, 70, 75, 79, 83, 87, 107,
117, 144, 149, 156-157, 165-167,
175, 177, 185, 187-189, 192-194,
206, 208, 215-216, 220, 229, 241,
259, 266; — dan Pluralisme, 151; —
dan Nasionalisme, 73; — dan
Demokrasi, 143; — Asia Tenggara,
66; Asketisme — 191; Bendera —
93; Jamaat — 107; Masyarakat —
101; Mistitisme — 69; Negara —
101; Syariat — 259-261; Umat —
215

Gerakan Islamisasi, 69
Islamophobic, 148

J

Jacobsen, 161
Jahiliyyah, 118
Jakarta, 94
Jalan sufi, 181
James, William, 19, 23
Jepang, 239
Jerman, 6
Jesuit, 11
Jibril, 190
Johor, 69
Journal of Speculative Philosophy, 23

K

Kabinet, 102
Kamil, Mustafa, 88
Kan'ân, 127
Kapitalisme, 174, 229, 239
Kartosuwiryo, 94
Katolik, 7; Gereja — 6
Katsir, Ibn, 105
Kaum Mycenaean, 54
Keadilan, 221, 233
Keagamaan, Festival, 58
Kedah, 69
Kedourie, 78
Kerajaan, 65; — Majapahit, 69
Kerusakan moral, 118; Kesadaran —
181

Khaldûn, Ibn, 35, 98
 Khalifah, 277, 278, 280
 Khan, Ahmad, 208
Kharaj, 277
Khaulah, 202
 Khilafah, 267
 Khulafa al-Rasyidin, 277
 Khuwailid, Khadijah Binti, 209
 Kitab Suci, 116, 194
 Klasik, Empirismo, 26
 Komunisme, 108, 241
 Kristen, 4, 112, 122, 125, 156, 157, 184,
 185, 195, 260
 Kristus, 157
 Kufah, 280
 Kuhn, Thomas, 159

L

La Fleche, 4
 La Haye, 3
 La Monde, 6
 Labay, Zainuddin 93
 Laut Merah, 131
 Lawhead, William E., 14
 Lembaga Amil Zakat, 225
 Lewis, Bernard, 78, 191
 Lincoln, Abraham, 148
 Logika Asy'ariah, 14
 Loyola, Ignatus, 4
 Lût, 121
 Lutfi, Mukhtar, 93

M

Macdonald, Duncan B., 189
 Macedonia, 59, 60
 Madinah, 184, 263, 280; Negara — 189;
 Piagam — 263
 Madyan, 127, 135, 137
 Majelis Rendah, 102
 Majelis Tinggi, 102
 Makhluk spiritual, 247
 Malaka, 70
 Malaysia, 74
 Malik, 280

Maraghi Al-, 105
 Marazi, Hamidullah, 14
 Marxis, 170
 Masyumi, 85, 94, 95
 Materialisme, 172
 Maudûdi Al-, 107
Mawrid Al-, 170
 Medician, 8
 Meditations, 13
 Mekkah, 184, 216, 263
 Melayu, 70-71; Kebudayaan — 66;
 Masyarakat — 66; — Muslim, 68,
 72
 Meliorisme, 36
 Mesir, 53, 58, 77, 88, 90, 92-93, 104,
 112-114, 117-118, 126-128, 130-131,
 139
 Mesopotamia, 58
 Metafisika, 22, 31
 Meteorology, 6
 Mikena, 47, 48
 Militerisme, 172
 Minangkabau, 92
Modern Islamic World, 184
 Moralis, Kelompok, 182
 Moro, 78
 Morris, George S., 23
 MPR, 102
 Mu'awiyah, 70, 182, 191-192
 Muangthai, 70
 Muhammad, 88, 120-124, 137, 144-145,
 156, 165, 189, 201-202
Multicultural, 160
 Munitz, 19, 31
 Musa, 112, 114, 120, 123, 125-138
 Musallâm, Adnan A., 115
 Muslim, 66-67, 75-79, 116, 165-167,
 176-177, 182, 186, 192-193, 209,
 220, 264; Dinamika Politik — 65

N

Nasâ'iy Al-, 265
 Nasakom, 95
 Nasionalis, 74

Meretas Jalan Islam

Nasionalisme, 65-67, 73, 75:

Nasionalism, 72

Nasrani, 144

Nasser, 104

Nasser, Gammal Abdul, 85, 116;

Nasserisme, 89

Nasution, Harun, 184

Nazir Al-Mazhâlim, 279

Negara, 223

New Englander, 20

Nicholson, 185

Noer, Deliar, 73

Nûh, 120

Nusantara, 72

O

Odyssey, 57

Orang Doria, 48

P

Padang, 69

Pan Islamisme, 66, 71

Pan Malayan Islamic Party (PMIP), 74

Parabek, Syaikh Ibrahim Musa, 93

Paradigma Baru, 151

Partai Komunis Indonesia, 94, 95

Pattani, 69, 78

Peloponnesus, 49

Pemikiran Barat, 15

Pennsylvania, 22

Peradaban Mikena, 47; — Minos, 47; —

Yunani, 41

Perancis, 3, 5, 71

Perang Dunia II, 65, 67

Perang Troya, 47

Persia, 87

Philip, Raja, 59

Pierce, Charles S., 19, 23, 25

Pilipina, 70

Plato, 56

Pluralisme Agama, 156

Pluralisme, 154-155, 159, 161, 164

Poland, 6

Poligami, 199-200, 203-209

Portugis, 70-71

Pragmatisme, 20, 22, 26

Principle of the philosophy, 7

Protestan Evengalis, 24

Psikologi, 246

Psikologis Islam, 245

Pulau Jawa, 69

Q

Qadhi al-Qudhâh, 282

Qarnain, Dhû Al-, 60

Qattân Al-, 121

Qusyairi Al-, 185

Qulb, 89, 95-96, 98-99, 101-102, 104,

108, 113-119, 123-125, 129-130,

133-139; Aminah — 114;

Muhammad — 114; Sayyid — 86,

88, 111-112, 122

Qutbisme, 104

R

Radikalisme, 169, 171; Muslim — 77; —
dan Islam, 165; Kaum Radikal 169

Rahman, Fazlur, 190

Raniry, Nuruddin al-, 262

Rasul, 176

Reformasi radikal, 170

Relativisme, 155

Religion, 55 Cultural — 55; Natural —
55; Institutionalized — 35

Riau, 69

Roma, 6

Romawi, 46, 144

Roth S.J., 25, 35

Rowi, Muchlas, 104

Rusia, 162

Russel, 12, 34

Rusyd, Ibn, 202

S

Safīnatul Hukkâm, 262

Sahib al-Syurthah, 278

Salih, 120

Sâlih, Subhi, 216
 Salim, Agus, 93
 Sardar, Ziauddin 240
 Semenanjung Malaya, 69
 Senat, 102
Seruan Azhar, 93, 105
Sidrah al-Muntaha, 190
 Singapura, 68
 Singkili, Abdul al-Rauf Al-, 262
 Siprus, 48
 Socrates, 56, 57
 Soekarno, 72-74, 85, 93-95
 Sosialisme, Idiologi, 116
 Spanyol, 70, 71
 Sparta, 50
 Spiritual, 189
 Sudirman, Jenderal, 104
 Sufi militan, 118
 Sufisme, 181, 183, 185-189, 193, 196 :
 — mistik, 68; — Islam, 68, 184
 Sufyân, Mu'awiyah Ibn Abi, 275
 Sumatera, 69; — Barat, 92
 Sumatrani, Syamsuddin Al-, 262
 Sungai Batang Maninjau, 92
 Supernaturalisme, 35
 Sya'î'i Al-, 280
 Syar'iyah, Mahkamah, 267
 Syiah, 186, 191
 Syiria, 275
 Syuaeb, 121, 130, 132, 137

T

Tadzkir al-Auliya, 182
 Tafsir al-Azhar, 83, 93
 Tasawwuf, 183, 195
 Taymiyah, Ibn, 72, 103, 219
 Temporalisme, 36
 Teolog, 7
 Teologi, 157, 158
 Teori evolusi Darwin, 26
 Thabrani, 93
 Thailand, 68, 73
 Thales, 56
 Thalib, Ali Ibn Abi, 275

The adult philosopher, 5
The book of the world, 5
The Jesuit, 4
The Journal of Philosophy, 24
The little philosopher, 5
The passion of the soul, 7
The philosophy by which Americans live,
 21
The Process of Scientific Thinking, 27
The search after truth by the light of
 nature, 7
 Timtim, 78
 Timur, 87; Budaya — 66; — Tengah,
 71-74; — Dekat, 54
 Tiran, Melawan, 111
 Titus, 36
 Torrey, 22
 Touraine, 4
 Toynebee, 98
 Tradisional, Muslim, 76
 Tradisionalis, Muslim, 74
 Trias Politika, 94
 Trimmingham, 185
 Tripp, 117
 Tuhan, 11, 14, 24, 26, 33, 116, 121, 123,
 128-129, 131-132, 144, 157, 164-167,
 184, 187, 190-191, 202, 210, 253,
 261
 Turki, 44
 Tursani, Jâluddin Al-, 262

U

Umayyah, 275, 280; — Umayyah, 191,
 276
United Malays Nationalist Organization
 (UMNO), 74
 Universal, 181
 Universitas al-Azhar, 93
 Universitas John Hopkins, 23
 Universitas Kebangsaan Malaysia, 93
 Universitas Umm al-Qura, 114
 Universitas Vermont, 22
 UUD 1945, 95

Meretas Jalan Islam

V

Vermont, 22

W

Wafd, 90

Woodbrigde, F.J.E., 24

Y

Ya'kub, Ilyas, 93

Yahudi, 112, 122, 125, 127, 156, 185,
201, 260, 263-265

Yahweh, 127

Yahya, 128

Yakûb, 201

Yesus, 24, 128

Yugoslavia, 44

Yunani Kuno, 101

Yunani, 41-48, 52-61, 146-147, 184;

Filsafat — 56, 195

Yusûf, 120, 124, 137

Yusûf, Abû, 281

Zaghul, Saad, 90

Zakat, 213, 215-218, 222-223, 237-238

Zamakhsary, 105

Zaman Neolithic, 46

Zohar, Danah, 253

Zuhaily Al-, 137

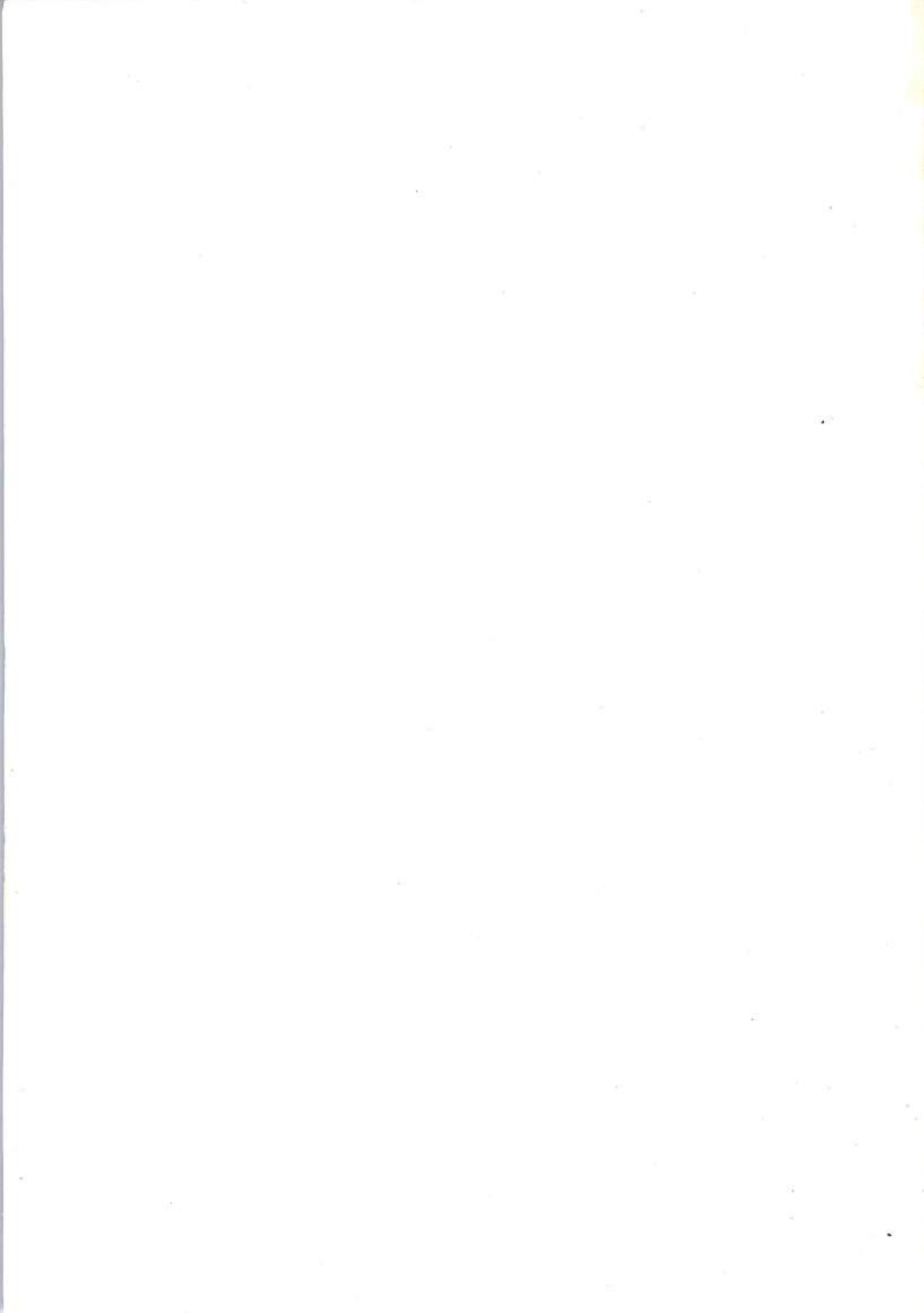
Zuhri, Saifuddin, 93

Zuhud, 235, 236, 237



Tentang Penulis

Zulkarnaini Abdullah, lahir di Sangkilan (Aceh Utara), pada 11 Mei 1967. Sejak 2007 dipercaya sebagai Ketua STAIN Zawiyah Cot Kala, Langsa, Nanggroe Aceh Darussalam. Antara tahun 2004-2007 menjabat sebagai Pembantu Dekan III Fakultas Syariah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh. Menyelesaikan S-3 pada bidang Studi Islam di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 2005. Tahun 1993 memperoleh gelar MA di bidang *Studi Islam in Indonesia* dari University of New South Wales, Australia. Gelar sarjana diperoleh dari IAIN ar-Raniry Banda Aceh, tahun 1988. Karyanya antara lain *Mengapa Harus Perempuan?* (Yogyakarta: Ar Ruzz, 2003), dan *Yahudi dalam al-Qur'an* (Yogyakarta, Elsaq, 2006). Tulisan-tulisannya dalam bentuk artikel diterbitkan di beberapa jurnal ilmiah antara lain Jurnal *at-Ta'fikir* STAIN Zawiyah Cot Kala (2008); Jurnal *Analitica Islamica*, Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara (2008); Jurnal *Substantia*, dan Jurnal *Media Syari'ah*, IAIN ar-Raniri Banda Aceh (2005, 2007); Jurnal *Khazanah*, Program Pascasarjana IAIN Sunan Gunung Jati Bandung (2004).



Dr. Zulkarnaini, M.A.

lahir di Sangkilan (Aceh Utara), pada 11 Mei 1967. Sejak 2007 dipercaya sebagai Ketua STAIN Zawiyah Cot Kala, Langsa, Nanggroe Aceh Darussalam. Antara tahun 2004-2007 menjabat sebagai Pembantu Dekan III Fakultas Syariah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh. Menyelesaikan S-3 pada bidang Studi Islam di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 2005. Tahun 1993 memperoleh gelar MA di bidang Studi Islam in Indonesia dari University of New South Wales, Australia. Gelar sarjana diperoleh dari IAIN ar-Raniry Banda Aceh, tahun 1988. Karyanya antara lain Mengapa Harus Perempuan? (Yogyakarta: Ar Ruzz, 2003), dan Yahudi dalam al-Qur'an (Yogyakarta, Elsaq, 2006). Tulisan-tulisannya dalam bentuk artikel diterbitkan di beberapa jurnal ilmiah antara lain Jurnal at-Tafkir STAIN Zawiyah Cot Kala (2008); Jurnal Analitica Islamica, Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara (2008); Jurnal Substantia, dan Jurnal Media Syari'ah, IAIN ar-Raniri Banda Aceh (2005, 2007); Jurnal Khazanah, Program Pascasarjana IAIN Sunan Gunung Jati Bandung (2004).

Jalan Islam itu bukan jalan biasa; ia harus dimasuki untuk dapat ditempuh; ia sulit bagi hati yang dengki, tapi mudah bagi hati yang tulus. Penulis tidak berpura-pura menyampaikan sebuah bentuk Islam yang hakiki, tidak pula berpretensi menyuguhkan sebuah pemikiran Islam paling orisinal. Tidak pula sedang menawarkan sebuah Islam “alternatif”. Penulis hanya mengungkapkan sebuah isi hati (baca: pikiran dan gagasan) dengan berbagai warna-warninya, dengan merujuk pada jalan Islam, sesuai interpretasi penulis. “Meretas Jalan Islam” hanyalah sebuah hasrat memuliakan Islam, melalui ekspresi diri dalam karya tulis. Itu saja!

Zulkarnaini Abdullah

ISBN 978-602-98135-1-7



Meretas Jalan Islam