

POTRET PEMIKIRAN ISLAM INDONESIA DALAM KONTEKS ISLAM UNIVERSAL

Oleh Nurcholish Madjid

Membahas potret pemikiran Islam Indonesia dalam konteks Islam universal memang menyulitkan, karena diperlukan perangkat yang cukup lengkap dan yang mampu mewakili semua segi obyek pemotretan itu. Dalam keadaan metodologis yang sulit itu, kontribusi ini terpaksa membatasi diri pada segi-segi yang akan secara absah dapat disebut sebagai “potret”, yaitu melihat wujud-wujud nyata dunia pemikiran Islam yang sedapat mungkin “khas” Indonesia, tapi yang sekaligus dengan jelas menunjukkan konteksnya dengan dunia Islam pada umumnya, atau dengan pemikiran Islam yang telah mendunia (universal).

Tetapi jika dinamakan “potret”, maka pengertiannya boleh jadi berupa sebuah gambar mati. Pemikiran Islam Indonesia, sama halnya dengan semua pemikiran, adalah suatu realita yang dinamis, terus bergerak, tumbuh, dan berkembang. Oleh karena itu sosok pemikiran Islam Indonesia akan dapat diperoleh gambarannya secara lebih tepat jika tidak sekadar hanya membuat “*moment opname*” atau foto mati guna membuat gambar mati, sehingga seolah-olah masalah pemikiran adalah masalah yang statis. Pendekatan statis akan banyak menimbulkan salah paham atau membawa kepada kesimpulan yang keliru. Sebaliknya, ibarat membuat gambar video atau “*movie pictures*”, kita menelusuri dimensi dinamis dari sejarah pemikiran itu yang lebih panjang. Ini berarti kita dituntut untuk membuat refleksi secukupnya

atau tinjauan sekilas tentang sejarah masa lampau, khususnya yang langsung berkenaan dengan masalah pemikiran itu. Kemudian diikuti dengan proyeksi dan antisipasi ke masa depan.

Kedatangan Islam dan Dampak Dinamikny

Dengan jumlah pengikut sekitar 90%, Islam di negeri kita praktis merupakan agama nasional. Indonesia adalah sebuah bangsa Muslim, tanpa mengingkari golongan minoritas non-Muslim yang ada. Pertanyaan timbul, mengapa pengislaman Indonesia begitu sukses, dan bagaimana hal itu terjadi?

Kawasan-kawasan tertentu Asia Tenggara, seperti Aceh dan Malaka, agaknya telah dikenal oleh orang-orang Arab dan Persia yang Muslim sejak masa-masa yang cukup dini dari zaman Islam. Dan dari kawasan-kawasan itu Islam menyebar ke berbagai tempat di Asia Tenggara, termasuk daerah-daerah pantai utara Jawa Timur yang saat-saat itu merupakan daerah depan Majapahit. Kota-kota pantai yang juga menjadi pusat-pusat perdagangan menjadi tempat-tempat pijakan pertama pengislaman Jawa. Pola kehidupan warga kota-kota dagang yang kosmopolit (meliputi banyak bangsa) menyebabkan mereka berpandangan terbuka dan lebih demokratis. Keadaan itu menyiapkan penerimaan mereka akan agama Islam.

Majapahit jatuh pada tahun 1478 (“Sirna Ilang Kertaning Bumi”), kemudian diikuti oleh berdirinya beberapa kesultanan Islam di Jawa, khususnya Demak. Ini merupakan titik mula pengislaman Jawa secara ekstensif. Dan pengislaman ini juga terjadi pada kawasan Asia Tenggara pada umumnya, yang prosesnya dipercepat dengan jatuhnya Malaka ke tangan Portugis pada 1511. Sebab jatuhnya Malaka ke tangan bangsa bukan Islam itu menyebabkan para ulama, saudagar, artisan, dan lain-lain, dari kerajaan itu keluar dan menyebar ke seluruh pelosok Asia Tenggara. Mereka membawa agama Islam, dan menyebarkan semangat perlawanan kepada orang-orang Barat yang datang hendak menjajah.

Jadi penyebaran Islam secara besar-besaran di kawasan Asia Tenggara ini terjadi bersamaan dengan kedatangan para penjajah Barat: silih berganti Portugis, Spanyol, Belanda, dan Inggris. Maka wajar bahwa pusat perhatian Islam diarahkan kepada perjuangan membendung atau melawan orang-orang Barat itu. Karena kesibukan itu umat Islam Asia Tenggara tidak banyak mempunyai kesempatan mengadakan konsolidasi di bidang budaya pada umumnya dan pemikiran pada khususnya. Cukup sebagai indikasi ke arah itu, antara lain adanya kenyataan bahwa arsitektur masjid, misalnya (padahal arsitektur masjid adalah wahana ekspresi estetis dan seni Islam yang paling penting), di Asia Tenggara bergaya sangat lokal, kecuali di Aceh dan Sumatra Utara (yang sudah menampilkan gaya arsitektur masjid yang lebih universal seperti terdapat di dunia Islam pada umumnya). Demikian pula seni tulisan indah (kaligrafi, *khathth*) dan arabesk (*arabesque*, yaitu *zukhrufah 'Arabīyah* atau *naṣq 'Arabī*, suatu jenis seni dekorasi geometris dan abstrak), tidak dikenal di Indonesia kecuali sedikit sekali dan baru mulai akhir-akhir ini saja. Padahal kedudukan khath dan arabesk itu dalam budaya Islam dapat dibandingkan dengan kedudukan seni lukis dalam budaya Barat (yang merupakan kelanjutan budaya Romawi-Yunani). Khath dan arabesk menjadi media ekspresi seni Islam karena ajaran Islam pada awalnya tidak mengizinkan pelukisan makhluk hidup, baik manusia maupun binatang, karena asosiasi pelukisan makhluk hidup dengan mitologi atau syirik. Semangat anti gambar makhluk hidup atau ikonoklasme ini telah mengilhami para seniman Islam untuk menggunakan medium khath Arab dan arabesk sebagai ekspresi seni Islam. Maka kekurangan dalam hal ini sudah cukup menunjukkan kekurangan dari segi budaya.

Orientasi Kesufian Pemikiran Islam Indonesia

Corak pemikiran Islam Indonesia terkenal sangat berwarna kesufian yang pekat. Ini tentunya tidak mengherankan jika dilihat dari

beberapa sudut. *Pertama*, datangnya Islam ke kawasan ini, seperti juga yang ke Asia Tengah dan Afrika Hitam, banyak ditangani oleh kaum sufi sekaligus pedagang. Jaringan gilda-gilda perdagangan mereka yang luas (yang berpusat pada tempat-tempat penginapan mereka dekat masjid sekaligus padepokan-padepokan kesufian mereka yang disebut *zāwiyah*, *khāniqah*, *ribāth*, dan *funduq* — “pondok”) telah memberi mereka fasilitas menyebarkan Islam melalui perembesan damai (*pénétration pacifique*). Karena watak kesufian yang banyak mengandalkan intuisi pribadi dan perasaan (*dzawq*), pemikiran Islam yang diwarnainya tampil dengan sikap yang cukup reseptif (berpembawaan mudah menerima) unsur-unsur budaya lokal. Melalui kebijakan para “wali” (khususnya Wali Songo), gaya pemikiran Islam di Indonesia umumnya dan di Jawa khususnya menjadi mudah sekali diterima rakyat banyak. Maka Islam dalam tempo singkat menjadi agama mayoritas bangsa kita.

Dalam pemikiran Islam yang bercorak kesufian itu pengaruh Imam al-Ghazali sangat kuat terasa dan dinyatakan dalam berbagai dokumen dan karya tulis. Berkenaan dengan ini patut kita ingat bahwa pemikir Islam yang hebat itu wafat pada 1111 M., yaitu empat abad sebelum jatuhnya Malaka ke tangan Portugis yang telah disinggung di atas. Dan Kerajaan Hindu Majapahit baru berdiri pada tahun 1295, hampir dua abad setelah wafatnya al-Ghazali. Karena itu mudah dibayangkan bahwa berbagai karya pemikir besar itu sangat luas beredar di kalangan cendekiawan Islam di Indonesia, dan sangat mempengaruhi pemikiran mereka. Meskipun kebiasaan menulis dan mengarang di negeri kita saat itu (mungkin sampai sekarang) jauh sekali ketinggalan oleh dunia Islam dari India ke barat, kita beruntung ada satu-dua peninggalan nenek moyang kita yang dapat dijadikan contoh bukti pengaruh ajaran kesufian Imam al-Ghazali. Salah satunya ialah dokumen tentang kode etik Islam Jawa yang mula-mula, yang diperkirakan ditulis pada abad ke-17 atau ke-16 Masehi. Menurut penelitiannya, Drewes, dokumen yang berbahasa Jawa itu diketemukan sekitar

Sedayu. Bagian pembukaan dari dokumen itu terjemahannya terbaca demikian:

Inilah jubah agama: meninggalkan dunia, tepat dalam memilih teman, menjauhi kerumunan orang banyak. Benteng orang mukmin yang zuhud ialah: tinggal di masjid, menjalankan sembahyang lima waktu, dan mengaji al-Qur'an. Benteng tokoh agama adalah tiga: puas (*qanā'ah*), bangun malam, dan menyendiri. Pahala puas ialah terangnya hati, pahala bangun malam ialah cahaya, pahala menyendiri ialah mudah merendahkan (kehidupan) dunia. Benteng setan ialah tidur setelah makan kenyang; rumah setan ialah orang yang makan kenyang; makanan setan ialah orang yang memakan makanan haram. Inilah cara mengetahui Tuhan, tindakan menjauhi maksiat, yang ditulis oleh seorang khalifah, dan diambil dari isi (kitab) *Bidāyah* oleh Imam al-Ghazali dan diperluas dengan bahan-bahan yang diambil dari kitab *Masadullāh*, misalnya, masalah tentang (Nabi) Isa; juga dari kitab *Masabeh Mafateh* dan *Rawdlat al-'Ulamā'*; dari kitab-kitab tafsir dan ushul, dan dari kitab *Salāmah*. Agar jelas semuanya ini dikumpulkan dan dibuat cerita tentang tingkah laku yang benar dari masing-masing kelompok yang disebutkan tadi, begitu rupa sehingga mantap dan teguh berpegang kepada sabda Allah.¹

Penulis dokumen itu tampak mengerti bahasa Arab dengan baik, terbukti dari keterangannya sendiri bahwa dia menulis dengan merujuk kepada kitab-kitab berbahasa Arab, khususnya karya-karya Imam al-Ghazali. Kitab *Bidāyah* yang disebutkannya tidak lain ialah kitab *Bidāyat al-Hidāyah* yang merupakan ringkasan dari kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* yang amat terkenal. Kitab *Rawdlat al-'Ulamā'* adalah karya seorang ulama, al-Zandawaisiti (wafat 382 H/922 M), pendahulu Imam al-Ghazali. Kitab itu merupakan kumpulan

¹ G.W.J. Drewes, penyunting dan penerjemah, *An Early Javanese Code of Muslim Ethics* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978), h. 14.

ajaran-ajaran keakhlakan yang diambil dari al-Qur'an, Sunnah, dan ucapan-ucapan para sufi. Sedangkan kitab *Masabeh Mafateh* boleh jadi ialah kitab *Mafātīḥ al-Rajā' fī Syarḥ Mashābīḥ al-Dujā*, yaitu kitab syarah oleh al-Aquli al-Wasithi (wafat 797 H/1394 M) atas kitab karangan al-Baghawī (wafat 516 H / 1122 M) yang berjudul *Mashābīḥ al-Dujā* yang merupakan kitab kumpulan hadis.²²

Pengaruh al-Ghazali juga tampak jelas dalam berbagai pembahasan akidah atau ilmu kalam. Dalam sistem akidah Asy'ari terdapat persoalan yang rumit tentang teori kegiatan manusia (*af'āl al-'ibād*), dalam dinamika tarik-menarik antara paham-paham Jabariyah dan Qadariyah yang terkenal. Akidah Asy'ari bermaksud menengahi antara ujung-ujung ekstrem dari kedua paham itu, dan ia menawarkan teori *kasb* atau "perolehan" (Inggris: *acquisition*) yang tidak sederhana. Dalam kaitannya dengan ajaran tawakal dalam tasawuf, ternyata teori *kasb* dari Asy'ari itu masih menimbulkan masalah, dan tampaknya para ulama dalam hal ini banyak merujuk kepada uraian-uraian al-Ghazali. Contohnya ialah pembahasan berikut ini, yang diambil dari sebuah kitab berbahasa Jawa huruf Pego, yang dikarang oleh Kiai Muhammad Shalih ibn Umar Samarani (terkenal dengan sebutan Kiai Saleh Darat), dari Pesantren Meranggen, Semarang. Kitab ini merupakan syarah dalam bahasa Jawa dari kitab *Jawharat al-Tawḥīd* karangan Syekh Ibrahim al-Laqqani yang terkenal dan yang banyak digunakan sebagai kitab pelajaran akidah di pesantren dan madrasah. Uraian Kiai Saleh Darat tentang *kasb* (usaha) dan tawakal yang menunjukkan kuatnya orientasi kepada pemikiran al-Ghazali adalah demikian:

Berkenaan dengan keutamaan bekerja dan tawakal itu para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah berbeda pendapat. Adapun menurut pendapat yang unggul perkara tersebut harus dilihat rinciannya menurut sumber yang diketahui dari kitab para ulama pembukti kebenaran seperti kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* dan *Risālat al-Qusyayrīyah*.

²² *Ibid.*, h. 6.

Periksalah itu! Artinya, para ulama pembukti kebenaran berselisih pendapat tentang *kasb* (usaha) dan tawakal dengan meninggalkan usaha. Dalam perselisihan tentang mana yang lebih utama itu sebagian para ulama mengatakan lebih utama usaha, yaitu bekerja untuk memperoleh kehidupan, seperti berdagang, bertani, menjahit, ataupun menjadi tukang kayu. Sebab jika seseorang bekerja, ia tidak menjadi tamak terhadap milik orang lain, dan tidak merendahkan diri terhadap orang lain, serta dapat leluasa bertindak sebagai hamba Allah dengan bersedekah dan bersilatullahi.³

Pembahasan tentang usaha dan tawakal itu masih diteruskan, dengan nada hendak mencari titik tengah antara keduanya — sebagaimana telah disinggung tentang akidah Asy‘ari — tapi juga akhirnya dengan semacam penegasan tidak langsung bahwa usaha adalah lebih utama, demikian:

Adapun menurut pendapat sebagian besar para ahli, tawakal tidak berarti menghilangkan kerja (*kasb*). Ada orang bekerja (aktif) dan tetap bertawakal, dan tawakalnya itu tidak rusak karena kerja. Sebab makna tawakal ialah percaya kepada Allah swt. dan berpegang kepada-Nya, meskipun disertai tindakan menempuh cara-cara kerja. Kesimpulannya, pada zaman sekarang lebih baik kerja, malah wajib, karena iman orang umum dan keislaman mereka tidak sempurna kecuali dengan adanya harta. Hadis riwayat Anas menceritakan bahwa Rasulullah saw. bersabda, “*Sebaik-baik penopang bagi takwa kepada Allah ialah harta.*” Sabdanya lagi, “*Kemiskinan bagi sahabat-sahabatku adalah kebahagiaan, dan kekayaan bagi orang-orang beriman di akhir zaman adalah kebahagiaan,*” (Diriwayatkan oleh Jabir). Beliau juga bersabda, “*Kemuliaan seorang mukmin ialah kemandiriannya dari orang lain.*”⁴

³ H. Muhammad Shalih ibn Umar Samarani, *Tarjamah Sabīl al-‘Abīd ‘alā Jawharat al-Tawhīd*, sebuah terjemah Jawa, disertai uraian, dari kitab Syekh Ibrahim al-Laqqani, *Jawharat al-Tawhīd*, tanpa data penerbitan, h. 316-317.

⁴ *Ibid.*, h. 318-319.

Di atas telah disebutkan bahwa proses pengislaman besar-besaran Jawa khususnya dan Indonesia umumnya baru benar-benar terjadi empat abad setelah wafat Imam al-Ghazali. Jadi para wali Jawa tampil sekitar 400 tahun setelah wafat pemikir besar itu. Maka tidak mengherankan bahwa pemikiran al-Ghazali juga sudah sangat kuat terasa pada pandangan para wali. Ini terbukti dari terjadinya peristiwa yang menyangkut Syeikh Lemah Abang (Siti Jenar). Sejalan dengan pemikiran al-Ghazali yang hendak menggabungkan dengan serasi antara syariat dan tarekat (antara orientasi lahir dan orientasi batini), para wali tampak tidak dapat menenggang pemikiran batini yang ekstrem atau eksesif sebagaimana ditunjukkan oleh Syeikh Lemah Abang. Sebuah laporan (atau, setidaknya, penuturan) tentang sidang para wali mengadili Syeikh Lemah Abang menggambarkan peristiwa tersebut, demikian:

Para wali mengadakan musyawarah di Girigajah, di Gunung Kadaton. Masalah yang dibicarakan ialah pengertian makrifat. *Pertama* ialah Pangeran Bonang, *kedua* Pangeran Majagung, *ketiga* Pangeran Cirebon, *keempat* Pangeran Kalijaga, *kelima* Syekh Bonthang, *keenam* Maulana Maghribi, *ketujuh* Syeikh Lemah Abang, dan *kedelapan* Pangeran Girigajah di Gunung Kadaton. Musyawarah itu berlangsung pada hari Jumat tanggal lima Ramadan tahun Waw.

Pangeran Girigajah berkata kepada para wali, “Saya mohon kepada kalian, kawan-kawanku, untuk bertukar pikiran tentang makna makrifat. Carilah kesepakatan dalam masalah ini. Jangan bertengkar tentang hal itu melainkan hendaknya minta petunjuk satu sama lain. Sebab harus ada pendapat yang mufakat dalam perkara ini. Dengan adanya pengetahuan itu hendaknya tidak lagi ada kekaburan. Karena itu, kalian harus mencapai pandangan yang jelas mengenai Hakikat Tuhan.”

Pangeran Bonang berkata, “Hakikat pengetahuan iman dan tauhid itu tidak lagi dikenal oleh orang *ahl al-ma’rifah* yang telah waspada pengetahuannya, yang telah tenggelam dalam makrifat. Mengenai jasad ini, seluruh gerakannya bersumber dari sikap pasrah

ruh kepada Allah; yang disebut hati itu ialah kewaspadaan, karena diterangi oleh Allah, sedangkan hakikat yang disebut Allah itu ialah bahwa Dia sendiri menyebutkan nama-Nya, Yang Maha Terpuji, tidak lain dari Allah Yang Mahatahu, yang tak tergambarkan, yang tidak terikat oleh ruang. Iman dan tauhid itu tidak dapat dipisahkan dari makrifat, tidak pula dapat disamakan begitu saja, namun merupakan kesatuan antara iman, tauhid, dan makrifat.”

Pangeran Majagung berkata: “Pendapat saya ialah bahwa di akhirat nanti tidak lagi ada persoalan iman dan tauhid, sebab penyembahan dan pengagungan sudah tidak ada lagi, karena pandangan yang jelas (melihat Allah?) sudah mantap di sana. Iman dan tauhid itu urusan kebaktian (kepada Tuhan) sekarang ini, merupakan kenyataan dari adanya hamba dan Tuhan, yaitu ketika ruh telah mantap. Kalau pengetahuan manusia itu tidak demikian, yaitu yang masih mendua, maka pengetahun orang itu kosong. Kalau masih juga ia berpegang kepada pandangan mendua, ia adalah musyrik, yang tidak mampu (memahami) kalimat syahadat karena ia tidak menangkap hakikat kesatuan.”

Pangeran Cirebon berkata: “Yang disebut kaum makrifat ialah jika orang itu termasuk golongan beriman (*ahl al-īmān*), ia akan terbimbing ke arah wewenang dan kekuasaan (Tuhan). Makrifat yang sempurna berarti tidak lagi memandang sasaran pandangan, juga tidak lagi memuji yang dipuji (karena pelaku dan sasaran pandangan dan pujian itu adalah satu dan sama).”

Pangeran Kalijaga berkata: “Mengenai makrifat itu, tidaklah seperti... Tuhan adalah Yang Mahasempurna dalam pengetahuan-Nya, dan orang yang tidak keliru dalam pengertiannya tentang Ketuhanan, ia tidak lagi mengenal ruh, karena Tuhan jugalah yang Lahir dan yang Batin.”

Syeikh Bonthang berkata: “Yang disebut Allah ialah Allah sendiri, dengan dua pola wujud (Lahir dan Batin), namun tidak berarti Dia itu dua adanya.”

Maulana Maghribi berkata: “Benar, begitulah orang mengatakan, tapi bukankah yang ini, di sini, disebut ‘jasad’?”

Syeikh Lemah Abang berkata: “Sayalah Allah. Siapa lagi saya ini, sebab tidak ada sesuatu kecuali Saya.”

Maulana Maghribi berkata: “Baiklah ... itukah nama (jasad) yang ada di sini ini?!”

Syeikh Lemah Abang menjawab: “Saya tidak mau membicarakan masalah jasad. Mengapa saya harus, padahal semestinya bukanlah jasad yang harus dibicarakan lebih lanjut. Mari kita bicarakan tanpa ragu, karena kita semua telah menyingkap tabir ini. Mari kita menuju ke pandangan kesepakatan.”

Maulana Maghribi berkata: “Anda ini memang benar, tapi Anda tidak mempertimbangkan, kalau Anda ucapkan itu akan didengar orang banyak. Janganlah sampai diketahui orang lain!”

Pangeran Giri Gajah berkata: “Tidak diragukan lagi bahwa orang yang menamakan dirinya Allah ini adalah gambuh (?) yang mencoba membuat taruhan dan berkata, ‘Siapa yang tahu namaku jika tidak aku sebutkan sendiri namaku itu? Orang ini sungguh ‘amat tahu’, karena saya pun bergelar Prabu Satmata.”

Semua wali itu sangat memperhatikan masalah ini, tapi mereka menentang ucapan Syeikh Lemah Abang, namun dia ini tidak menghiraukan tantangan yang mufakat itu.

Pangeran Cirebon berkata: “Jangan Anda teruskan masalah ini. Anda akan dibunuh besok, menjalani hukuman!”

Syeikh Lemah Abang tidak dapat dicegah lagi. Ia pun mohon diri, sambil berkata, “Siapa lagi (yang ada kecuali Saya). Janganlah berpandangan mendua!”⁵

Peristiwa yang menyangkut Syeikh Lemah Abang (Siti Jenar) sudah sangat umum diketahui dalam masyarakat Islam Jawa. Dan penuturan di atas itu menggambarkan dengan cukup jelas ketegangan yang terjadi antara para wali (pemuka Islam saat itu) dalam menangani kasus paham *wahdat al-wujūd* seperti dianut oleh Syeikh Siti Jenar, mengikuti contoh beberapa tokoh kesufian

⁵ Drewes, *op. cit.*, h. 45-46.

dari dunia Islam sendiri, seperti al-Hallaj, Ibn ‘Arabi, Dzu al-Nun al-Mishri, dan lain-lain. Lepas dari persoalan apakah peristiwa Syeikh Siti Jenar itu benar-benar ada secara historis ataukah ia hanya merupakan legenda belaka, namun adanya penuturan dan cerita tentang hal itu jelas menunjukkan bahwa di Indonesia pun, khususnya di Jawa, ketegangan antara para penganut eksoterisme (*ahl al-zhawāhir*) dan para penganut esoterisme (*ahl al-bawāthin*) mewarnai proses perkembangan pemikiran keislaman yang ada.

Peristiwa yang mirip dengan peristiwa Syeikh Siti Jenar juga terjadi di Aceh, suatu kawasan Nusantara yang termasuk sangat dini mengenal Islam. Seorang tokoh pemikir kesufian yang menunjukkan gejala paham *wahdat al-wujūd*, yaitu Hamzah Fansuri, menulis beberapa karya dalam pemikiran Islam sufi. Karena pemahamannya yang dianggap membahayakan syariat itu maka Hamzah Fansuri mengalami kesulitan besar, antara lain oleh seorang ulama “pemburu bidah”, Syeikh al-Raniri. Hamzah Fansuri tidak sampai mengalami hukum bunuh seperti Syeikh Siti Jenar, tetapi alam pikirannya yang berat ke arah kesufian itu sangat melemah, dan dapat dikatakan akhirnya menghilang dari tanah Aceh.

Daerah Aceh, sebagai daerah yang mula-mula sekali mengenal Islam, mempunyai tradisi intelektual klasik yang lebih mapan daripada daerah lain. Pengaruhnya juga terasa di Jawa, seperti terbukti dari adanya terjemah bahasa Jawa dari salah satu karya Fansuri, *Syarāb al-‘Asyiqīn*.

Menuju Masa Depan

Di muka telah disebutkan bahwa orientasi kesufian akan pemikiran Islam lebih dapat menerima pola budaya luar, sebagian besar yang positif, tapi juga tidak jarang tersusup yang negatif. Tapi sesungguhnya keadaan ini sangat umum di seluruh dunia Islam, sehingga pada dasarnya tidak perlu sangat dipersoalkan. Dan hal itu menyangkut masalah, seberapa jauh dibenarkan terjadinya

akulturasi atau penyesuaian nuktah-nuktah universal ajaran Islam dengan unsur-unsur budaya lokal, justru untuk membuat nuktah-nuktah universal itu terlaksana. Karena itu sesungguhnya adanya unsur budaya lokal dalam dunia pemikiran Islam di suatu tempat tidaklah sedikit pun mengurangi nilai keabsahan pemikiran Islam itu.

Dalam proses perkembangan pemikiran Islam lebih lanjut, orientasi pemikiran yang berat ke kesufian itu mendapatkan tantangan yang semakin deras. Lebih-lebih setelah kaum Muslim Indonesia, berkat kapal-kapal modern yang dijalankan dengan mesin uap, semakin mudah dan semakin banyak pergi ke Tanah Suci, maka kontak dengan kalangan dari paham dan pemikiran Islam yang lebih “murni” ke arah syariat semakin kuat. Ini menimbulkan gelombang gerak pemikiran yang lebih berat ke arah syariat atau fiqih, serta berbahasa Arab, yang kemudian melembaga dalam sistem dan kurikulum pendidikan dunia pesantren.

Gelombang gerak ke arah syariat yang lebih murni itu menjadi semakin besar dengan adanya sebagian kaum Muslim Indonesia yang berhasil mengadakan kontak dengan para ulama Arabia dari aliran pemikiran Syeikh Muhammad ibn Abd al-Wahhab (yang lalu demi mudahnya sering disebut kaum Wahhabi), di Tanah Suci. Sumatera Barat merupakan ajang paling seru perbenturan antara “kaum muda” dan “kaum tua”. Perbenturan itu menyulut peperangan patriotik karena melibatkan penguasa kolonial Belanda.

Apa yang terjadi di Sumatera Barat itu mempunyai dampak nasional, dengan bukti bahwa daerah-daerah lain, langsung atau tidak langsung, juga mulai memperkenalkan ide-ide “kaum muda”. Dan dengan adanya pengaruh pemikiran reformatif dari Mesir yang lebih sistematis, yang dipelopori oleh Syeikh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla, gerakan “kaum muda” itu muncul dalam organisasi-organisasi sosial-keagamaan modern.

Tetapi, saat ini, ketika kesadaran kaum Muslim Indonesia semakin luas dan lengkap akan ajaran dan semangat agama Islam,

potret pemikiran Islam di Indonesia mulai memasuki jenjang peningkatan yang lebih tinggi, yang tidak lagi hanya semata-mata bercorak “kaum muda”, tapi juga menyaksikan tampilnya kembali secara kreatif corak-corak “kaum tua”. Maka semakin banyak terdengar pernyataan, bahwa sementara pemikiran Islam itu terus diusahakan untuk responsif atau mampu menjawab tantangan zaman, ia juga harus berakar secara mendalam dalam tradisi dan warisan kultural umat Islam, yang universal dan yang lokal. Ini disadari justru untuk mendorong pengayaan intelektual dan kultural, serta untuk mencegah terjadinya pemiskinan di bidang itu. Agaknya masa depan Islam di tanah air kita akan ditentukan oleh kecenderungan-kecenderungan terakhir tersebut. Semua itu tidak lain merupakan perwujudan dari ungkapan bijak (*hikmah*) para ulama sendiri, “Memelihara yang lama yang baik, dan mengambil yang baru yang lebih baik.” [❖]