



Dr. NURCHOLISH MADJID

ISLAM

Agama Kemanusiaan

**Membangun Tradisi dan Visi Baru
Islam Indonesia**

ISLAM DAN NEGARA ISLAM INDONESIA

PENGALAMAN INDONESIA Mencari Titik-Temu Bagi Masyarakat Majemuk

Oleh Nurcholish Madjid

“Indonesia bukanlah negara teokratis bukan pula negara sekular; ia adalah negara yang berlandaskan Pancasila.” Ungkapan itu, meskipun mengandung arti yang membingungkan bagi kebanyakan orang, selalu diulang-ulang oleh para pejabat kita, dan sangat ditekankan oleh Presiden Soeharto sendiri. Mengatakan bahwa negara ini bukanlah negara sekular bukan pula negara teokratis atau negara agamis, bagi mereka yang tidak memahami problem ideologis bangsa ini, akan terdengar *absurd*. Namun pada kenyataannya, itulah “cara yang tepat” bagi mayoritas masyarakat Indonesia, secara ideologis, dalam memandang negerinya sendiri. Bagi mereka yang memahami masalah ini, ungkapan tersebut di atas, menyiratkan adanya kompromi dan kesepakatan yang rumit diantara para pendiri Republik ini, yaitu kompromi yang rumit antara nasionalis muslim dan nasionalis sekular menyangkut ideologi nasional yang resmi. Hal ini mengingatkan kita pada peristiwa beberapa bulan sebelum dan sesudah Kemerdekaan Nasional, 17 Agustus 1945, yakni tatkala pasukan Jepang, yang disponsori Dokuritsu Zyunbi Tyoosakai atau Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia memperdebatkan mengenai landasan filosofis yang akan dijadikan pijakan republik ini.

Nasionalis Muslim atau, setidaknya, yang secara islami mengilhami orang-orang nasionalis, menginginkan Indonesia yang

merdeka berlandaskan Islam, dan itu berarti mengimplikasikan berdirinya Negara Islam Indonesia (*Islamic State of Indonesia*). Akan tetapi nasionalis sekular, yang kebanyakan dari mereka adalah penganut Islam sendiri dan non-Muslim, menolak gagasan di atas, sehubungan dengan kenyataan bahwa, ada juga non-Muslim yang turut berjuang melawan kolonialis. Nasionalis sekular itu juga mengingatkan bahwa menjadikan Indonesia sebagai sebuah negara Islam sama saja dengan merendahkan, secara tidak adil, penganut agama lain ke dalam warga negara kelas dua.

Soekarno, nasionalis sekular paling terkemuka, yang menjadi presiden pertama Republik ini, menawarkan suatu kompromi dengan merujuk, secara bersama-sama, pada unsur-unsur kecenderungan ideologis manusia, dan beliauulah yang memperkenalkan ide Pancasila, yaitu: ketuhanan, kemanusiaan, nasionalisme, demokrasi, dan keadilan sosial. Tanggal 5 Juni 1945, hari ketika Soekarno menyampaikan pidatonya yang terkenal di depan PPKI guna menjelaskan secara terperinci kelima sila di atas, kemudian oleh sebagian bangsa Indonesia dianggap sebagai “hari lahirnya Pancasila”. Namun, sebenarnya baru pada tanggal 22 Juli 1945-lah Pancasila menemukan bentuknya yang paling sempurna, yakni tatkala PPKI merumuskan konsep Deklarasi Kemerdekaan Indonesia, yang dikenal sebagai Piagam Jakarta. Dalam piagam itu disebutkan bahwa Indonesia berdasarkan pada (1) Kepercayaan kepada Tuhan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya, (2) Kemanusiaan yang beradab, (3) Persatuan Indonesia, (4) Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan, dan (5) Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Sebagaimana dinyatakan dalam sila pertama, hal terpenting menyangkut Piagam Jakarta adalah yang menyatakan ketentuan bahwa hukum Islam atau syariat akan dijalankan oleh negara. Dengan demikian pada hakikatnya Islam adalah agama negara Indonesia. Dokumen ini ditandatangani oleh 9 pemimpin Indonesia yang paling terkemuka, delapan diantaranya beragama Islam dan seorang beragama Kristen, yaitu A.A. Maramis.

Piagam Jakarta ini sebenarnya dimaksudkan sebagai teks deklarasi kemerdekaan bangsa tepat pada waktunya masih harus dirumuskan, dan ia dimasukkan ke dalam mukaddimah dari Konstitusi Indonesia yang diusulkan. Namun, tatkala Soekarno dan Hatta memproklamirkan kemerdekaan bangsa ini, 17 Agustus 1945, mereka tidak menggunakan piagam ini. Sebaliknya, mereka merumuskan sebuah dokumem baru, yang kemudian dikenal sebagai teks proklamasi, sebuah dokumen yang sangat ringkas yang di dalamnya tidak disebutkan secara rinci apa yang akan dijadikan *nature* dari negara Indonesia merdeka ini, dan di dalamnya tidak pula disebutkan sesuatu menyangkut agama Islam ataupun agama lainnya.

Keesokan harinya, 18 Agustus 1945, suatu alasan yang jelas-jelas menentang berdirinya negara Islam muncul dengan sendirinya. Tatkala berlangsung rapat PPKI untuk merumuskan konstitusi, sehari setelah kemerdekaan Indonesia itu diumumkan, ada informasi yang menyatakan bahwa orang-orang Kristen yang berasal dari Sulawesi Utara, tanah kelahiran A.A. Maramis, secara serius menolak satu ungkapan dalam piagam tersebut yang menyatakan: “Ketuhanan dengan ketetapan tertentu kewajiban menjalankan syariat Islam bagi para pemeluknya”. Muhammad Hatta, yang memimpin rapat itu, setelah berkonsultasi dengan Teuku Muhammad Hassan dan Kasman Singodimedjo, dua pemimpin Muslim terkemuka, menghapus ungkapan tujuh kata dari Piagam Jakarta yang menjadi keberatan dimaksud. Sebagai gantinya, atas usul Ki Bagus Hadikusumo (yang kemudian menjadi ketua gerakan pembaharu Islam Muhammadiyah), ditambahkan sebuah ungkapan baru dalam sila Ketuhanan itu, sehingga berbunyi Ketuhanan Yang Mahaesa.

Pada hakikatnya, ungkapan ini, bagi kebanyakan orang-orang Muslim, mengandung tekanan khusus menyangkut kualitas mono-teistik prinsip keesaan Tuhan yang sesuai dengan ajaran Islam, yaitu tauhid. Dan bagi mayoritas rakyat Indonesia, konstitusi ini, dipandang dari sudut agama, cukup netral, untuk tidak mengatakan sekular. PPKI mengadopsi versi piagam yang telah

direvisi ini sebagai Mukaddimah Konstitusi Republik ini. Sejak saat itu, konstitusi ini dikenal sebagai “Undang-undang Dasar 1945” (yang sering disingkat UUD ‘45). Pancasila dan UUD ‘45 inilah dua serangkai yang lebih sering disebutkan dalam retorika politik Indonesia. Namun demikian, apa yang terkandung dalam “Undang-undang 1945” dan “Pancasila” bukanlah titik akhir dari kontroversi ideologis di Indonesia. Walaupun undang-undang ini oleh mayoritas rakyat, dari sudut agama, telah dianggap netral, orang-orang Islam terbiasa memandangnya sebagai bentuk lain dari kompromi antara mereka dengan orang-orang sekularis. Walaupun, dilihat dari perspektif orang-orang Muslim, hal itu diakui sebagai kompromi yang lemah, tapi sedikit banyaknya undang-undang ini tetap memberikan tempat yang utama bagi status Islam di negara ini. Dan sebagaimana dinyatakan dalam undang-undang pasal 29 bahwa “Negara berdasarkan pada Ketuhanan Yang Mahaesa” dan bahwa “Negara menjamin seluruh penganut agama untuk menjalankan ajaran-ajaran yang sesuai dengan agamanya”, maka tidaklah salah jika orang-orang Islam dapat dengan bebas dan sepenuhnya melakukan berbagai macam cara untuk menegakkan syariat Islam sebagai bagian dari religiusitas Islam. Hal ini menyeret republik yang masih muda ini ke dalam fase kompromi yang lain. Sehingga, pada masa itu pula yaitu pada bulan September 1945, Parlemen Indonesia sementara memutuskan perlunya didirikan Departemen Agama. Keputusan ini baru dapat diimplementasikan pada tanggal 3 Januari 1946, yaitu hari ketika didirikannya kementerian ini. Muhammad Rasjidi, seorang alumnus Universitas al-Azhar Kairo, ditunjuk sebagai Menteri pertama (12 Maret 1946), dengan tugas utama, sebagaimana telah disebutkan di atas, yaitu menjamin kebebasan beragama dalam pengertian kebebasan dari setiap penganut agama untuk hidup sesuai dengan semangat keimanan mereka. Dalam konteks Islam, misi Departemen Agama ini adalah untuk memudahkan dan mengawasi implementasi hukum Islam, khususnya Hukum Keluarga Islam (*Islamic Family Law*). Karenanya, tidak mengherankan jika orang-orang Kristen

— yaitu masyarakat Indonesia yang telah begitu mendalam terilhami dengan konsep sekular, negara modern sebagaimana dilambangkan oleh sistem politik Barat — melihat Departemen Agama hanya sekadar bentuk lain dari kesadaran yang diam-diam bahwa Islam adalah agama negara Republik ini. Karena itu berdirinya Departemen ini adalah untuk meng-*counter* konsep negara yang berdasarkan Pancasila. Dalam hal ini, Walter Bonar Sidjabat, salah satu intelektual Protestan terkemuka Indonesia, berkenaan dengan berdirinya Departemen Agama ini menyatakan:

Fakta ini membawa kita pada sebuah observasi bahwa berdirinya Departemen Agama adalah untuk mempersiapkan mayoritas rakyat Indonesia pada suatu pandangan hidup yang, meskipun hal ini secara khusus tidak disebutkan dalam undang-undang, melihat Islam sebagai agama negara. Segala sesuatu selain daripada konsep Negara Islam Indonesia, lebih lanjut, tidak akan memuaskan orang-orang Muslim, karena mereka lebih sering berada dalam situasi yang memperlihatkan besarnya peran Islam dalam masyarakat. Karena itu, “Ketuhanan Yang Mahaesa”, terutama dipahami dan diinterpretasikan sebagai konsep Islam mengenai Allah.¹

Masalah Departemen Agama yang didominasi Islam ini juga menjadi perhatian Jend. T.B. Simatupang (purnawirawan). Beliau adalah seorang pejuang kemerdekaan yang beberapa kali, selama revolusi fisik Indonesia, memegang jabatan sebagai komandan angkatan darat. Beliau juga beberapa kali memegang jabatan sebagai ketua Dewan Gereja Indonesia. Simatupang mempunyai reputasi sebagai pemimpin Kristen beraliran sosialis-demokratis yang telah berjuang bagi terwujudnya toleransi-beragama dalam konteks politik Indonesia dalam arti yang sesungguhnya. Karena

¹ Water Bonar Sidjabat, *Religious Tolerance and the Christian Faith, A Study concerning the Concept of Divine Omnipotence in the Indonesian Constitution in the Light of Islam and Christianity* (Jakarta: Badan Penerbit Kristen Gunung Mulia, 1982), h. 75.

itu, sepanjang pemikirannya, berdirinya Departemen Agama adalah bertentangan dengan prinsip toleransi negara dalam kaitannya dengan persoalan agama. Dan jika Departemen semacam itu hendak didirikan, maka dengan berdirinya Departemen itu harus ada jaminan toleransi. Oleh karenanya “Departemen Keagamaan” lebih cocok daripada “Departemen Agama” sebagaimana telah dikenal selama ini. Menurut Simatupang, istilah “Departemen Agama” secara literal berarti “Departemen Agama (tunggal)”, yang implikasinya hanya ada satu agama, yakni Islam, yang benar-benar diperhatikan. Menurut beliau, ungkapan ini sebenarnya berarti sebuah Departemen kepunyaan Islam; sementara ungkapan “Departemen Keagamaan”, menurut beliau, mempunyai arti yang dekat dengan ungkapan Inggris “*Department of Religios Affairs*” yang memang demikian terjemahan resminya.

Dengan istilah “Departemen Keagamaan”, berarti departemen bersangkutan adalah kepunyaan semua agama yang diakui secara resmi di Indonesia (Islam, Protestan, Katolik, Hindu, dan Budha), tanpa, baik secara implisit atau eksplisit, diskriminasi terhadap salah satu dari agama-agama tersebut.²

Dengan mengemukakan pandangan umum di antara orang-orang non-Muslim Indonesia ini, Simatupang dan Sidjabat sebenarnya tak perlu terlalu membesar-besarkan kekhawatiran mereka menyangkut dominasi Islam terhadap negara ini. Di sini tampak bahwa menurut mereka, Pancasila dengan sendirinya bukanlah satu-satunya alat solusi bagi seluruh problem politik Indonesia dan keagamaan. Sidjabat dengan tepat melihat bahwa akar masalah tersebut terletak pada perbedaan antara orang-orang Muslim dan orang-orang non-Muslim tentang interpretasi mereka menyangkut, terutama, apakah arti Pancasila itu, khususnya makna yang terkandung dalam sila pertama, Ketuhanan Yang Mahaesa. Pada hakikatnya, sama dengan orang-orang Muslim dalam memandang

² Tahi Bonar Simatupang, *Dari Revolusi ke Pembangunan* (Jakarta: Badan Penerbit Kristen Gunung Mulia, 1987), h. 573.

silanya pertama ini sebagai pengulangan dari terminologi Islam menyangkut tauhid atau, seperti dinyatakan Max Weber, sebagai “prinsip monoteistik yang tegas” (*strictly monotheistic principle*),³ orang-orang non-Muslim, terutama orang-orang Kristen, seharusnya memandang ketuhanan dari silanya pertama Pancasila ini sebagai sebuah formulasi yang netral, yang merangkul seluruh agama serta valid bagi segala bentuk ketuhanan. Karena itulah, maka menurut Sidjabat:

Apa yang kita dapati dari studi ini adalah bahwa perbedaan dalam hakikat “Weltanschauung” Islam dan “Weltanschauung” yang ditampilkan oleh “Pancasila” memunculkan ketidaksepakatan yang menampakkan diri dalam hubungan antara Islam dan negara. Ketidaksepakatan ini terutama diperbesar oleh kenetralan prinsip kemahakuasaan Tuhan di dalam konstitusi serta karakter dasar yang eksklusif dari kepercayaan Islam.⁴

Menurut pendapat orang-orang Kristen Indonesia, masalah sesungguhnya orang-orang Muslim Indonesia adalah bagaimana agar mereka seiring-sejalan dengan terminologi semangat Pancasila sedemikian rupa seperti memandang bahwa semua agama di negara ini mempunyai hak dan status yang sama. Mereka seharusnya tidak memandang Islam, meskipun ia telah menjadi agama yang dianut oleh mayoritas penduduk negeri ini, sebagai agama yang mempunyai kedudukan yang khusus ketimbang agama-agama lainnya. Selain itu, dan ini lebih penting, orang-orang Muslim seharusnya tidak

³ According to Max Weber, “Only Judaism and Islam are strictly monotheistic in principle, and even in the latter there are some deviations from monotheism in the latter cult of saints. Christian Trinitarianism appears to have monotheistic trend when contrasted with the tritheistic forms of Hinduism, late Buddhism and Taoism”. — Max Weber, *The Sociology of Religion*, English translation by Ephraim Fischoff, with an introduction by Talcott Parsons (Boston: Beacon Press, 1964), 138.

⁴ Sidjabat, *op.cit.*, h. 91

melanjutkan menjunjung tinggi klaim Islam mengenai persatuan dalam aturannya antara bidang duniawi dan ukhrawi, yang dinyatakan dalam kewajiban mereka menjalankan syariat pada tingkat negara. Menurut orang-orang Kristen, setiap usaha yang bertujuan untuk menempatkan syariat pada status yang khusus di negara ini secara langsung bertentangan dengan prinsip dasar negara menyangkut kebebasan dan kenetralan beragama, yaitu prinsip yang mereka pandang berakar pada semangat Pancasila. Dan Departemen Agama karena sejak didirikannya bertanggung jawab mengawasi dan mengarahkan implementasi hukum keluarga yang berlandaskan Islam, pengadilan yang dikenal sebagai Pengadilan Agama atau Mahkamah Syariat (*Islamic Court*), maka orang-orang Kristen berkesimpulan bahwa pada hakikatnya Islam, sebagaimana telah disinggung di atas, adalah agama negara dari Republik ini. Sejalan dengan ini toleransi beragama di Indonesia dihadapkan pada masalah yang tidak kecil:

Asumsi Islam tentang teori persatuan antara “gereja” dan negara telah menjadi pemicu utama ketidaksepakatan. Karena itu masalah pokok pada dasarnya terletak pada klaim eksklusif dan pluralitas agama-agama. Sebab setiap upaya yang bertujuan untuk menegakkan satu-satunya konstitusi keagamaan tertentu di negara ini, meskipun “kebebasan beragama” disebut, hanya menimbulkan intoleransi bagi yang tidak menganut agama bersangkutan, dan yang tidak dengan sendirinya mengklaim bahwa hukum agamanya harus diberlakukan di negara ini. Implikasi kemasyarakatan kodifikasi hukum agama tak pernah kosong dari hal-hal yang dianggap intoleran oleh mereka yang tidak menganut agama bersangkutan.⁵

Semua ini tidak berarti bahwa orang-orang Kristen Indonesia tidak memahami konsep Islam mengenai toleransi beragama. Mereka mengenal dengan baik konsep Islam mengenai Ahli Kitab

⁵ *ibid.*

atau Masyarakat Kitab, di samping mereka pun mengenal konsep Islam yang lain berkenaan dengan *ahl al-dzimmah* (orang-orang non-Muslim yang mempunyai kebebasan untuk hidup dalam sebuah negara Islam). Semua konsep ini memperlihatkan kepada mereka sikap paling toleran dari orang-orang Muslim kepada non-Muslim, khususnya Yahudi dan Kristen. Bertrand Russel, seorang yang dikenal karena kritiknya yang sangat tajam terhadap agama-agama, mengakui akan toleransi Islam ini dan menyatakan bahwa toleransi inilah yang pada hakikatnya menjadi sumber kekuatan orang-orang Muslim klasik dalam mengendalikan orang-orang non-Muslim yang merupakan mayoritas penduduk di negeri-negeri Islam. Russel menulis:

Agama Nabi (maksudnya Islam — *ed.*) merupakan monoteisme sederhana, yang tidak dibuat rumit oleh teologi Trinitas dan inkarnasi. Nabi tidak pernah mengklaim bahwa dirinya adalah tuhan, demikian pula para pengikutnya... Sudah menjadi kewajiban orang-orang beriman untuk menguasai dunia sebanyak mungkin demi Islam, akan tetapi tak ada satu penganiayaan pun terhadap Kristen, Yahudi, atau Zoroaster — “Masyarakat Kitab” (*Ahl al-Kitāb*), demikian istilah al-Qur’an terhadap mereka — yaitu para pengikut ajaran suatu Kitab Suci. Dan dikarenakan oleh fanatisme mereka yang tidak begitu kolotlah maka para pejuang mereka mampu memerintah, tanpa banyak kesukaran, penduduk yang lebih luas dari peradaban yang lebih tinggi dan dari bangsa-bangsa asing.⁶

Namun demikian umat Kristen Indonesia berhak untuk menilai bahwa konsep toleransi beragama dalam Islam berbeda dengan konsep toleransi beragama di dunia modern, yaitu negara sekular dengan sistem sosial dan politik Barat. Toleransi beragama dalam Islam harus dipahami dalam kerangka kerja cara pandang Islam

⁶ Bertrand Russel, *A History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, 1959), h. 420-421.

dalam melihat agama-agama sehubungan dengan tinggi-rendahnya agama-agama itu; dalam hal ini Islam yang tertinggi daripada agama-agama lainnya. Meskipun pada kenyataannya Islam dengan gamblang mengakui utang budinya terhadap Yahudi dan Kristen, yang dilambangkan pada kepercayaannya terhadap validitas agama-agama ini dan para Nabi mereka, Islam tetap memaksakan perlunya para pengikut agama Yahudi dan Kristen untuk melakukan konversi ke dalam agama Islam, walaupun paksaan, setidaknya menurut al-Qur'an, adalah perbuatan yang dilarang. Lagi-lagi Sidjabat-lah orang Kristen Indonesia yang paling memahami permasalahan toleransi beragama dalam Islam. Observasinya adalah gabungan antara pemahaman yang fair terhadap Islam dan kegelisahan yang biasa dimiliki orang-orang Kristen mengenai kegagalan orang-orang Muslim dalam menerima dan mengadopsi konsep modern menyangkut toleransi beragama. Penjelasanannya yang begitu panjang menyangkut permasalahan yang sepenuhnya menjadi minat beliau dalam hal ini, kami kutipkan di sini:

Toleransi dan kebebasan beragama dalam Islam, sejauh ini, merupakan asumsi yang tidak beralasan terutama mengenai inferioritas agama selain Islam. Islam terperangkap dalam epistemologi dasar struktur keberagamaannya. *Pertama*, asumsi akan superioritas Muhammad daripada para pendahulunya mengakibatkan orang-orang Muslim beranggapan bahwa agama-agama di dunia ini harus dipandang sehubungan dengan tinggi-rendahnya agama bersangkutan. Sejalan dengan itu, kegagalan untuk mencapai solusi yang lebih dapat diterima menyangkut masalah di atas juga dialami oleh kalangan Kristen yang lain seperti Hegel, Schleiermacher, dan bahkan dialami pula oleh para sarjana Kristen di masa kini. Jika skema pemikiran keberagamaan ini dipraktikkan dalam suatu masyarakat, maka kesediaan untuk menerima fakta bahwa semua agama adalah sama (secara sakral) akan luput dari pembicaraan. Dalam konsep dan sejumlah peristiwa toleransi dan

kebebasan beragama hal ini sebaliknya, akan terefleksikan kepada yang lain secara meluas.

Kedua, kecenderungan Islam untuk terlalu terlibat dalam politik, terutama memaksa Islam untuk menawarkan politik dan toleransi agama yang terbatas kepada para penganut agama non-Muslim. Adalah hak Islam dalam mengemukakan idenya untuk mewujudkan Kerajaan Allah di muka bumi, hal itu sejalan dengan janji Islam bahwa seseorang akan mendapatkan ganjaran di hari kiamat sesuai dengan pengorbanannya di muka bumi. Maksudnya, walaupun Islam yakin kepada doktrin takdir, konsep sinergetik Islam mengenai syafaat yang membawa orang-orang Muslim terutama untuk mengamalkan agama mereka di dalam masyarakat yang cenderung melupakan klaim senada yang dilontarkan para pengikut agama lain. Semua ini pada akhirnya akan membatasi toleransi dan kebebasan beragama terhadap yang lain secara meluas.⁷

Kontroversi sekitar hubungan agama dan negara ini di Indonesia, oleh karena itu, terus berlangsung tanpa ada satu cara pun untuk mengakhirinya. Keadaan semacam ini pada kenyataannya sangat dikhawatirkan oleh orang-orang non-Muslim, khususnya orang-orang Kristen.

Tak hanya cukup sampai di sini kontroversi antara orang-orang non-Muslim dengan orang-orang Muslim, yaitu menyangkut perbedaan interpretasi mengenai Pancasila serta konsep yang menyangkut kebebasan dan toleransi beragama, tapi juga orang-orang non-Muslim pun dihadapkan pada permasalahan keinginan pemerintah yang secara resmi hendak melembagakan Pengadilan Agama atau *Mahkamah Syar'iyah*.

Menurut hukum, Rencana Undang-undang Peradilan Agama (RUUPA) — *the Draft of the Act for Religious (Islamic) Court* — dimaksudkan untuk mengimplementasikan Undang-Undang No. 14 tahun 1970, menyangkut peraturan dasar mengenai

⁷ Sidjabat, *op.cit.*, h. 140-141.

otoritas pengadilan sosial. Di dalam undang-undang itu disebutkan bahwa negara ini memiliki 4 pengadilan: (1) Pengadilan Umum, (2) Pengadilan Militer, (3) Pengadilan Agama atau *Mahkamah Syar'iyah*, serta, (4) Pengadilan Negara. Pengadilan Agama diberikan wewenang untuk menangani kasus-kasus pengadilan yang meliputi perkawinan, warisan, surat wasiat, dana bantuan, zakat, dan wakaf.

Draft ini oleh pemerintah diajukan kepada DPR. Pemerintah dimaksud dalam hal ini adalah Menteri Agama dibantu oleh Mahkamah Agung, Jaksa Agung, dan Departemen Kehakiman, serta mendapat dukungan pribadi Presiden Soeharto. Di DPR, draft ini beroleh angin segar karena mendapat dukungan dari semua golongan yang ada, kecuali PDI — partai politik terkecil di Indonesia yang muncul karena adanya peleburan dari beberapa partai politik sekular, nasionalis, dan Kristen. Sebanding dengan keanggotaan yang ada di DPR antara Muslim dan non-Muslim, dari 500 total suara yang terkumpul, PDI hanya mendapat 40 suara.

Meresponi draft ini, para wakil PDI mengajukan 6 butir keprihatinan mereka atas isi draft tersebut. Keenam butir keprihatinan itu adalah: (1) draft itu tidak sejalan dengan pluralitas bangsa Indonesia sebagaimana diekspresikan dan dinyatakan dalam motto nasional Bhineka Tunggal Ika, (2) ia mengandung hal-hal yang kontradiktif dengan prinsip keanggotaan dan kedudukan yang sederajat dari segenap warga negara Indonesia di hadapan hukum dan pemerintah, tanpa memandang agama mereka, sebagaimana dinyatakan dalam UUD 1945; (3) ia menghambat proses pembangunan sebuah sistem legal persatuan nasional yang sesungguhnya bagi seluruh warga negara tanpa diskriminasi; (4) Pengesahan draft ini pada dasarnya hanya menggantikan Hukum Adat yang sampai kini masih dijalankan secara meluas oleh penduduk Indonesia; (5) dalam masalah politis-psikologis draft ini lahir karena superioritas agama tertentu (Islam) terhadap agama lain yang diakui secara resmi; (6) implimentasi draft ini sangat kontradiktif

dengan prinsip Wawasan Nusantara atau “*Archipellegic Insights*” yang memandang seluruh kepulauan Indonesia sebagai kesatuan teritorial yang utuh dengan mempersatukan sistem legal yang berguna bagi kepentingan nasional.⁸

Menanggapi keberatan yang diajukan golongan PDI ini, pemerintah menjelaskan bahwa keberatan semacam itu tidak beralasan, karena seluruh isi dan semangat draft tersebut sebenarnya telah terpatri di dalam nilai-nilai Pancasila dan ia sepenuhnya sesuai dengan apa yang termaktub dalam UUD 1945. Presiden juga waktu itu menekankan bahwa draft ini dimaksudkan sebagai pelaksanaan dari Pasal 29 UUD 1945 yang menyatakan bahwa negara berdasarkan pada semangat ketuhanan Yang Mahaesa dan sepenuhnya menjamin kebebasan beragama seluruh warga negara. Pada kesempatan itu pun Presiden menyatakan bahwa draft tersebut tidak mengandung maksud suatu apa pun jua selain untuk melaksanakan ketentuan yang digariskan UU No. 14 tahun 1970 mengenai sistem pengadilan di negeri ini.⁹

Oposisi yang dilakukan pihak Kristen, menyangkut draft di atas, sangat mengejutkan karena selama pembicaraan draft itu di DPR sidang berjalan dengan lancar dan lebih cepat dari yang diharapkan. Namun di luar persidangan pembicaraan mengenai draft ini beserta implikasinya terus berlangsung. Konsekuensi yang tak diharapkan dari polemik dan pertimbangan ini tampak menjadi *rethinking* yang lebih serius mengenai arti Islam yang sebenarnya dalam kaitannya dengan Undang-undang ideologi negara Pancasila. Di antara para sarjana Muslim, hanya Munawir Syadzali, yang berkapasitas ketika itu sebagai Menteri Agama, sendirilah yang memulai *rethinking* tersebut dengan jernih. Sejak pertama kali menduduki jabatannya, Munawir Syadzali telah terlibat dalam polemik di sekitar isu akan perlunya mereaktualisasi

⁸ Lihat “Bonus” (*Special Supplement*), *Forum Keadilan*, No. 09, 1989, h. 38.

⁹ *Ibid.*, h. 44.

ajaran Islam, yakni, menanamkan pengertian dan mengimplementasikan Islam dalam kerangka kerja yang aktual dan riil sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu. Menurut beliau hal ini tidak berarti mengompromikan ajaran-ajaran Islam, dalam berbagai macam cara, dengan kesempatan yang ada. Hal itu berarti keperluan terhadap reinterpretasi Islam dalam konteks sejarah. Hal ini membawa beliau kepada perhatian yang besar terhadap relevansi Islam dengan kehidupan modern, bukan dalam pandangan “fundamentalis”, melainkan melalui ijtihad (metode penafsiran Islam secara rasional dan realistik) dalam prinsip maslahat (kepentingan umum). Sebagai ketua Persatuan Sarjana Hukum Islam Indonesia, Munawir Syadzali menentang modernisme Islam yang bercirikan politik dan sosial. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Marshall Hodgson:

Pada hakekatnya, perhatian terlalu cepat para modernis bersifat politis. Jika sesuatu yang khas Muslim dimaksudkan sebagai tenaga pendorong pertahanan dan perubahan sosial, maka Islam tentu berorientasi politis dan sosial. Hanya mereka yang syariat *minded*-lah yang, secara tradisional mengekspresikan perhatian terhadap sejarah dan tatanan sosial sedemikian rupa. Memang, mereka yang paling hadis *minded*-lah yang paling tegar mengkritik status quo — seperti para pembaru, semisal kaum Hambalis, atau bahkan para pemberontak. Lagi pula, sisi Islam yang tampak paling konsisten dengan tatanan masyarakat modern — yaitu yang paling mencerminkan kosmopolitanisme merkantil, individualistis, dan pragmatis, bertentangan dengan norma-norma aristokratis tatanan masyarakat agraris pramodern — telah dibawa ulama syar’i.¹⁰

Sama dengan para modernis Muslim Indonesia lainnya, pada dasarnya Munawir Syadzali pun berpandangan liberal dalam masalah keagamaan. Penekanannya pada prinsip maslahat bertolak dari

¹⁰ Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 volumes (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), Vol. 3, h. 387.

paham liberalismenya tersebut. Sehubungan dengan ini, Malkom H. Kerr menyatakan:

Iniilah ujian bagi konsep penting kaum modernis tentang masalah..., sehingga kita dapat menilai perhatian para idealis ini secara lebih baik, karena ajaran istislah (keadilan berdasarkan kesejahteraan atau asas manfaat) merupakan prinsip penafsiran legal yang lebih liberal pada masa tradisional, dan satu-satunya cara di mana penilaian manusia memainkan peranan yang sangat besar.¹¹

Usaha orang-orang Muslim untuk “meliberalisasi” pemahaman agama mereka ini memakan waktu yang panjang dan menjemukan. Meskipun begitu, langkah pertama, dalam bentuk kompilasi hukum Islam, berlandaskan pada pandangan dan pendapat yang bervariasi dari mazhab Syafi’i, telah dilakukan Menteri Munawir Syadzali, dengan kontribusi para ulama dan ahli hukum “sekular” Indonesia. Akibat dari upaya liberalisasi dari kompilasi hukum Islam ini adalah sederhana, karena ia merupakan pandangan ahli hukum Islam Indonesia pada khususnya dan masyarakat Muslim pada umumnya. Langkah selanjutnya adalah kebutuhan akan pendekatan komparatif dalam melihat hukum Islam yang tidak hanya terbatas pada satu mazhab tertentu semisal mazhab Syafi’i saja, melainkan meliputi seluruh mazhab hukum Islam yang ada, bahkan langkah yang ril dan final ini harus melibatkan upaya re-interpretasi pesan Islam dalam makna yang sesungguhnya yang tentu saja menuntut orang-orang Muslim untuk lebih responsif terhadap tantangan Zaman Modern. Langkah semacam ini tidak cukup hanya dengan upaya “memodernisasi” Islam, sesuatu yang tidak dapat diterima bahkan sangat memuakkan bagi sebagian orang-orang Muslim, walaupun hal itu bagi sebagian orang-orang

¹¹ Malkom H. Kerr, *Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkely: University of California Press, 1966), h. 55-56.

Muslim yang lain sah-sah saja, selama ia tidak mengandung maksud-maksud tertentu selain daripada upaya mewujudkan prinsip-prinsip Islam agar lebih sesuai dengan tuntutan kehidupan modern. Sering kali orang-orang Muslim ini mendapati banyak para sarjana Barat modern memberikan kontribusi yang terlalu berlebihan dari apa yang mereka harapkan dan yakini akan agama mereka. Marshall Hodgson, Robert N. Bellah, dan Ernest Gellner adalah di antara para sarjana Barat yang membicarakan Islam dengan nada baik. Ernest Gellner, misalnya, menyatakan pendapatnya tentang Islam yang membesarkan hati orang-orang Muslim:

...Adanya pelbagai kriteria yang nyata — universalisme, skripturalisme, egalitarianisme spiritual, perluasan partisipasi sepenuhnya pada masyarakat yang suci bukan hanya bagi satu atau beberapa masyarakat tertentu saja, melainkan bagi seluruh masyarakat, dan sistematisasi kehidupan sosial yang rasional — maka Islam-lah, dibandingkan dengan monoteisme Barat yang besar sekalipun, satu-satunya yang paling dekat dengan modernitas.¹²

Tak kurang menariknya dari apa yang telah disampaikan Gellner, bahkan ini merupakan acuan Islam “ideal” masa klasik, adalah Robert N. Bellah, di dalam penilaiannya terhadap sistem politik yang dibangun oleh Nabi Muhammad, menyatakan bahwa ia merupakan sesuatu yang pada masa dan tempatnya “sangat modern”, bahkan sesuatu yang paling modern untuk bisa berhasil:

Tidak lagi dapat dipersoalkan bahwa di bawah (Nabi) Muhammad masyarakat Arab telah membuat lompatan jauh ke depan dalam kecanggihan sosial dan kapasitas politik. Tatkala struktur yang telah terbentuk di bawah Nabi dikembangkan oleh para khalifah pertama untuk menyediakan prinsip penyusunan suatu emperium dunia,

¹² Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), h. 7.

hasilnya sesuatu yang untuk masa dan tempatnya sangat modern. Ia modern dalam hal tingginya tingkat komitmen, keterlibatan, dan partisipasi yang diharapkan dari kalangan rakyat jelata sebagai anggota masyarakat. Ia modern dalam hal keterbukaan kedudukan kepemimpinannya untuk dinilai kemampuan mereka menurut landasan-landasan universalistis dan dilambangkan dalam upaya melembagakan kepemimpinan yang tidak bersifat turun-temurun. Meskipun pada saat-saat yang paling dini muncul hambatan-hambatan tertentu yang menghalangi masyarakat untuk sepenuhnya melaksanakan prinsip-prinsip tersebut, namun masyarakat telah melaksanakannya sedemikian cukup dekatnya untuk menampilkan suatu model bagi susunan masyarakat nasional modern yang lebih baik daripada yang dapat dibayangkan. Upaya orang-orang Muslim modern untuk melukiskan masyarakat dini tersebut sebagai contoh sesungguhnya nasionalisme partisipatif dan egaliter sama sekali bukanlah pemalsuan ideologis yang tidak historis. Dari satu segi, kegagalan masyarakat dini tersebut, dan kembalinya mereka pada prinsip organisasi sosial pra-Islam, merupakan bukti tambahan untuk kemodernan eksperimen dini tersebut. Eksperimen itu terlalu modern untuk bisa berhasil. Belum ada prasarana sosial yang diperlukan untuk mendukungnya.¹³

Jika hal di atas benar, sebagaimana dikemukakan Bellah, bahwa orang-orang Muslim dapat mengambil beberapa inspirasi atau teladan dari pengalaman-pengalaman Islam klasik untuk memecahkan masalah yang mereka hadapi di masa modern, maka sudah selayaknya bagi mereka untuk menengok kembali pada fase awal perkembangan politik Islam. Hal ini bertambah penting sebab, sebagaimana telah kami katakan di atas, orang-orang non-Muslim mendapati bahwa sistem politik Islam sangat kaku dikarenakan tidak adanya pemisahan antara agama dan

¹³ Robert N. Bellah, *Beyond Belief* (New York: Harper and Row, 1970), 150-1.

politik. Mungkin benar jika dikatakan bahwa bidang yang “suci” dan yang “sekular” tidak harus terpisahkan, namun demikian pasti benar jika dikatakan bahwa kedua bidang itu dapat dipisahkan satu sama lain dengan cara mengidentifikasi sifat-sifat dasar dan hukum dari masing-masing bidang tersebut. Term Islam *al-umūr al-dunyāwīyah* (masalah duniawi) sebagai lawan dari *al-umūr al-ukhrāwīyah* (masalah agama atau, secara harfiah masalah ukhrawi) dapat diinterpretasi dengan mudah selama kedua bidang yang berbeda tersebut menunjukkan validitas yang dapat diidentifikasi. Sebenarnya beberapa aksioma teori jurisprudensi Islam (*‘ilm ushūl al-fiqh*) mengandung indikasi semacam sebagaimana ditunjukkan dalam aksioma “*al-ashl fī al-‘ibādah al-tahrīm illā idzā mā dalla al-dalīl ‘alā khilāfihī*” (pada dasarnya ibadat (formal) adalah terlarang, kecuali jika ada petunjuk sebaliknya), sebaliknya, “*al-ashl fī ghayr al-‘ibādah al-ibāhah illā idzā mā dalla al-dalīl ‘alā khilāfihī*” (pada dasarnya sesuatu yang bukan menyangkut ibadat adalah dibolehkan, kecuali jika ada petunjuk sebaliknya), atau, secara umum “*al-ashl fī al-ashyā’ al-ibāhah*” (pada dasarnya segala sesuatu dibolehkan).

Kita boleh saja mengatakan bahwa kontroversi di sekitar permasalahan imam (dalam segala pengertiannya sebagaimana suatu peraturan duniawi) dari masa yang paling dini sejak wafat Muhammad berakar pada kontroversi di sekitar bagaimana membedakan, bukan memisahkan, persoalan-persoalan duniawi dengan persoalan-persoalan ukhrawi (keagamaan). Sebagaimana ditunjukkan dalam kedua konsep itu sehubungan dengan apakah yang merupakan inti dari menjadi seorang imam, Muslim Syi’i tampak berpegang pada pandangan penyatuan yang sempurna antara masalah duniawi dengan ukhrawi, karena mereka yakin bahwa prinsip imamah adalah sebagian dari iman. Sedangkan Muslim Sunni, meskipun mereka mempunyai beragam pandangan dalam hal ini, rupanya lebih condong pada pandangan yang membedakan — walaupun, lagi-lagi, tanpa memisahkan — kedua bidang tersebut dengan cukup jelas. Karena itu, Ibn Taimiyah — seorang pembela mazhab Sunni yang taat dari Damaskus yang hidup pada abad ke-14 dan nenek moyang

doktrin Wahabi di Saudi Arabia abad ini — menekankan bahwa Nabi Muhammad bukanlah seorang imam, melainkan seorang utusan Tuhan:

Kewajiban umat manusia untuk taat kepada Nabi Muhammad bukanlah disebabkan karena beliau adalah seorang imam, melainkan karena beliau adalah utusan Tuhan kepada seluruh umat manusia. Pandangan ini valid, baik selama masa hidup Nabi ataupun setelah kematiannya. Kadar ketaatan kepada beliau bagi mereka yang hidup setelah kematiannya tak jauh berbeda dengan kadar ketaatan orang-orang yang hidup di zaman beliau... Para khalifah sesudah beliau sehubungan dengan ketaatan mereka pada perintah dan larangannya tak jauh berbeda dengan para pendahulu mereka di zaman beliau (yakni tatkala mereka diminta, atas nama beliau, untuk bertindak pada bidang dan tempat tertentu). Dengan demikian setiap penguasa yang memutuskan segala sesuatu yang hasilnya adalah kewajiban manusia untuk menaati nabi — yakni seseorang yang memerintah dengan adil dan bijaksana — merupakan wali atas perintah Rasulullah (saw) karena Tuhan telah mengirim beliau kepada seluruh umat manusia dan kewajiban umat manusia untuk menaatinya bukan dikarenakan beliau adalah seorang imam dengan kekuasaan yang efektif (*shawkah*) dan letnan (*a'wan*) bukan pula dikarenakan bahwa seseorang mempercayainya karena beliau memiliki sifat-sifat seorang imam dan lain-lainnya.¹⁴

Ibn Taimiyah juga menyatakan, ketika beliau menguraikan perbedaan antara ketaatan pada utusan Tuhan dan ketatatan kepada imam:

¹⁴ Ibn Taimiyah, *Minhāj al-Sunnah fī Naqd Kalām al-Syī'ah wa al-Qadariyah*, 4 volumes (Riyad: Maktabah al-Riyad al-Hadisah, n.d.), vol. 1, h. 22-23.

...jika dikatakan bahwa dia (Nabi) ditaati karena beliau adalah seorang imam sebagai implikasi dari kerasulannya, gagasan sedemikian tidak berpengaruh, sebab secara sederhana kerasulan beliau saja sudah cukup memberi beliau hak agar ditaati. Hal ini berbeda dengan imam, karena seseorang dapat menjadi imam jika dia berpangkat letnan guna menjalankan kekuasaannya. Jika tidak demikian maka ia sama saja dengan ilmuwan atau agamawan biasa... Jika dinyatakan bahwa sesudah beliau (nabi) memiliki otoritas politik yang efektif di Madinah maka dengan otomatis, di samping sebagai utusan Tuhan, ia menjadi imam yang adil, maka hal sebenarnya adalah bahwa beliau adalah seorang utusan sekaligus letnan dan pendukung yang kesemuanya berguna bagi beliau untuk mengeluarkan perintah dan bertempur melawan penentangannya. Dengan demikian adanya para pendukung tidak berarti bahwa beliau terlindungi dari apa yang dilekatkan kepadanya, oleh para pendukungnya, di samping kerasulannya, seperti kedudukan beliau sebagai seorang imam, atau penguasa, karena kesemuanya (kewajiban menaatinya) merupakan implikasi dari kerasulannya.¹⁵

Tujuan kita di sini bukanlah untuk mengadakan penilaian terhadap teori mana yang paling benar — Sunni atau Syi'i — menyangkut kedudukan seorang imam. Perhatian kita lebih tertuju pada fakta bahwa ada polemik, kontroversi, dan bahkan pandangan-pandangan yang berlawanan di sekitar masalah hubungan antara agama dan politik bahkan pada masa Islam klasik sekalipun. Dan satu di antara teori-teori tersebut, sebagaimana yang diyakini Ibn Taimiyah, akan membawa kita pada kesimpulan yang cukup aman yakni, sebenarnya hubungan antara agama dan politik dalam Islam tidak begitu jelas, sebagaimana dinyatakan beberapa golongan Muslim tertentu. Di sini tampak bahwa politik merupakan aspek konsekuensi yang sangat penting dari ajaran Islam, namun demikian ia bukanlah satu-satunya aspek yang terpenting. Dan tampak jelas

¹⁵ *Ibid.*, vol. 1, h. 24.

bahwa politik, setidaknya sejalan dengan argumen Ibn Taimiyah, bukanlah bagian yang absolut dari inti agama Islam. Ibn Taimiyah jelas lebih menyukai pandangan bahwa sistem politik yang istimewa lebih membutuhkan keputusan yang rasional dari sekadar perintah agama yang langsung:

Jika Imam Syi'i mengatakan bahwa pengangkatan seorang imam merupakan suatu kebutuhan yang diperlukan secara akal (kewajiban akal [*wujūb 'aqlī*]) — yaitu daripada sekadar sesuatu yang diperlukan oleh kewajiban agama (*wujūb dīn*)... maka, sebenarnya, kebutuhan yang secara rasional diperlukan itu adalah sesuatu yang kontroversial. Sebagaimana pandangan yang menyatakan bahwa pengangkatan seorang imam adalah sesuatu yang secara rasional diperlukan, maka pengangkatan semacam itu dengan demikian adalah satu-satunya dari banyak hal yang diperlukan secara rasional, padahal masih ada hal-hal lain yang lebih penting daripada pengangkatan seorang imam yang juga memerlukan pertimbangan rasional, seperti kebutuhan akan monoteisme (*tawhīd*), kejujuran, dan keadilan.¹⁶

Argumen semacam di atas, seperti kebutuhan untuk membedakan, tanpa memisahkan, masalah agama/ukhrawi dengan masalah sekular/duniawi tercermin dalam pemikiran Ahmad Zaki Yamani, seorang mantan menteri perminyakan Arab:

Hakikat dan nilai keagamaan Syariat sama sekali tidak boleh dilebih-lebihkan. Kebanyakan orientalis Barat yang menulis tentang Syariat gagal membedakan antara apa yang benar-benar murni agama dan apa yang merupakan prinsip transaksi sekular. Meski keduanya berasal dari sumber yang sama, yang kedua harus dilihat sebagai sebuah sistem dari hukum sipil (duniawi), sesuatu yang berlandaskan pada kepentingan dan manfaat umum, dan oleh karenanya selalu berubah menuju yang terbaik dan ideal... Nabi sendiri bahkan

¹⁶ *Ibid.*, vol. 1, h. 24-25.

lebih mengutamakan hubungan religius-sekular tatkala beliau bersabda, “*Aku hanyalah manusia biasa, jika kuperintahkan sesuatu yang menyangkut agama, taatilah, dan jika kuperintahkan sesuatu berdasarkan pendapatku sendiri, maka pertimbangkanlah hal itu dengan mengingat bahwa aku hanyalah seorang manusia biasa*”. Atau, tatkala beliau bersabda, “*Kamu lebih mengetahui tentang urusan duniamu.*”¹⁷

Kembali kepada permasalahan agama dan negara di Indonesia tepat kiranya jika kita mengutip Muhammad Hatta, figur kedua terpenting setelah Soekarno. Secara kebetulan tulisan Hatta-lah yang menjadi acuan favorit Sidjabat, intelektual Kristen, dalam usahanya memperoleh petunjuk bagi solusi permasalahan agama dan negara. Bagi Sidjabat, Hatta adalah salah seorang dari sedikit pemikir Indonesia yang paling berhasil di dalam menangkap semangat yang benar dari toleransi beragama. Pandangan Hatta mengenai Islam dan negara terefleksi dalam pernyataannya:

Keadilan yang digaungkan agama Islam yaitu keadilan sosial hanya dapat dirasakan jika umat manusia bebas dari segala tekanan. Tambahan lagi, dikarenakan persaudaraan dan kehidupan yang saling menolong hanya dapat dirasakan dalam kehidupan sosial, maka para pemimpin Islam merasakan bahwa “adalah misi Islam untuk membangun sebuah masyarakat sosialis di Indonesia.”¹⁸

Dengan perkataan lain Hatta tidak melihat perlunya didirikan sebuah negara agama atau negara yang secara resmi berlandaskan agama. Bagi beliau masalah yang terpenting adalah substansinya, yaitu keadilan, yang harus diperjuangkan untuk dilaksanakan oleh sebuah negara. Dan orang-orang Muslim, tanpa perlu menamakan

¹⁷ Ahmad Zaki Yamani, *Islamic Law and Contemporary Issues* (Jeddah: The Saudi Publishing House 1388 AH), h. 13-14.

¹⁸ Sidjabat, *op.cit.*, h. 51.

negara mereka sebagai “Negara Islam”, mungkin akan mendapati basis etis substansi ini dalam ajaran Islam. Hatta, sebagaimana diakui oleh kalangan luas, adalah seorang patriot di samping orang kedua setelah Soekarno, yang mengorbankan jiwa raganya demi negara, namun dalam hal bidang pemikiran politik dan sosial beliaulah yang paling konsisten. Beliau hidup dalam lingkungan keluarga dengan latar belakang keagamaan sufisme Islam yang kuat. Dengan mengiktuti apa yang telah dicontohkan Muhammad Hatta ini, Indonesia mungkin akan mendapati solusi terhadap masalah religio-politis yang kini sedang dihadapinya. Hatta, dihormati dan disanjung oleh seluruh rakyat Indonesia, baik Muslim atau non-Muslim, benar-benar tampil sebagai personifikasi yang menggagas ide Bhineka Tunggal Ika.

Tidak diragukan bahwa Indonesia adalah negara Muslim. Ada kesamaan antara Indonesia dengan negara-negara Muslim yang lain, tetapi ada pula perbedaannya. Dan, istimewanya, perbedaan-perbedaan tersebut *notable*. Karena itu, pemikiran Ahmad Zaki Yamani sangat cocok bagi Indonesia tatkala beliau menyarankan bahwa:

Negara-negara itu dapat menetapkan hukum penyelesaian baru bagi masalah baru, dengan mengambil cara penyelesaian itu dari prinsip-prinsip umum syariat dan mempertimbangkan kepentingan umum dan kesejahteraan masyarakat.¹⁹

Karena itu, kini bangsa Indonesia sangat *comfortable* dengan gagasan mereka berkenaan dengan hubungan antara agama dan negara, yang didasarkan Pancasila sebagai titik-temu antara seluruh golongan. Demikianlah fakta ini memperlihatkan dan kita yakin, bahwa segala sesuatu berada dalam proses menjadi. [❖]

¹⁹ Ahmad Zaki Yamani, *op.cit.*, h. 6-7.

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:

Iniilah 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. Iniilah 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.²

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*.

² *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 geraknya 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 Lamah 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 pahamnya 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.” [❖]

MASALAH TRADISI DAN INOVASI KEISLAMAN DALAM BIDANG PEMIKIRAN, SERTA TANTANGAN DAN HARAPANNYA DI INDONESIA

Oleh Nurcholish Madjid

Hikmah:

“Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah membuat perumpamaan, ‘Kalimah’ yang baik adalah bagaikan pohon yang baik: akarnya kukuh menghunjam, dan cabangnya berkembang di langit,” (Q 14:24).

“Mempertahankan yang lama yang baik, dan mengambil yang baru yang lebih baik.”

Usaha memperkenalkan budaya Islam (atau Islam dan budaya) yang khas Indonesia kepada masyarakat umum, termasuk masyarakat luar negeri, yang sebagian besarnya melalui pariwisata, selain diharapkan mempunyai dampak peningkatan kesadaran kultural Islam, juga diharapkan menumbuhkan pengakuan dan penerimaan umum pada taraf internasional, khususnya taraf dunia Islam sendiri, bahwa suatu bentuk budaya Islam seperti di negeri kita ini adalah sepenuhnya absah, dan tidak dapat dipandang sebagai “kurang Islami” dibanding dengan bentuk budaya Islam di tempat-tempat lain.

Mungkin pernyataan serupa itu bagi sebagian orang terasa berlebihan, karena dalam penglihatannya tidak ada masalah dalam pengakuan keabsahan bagi suatu bentuk budaya Islam yang

spesifik daerah tertentu atau kawasan tertentu. Jika memang demikian halnya, tentu sangat menyenangkan. Tetapi betapa sering pengalaman pribadi orang Muslim Indonesia yang harus menerangkan dan membela kekhasan budaya Islamnya berhadapan dengan sikap tidak mengesahkan dan tidak mengakui dari sesama saudara Muslimnya dari tempat, negara atau bangsa lain.

Agama dan Budaya: Tak Terpisah tapi Berbeda

Lebih dari itu, di kalangan kaum Muslim Indonesia sendiri pun pandangan mengenai masalah agama dan budaya itu kebanyakan belum jelas benar. Ketidakjelasan itu dengan sendirinya berpengaruh langsung kepada bagaimana penilaian tentang absah atau tidaknya suatu ekspresi kultural yang khas Indonesia, bahkan mungkin khas daerah tertentu Indonesia. Seperti telah menjadi kesadaran kebanyakan orang Muslim, antara agama dan budaya tidaklah dapat dipisahkan. Tetapi juga sebagaimana telah diinsafi oleh banyak ahli, agama dan budaya itu, meskipun tidak dapat dipisahkan namun dapat dibedakan, dan tidaklah dibenarkan mencampur-aduk antara keduanya. Agama *an sich* bernilai mutlak, tidak berubah menurut perubahan waktu dan tempat. Tetapi budaya, sekalipun yang berdasarkan agama, dapat berubah dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat. Sementara kebanyakan budaya berdasarkan agama, namun tidak pernah terjadi sebaliknya, yaitu agama berdasarkan budaya. Sekurangnya begitulah menurut keyakinan berdasarkan kebenaran wahyu Tuhan kepada para Nabi dan para Rasul. Oleh karena itu agama adalah primer, dan budaya adalah sekunder. Budaya dapat merupakan ekspresi hidup keagamaan, karena itu sub-ordinate terhadap agama, dan tidak pernah sebaliknya. Maka sementara agama adalah absolut, berlaku untuk setiap ruang dan waktu, budaya adalah relatif, terbatas oleh ruang dan waktu.

Pembicaraan di atas itu membawa kita kepada masalah agama dan budaya yang sangat penting. Yaitu, sekali lagi, bahwa antara

keduanya, dalam banyak hal, mungkin tidak terpisahkan, namun tetap ada perbedaan. Dan cara berpikir yang benar, dalam kaitannya dengan masalah tradisi dan inovasi, menghendaki kemampuan untuk membedakan antara keduanya itu. Tapi masalahnya ialah, seperti telah disinggung, bagi kebanyakan orang sulit sekali, atau cukup sulit, membedakan mana yang agama yang mutlak, dan mana yang budaya yang menjadi wahana ekspresinya dan yang nisbi itu. Kekurangjelasan itu dapat mengakibatkan kekacauan tertentu dalam pengertian tentang susunan atau hirarki nilai, yaitu berkenaan dengan persoalan mana nilai yang lebih tinggi dan mana yang lebih rendah. Dan kekacauan ini dapat, dan amat sering, berakibat sulitnya membuat kemajuan, akibat resistensi orang terhadap perubahan.

Sebagai sebuah contoh, suatu kasus sederhana di negeri kita, dan yang kini sudah menjadi sebuah cerita klasik, dapat diajukan di sini: soal bedug (dan kentungan). Sebelum orang Indonesia mampu membuat menara yang tinggi sehingga suara azan dapat terdengar cukup jauh, panggilan kepada sembahyang dengan memukul bedug dan kentungan yang merupakan pinjaman dari budaya Hindu-Budha itu adalah yang paling mungkin. Dan harus kita perhatikan juga bahwa radius jangkauan suara azan dalam lingkungan daerah tropis yang subur dan penuh pepohonan, seperti di Tanah Air ini, adalah jauh lebih pendek dan sempit daripada dalam lingkungan padang pasir yang tidak bertetumbuhan. Tetapi ketika orang sudah dapat membuat menara tinggi, dan apalagi setelah adanya pengeras suara (meskipun "*made in Japan*"[!]), maka bedug sebenarnya menjadi tidak relevan, dan harus di-"devaluasi" dan di-"desakralisasi" (dicopot dari nilai kesuciannya dengan ditegaskan bahwa semua itu tidak termasuk agama, melainkan masalah budaya belaka). Gerakan reformasi Islam di negeri kita awal abad ini, seperti Muhammadiyah, Persis, dan al-Irsyad, umumnya menganut pandangan demikian itu, dalam kerangka tema besar mereka untuk "memurnikan" agama dan memerangi "bidah" dan "khurafat". Namun kenyataannya, upaya "pemurnian" tersebut tidaklah bisa diterima secara mudah. Bagi kebanyakan orang di masyarakat kita,

bedug merupakan bagian integral dari masjid, dan masjid tanpa bedug bagi mereka hampir tidak masuk akal, bagaikan “sayur tanpa garam”. Dan ini memberi ilustrasi sederhana namun cukup substantif tentang bagaimana sulitnya orang umum menempatkan nilai-nilai hidup dalam susunan atas-bawah, tinggi-rendah, primer-sekunder, universal-partikular yang tepat dan benar, dan bagaimana kekacauan itu dapat berakibat pembelengguan mental, sampai kepada sikap menghadapi hal-hal yang amat sederhana seperti bedug dan kentungan. Bagi mereka simbol menjadi lebih penting daripada fungsi atau substansi, dan makna telah digantikan oleh kerangka.

Dialog Islam dengan Ruang dan Waktu

Sekali lagi, persoalan kita bukanlah pada isu-isu *ad hoc* seperti kubah, bedug, dan kentungan, dan lain-lain. Persoalan sederhana itu hanya melambangkan sesuatu yang lebih besar, yang hendak dicoba bahas di sini. Adanya arsitektur “neo-modern”, “neo-klasik” atau “pasca-modern” serta konsep estetikanya yang terkait, melambangkan kemungkinan solusi atas problema itu, yaitu kemungkinan tetap dapat diterimanya kehadiran kelembagaan tradisional seperti kubah, bedug, kentungan, dan lain-lain, meskipun, demi konsistensi dalam beragama, diperlukan kesadaran yang tegas akan kenisbian nilainya. Maka masjid Istiqlal, misalnya, bukan saja merupakan masjid terbesar di Asia Timur, tapi juga masjid dengan kubah terbesar di dunia serta menara yang menjulang amat tinggi dan, sungguh menarik, juga dengan bedug yang ukurannya rekor di dunia, mungkin di seluruh jagad raya yang kasat mata (*syahādah*, bukan yang gaib) — jika memang di planet-planet lain juga ada bedug!

Persoalan kita dengan contoh-contoh tadi ialah adanya kecenderungan orang Islam untuk memutlakkan sesuatu yang nilai sesungguhnya adalah nisbi belaka, meskipun sesuatu itu memang memiliki arti penting dilihat dari sudut pandangan kultural dan historis. Jika soal kubah, bedug, dan kentungan tidak terlalu nyaring

menggetarkan gendang telinga kita (karena sederhananya fenomena itu terkesan dalam pikiran), maka gantilah itu semua dengan hal-hal yang lebih abstrak dan “prinsipil”, yang sangat banyak mempengaruhi kehidupan masyarakat Islam seperti konsep-konsep, ajaran-ajaran, dan paham-paham tertentu, malah “akidah-akidah” tertentu pula. Banyak dari hal-hal itu yang sesungguhnya tidak lebih daripada hasil interaksi dan dialog antara Islam yang universal dengan situasi nyata ruang dan waktu yang partikular.

Sudut pandang persoalan itu dapat ditukar: apakah setiap ekspresi keagamaan (biar pun dibatasi hanya kepada yang bersifat lahiriah saja seperti cara berpakaian tertentu, misalnya) yang datang dari tempat lain, apalagi dari Timur Tengah, harus dianggap sebagai ekspresi keagamaan yang serta-merta mesti bernilai mutlak sehingga mesti pula berlaku di semua tempat? Bagaimana dengan kemungkinannya melihat bahwa itu semua adalah tidak lebih daripada hasil dialog Islam yang universal (yang datang dari Tuhan dan diperuntukkan bagi seluruh umat manusia di mana saja dan sepanjang zaman) dengan situasi konkret budaya dalam konteks ruang dan waktu tertentu yang relevan dan partikular (seperti partikularitas Jazirah Arabia, kawasan Timur Tengah, dan abad ke-7 samapi abad ke-8 Masehi)?

Barangkali masih harus ditegaskan lagi di sini bahwa persoalan yang dicoba kemukakan itu bukanlah perkara apakah suatu hasil dialog kultural antara keuniversalan Islam dan kekhasan suatu kawasan dan zaman itu absah atau tidak. Justru alur argumen yang hendak dicoba kembangkan dalam makalah ini diarahkan kepada kesimpulan bahwa setiap hasil dialog kultural dari kedua aspek, universal-partikular atau *kullī-juzʿī* tidak saja absah, tapi juga merupakan kreativitas kultural yang amat berharga. Dengan kreativitas itulah suatu sistem ajaran universal seperti agama menemukan relevansinya dengan tuntutan khusus dan nyata para pemeluknya, menurut ruang dan waktu, dan dengan begitu menemukan dinamika dan vitalitasnya.

Jadi memang, persoalannya ialah apakah suatu hasil dialog kultural dalam format universal-partikular itu mesti dianggap mutlak

dan berlaku selama-lamanya? Apakah tidak dari waktu ke waktu perlu ditinjau seberapa kuat relevansinya dengan tuntutan dasar zaman dan tempat dengan kemungkinan meningkatkannya, atau mengubahnya, atau menggantinya sama sekali, dalam semangat kesadaran akan kenisbian spasial dan temporalnya, ruang dan waktunya? Bagi mereka yang benar-benar mengerti permasalahan ini, dan mempunyai kesiapan psikologis yang diperlukan, akan cukup mudah tiba kepada jawaban yang positif-afirmatif (*ijābī-itsbātī*). Tetapi bagi kebanyakan anggota masyarakat, atau masyarakat itu sendiri secara keseluruhan, persoalan tentu sangat rumit, padahal pemecahannya jelas merupakan suatu urgensi bagi umat Islam di mana saja pada persimpangan zaman ini. Dan kalau kita umat Islam Indonesia termasuk yang secara cukup dini menyadari permasalahannya, maka kita harus menerimanya sebagai rahmat dan amanat Allah, dan kita mengemban tugas dan tanggung jawab mewujudkannya.

Sebagaimana tersimpul dalam kata-kata hikmah pada awal makalah ini, suatu “*Kalimah*” (dalam arti seluas-luasnya, yang meliputi sejak dari ungkapan sehari-hari sampai kepada “ideologi”, pemikiran, dan pandangan hidup yang lebih mendalam) yang benar-benar baik ialah yang berakar kukuh, dan yang bercabang dan beranting subur, menjulang ke angkasa bagaikan mencakar langit. Dengan kata-kata lain, setiap ide yang baik memerlukan otentisitas, dengan memiliki dasar-dasar pemikiran yang berasal dari sumber-sumber pokok ajaran, dan dengan kesadaran akan dimensi sejarah dalam usaha-usaha yang telah dilakukan untuk mewujudkan ajaran-ajaran itu berkaitan dengan kehidupan nyata. Kemudian diperlukan kecakapan menggunakan bahan-bahan sumber itu, termasuk yang bersifat kesejarahan, dengan daya cipta begitu rupa sehingga dapat menjabarkan kembali ide-ide itu secara relevan dengan zaman dan menjawab tantangannya.

Oleh karena itu kepada kita tidak saja dituntut adanya kemampuan memahami dan menggunakan sumber-sumber suci, tapi juga dikehendaki adanya kecakapan menangkap pesan-pesan sejarah masa lalu yang akan bermanfaat untuk memperkaya wawasan guna

lebih mampu menangkap pesan-pesan masa kini dan nanti. Jadi ada unsur kontinuitas dan kreativitas, unsur keotentikan dan kezamanaan (*al-ashālah wa al-mu'āsharah*), berturut-turut ialah tuntutan untuk belajar dari masa lalu dalam kerangka mempertahankan mana saja unsur-unsur yang positif dan membuang mana saja unsur-unsur yang negatif, kemudian digunakan untuk meningkatkan kecakapan mengambil apa saja unsur-unsur yang lebih baik dari masa kini dan dari masa depan yang diperkirakan. Dengan begitu suatu pandangan memiliki tidak saja keabsahan yang diperlukan sebagai sumber dinamika pengembangannya, tapi juga keterkaitan dengan tuntutan nyata menurut perkembangan zaman. Dan hanya dengan begitu klaim tentang suatu sistem ajaran seperti Islam sebagai “cocok untuk segala zaman dan tempat” (*shālih li kull-i zamān wa makān*) dapat dibuktikan. Dan karena suatu ajaran tidak pernah bereksistensi nyata sebagai kesatuan wujud terpisah yang ibaratkan terbang melayang di angkasa, melainkan tentu “hinggap” di pikiran manusia dan menyatakan diri dalam tingkah lakunya, maka yang bertanggung jawab membuktikan bahwa ajaran itu “cocok untuk segala zaman dan tempat” bukanlah ajaran itu sendiri, melainkan manusia para penganutnya yang menyejarah dan terkena oleh hukum-hukum kepastian dari Tuhan (*sunnat-u 'l-Lāh [sunnatullāh]*) untuk sejarah itu, di samping terkena oleh hukum kenisbian manusia sendiri yang membuatnya bisa benar dan bisa salah.

Jadi memang diperlukan kesadaran akan kekayaan tradisi, sekaligus kemampuan untuk senantiasa membuat inovasi. Sudah banyak dilakukan pembicaraan tentang masalah ini dari berbagai segi. Namun kita masih berharap dapat memberi sumbangan secukupnya dari suatu segi yang lain.

Tradisi Pemikiran Islam

Sebelum melangkah lebih jauh, mungkin ada baiknya diusahakan adanya kejelasan tentang pengertian “pemikiran” itu. Sementara

kita tahu bahwa membuat definisi akan melibatkan kesulitan yang tidak kecil. “Pemikiran” dapat kita pahami sebagai sesuatu yang dimaksud dengan kalimat “apa yang ada dalam diri mereka” dalam firman Allah yang banyak dikutip: “*Sesungguhnya Allah tidak mengubah apa yang ada pada suatu kaum sampai mereka mengubah apa yang ada dalam diri mereka sendiri,*” (Q 13:11).

Jadi bidang pemikiran menyangkut suatu wujud batiniah (ada dalam diri manusia) yang sangat eksistensial (*cogito ergo sum* — aku berpikir maka aku ada, kata Descartes) yang berperan membentuk, mempertahankan atau mengembangkan “apa yang ada pada suatu kaum (kelompok manusia)” seperti kejayaan, keruntuhan, keadaan masa depan, dan seterusnya. Formula bahwa pemikiran mempengaruhi kehidupan adalah hal yang sudah sangat terkenal dan merupakan dalil yang kebenarannya telah diterima umum. Jika tidak, tentu menjadi muspralah semua pertikaian ideologi-ideologi, termasuk pertikaian agama. Manusia bertikai sesamanya dan terlibat dalam berbagai peperangan antara lain adalah karena pandangan mereka bahwa ideologi atau agama mereka sedemikian pentingnya sehingga harus diterima oleh orang lain dengan keyakinan akan membawa perubahan pada kehidupannya menuju kepada yang lebih baik. Dan jika pertikaian itu dapat berlangsung dalam kerangka pandangan yang berkemutlakan (seperti tercermin dalam dalil “mati syahid” membela agama, misalnya), maka gambaran tentang betapa pentingnya “apa yang ada dalam diri manusia”, termasuk di antaranya ialah pemikiran, menjadi sangat jelas dan tegas. Oleh karena itu, jika memang diinginkan adanya perubahan “nasib” suatu kelompok manusia, seperti umat atau bangsa, maka salah satu yang amat penting ialah usaha ke arah terjadinya perubahan dalam cara berpikir atau pemikiran kelompok itu. Dan inilah kiranya yang dimaksud dengan “inovasi dalam bidang pemikiran”.

Untuk sampai kepada persepsi yang sebaik-baiknya tentang persoalan tradisi pemikiran Islam dan kemungkinan inovasinya — dan agar kita tidak meloncat kepada kesimpulan yang gampang — maka dirasa perlu memperoleh gambaran secukupnya tentang

tradisi pemikiran Islam itu dan menginsafi benar-benar apa dampaknya kepada masyarakat dunia, yang Islam dan yang bukan Islam. Tidak mustahil bahwa salah satu sumber hambatan inovasi di kalangan umat Islam ialah tidak adanya kesadaran sebagian besar mereka, termasuk kaum intelektualnya, tentang sejarah pemikiran Islam sendiri, yang kemudian mendorong mereka kepada anggapan sebagai “*taken for granted*” apa saja yang kini mereka warisi dari generasi terdahulu. Akibatnya ialah kecenderungan kuat untuk mempertahankan apa yang ada, dan menentang setiap kemungkinan perubahan, apalagi penggantian.

Tradisi Pemikiran Islam dan Pengaruhnya kepada Pemikiran Yahudi

Berikut ini — dengan maksud memperoleh relevansi yang paling langsung dengan tema pokok bahasan ini — akan dikemukakan suatu aspek dari dunia pemikiran Islam klasik (“salaf” — dalam istilah yang maknanya senantiasa diperebutkan oleh berbagai golongan Islam), yaitu aspek dampak kemanfaatannya kepada umat manusia umumnya. Contoh-contoh di sini diambil dari pengalaman kaum Yahudi bergaul dengan kaum Muslim, karena beberapa alasan. *Pertama*, ialah alasan bahwa orang-orang Yahudi adalah kelompok di antara golongan bukan Islam yang paling bersedia berbicara positif tentang pengalaman sejarah mereka hidup dalam dunia Islam. *Kedua*, hal itu telah terungkap dalam banyak karya ilmiah yang ditulis oleh yang berotoritas dari kalangan para sarjana mereka sendiri. *Ketiga*, yang membuat hal ini lebih menarik, kaum Yahudi di Jazirah Arabia dahulu adalah yang paling memusuhi kaum beriman dan paling sengit sesudah kaum musyrik, sebagaimana direkam dalam al-Qur’an, sementara kaum Nasrani disebut sebagai yang paling dekat rasa kasih sayangnya kepada kaum beriman (Q 5:82). Alasan keempat dan terakhir mengambil kasus kaum Yahudi sebagai contoh golongan yang banyak mendapatkan

manfaat dari Islam ialah bahwa mereka itu, pada zaman sekarang ini, pada dataran politik internasional, adalah golongan yang paling banyak menjadi sumber kejengkelan Umat Islam, disebabkan oleh berdirinya “negara” Israel yang mereka paksakan secara zhālim dengan bantuan kaum imperialis Eropa.

“Negara” Israel itu oleh banyak ahli Barat sendiri seperti Marshall G. Hodgson, seorang ahli Islam terkenal dari Universitas Chicago, dinilai anakronistik dan tidak relevan kepada dunia dan kepada sejarah, apalagi kepada sejarah bangsa Yahudi sendiri. Oleh banyak para sarjana, “negara” Israel juga dipandang sebagai kelanjutan permusuhan dan usaha penaklukan Barat kepada bangsa-bangsa Arab. Max I. Dimont, misalnya, memberi kesan penyesalan atas usaha penaklukan itu:

One cannot help wonder if the subsequent subjugation of the Arab world by the West, which crushed its spirit, was not more devastating than the Mongol depredation which destroyed only its physical assets.¹

(Orang tentu bertanya-tanya, apakah penaklukan dunia Arab oleh Barat yang kemudian terjadi itu, yang meremukkan sukmanya, tidak lebih merusak daripada penyerbuan bangsa Mongol dahulu yang menghancurkan hanya aset-aset fisiknya saja).

Dimont mengetahui bahwa bangsa-bangsa Arab sekarang sedang bangkit kembali, namun ia tetap menyesalkan sikap permusuhan Barat kepada bangsa-bangsa Arab. Dan permusuhan itu antara lain terkait dengan masalah Palestina. Disesalkan, sebab agama Yahudi tidak terhapus dari muka bumi ini antara lain adalah berkat perlindungan yang diberikan oleh Islam, seperti dapat disimpulkan dari berbagai kutipan dari para sarjana dalam pembahasan berikut ini. Karena itu cukup mengesankan, dan menimbulkan respek,

¹ Max I. Dimont, *The Indestructible Jews* (New York: New American Library, 1973), h. 209.

bahwa kebijakan para pejuang Palestina bukanlah anti Yahudi, baik sebagai bangsa atau, apalagi, sebagai agama. Mereka hanya anti kepada Zionisme dan “negara” Israel (dan bukan kepada nama “Israel” sendiri sebagai nama kehormatan Nabi Ya’qub, yang artinya “Hamba Allah”). Karena itu yang berjuang untuk pembebasan Palestina bukan hanya orang-orang Palestina Muslim, tapi juga yang beragama lain, terutama Kristen, termasuk tokoh Palestina Kristen yang paling keras, George Habash.

Pesan yang diinginkan tersimpul dari pembahasan berikut ialah, dalam ungkapan sederhananya, “kalau kaum Yahudi yang demikian itu kualifikasinya dapat dan telah dengan nyata memperoleh manfaat dari Islam yang begitu besar dan mendalam, maka apalagi tentunya — dan memang begitu kenyataannya — kaum-kaum yang lain, yang meliputi seluruh umat manusia. Pastilah mereka ini juga memperoleh manfaat yang besar dan mendalam, langsung ataupun tidak langsung, dari kehadiran agama Islam”. Justru inilah, dalam suatu refleksi tentang sejarah masa lalu itu, dan dalam proyeksinya kepada keadaan sekarang, yang kiranya menjadi tantangan utama umat Islam di seluruh dunia. Yaitu tantangan untuk menampilkan kembali Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam. Suatu tantangan, bahkan harapan, yang secara simpatik juga dikemukakan oleh banyak ahli yang bukan Islam, termasuk Dimont. Kemampuan menjawab tantangan ini akan sangat banyak tergantung kepada pemikiran dan cara berpikir umat Islam yang benar menurut agama Islam sendiri (jadi, suatu cara berpikir yang benar-benar “Islami” — kata sebuah jargon yang kini banyak digunakan para aktivis Islam). Jadi masalahnya bukanlah mencari dominasi di dunia, tetapi, sejalan dengan pesan Kitab Suci, mencegah kerusakan di bumi dan mengusahakan perbaikannya (*ishlāḥ al-ardl*), serta perbaikan antara sesama umat manusia (*ishlāḥ bayn al-nās*).²

² Lihat tema-tema itu dalam al-Qur’an surat *al-Nisā’*/4:114; *Hūd*/11:88; dan *al-A’rāf*/7:56 dan 58.

Kembali kepada masalah pemikiran, maka tradisi dalam pemikiran Islam adalah keseluruhan buah pikiran yang masa pertumbuhan dan perkembangannya telah berjalan lebih dari empat belas abad. Jika kita gunakan tolok ukur dari jalur argumen yang telah dipaparkan terdahulu, maka tradisi Islam di bidang pemikiran itu adalah dengan sendirinya suatu budaya Islam yang merupakan hasil dialog antara keuniversalan Islam dengan kepartikularan tuntutan ruang dan waktu, melalui para pemeluknya. Dari perspektif itu harus diakui adanya daya cipta luar biasa kaum Muslim terdahulu dalam menjawab tantangan zamannya berdasarkan agama. Meskipun bukan di sini tempatnya untuk membuat pembahasan lebih jauh, tapi patut disebutkan bahwa modernitas yang kini dialami dunia — melalui rintisan bangsa-bangsa Eropa Barat Laut — dari segi pemikiran ilmiah, teknologi, dan ekonominya (semangat merkantilismenya), menurut banyak sarjana modern, dapat dilihat sebagai kelanjutan budaya Islam klasik. Untuk contoh simbolik dapat kita kemukakan beberapa istilah ilmiah, teknologi, dan ekonomi modern yang berasal dari budaya Islam dan menjadi kosa kata bahasa-bahasa Barat modern: *alchemy* (*chemistry*), *alcohol*, *alcove*, *algebra*, *algorithm*, *azimuth*, *carat*, *cashmere*, *check*, *chemise* (“kemeja”), *cipher*, *cube*, *duane*, *elixir*, *muslin*, *nadir*, *safari*, *sherbet*, *soap* (*savon*), *sofa*, *syrup*, *tariff*, *zenith*, *zero*, dan lain sebagainya.

Demikian pula dalam soal pemikiran keagamaan *an sich*. Sekarang ini dalam dunia kajian Islam modern di Barat semakin diakui bahwa Islam telah meninggalkan pengaruhnya yang cukup besar dalam sistem pandangan keagamaan tertentu agama-agama Yahudi dan Kristen (dua agama Semitik yang paling banyak terkait dan “bergaul” dengan Islam). Austryn Wolfson menulis buku “*Repercussion of Kalam in Jewish Philosophy*” (Pengaruh Ilmu Kalam dalam Filsafat Yahudi). Sebesar-besar pemikir Yahudi sepanjang zaman ialah Musa ibn Maymun (Moses the Maimonides) yang menulis karya-karyanya dalam bahasa Arab dan menggunakan argumen dan logika Islam (termasuk menggunakan al-Qur’an)

untuk mendukung tesis-tesisnya. Karena itu seorang sarjana Yahudi terkemuka, Abraham S. Halkin, bicara tentang adanya “Fusi Besar” (*The Great Fusion*) dalam sejarah agama dan pemikiran Yahudi, yaitu fusi atau percampuran besar yang terjadi dalam sistem ajaran Yahudi dengan pemikiran Islam. Kata Schweitzer, melukiskan pengalaman menarik agama Yahudi selama dalam zaman Islam itu dan menuturkan kembali pandangan Halkin:

Asimilasi orang Yahudi dalam masyarakat Islam sedemikian hebatnya sehingga Abraham S. Halkin, seorang otoritas terkemuka tentang periode itu, bicara tentang “Fusi Besar”. Menurut Profesor Halkin, sementara otonomi mengizinkan adanya kelangsungan cara hidup Yahudi dan pemeliharaan ilmu tradisional, dampak intelektual dan kultural berabad-abad dominasi Islam adalah sedemikian rupa sehingga menghasilkan “terciptanya tipe baru orang Yahudi”.³

Bagaimana wujud “Fusi Besar” sehingga menghasilkan “tipe baru orang Yahudi” itu (yaitu orang Yahudi yang sudah terpengaruh oleh Islam), kita dapatkan ilustrasinya dalam keterangan Halkin sendiri, demikian:

Tidak semua, tapi sejumlah minoritas Yahudi mengembangkan selera yang tak tertahankan kepada sastra dalam bahasa Arab, tidak hanya bagiannya yang diimpor, tapi juga Qur’an, serta puisi, filologi, biografi, dan sejarah Islam. Dengan begitu mereka menjadi warga dari dunia yang besar. Naturalisasi dalam budaya lingkungan mereka ini adalah amat penting. Kosa kata keimanan Islam masuk ke dalam buku-buku Yahudi; Qur’an pun menjadi sumber dalil.⁴

³ Frederick M. Schweitzer, *A History of the Jews* (New York: The Macmillan Company, 1972), h. 55-56.

⁴ Abraham S. Halkin, “The Judeo-Islamic Age, The Great Fusion”, dalam Leo W. Schwartz, ed., *Great Ages and Ideas of the Jewish People* (New York: The Modern Library, 1956), h. 219.

Pengalaman kaum Yahudi dalam “asuhan” Islam yang oleh para sarjana mereka sendiri tidak saja diakui, bahkan dinilai amat positif itu, adalah salah satu bukti dari benarnya klaim bahwa Islam adalah risalah suci dari Tuhan kepada Nabi Muhammad saw. sebagai rahmat bagi seluruh alam, termasuk seluruh umat manusia. Dalam kasus pengalaman kaum Yahudi itu terlihat kemungkinan adanya kelompok manusia yang memperoleh manfaat dari Islam tanpa mereka sendiri menjadi Muslim. Dan hal ini dimungkinkan karena dalam pemikiran, umat Islam klasik adalah kaum universalis dan kosmopolitan sejati, yaitu kaum yang melihat diri mereka sebagai bagian dari seluruh kemanusiaan universal, dan yang berada dalam lingkungan kewargaan dunia. Karena itu mereka memiliki kesiapan psikologis yang besar dan alami untuk mengambil dan menggunakan apa saja warisan kemanusiaan yang baik dan bermanfaat, dan tidaklah relevan bagi mereka persoalan dari mana “hikmah” itu datang. Inilah semangat yang dapat ditangkap dari sabda Nabi yang sering dikutip tentang perintah kita belajar atau mencari ilmu “sekalipun di negeri Cina”, juga sabda beliau: *“Ambillah hikmah, dan tidak berbahaya kepadamu dari bejana apa pun hikmah itu keluar,”* serta penegasan beliau bahwa *“Hikmah adalah barang hilangnya kaum beriman; maka siapa saja yang mendapatinya, hendaknya ia memungutnya.”* Dalam wujud historisnya, keterbukaan kaum Muslim yang universalis dan kosmopolitan itu digambarkan oleh Halkin, demikian:

Adalah pujian untuk orang-orang Arab, bahwa meskipun mereka menjadi pemenang secara militer dan politik namun tidak memandang hina peradaban negeri-negeri yang mereka taklukkan. Kekayaan budaya Syria, Persia, dan Hindu mereka adaptasi ke bahasa Arab segera setelah mereka temukan. Para khalifah, gubernur, dan lain-lain menjadi pelindung para sarjana yang melakukan kegiatan penerjemahan, sehingga sejumlah sangat luas ilmu bukan-Islam dapat diperoleh dalam bahasa Arab.⁵

⁵ *Ibid.*, h. 218-219.

Bergandengan dengan semangat universalis dan kosmopolitan yang mantap itu, umat Islam klasik juga menularkan dan menyebarkan hikmah dan ilmu pengetahuan kepada siapa saja yang bersedia menerima. Dalam hal ini kaum Yahudi juga tidak terkecuali. Malah disebabkan beberapa hal, kaum Yahudi memperoleh manfaat sedemikian besarnya dari Islam sehingga mereka mencapai “Zaman Emas”-nya justru di masa kejayaan Islam. Menurut Halkin, zaman itu zaman yang (sangat) kaya dan beraneka ragam, sedemikian menonjolnya sehingga periode itu dinamakan “Zaman Emas”, sementara dunia Barat modern tidak punya apa-apa yang sebanding dengan itu sebagai pujian baginya.⁶

Demikianlah pengaruh amat positif pemikiran Islam kepada pemikiran Yahudi, menurut penuturan dari para sarjana yang berwenang. Sekarang mari kita lihat bagaimana pemikiran Islam klasik telah mempengaruhi agama Kristen. Meskipun mengenai kaum Kristen di Barat itu lebih sulit daripada mengenai kaum Yahudi, namun ada beberapa indikasi mulai adanya pengakuan utang budi mereka kepada Islam dalam pemikiran keagamaan. Tentu saja dalam pemikiran ilmiah umum, pengakuan itu sudah banyak dan cukup diketahui.

Tradisi Pemikiran Islam dan Pengaruhnya kepada Pemikiran Kristen

Pengaruh pemikiran Islam kepada pemikiran Kristen sebagian dibahas oleh William Craig dalam bukunya, *Kalam Cosmological Arguments*. Polemik *posthumous* antara al-Ghazali dan Ibn Rusyd, misalnya, mendapatkan pantulannya dalam pemikiran Bonaventura dan Thomas Aquinas. Sekalipun di bawah bayangan inkuisisi mereka tidak akan mengakui adanya pengaruh itu, namun para sarjana modern menemukan bahwa pengaruh itu memang ada, dan

⁶ *Ibid.*, h. 262.

cukup substansial. Demikian pula, sekarang ini mulai ada perhatian kepada kemungkinan adanya pengaruh pemikiran Islam dalam teologi Reformasi Kristen. Misalnya, ajaran Reformasi Kristen bahwa Kitab Suci terbuka untuk semua pemeluk (dan tidak perlu dibatasi wewenang membaca dan menafsirkannya hanya kepada kelas pendeta saja), dan bahwa setiap pribadi manusia bertanggung jawab langsung kepada Tuhan.

Mengingat bahwa ajaran serupa itu hampir tidak dikenal di kalangan Kristen sebelumnya, maka sulit sekali membayangkan bahwa para pemikir reformasi tidak terpengaruh oleh ajaran Islam yang relevan. Lebih-lebih karena bukan rahasia lagi bahwa bahan-bahan pemikiran Islam diketahui telah lama sampai ke banyak negeri Kristen, termasuk Jerman, sebagaimana terbukti dari banyak tulisan Goethe. Menurut para ahli, keinginan lebih banyak tahu tentang peradaban Timur Islam itulah yang mendorong lahirnya Orientalisme di Jerman, sebelum kegiatan serupa menular ke negara-negara imperialis lalu banyak digunakan untuk kepentingan imperialisisme. Juga jika kita lihat ajaran Calvin tentang predeterminisme (takdir), misalnya, dapat dengan mudah kita temukan padanannya dengan yang ada dalam sistem kalam Asy'ari yang telah berkembang ratusan tahun sebelumnya. Doktrin Calvinisme tentang "*grace*" dalam kaitannya dengan doktrin predeterminisme atau takdir itu mengajarkan bahwa masing-masing orang telah ditakdirkan Tuhan apakah dia bakal masuk surga atau masuk neraka, sehingga sebenarnya tidak ada peran apa-apa bagi amal kebajikan. Jika seseorang masuk surga, maka itu adalah berkat "*grace*" atau "kemurahan" (Arab: *fadll*) dari Allah, bukan karena amal perbuatannya. Dan dalam hidup di dunia ini sudah ada tanda-tanda apakah seseorang bakal masuk surga atau masuk neraka, yaitu, sukses atau gagal dalam hidupnya. Maka sementara manusia harus percaya kepada takdir — dan tidak bisa tidak — Calvinisme mengajarkan supaya setiap orang berusaha meraih tanda-tanda bakal masuk surga itu, dengan kerja keras dan mencapai sukses. Menurut Max Weber, inilah yang mendorong Eropa Barat maju ke

depan dan masuk ke zaman modern yang bercirikan kapitalisme itu. Doktrin Calvin itu dapat dipandang sebagai sepenuhnya *carbon copy* doktrin Asy'ariyah tentang *al-fadll* dalam kaitannya dengan doktrin *al-kasb* (usaha; Inggris: *acquisition*) yang penjabarannya terdapat di mana-mana dalam kitab-kitab klasik ("kuning") dalam cabang ilmu keislaman tradisional yang membahas masalah keimanan, yang sering dinamakan *'Ilm al-'Aqā'id* (Ilmu Akidah-akidah), *'Ilm Ushūl al-Dīn* (Ilmu Pokok-pokok Agama), *'Ilm al-Tawhīd* (Ilmu Ketuhanan Yang Mahaesa), *'Ilm al-Kalām* (Ilmu Ketuhanan Dialektis), dan seterusnya. Bandingkan Calvinisme itu dengan yang dapat kita baca dalam kitab *Jawharat al-Tawhīd*, berbentuk *nazham* (semacam puisi) yang terjemahnya sebagai berikut:

Keberuntungan orang yang bahagia sudah ada pada-Nya di zaman azali, demikian pula orang yang sengsara, dan tidak berubah lagi.

Bagi kita (kaum Asy'ari) hamba (manusia) dibebani *kasb* (usaha), namun usaha itu tidak akan mempunyai dampak, ketahuilah!

Jadi manusia tidaklah terpaksa (tanpa daya) tapi juga tidak bebas, juga tidaklah masing-masing berbuat atas pilihannya. Bila Dia (Allah) memberi kita pahala (kebahagiaan), maka hal itu adalah semata-mata karena kemurahan (*fadll*)-Nya.

Dan bila Dia menyiksa (kita), maka hal itu adalah semata-mata karena keadilan-Nya.⁷

Tapi, dalam pemikiran Islam sendiri, doktrin "*kasb*" dan "*fadll*" dari ilmu kalam Asy'ari ini ditentang oleh sebagian pemikir Muslim aliran lain, misalnya Ibn Taimiyah dari mazhab Hanbali yang memang anti filsafat dan ilmu kalam. Ia menyunting *nazham* sebagai tandingan yang di atas itu:

⁷ Ibrahim al-Laqqani, *Jawharat al-Tawhīd*, dengan terjemah dan penjelasan dalam bahasa Jawa oleh Kiai Muhammad Shalih ibn Umar al-Samarani (dari Semarang), *Sabīl al-'Abid* (tanpa data penerbitan), h. 149-156.

Tiadalah jalan lari bagi seorang hamba dari apa yang diputuskan-Nya, tapi hamba itu tetap mampu memilih yang baik dan yang jahat.

Maka tidaklah hamba itu terpaksa tanpa kemauan apa-apa, melainkan ia itu berkehendak dengan kemauan yang diciptakan-Nya.

Dibanding dengan kaum Yahudi, kaum Kristen (Barat) jauh lebih enggan mengakui utang budi mereka kepada Islam. Hanya akhir-akhir ini saja, di kalangan mereka yang “liberal”, dan biasanya hanya terbatas kepada kaum sarjana, yang memberi pengakuan se-kadarnya tentang pengaruh Islam kepada bagian tertentu paham Kristen. Tetapi, para sarjana Yahudi, seperti tercermin dari yang telah dikutip di atas, jauh lebih besar kesediaan mereka dalam memberi pengakuan itu. Ini disebabkan oleh beberapa hal. *Pertama*, agaknya orang Yahudi merasa “satu rumpun” dengan orang Arab, yaitu sama-sama kelompok bangsa Semit. Ini dinyatakan oleh adanya harapan Max I. Dimont bahwa di masa yang akan datang bangsa Arab dan bangsa Yahudi akan kembali lagi rukun dan bekerja sama untuk sekali lagi menciptakan peradaban yang gemilang sebagai jawaban terhadap harapan umat manusia.⁸ *Kedua*, karena memang mereka dahulu, di masa kejayaan Islam, adalah partisipan penuh dalam peradaban dan budaya bermilieu Islam, yang oleh Marshall Hodgson dinamakan “*Islamicate Culture*” (ia namakan demikian, dan tidak dinamakannya “*Islamic Culture*”, karena pendukung atau partisipan budaya itu tidak hanya orang Islam, tapi semua warga masyarakat dengan aneka ragam agama mereka yang masa itu berada dalam lingkungan negeri-negeri Muslim, sampai sekarang ini pun sebenarnya di Timur Tengah masih demikian keadaannya).

Sedangkan kaum Kristen Barat, mungkin karena rasa lebih mereka sebagai kelompok ras Arya atau Indo-Eropa, ditambah lagi dengan anggapan tidak pada tempatnya tentang keunggulan warna kulit (putih) sehingga mereka itu, khususnya yang dari Eropa Utara

⁸ Dimont, *op. cit.*, h. 209.

(Nordik, Anglo-Sakson) menjadi sumber utama paham rasial di dunia zaman modern ini (dengan puncaknya, Naziisme Jerman), maka mereka memiliki kesegaran besar untuk mengakui kelebihan suatu kelompok lain di suatu bidang, apalagi mengakui suatu utang budi.

Jika semua itu masih kurang relevan, maka barangkali pengalaman sejarah bangsa-bangsa Barat menghadapi Islam dan menerima dampak kehadiran militer Islam yang lebih unggul dan menang (di Spanyol dan di Balkan), serta berbagai pengalaman konfrontasi lainnya, membuat mereka sampai akhir-akhir ini mengidap rasa permusuhan yang pahit kepada bangsa-bangsa Muslim. Masa penjajahan yang mereka lakukan dengan penuh semangat dan fanatik itu pun juga disertai dengan sikap penuh permusuhan kepada Umat Islam di mana saja. Ini dicontohkan oleh Spanyol sebagai bangsa penjajah seberang laut pertama yang besar dari Eropa saat permulaan penjajahan (ironisnya justru dengan menggunakan ilmu dan teknologi pelayaran Islam yang baru saja mereka rebut), yang serta-merta menyebut kaum Muslim Mindanao sebagai orang-orang “Moro”, dalam asosiasi mereka dengan kaum Muslim Spanyol yang juga mereka sebut orang-orang “Moro”, yang mereka musuhi, mereka bunuh, mereka paksa masuk Kristen atau mereka usir keluar Spanyol. Hal itu semua menghasilkan suatu pandangan umum di Barat tentang Islam dan sejarahnya yang serba-negatif dan penuh permusuhan, sampai lahirnya masa demokrasi liberal sekarang ini yang membuat mereka lebih terbuka dan obyektif. Dan masa liberal sekarang ini, dalam gandengannya dengan masa-masa *Renaissance* dan Reformasi sebelumnya, langsung ataupun tidak langsung adalah akibat persentuhan Eropa waktu itu dengan Islam dan adaptasi beberapa segi ajaran Islam, khususnya humanisme dan ilmu pengetahuannya. Karena itu Prof. Sutan Takdir Alisjahbana sering menerangkan bahwa kebangkitan kembali Barat adalah berkat sentuhannya dengan dunia pemikiran Islam (atau Yunani yang telah dijinakkan oleh Islam — kata Max I. Dimont) melalui karya-karya Ibn Rusyd. Malah Prof. Takdir juga pernah mengatakan bahwa yang

mengajari orang Barat untuk menghargai martabat manusia dan membawa mereka ke humanisme adalah orang-orang Arab Muslim, seperti diakui, kata Prof. Takdir, oleh Nico dela Mirandola, seorang pemikir *Renaissance*. Jadi dapat dikatakan bahwa Barat sekarang yang humanis dan liberal itu adalah Barat “tipe baru” (kalau dibenarkan meminjam istilah Halkin dan Schweitzer untuk kaum Yahudi).

Tradisi Pemikiran Islam sebagai Rahmat untuk Semua

Dunia Kristen Barat menerima ilmu pengetahuan yang datang dari Islam itu pun baru terjadi lima-enam abad setelah tampilnya Islam. Memang lebih pendek daripada masa penantian kaum Yahudi yang sepuluh abad (sejak masa Iskandar Agung sampai masa Islam), namun kenyataan sejarah itu menunjukkan betapa problematisnya ilmu pengetahuan dan dogma di sana, dan merupakan bukti bagaimana sambutan agama mereka di sana yang dogmatis itu terhadap ilmu pengetahuan yang penuh curiga dan akhirnya menerima dengan amat sulit, hampir sama dengan sikap agama Yahudi yang harus menanti satu milenium. Sementara Islam, begitu keluar dari Jazirah Arabia dan mendapati kekayaan peradaban dan budaya yang lebih tinggi, tanpa banyak membuang waktu diadaptasi dan dijadikan seperti milik sendiri. Malah ada sebuah penuturan bahwa sejak masa Nabi saw. pun kegiatan mencari ilmu “duniawi” itu sudah dimulai, yaitu dengan diutusnya beberapa sahabat untuk belajar ilmu kedokteran di Jundishapur, Persia, yang waktu itu menjadi salah satu pusat kajian Hellenisme. Kebenaran penuturan itu sangat besar, mengingat Nabi saw. mengajarkan agar kaum Muslim mencari ilmu meskipun jauh ke negeri Cina (dan Jundishapur relatif dekat sekali), juga mengingat bahwa Nabi juga memerintahkan beberapa sahabat untuk mempelajari bahasa Ibrani (Hebrew).

Peranan beberapa sarjana Kristen pada masa-masa permulaan kegiatan penerjemahan filsafat dan ilmu pengetahuan ke dalam bahasa Arab sebenarnya cukup besar, sama dengan peranan para

sarjana Yahudi. Hanya saja, umumnya mereka tidak menghayati sendiri filsafat dan ilmu pengetahuan itu secara cukup mendalam, sehingga peranan mereka hanyalah melakukan penerjemahan secara teknis belaka karena kebetulan mereka mengetahui bahasa-bahasa yang diperlukan seperti bahasa Suryani (*Syriac*), bahasa Yunani, dan lain-lain.

Dalam Islam klasik, filsafat dan ilmu pengetahuan bukannya tidak menimbulkan masalah sama sekali. Polemik dan kontroversi telah terjadi, dan sikap menentang juga timbul, terutama dari kaum konservatif yang berada dalam naungan kelompok Sunnah Ahmad ibn Hanbal. Tetapi polemik, kontroversi, dan penentangan itu berlangsung dalam suasana yang relatif sangat beradab dan lunak, tidak seperti yang kelak terjadi di Eropa yang kemudian melahirkan kekejaman, kezaliman, dan kebiadaban inkuisisi. Rasionalisme dan humanisme di Barat yang datang secara subversif dari Islam (antara lain melalui pikiran-pikiran Ibn Rusyd — Averroisme) itu memang bertabrakan frontal dengan gereja. Untuk memperoleh gambaran tentang betapa kejamnya inkuisisi di Barat akan terbaca melalui nasib sarjana-sarjana terkemuka seperti Scotus Erigena, Albertus Magnus, Roger Bacon, Giordano Bruno, Galileo, Campanella, Fichte, La Mettrie, Holbach, Strauss, dan lain-lain. Tapi akhirnya secara garis besar perjuangan itu dimenangkan oleh rasionalisme dan humanisme. Keduanya itu kini di sana terpisah jauh dari agama, tidak seperti dalam Islam yang tetap menyatu sebagaimana diwakili antara lain oleh filsafat Ibn Rusyd.

Tetapi pengakuan jujur para ahli di kalangan Yahudi yang telah banyak dikutip di atas kiranya sudah cukup untuk memberi substansi kepada keyakinan kaum Muslim bahwa risalah Nabi Muhammad saw. memang merupakan kasih (*rahmah* — “rahmat”) Tuhan untuk seluruh alam, termasuk dengan sendirinya untuk seluruh umat manusia, dengan kemungkinan bahwa manusia itu memperoleh manfaat dari Islam tanpa menjadi Muslim sendiri. Maka jika kita berbicara tentang inovasi Islam di bidang pemikiran, barangkali termasuk yang pertama-tama harus diusahakan ialah

menampilkan ulang peran Islam sebagai rahmat untuk semua, dengan lebih dahulu membenahi dan meluruskan cara berpikir kaum Muslim saat ini ke suatu format yang mendukung risalah suci itu. Sudah tentu hal ini bukanlah perkara mudah. Apalagi umat Islam sekarang secara psikologis berada dalam posisi yang kurang menguntungkan, disebabkan oleh adanya dominasi dunia yang sejak sekitar dua atau tiga abad yang lalu lepas sama sekali dari tangan mereka dan berpindah ke tangan bekas musuh-musuh mereka, yaitu bangsa-bangsa Barat (sampai-sampai Maulana Muhammad Ali, seorang penafsir al-Qur'an, mengidentifikasi bangsa-bangsa Barat imperialis itu sebagai *Ya'jūj wa Ma'jūj* [*Gog and Magog*] seperti disebutkan dalam Bibel dan al-Qur'an, yang merajalela dan membuat kerusakan di seluruh muka bumi!).⁹ Karena itu, sampai dengan munculnya Komunisme yang sekarang ini telah runtuh itu, tidak ada retorika anti Barat yang sekeras retorika sebagian para aktifis Muslim, termasuk mereka yang berpendidikan Barat.

Juga ada orang Barat dari kalangan kaum konservatif dan fundamentalis yang masih menyimpan dendam kepada Islam dan kaum Muslim. Saya sedikit cerita tentang pengalaman, yaitu sewaktu saya — dan teman-teman — pada tahun 1990 yang lalu berkunjung ke Salt Lake City, Utah, Amerika Serikat, untuk melihat pusat Kristen sekte Mormon, dua orang dari kalangan penganutnya bersukarela bergantian menemani kami. Yang pertama mengesankan sebagai seorang “liberal” yang tampaknya tidak begitu percaya lagi kepada faedah agama, termasuk agama yang dianutnya. Tetapi yang kedua, barangkali inilah sosok seorang fundamentalis. Ia meyakini bahwa dunia sudah dekat dengan kiamatnya, Isa al-Masih akan segera datang kembali (*the second coming is near*), dan “orang-orang yang selamat”, yakni mereka yang seperti dia, akan berkuasa di bumi, dan

⁹ Dalam al-Qur'an, penyebutan tentang *Ya'jūj* dan *Ma'jūj* ada dalam rangkaian kisah mengenai ekspedisi Dzu al-Qarnayn dalam surat *al-Kahf* 18:94. Lihat tafsir ayat itu oleh Maulana Muhammad Ali dalam *Holy Quran, Arabic Text, English Translation and Commentary* (Lahore: Ahmadiyah Anjuman Ishacat Islam, 1985), hh. 588-590.

yang lain — yang berbeda dengannya — akan binasa. Dan pertanda bagi kebenaran itu semua ialah kemenangan Israel atas bangsa-bangsa Arab, yang kemenangan itu ia percayai sebagai mukjizat dari Tuhan, mengingat Israel yang bagaikan pulau mini itu dapat mengalahkan bangsa-bangsa Arab dan Islam yang bagaikan lautan yang mengepungnya! Ia juga bercerita bahwa gerejanya mempunyai proyek di Yerusalem guna menyongsong kedatangan kembali Isa al-Masih itu. Hanya saja, katanya sambil menyayangkan, orang-orang Yahudi di sana dan pemerintah Israel tidak menyukainya!

Tradisi Pemikiran Islam dan Sikap Terbuka kepada Ilmu

Pengalaman kaum Yahudi yang dipaparkan di atas tadi juga sangat menarik dari sudut pandang perbandingan antara agama Islam dan agama Yahudi dalam sikap masing-masing terhadap ilmu pengetahuan. Seperti ternyata dari keterangan Halkin, sikap kaum Muslim terhadap ilmu pengetahuan ialah spontan menghargai, mengadaptasi, dan memanfaatkan. Telah dikatakan bahwa hal ini terjadi akibat universalisme dan kosmopolitanisme Islam yang benar-benar dihayati oleh kaum Muslim klasik (Salaf). Lebih jauh, sikap serba positif-optimis kaum Muslim terdahulu itu juga dapat ditelusuri dalam banyak ajaran spesifik Islam. Misalnya, bahwa orang yang beriman tidak perlu merasa takut atau khawatir; bahwa mereka yang benar-benar beriman tidak perlu “minder” atau kurang yakin menghadapi orang lain, karena mereka membawa misi perdamaian (*silm, salām, salāmah* [“selamat”]), sehingga mereka sesungguhnya adalah unggul terhadap golongan lain, dan seterusnya.¹⁰

Rasa percaya diri yang besar kaum Muslim terdahulu itu memang ditunjang oleh keunggulan politik dan ekonomi, seperti sering dikemukakan orang, namun terutama karena penghayatan akan

¹⁰ Penegasan serupa itu dalam Kitab Suci cukup banyak. Lihat, misalnya, Q 3:139 dan 47:35.

ajaran agama mereka sendiri itu. Dalam soal budaya (duniawi), orang-orang Arab dari Jazirah, dari banyak segi dan ukuran, adalah kurang daripada bangsa-bangsa di sekitarnya seperti Persia dan Byzantium, dua adikuasa “barat dan timur” saat itu. Tetapi mereka menghadapi keduanya dengan penuh percaya diri berdasarkan iman. Jadi benar-benar kaum Muslim itu “tidak takut dan tidak khawatir” kepada mereka, termasuk dalam bidang pemikiran dan budaya pada umumnya, sehingga mereka dengan bebas dan tanpa beban psikologis apa pun mengambil mana saja yang baik dan membuang mana saja yang buruk dari budaya asing itu. Karena itu, sebagai contoh, para filsuf Muslim tidak segan-segan mengambil dan menggunakan unsur-unsur budaya Yunani yang “netral” seperti sebagian besar filsafat dan ilmu pengetahuan, tetapi mereka menyingkirkan unsur-unsur yang tidak sejalan dengan pokok-pokok ajaran Islam seperti mitologi-mitologi yang kebanyakan menjadi tema sastra Yunani. Maka sementara kaum Muslim mengenal hampir semua warisan pemikiran Yunani di bidang filsafat dan ilmu pengetahuan, mereka tidak banyak mengetahui sastra Yunani seperti yang ada di balik nama-nama Homerus, Sophocles, Euripides, Aesop, Herodotus, dan lain-lain. Bagi kaum Muslim, mitologi Yunani yang banyak mewarnai tema sastra mereka itu termasuk jenis kemusyrikan. Juga tema panggung mereka yang berkisar pada “tragedi”, misalnya, dipandang tidak cocok dengan semangat Islam yang optimis dan positif terhadap hidup ini.

Sikap serba-percaya diri kaum Muslim klasik itu berlawanan sekali dengan sikap serba-khawatir dari kaum Yahudi kuna, yang membuat mereka ini enggan, malah menolak, untuk meminjam budaya asing karena takut dan khawatir menjadi larut atau mengalami pengotoran sehingga mengancam “kemurnian” ajaran mereka yang mereka warisi turun-temurun. Berkenaan dengan filsafat dan ilmu pengetahuan Yunani, misalnya, sesungguhnya kaum Yahudi telah berkenalan dengan itu sekitar seribu tahun sebelum Islam(!), yaitu sejak saat permulaan Hellenisasi Timur Tengah oleh ekspansi militer-politik dan budaya Iskandar Agung dari Macedonia, seorang

murid filsuf Yunani kuna terkemuka, Aristoteles. Namun pada saat itu kaum Yahudi enggan, segan dan akhirnya menolak untuk meminjam dan menggunakan apa yang bermanfaat dari budaya Yunani itu, dan harus menunggu seribu tahun sampai tampilnya para ilmuwan dan filsuf Muslim, karena keterbukaan Islam dan toleransinya yang amat besar. Sampai dengan kesempatan mereka belajar dari orang-orang Islam itu, kaum Yahudi termasuk golongan paling terkebelakang dalam filsafat dan ilmu pengetahuan. Kata Max I. Dimont, seorang ahli peradaban Yahudi:

Ketika kaum Yahudi menghadapi masyarakat terbuka dunia Islam, mereka adalah bangsa yang telah berumur 2500 tahun... Tidak ada yang lebih terasa asing bagi kaum Yahudi daripada peradaban Islam yang fantastis ini, yang tumbuh dari debu padang pasir pada abad ketujuh. Tetapi juga tidak ada yang dapat lebih mirip. Meskipun mewakili suatu peradaban baru, suatu agama baru, dan suatu lingkungan sosial baru yang dibangun di atas dasar-dasar ekonomi baru, namun Islam mirip dengan “prinsip kebahagiaan intelektual” yang dikemas dan disajikan kepada kaum Yahudi seribu tahun sebelumnya ketika Iskandar Agung membuka pintu-pintu masyarakat Hellenis kepada mereka. Sekarang masyarakat Islam membuka pintu masjid-masjidnya, sekolah-sekolahnya, dan kamar-kamar tidurnya, (berturut-turut) untuk konversi, pendidikan, dan asimilasi.¹¹

Sudah tentu kaum Yahudi mencapai zaman keemasan dalam masa kebesaran Islam itu tanpa menjadi Muslim, seperti telah disinggung di atas — sebab jika mereka telah menjadi Muslim, maka tidak lagi relevan, bahkan tidak dibenarkan, untuk berbicara tentang mereka sebagai orang Yahudi. Sebagian besar kaum Muslim di seluruh dunia sekarang ini adalah keturunan bangsa-bangsa yang semula memeluk berbagai agama. Dan di Timur Tengah sebagian besar dari

¹¹ Dimont, *op. cit.*, h. 189.

mereka adalah bekas bangsa-bangsa Kristen atau Yahudi. Karena itu yang diambil oleh orang Yahudi dari kaum Muslim, dalam hal ini Muslim Arab, bukanlah agama mereka atau kearaban mereka (kecuali bahasa dan adat-istiadat lahiriah seperti pakaian, makanan, dan lain-lain), melainkan bagian dari peradaban Islam yang “netral” dan dapat disertai oleh kelompok-kelompok lain di luar Islam. Dalam hal ini yang paling penting ialah ilmu pengetahuan dan filsafat. Dan karena kedua bidang intelektual itu memang sebagian cukup besar dipinjam dan dikembangkan umat Islam dari warisan Yunani, maka kebangkitan kaum Yahudi dalam asuhan Islam itu dapat dikatakan banyak menggunakan unsur budaya atau pemikiran Yunani yang “netral” itu.

Sekalipun demikian, tetap menarik untuk ditelaah, mengapa kaum Yahudi, sebagaimana dikemukakan di atas, harus menunggu selama satu milenium sampai datangnya Islam untuk bersedia belajar dan memanfaatkan filsafat dan ilmu pengetahuan Yunani? Padahal mereka dahulu sedemikian takutnya kepada kemungkinan terkena “polusi” dari “bahaya” peradaban asing dari Utara itu? Jawabnya ialah, menurut Max I. Dimont, bahwa “bahaya” peradaban asing dari Yunani itu telah dijinakkan oleh orang Islam, dan dibuatnya ibaratkan “virus yang mati”. Virus itu masih mampu berfungsi, namun sudah tidak lagi mampu memproduksi racun ataupun penyakit. Maka kaum Yahudi belajar dan mengambil filsafat dan ilmu pengetahuan dari umat Islam itu ibarat menyuntikkan, ke dalam tubuh sistem agama mereka, virus “penyakit” dari Yunani yang oleh peradaban Islam telah dibuat menjadi virulen. Injeksi virus dengan menggunakan “jarum suntik” peradaban Islam itu menghasilkan dampak imunisasi tubuh agama Yahudi dari bahaya budaya asing. Suatu metafor yang mengesankan dari Dimont, yang selengkapny ia katakan sebagai berikut:

Kebangkitan Yahudi di Islam Barat (Spanyol), bagaimanapun, didasarkan kepada pemikiran Yunani, bukan Arab. Kebangkitan itu, sebenarnya, adalah penyudahan yang sukses dari suatu perputaran

intelektual yang seharusnya sudah berlangsung seribu tahun sebelumnya dalam masa Hellenistik sejarah Yahudi, namun tidak terjadi. Mengapa orang-orang Yahudi tidak menghasilkan sastrawan, filsuf dan ilmuwan dalam Masa Hellenistik? Mengapa sejarah Yahudi harus menunggu satu milenium sebelum Hellenisme itu dapat berkembang dalam jiwa orang Yahudi? Jawabnya ialah bahwa kaum Yahudi dahulu dalam masa-masa Yunani takut bahwa suatu dosis budaya Yunani yang orisinal, tak terkotori, dan lebih unggul dapat menyapu bersih pemikiran Yahudi dalam suatu konfrontasi intelektual yang langsung. Sekarang penyuntikan hama Hellenisme yang telah berumur seribu tahun dan tidur (dormant) itu melalui jarum peradaban Islam adalah seperti penyuntikan virus mati yang menjamin adanya kekebalan.¹²

Jadi, jelasnya, kaum Yahudi merasa aman terhadap filsafat dan ilmu pengetahuan setelah kedua-duanya itu lebih dahulu diislamkan. Sedemikian rupa rasa aman kaum Yahudi itu sehingga mereka tidak pernah merasakan permusuhan sama sekali terhadap budaya “asing” itu, juga tidak lagi curiga kepada kemungkinan bahayanya. Padahal yang mereka pelajari dari umat Islam itu adalah juga “hikmah Yunani” yang dahulu, para pemimpin agama mereka, memperingatkan jangan sampai mempelajarinya kecuali jika “sudah tidak ada lagi siang ataupun malam” (yakni, sampai kiamat!).¹³

Tetapi, menurut Halkin, dan sama dengan pandangan Austryn Wolfson yang telah disinggung di muka, kaum Yahudi mengambil dari umat Islam tidak hanya bidang-bidang yang mereka anggap “netral” agama saja seperti filsafat dan ilmu pengetahuan, melainkan juga hal-hal yang bersifat keagamaan, malah keimanan dan akidah. Ini dapat dilihat, menurut Halkin, dari kenyataan bagaimana para sarjana Yahudi, terutama di Timur, mempelajari ilmu kalam dan menggunakannya. Ilmu Kalam itu premis-premisnya pada mulanya

¹² *Ibid.*, h. 208

¹³ Halkin, dalam Schwartz, *loc. cit.*

juga dipinjam dari luar (yakni, dari Yunani, khususnya berkenaan dengan silogisme atau ilmu mantiq Aristoteles sebagai dukungan kepada argumen-argumen yang dikembangkannya). Tetapi premis-premis itu telah mengalami transformasi menyeluruh begitu rupa sehingga para pemikir Muslim sesungguhnya telah menciptakan disiplin ilmu yang sama sekali baru.¹⁴ Maka lahirlah ilmu kalam yang bukan sekadar sebuah “teologi” seperti yang ada dalam berbagai agama, melainkan sebuah “Ketuhanan Dialektis” atau “Ketuhanan Falsafi”, dan bersifat khas Islam. Kini kaum Yahudi menggunakan ilmu kalam itu seperti milik sendiri, dan mereka mendapatkannya sangat berguna, antara lain dalam rangka polemik mereka dengan kaum Kristen tentang monoteisme lawan trinitarianisme. Telah pula disebutkan bagaimana para filsuf Yahudi tidak hanya menggunakan kosa kata ilmu kalam dalam pembahasan-pembahasan keagamaan mereka, bahkan juga menjadikan al-Qur’an sebagai sumber pembuktian.

Inovasi Pemikiran: Tantangan dan Harapan

Pengertian “inovasi” yang digunakan dalam bahasan ini harus dipahami sebagai pembaruan, yang kata-kata padanannya dalam bahasa Arab ialah “*tajdid*,” bukan “*bidah*,” “*ibdā*” atau “*ibtidā*”. Sebab meskipun kata-kata (*bidah*, *ibdā*’ atau *ibtidā*’) ini juga mengandung makna kebaruan, pembaruan ataupun pembuatan hal baru (dalam bahasa Inggris acap kali diterjemahkan sebagai “*innovation*”), namun konotasinya negatif, karena secara semantik mengandung arti pembuatan hal baru dalam agama *an sich*. Secara kebahasaan sebetulnya kata-kata “*bidah*” dan *tashrīf*-nya itu mempunyai arti kreativitas atau daya cipta. Maka Tuhan pun disebutkan dalam al-Qur’an sebagai *al-Badī’*, Mahakreatif atau Maha Berdayacipta (lihat Q 2:59 dan 6:101). Dan jika Nabi saw. bersabda agar kita

¹⁴ *Ibid.*, h. 247-248.

berbudi dengan mencontoh budi Tuhan (hadis termasyhur: “*Takhallaqū bi akhlāq-i ‘l-Lāh*”), maka kreativitas atau daya cipta adalah hal yang sangat terpuji. Namun, sudah dikatakan, tentu saja yang terpuji itu bukanlah kreativitas atau daya cipta dalam hal agama itu sendiri, seperti, misalnya, kreativitas dan daya cipta dalam masalah ibadat murni (*‘ibādah mahḍlah*). Maka sama sekali tidak dapat dibenarkan, misalnya, menambah jumlah rakaat dalam shalat atau memandang dan memasukkan sesuatu yang sebenarnya hanya budaya belaka menjadi bagian dari agama murni. Dalam hal ini berlaku peringatan dalam Kitab Suci, “*Ketahuilah, hanya bagi Allah agama yang murni*,” (Q 39:3) dan firman penegasan, “*Mereka tidaklah diperintah melainkan untuk beribadat kepada Allah, dengan memurnikan agama bagi-Nya saja, dan dengan semangat mencari kebenaran...*,” (Q 98:5). Agama adalah milik Allah semata. Hanya Dia-lah yang berwenang, yang kemudian disampaikan kepada kita melalui Rasul-Nya sebagai pemilik ajaran (*shāḥib al-syarī‘ah*). Maka “kreativitas” atau “daya cipta” dalam hal keagamaan murni (artinya, bukan dalam hal budaya keagamaan) adalah sama dengan tindakan mengambil wewenang Allah dan Rasul-Nya. Suatu perbuatan yang sesungguhnya tidak mungkin, sehingga yang memaksa melakukannya, menurut sabda Nabi saw., adalah sesat.

Sejalan dengan itu, dalam ilmu pokok-pokok pemahaman agama (*ushūl al-fiqh*) ada kaedah yang berbunyi: “*al-ashl fī al-‘ibādah al-taḥrīm illā idzā mā dalla al-dalīl ‘alā khilāfihī* (Pada dasarnya ibadat adalah terlarang, kecuali jika ada petunjuk sebaliknya)”. Ini artinya, kita dilarang membuat dan menciptakan cara ibadat sendiri. Kita harus hanya melihat dan mempelajari, apakah ada bukti dalam sumber-sumber agama, yaitu Kitab Suci dan Sunnah Nabi, bahwa suatu bentuk ibadat memang dibolehkan, dianjurkan, atau malah diwajibkan. Maka masalah ibadat murni itu harus ditempuh dengan seketat dan sebersih mungkin, dilakukan hanya menurut Kitab dan Sunnah (sejauh-jauh pengertian kita melalui usaha sungguh-sungguh untuk memahaminya, yaitu, ijtihad), tidak boleh ditambah atau dikurangi.

Tapi, sebaliknya, dalam masalah bukan ibadah kita tidak saja dibolehkan, bahkan dianjurkan, untuk berdaya cipta dan berkreasi sebanyak-banyaknya. Karena itu kaedah yang berlaku: “*al-ashl fī ghayr al-‘ibādah al-ibāhah, illā idzā mā dalla al-dalīl ‘alā khilāfihī*” (Pada dasarnya dalam hal bukan ibadah adalah diperbolehkan, kecuali jika ada petunjuk sebaliknya).¹⁵

Dengan demikian, suatu perkara di luar ibadah pada dasarnya diperkenankan (halal) untuk dijalankan, kecuali jika ada bukti larangan dari sumber agama (Kitab dan Sunnah). Karena itu kita tidak dibenarkan melarang sesuatu yang dibolehkan Allah,¹⁵ sebagaimana, dengan sendirinya, tidak dibenarkan membolehkan sesuatu yang dilarang Allah.

Pola, Format, dan Agenda

Jika prinsip-prinsip itu telah kita pahami, kemudian kita mampu memproyeksikannya kepada yang telah terjadi dalam tradisi pemikiran Islam sebagaimana telah dijabarkan di atas, maka kiranya menjadi jelas apa pola, format, dan agenda inovasi keislaman dalam bidang pemikiran. Dan bila kita sudah mengerti bahwa suatu pemikiran (oleh manusia, dengan sendirinya) adalah bidang budaya, bukan agama dalam bentuknya yang murni (meskipun pemikiran Islam ialah hasil budi daya manusia Muslim untuk memahami agamanya melalui kegiatan berpikir), maka dengan sendirinya inovasi dalam bidang pemikiran itu selalu dimungkinkan, bahkan dituntut dari masa ke masa. Jadi diperlukan pola berpikir yang mengenal dengan jelas apa yang dilarang dan apa yang dibolehkan tersebut tadi, dalam suatu format yang mengenal dengan jelas pula

¹⁵ Berkaitan dengan ini, sangat menarik bahwa Nabi sendiri pun pernah mendapat teguran dari Allah, karena beliau mengharamkan sesuatu yang dibolehkan-Nya: “*Wahai Nabi, mengapa engkau mengharamkan sesuatu yang dihalalkan Allah untukmu, hanya karena hendak memperoleh kesenangan hati istri-istrimu?!*” (Q 66:1).

mana yang agama murni dan mana yang budaya. Dengan kata lain, format inovasi itu menjadi kurang lebih sebuah penggantian kalimat dari kaedah-kaedah ushul fiqih tadi: Inovasi dalam agama tidak dibenarkan, sedangkan inovasi dalam budaya dianjurkan. Meskipun format serupa itu sesungguhnya sangat standar dalam Islam, namun, menurut pengamatan dan pengalaman, untuk kebanyakan orang tidaklah begitu jelas. Dan ini, seperti sudah diisyaratkan di muka, merupakan tantangan inovasi.

Sebenarnya negeri kita memberi kesempatan dan harapan yang sangat baik untuk berlangsungnya inovasi-inovasi. Kesempatan dan harapan itu antara lain merupakan hikmah dari kenyataan bahwa pemikiran Islam di Indonesia belum terlalu “*established*” atau mapan. Dari satu segi, tidak adanya warisan pola pemikiran yang mapan itu memang dapat dipandang sebagai kerugian, karena berarti kemiskinan intelektual. Tetapi, dari segi lain, dapat merupakan faktor yang menguntungkan, karena berarti terbuka lebar kemungkinan mengembangkan pikiran-pikiran baru dan segar. Sebab, jika kita salah mempersepsi masa lalu, suatu warisan pemikiran yang mapan dapat mempunyai efek pembelengguan dan pembatasan inovasi dan kreativitas, seperti dengan mudah dapat disaksikan wujudnya pada banyak masyarakat negeri Muslim. Tentu amat ideal kalau suatu masyarakat Islam memiliki warisan intelektual yang mapan, lalu mampu mengembangkannya secara kreatif seperti dikehendaki oleh kata-kata hikmah pada permulaan bahasan ini, “Memelihara yang lama yang baik, dan mengambil yang baru yang lebih baik”.

Kesempatan dan harapan tadi juga disebabkan oleh adanya berbagai gerakan pembaruan dalam Islam pada awal abad ini. Sejak Haji Miskin pulang dari Makkah dan mendorong lahirnya gerakan Padri di Sumatera Barat, kemudian munculnya gerakan-gerakan reformasi dengan pembentukan lembaga dan organisasi modern (model Barat) seperti Muhammadiyah, Persis, dan al-Irsyad, ide-ide inovasi sudah cukup dikenal di negeri kita. Karena itu agenda inovasi keislaman di negeri kita di segala bidang, termasuk di

bidang pemikiran, tidak akan terlalu jauh dari pengulangan agenda berbagai gerakan reformasi yang lalu, dengan beberapa penekanan, penegasan, dan peningkatan beberapa segi yang sebelum ini agaknya luput dari penglihatan, atau kurang mendapat perhatian, dengan tekanan yang lebih kuat akan pentingnya kesadaran mengapresiasi kekayaan intelektual Islam internasional. Garis besar agenda itu kira-kira demikian:

1. Kembali kepada Kitab Suci dan Sunnah Nabi. Ini adalah dalil klasik para pembaru sejak masa Ibn Taimiyah mengumandangkannya dengan lantang tujuh abad yang lalu. Seruan itu mengisyaratkan penegasan bahwa agama yang benar ialah hanya yang ada dalam, atau sesuai dengan, ajaran Kitab dan Sunnah. Maka dalil itu juga membawa akibat program usaha memberantas bidah, yaitu sesuatu yang sebenarnya bukan agama tapi dianggap agama.
2. Mempertegas dengan jelas mana perkara yang benar-benar agama, dan mana pula yang sesungguhnya aspek kultural dari agama. Persoalan mutlak-nisbi yang telah dibahas di atas ada dalam kaitannya dengan hal ini.
3. Menggunakan sejarah sebagai sumber ilmu pengetahuan. Sehingga setiap penemuan dari orang-orang terdahulu menjadi dasar untuk melanjutkan dan mengembangkan lebih maju. Belajar dari sejarah ini merupakan perintah langsung dari Allah untuk memperhatikan sunatullah. Termasuk di sini ialah keharusan mempelajari secukupnya warisan kekayaan intelektual Islam.
4. Mempertegas inti agama Islam, yaitu tauhid. Sehingga implikasinya yang amat prinsipil seperti pembebasan dari mitologi, pemusatan kesucian (*tasbiḥ* atau *taqdīs*) hanya kepada Allah (hanya Dia yang bersifat *Subbūh*, *Quddūs*, Mahasuci, Mahasakral), kemudian memandang alam raya sebagai obyek yang terbuka, yang merupakan ayat-ayat *kawnīyah* yang harus dibaca, benar-benar bisa dijalankan. Dengan demikian selain

Allah, harus didemitologisasi, didesakralisasi, dan didevaluasi. Sebagai misal, lambang Garuda bagi negara dan Ganesha bagi ITB, yang “bekas” mitologi Hindu, yang telah didevaluasi dan menjadi hanya bernilai dekoratif-ornamental belaka.

5. Bergandengan dengan itu ialah kesadaran bahwa Allah adalah Mahamutlak, maka tidak mungkin hakikat-Nya dipahami oleh manusia yang nisbi ini. Penegasan dalam Kitab Suci bahwa Allah itu tidak sebanding atau analog dengan apa pun adalah sentral sekali dalam sistem paham ketuhanan Islam. Karena itu harus disadari implikasinya yang jauh dan mendalam, yaitu bahwa manusia tidak boleh memutlakkan sesuatu kecuali Allah. Memutlakkan sesuatu selain Allah adalah sama dengan mengangkat sesuatu itu setaraf dengan Allah, jadi jelas suatu kemusyrikan (lihat Q 112:4; 42:11; dan 16:74).
6. Allah adalah asal dan tujuan hidup manusia (*innā li 'l-Lāh-i wa innā ilayhi rāji'ūn*). Karena itu Allah harus menjadi pusat pandangan hidup manusia dan orientasi kegiatannya. Tetapi karena Allah tidak mungkin diketahui, maka orientasi hidup kepada-Nya itu tidak untuk “mengetahui” secara “gnostik” akan hakikat-Nya, melainkan demi memperoleh perkenan atau rida-Nya belaka. Maka persoalannya ialah bagaimana manusia terus-menerus mendekati Allah (*taqarrub ilā 'l-Lāh*) dengan menempuh jalan (*shirāth, sabīl, syarī'ah, tharīqah, minhāj, mansak*, yang kesemuanya mengandung makna “jalan”) menuju kepada-Nya. Jadi seorang Muslim harus terus bergerak, dinamis, tidak kenal berhenti. Sebab berhenti berarti anggapan diri telah “mencapai” Kebenaran Yang Mutlak.
7. Mencapai derajat takwa kepada Allah dan rida-Nya, yang juga dinamakan jiwa *rabbānīyah, ribbīyah* — semangat Ketuhanan. Disebutkan dalam Kitab Suci bahwa takwa sebagai asas yang benar bagi bangunan kehidupan manusia, individual maupun sosial. Semua kegiatannya dalam berbudi-daya haruslah berasaskan semangat kesadaran akan kehadiran Tuhan dalam

hidup dan keinginan mencapai berkenan-Nya (lihat Q 9:108-109).¹⁶

8. Menggalakkan ijtihad sebagai suatu kemestian. Jika ijtihad merupakan usaha terus-menerus dengan penuh kesungguhan untuk menangkap pesan agama dan bagaimana mewujudkan pesan itu dalam kaitannya dengan kenyataan ruang dan waktu, maka meninggalkan ijtihad berarti menganggap persoalan sudah selesai dan kita semua “sudah sampai”. Dengan perkataan lain, itu berarti suatu klaim kemutlakan tentang apa yang telah dicapai dan ada di tangan, padahal semuanya hasil usaha manusia sendiri yang nisbi belaka.
- (9) Menyadari bahwa ilmu tidak mempunyai batas (limit), sebab batas ilmu ialah ilmu Allah swt yang tak terjangkau oleh siapa pun dari makhluk-Nya (lihat Q18:109 dan 31:27). Yang ada pada manusia ialah “perbatasan” (*frontier*) dari ilmu yang dikembangkan manusia sendiri. Oleh karena itu, sesuai dengan prinsip ijtihad, manusia harus selalu berusaha untuk menembus perbatasan itu, dengan temuan-temuan baru dan kreasi-kreasi baru. Manusia harus inovatif dan kreatif, walaupun harus tetap diiringi dengan penuh kesadaran akan kenisbiannya sehingga membuatnya selalu mungkin salah. Tetapi dengan niat yang tulus guna mencapai rida Allah, suatu kegiatan ijtihad harus dilakukan tanpa takut salah, sebab takut salah adalah justru kesalahan yang lebih berbahaya. Penting sekali menghayati sabda Nabi yang terkenal, bahwa orang yang berijtihad, jika benar, akan mendapat dua pahala; dan jika salah, masih akan mendapat satu pahala. Ini adalah dorongan yang amat kuat untuk berkreasi dan berinovasi.
10. Mengembangkan ide-ide keterbukaan, yang sangat terkait dengan prinsip amat penting, yaitu keharusan seseorang senan-

¹⁶ Q 9:108-9. Di sinilah, dalam Kitab Suci, ada sebutan tentang asas (*asās*), yang artinya, tentu saja, dasar atau fondasi, dalam hal ini ialah dasar atau fondasi hidup yang benar, yaitu takwa kepada Allah dan mencari berkenan atau rida-Nya.

tiasa bersedia mendengarkan pendapat orang lain dengan hati terbuka. Apalagi disebutkan dalam Kitab Suci bahwa sikap terbuka itu merupakan indikasi adanya hidayah dari Allah.¹⁷ Dan karena “keharusan mendengar” merupakan suatu sisi yang mensyaratkan adanya sisi yang lain, yaitu “hak untuk berbicara”, maka gabungan antara keduanya itu menghasilkan prinsip musyawarah dalam semangat memberi dan menerima, saling berpesan tentang kebenaran, dan saling berpesan tentang ketabahan menegakkan kebenaran itu.

11. Mempertegas prinsip kenisbian ke dalam (relativisme internal). Karena itu harus ada toleransi dan sikap menahan diri dari merendahkan orang seiman, yaitu sikap yang dalam Kitab Suci disebut sebagai tindakan pertama dalam rangka menegakkan persaudaraan berdasarkan iman.¹⁸

¹⁷ “...maka berilah kabar gembira kepada hamba-hamba-Ku, yaitu mereka yang mendengarkan (dengan perhatian — *istimā'*) perkataan (pendapat, ajaran, dan lain-lain), kemudian mengikuti mana yang terbaik. Mereka itulah orang-orang yang diberi hidayah oleh Allah, dan mereka itulah orang-orang yang berakal mendalam (*ulū al-albāb*,” (Q 39:17-18).

¹⁸ Lihat Q 49:10-13. Perhatikan juga penegasan Ibn Taimiyah tentang betapa sulitnya masalah pengkafiran:

“....bahwa orang yang melakukan interpretasi (*ta'wīl*) yang tujuannya ialah mengikuti Rasulullah tidak boleh dikafirkan atau dikatakan fasiq jika ia berijtihad lalu membuat kesalahan. Ini sudah terkenal di kalangan orang banyak berkenaan dengan masalah-masalah praktis. Adapun dalam masalah *'uqūd* (akidah-akidah), banyak orang yang mengkafirkan mereka yang membuat kesalahan di bidang itu. Pendapat serupa ini tidak pernah dikenal dari seorang pun di kalangan para sahabat dan para tabi'in yang mengikuti mereka dengan baik, juga tidak dikenal dari salah seorang para imam kaum Muslim... Dan Nabi saw tidak pernah mengeluarkan mereka itu dari Islam. Bahkan tetap menjadikan mereka itu tergolong umat beliau juga, dan beliau tidak mengatakan bahwa mereka itu bakal kekal di neraka. Ini adalah prinsip yang agung, yang harus dijaga. Sebab banyak orang yang mengaku pengikut Sunnah namun pada mereka terdapat bidah dari jenis bidahnya kaum Rafidlah dan Khawarij. Dan para sahabat Rasulullah saw, seperti Ali ibn Abi Thalib, dan lain-lain, tidak mengkafirkan kaum Khawarij yang mereka perangi. Bahkan kepada mereka (kaum Khawarij) yang pertama memberontak kepadanya dan menyingkir ke Harura, dan menolak untuk taat dan bergabung dengan *jamā'ah*, Ali ibn Abi

12. Dan sesuai dengan prinsip Islam tentang kemanusiaan, maka dalam lingkup masyarakat yang meliputi pula golongan-golongan bukan Muslim, paham kemajemukan masyarakat harus dijaga sebaik-baiknya, dengan menumbuhkan toleransi, sikap menghargai orang lain, dan mengakui hak masing-masing untuk bereksistensi menurut keyakinannya. Itulah prinsip agung yang diletakkan Nabi dalam dokumen yang terkenal sebagai “Konstitusi Madinah”, diteruskan Umar dalam Dokumen Aelia untuk Yerusalem dan Syria pada umumnya, kemudian diterapkan dengan baik sekali oleh para Khalifah. Sangat mewakili pelaksanaan prinsip ini adalah pola kebijaksanaan pluralistik para Khalifah di Spanyol, yang oleh Ibn Taimiyah dipuji sebagai pengikut mazhab *ahl al-Madinah*, mazhab yang paling absah.¹⁹
13. Terakhir, karena kita tidak mungkin mengetahui Kebenaran Mutlak yang ialah Allah itu sendiri, namun juga tidak mungkin hidup tanpa rasa makna kemudian berada dalam keraguan

Thalib berkata, “Kamu tetap punya hak atas kami, yaitu bahwa kami tidak akan melarang kamu dari masjid-masjid kami, juga kami tidak akan mencegah hakmu dalam hal harta rampasan perang.” (Ibn Taimiyah, *Minhāj al-Sunnah*, 4 jilid [Riyadl: Makatabat al-Riyadl al-Hadisah, t.th.], jilid 3, h. 60).

¹⁹ Para Khalifah Andalusia dipuji Ibn Taimiyah sebagai penganut mazhab *Ahl al-Madinah* (*Minhāj*, 3:258), yang pluralisme Islamnya dicatat dengan simpatik oleh Dimont, dibandingkan dengan kekejaman para penguasa Spanyol ketika merebut kembali Semenanjung Iberia itu, demikian:

The Arab conquest of Spain in 711 had put an end to the forcible conversion of Jews to Christianity begun by King Recared in the sixth century. Under the subsequent 500-year rule of the Moslems emerged the Spain of three religions and “one bedroom”. Mohammedans, Christians, and Jews shared the same brilliant civilization, an intermingling that affected “bloodlines” even more than religious affiliation (Dimont, h. 203).

During the reconquest of Spain from Mohammedans, the soldiers of the Cross at first had difficulty recognizing the difference between Jew and Moslem, as both dressed alike and spoke the same tongue. Reconquistadores understandably killed Jew and Arab with impartial prejudice... Once Spain was safely back in the Christian column, however, a national conversion drive was launched (*Ibid.*, h. 221).

terus-menerus, maka kebenaran yang kita tangkap dalam diri kita harus diterima sebagai kebenaran wujud atau eksistensial yang secara nyata menyatu dengan diri kita, dan harus difungsikan sebagai pangkal usaha mendekatkan diri kepada Kebenaran Mutlak (Allah) dalam suatu jalan lurus yang dijaga dan diterangi oleh hati nurani (*nūrānī*, bersifat cahaya). Jadi kebenaran wujud itu harus dijadikan titik-tolak bagi gerak mendekat (*taqarrub*) kepada Tuhan demi perkenan-Nya. Maka wujud spesifik kebenaran yang nisbi itu dengan sendirinya tidak boleh dihayati sebagai final, dan dituntut adanya usaha terus-menerus dan bersungguh-sungguh (*mujāhadah*) untuk menemukan berbagai jalan menuju kepada-Nya dan kepada kedamaian-Nya (lihat Q 29:69 dan 5:16). [❖]

REOREINTASI WAWASAN PEMIKIRAN KEISLAMAN

MENCARI ALTERNATIF BENTUK PERAN TEPAT
UMAT ISLAM INDONESIA DI ABAD XXI

Oleh Nurcholish Madjid

Sejalan dengan “musim”-nya sekarang, bahasan ini menyangkut masalah bagaimana kita menyongsong abad XXI. Sesungguhnya, jika dipikirkan kembali, abad XXI tidak akan banyak berbeda dari abad sekarang. Apalagi, dalam hitungan tahun, abad XXI itu hanya beberapa tahun lagi. Secara sederhana dapat dipertanyakan: Apakah dalam jangka waktu beberapa tahun ini bakal terjadi peristiwa perubahan sedemikian besar dan mendasarnya, sehingga abad XXI harus dihadapi dengan penuh persiapan?

Walaupun begitu, ada beberapa alasan untuk memberi perhatian yang sungguh-sungguh kepada kurun waktu setelah berakhirnya abad XX ini. Yang pertama-tama barangkali bersifat psikologis. Bagaimanapun, peralihan dari satu abad ke abad yang lain mempunyai dampak kejiwaan tersendiri bagi kebanyakan kita. Dan adanya dampak kejiwaan itu tentunya akan berpengaruh kepada persepsi kita terhadap abad XXI itu. Kenyataan ini sudah tercermin dalam ramainya pembicaraan serius sekitar masalah menghadapi abad itu di seluruh dunia.

Tapi barangkali alasan yang lebih riil untuk menyiapkan diri menghadapi abad mendatang dengan penuh kesungguhan ialah kenyataan tentang adanya banyak perubahan besar dan funda-

mental pada dua dasawarsa terakhir ini. Keruntuhan dramatis sistem komunis di Eropa Timur adalah salah satunya yang paling menonjol. Bersamaan dengan itu ialah tampilnya Barat sebagai pihak “pemenang”, dengan Amerika yang muncul sebagai negara adikuasa yang tak tertandingi. Kita sekarang sedang menyaksikan, apakah Amerika yang adidaya itu akan tampil secara dewasa, dan dengan bijak menggunakan kemampuannya untuk meningkatkan nilai-nilai positif kemanusiaan sejagad (yang *notabené* konon merupakan cita-cita konstitusionalnya sendiri)? Ataukah akan tampil menjadi “adigang-adigung-adiguna” dan tumbuh menjadi kekuatan imperialis (baru)?

Proses pertumbuhan Eropa menjadi sebuah negara serikat juga tidak dapat diremehkan dari segi dampak globalnya. Sudah banyak terdengar suara-suara yang mengkhawatirkan Eropa yang bersatu akan memberi stimulasi bagi bangkitnya proteksionisme ekonomi, berhadapan dengan Amerika Serikat (yang juga dalam proses penyatuan dengan Kanada dan Meksiko), serta Jepang dan Asia Timur pada umumnya.

Asia Timur, selain Jepang, barangkali memang belum tampil sepenuhnya sebagai padanan Barat, baik Eropa maupun Amerika Utara. Tetapi dengan tampilnya Negara-negara Industri Baru (*Newly Industrializing Countries* — NIC’s) seperti Korea Selatan, Taiwan, Hongkong, dan Singapura (yang oleh pers Barat biasa disebut negeri-negeri “*Little Dragons*”), yang kamudian konon akan segera disusul oleh Thailand, Malaysia, dan Indonesia (yang oleh majalah *TIME* disebut “*The Super Seven*”, atau “*The Seven Dragons of East Asia*”),¹ maka tidak mustahil sama sekali bahwa kawasan ini akan menjadi “*hot pot*” perubahan global yang lebih penting lagi, mengingat potensi sumber daya manusianya yang demikian besar. Lebih-lebih jika kepada negeri-negeri “*The Super Seven*” itu ditambahkan RRC, sebuah negeri dengan laju pertumbuhan ekonomi yang juga cukup mengesankan, yang barangkali dapat disebut

¹ *TIME International*, 14 September 1992, No. 37

sebagai “*The Giant Dragon*”. Dengan kemampuan teknologinya yang antara lain dibuktikan dalam kecanggihan persenjataan peluru kendali Silkworm dan roket-roket peluncur satelitnya *Long March* (yang dalam pasaran dunia ternyata sangat kompetitif), RRC benar-benar harus diperhitungkan. Menyebut RRC sebagai sumber ancaman dari utara barangkali tidak terlalu relevan sekarang ini. Tetapi jika gap tingkat kemajuan ekonomi dan teknologi menjadi lebar antara RRC dan negeri-negeri tetangganya, khususnya Indonesia, maka suatu tingkat tertentu kewaspadaan kiranya perlu dipertimbangkan.

Perubahan Bidang Sosial-Keagamaan

Kita harus juga berbicara tentang perubahan-perubahan mondial di bidang agama. Disebut oleh sebagian pemikir sebagai “abad keruhanian”, abad XXI agaknya akan menyaksikan tingkat kegairahan baru umat manusia dalam meyakini dan mengamalkan agama. Kecenderungan kembali ke agama ini bagi banyak orang mendukung kebenaran pandangan keseimbangan hidup manusia antara yang material dan yang spiritual. Seolah-olah sebuah pendulum yang sedang berayun ke arah lain dari gejala umum kehidupan modern yang serba-material, yaitu berayun ke arah yang lebih spiritual, kecenderungan kehidupan manusia abad XXI sedang menuju kepada keseimbangan yang telah lama didambakan.

Indikasi ke arah itu sudah banyak terlihat, dalam bentuk “bangkit”-nya agama-agama: Protestan, Katolik Roma, Katolik Ortodoks, Yahudi, Islam, Hindu, Budha, bahkan agama-agama Jepang (Tenrikyo, misalnya). Tetapi bangkitnya agama-agama itu, kita ketahui, membawa serta eksisnya masing-masing, seperti fundamentalisme Moral Majority di Amerika, kekerasan konflik Katolik-Protestan di Irlandia Utara, reaksi-reaksi fanatik dan penuh kebencian kepada para pekerja tamu (yang kebanyakan Muslim) di Eropa (yang sering menyatu dengan gerakan-gerakan Neo-

Nazi atau semacam itu), kekerasan kaum Yahudi fundamentalis dan tekad mereka untuk mendirikan “*The Third Temple*” (dengan kemungkinan merobohkan monumen-monumen Islam dan Kristen di Yerusalem atau Bait Maqdis) di Israel, kecenderungan radikal dan revolusioner pada sebagian kelompok Islam di Timur Tengah, fanatisme kaum Hindu dari Partai Janata serta radikalisme kaum Sikh dan Islam di India, sikap-sikap ingin saling menghancurkan antara kaum Hindu (Tamil) dan kaum Budhis (Sinhala) di Sri Lanka, bentrok-bentrok sengit etnis dan keagamaan (Budhisme terhadap Islam) di Myanmar, sisa-sisa hubungan sulit antara minoritas-minoritas Muslim dengan pemerintahan yang Budhis di Thailand dan dengan yang Katolik di Pilipina, dan seterusnya.

Dari semuanya itu, perubahan yang terjadi di kalangan bangsa-bangsa Muslim tampaknya muncul dalam skala yang lebih besar dan dimensi yang lebih mendasar daripada yang terjadi di kalangan lain. Disebabkan oleh hubungan dengan bangsa-bangsa (Kristen) Barat yang hampir tidak pernah sepi dari rasa permusuhan sepanjang sejarah, bangsa-bangsa Muslim memandang dominasi Barat terhadap dunia sekarang ini dengan tingkat kepahitan yang lebih menggigit daripada pandangan bangsa-bangsa lain. Ini menjadi salah satu sebab bahwa bangsa-bangsa Muslim praktis merupakan “pendatang paling akhir” dalam dunia ilmu pengetahuan dan teknologi, menyusul kaum Hindu (India), Budhis-Taois-Konfusianis (Jepang dan NIC’s), Konfusianis-Komunis (Cina), Yahudi (Israel), Katolik Ortodoks (Eropa Timur), Katolik Roma (Eropa Selatan), dan Protestan (Eropa Utara, Amerika Utara, Australia, dan Selandia Baru). Jadi dalam sains dan teknologi, bangsa-bangsa Muslim praktis merupakan papan bawah dunia. Dengan perkataan lain, tidak satu pun umat agama non-Islam yang dalam sains dan teknologi lebih rendah daripada umat Islam. Umat Islam adalah yang terendah dari semuanya.

Dalam bidang kemakmuran ekonomi, beberapa negeri Muslim jauh berada di atas banyak negeri-negeri non-Muslim, hampir semata-mata karena rahmat Allah, melalui kekayaan minyak.

Sebagian dari negeri-negeri petro-dollar ini berusaha memanfaatkan kekayaan yang melimpah untuk menopang program-program investasi sumber daya manusia melalui pendidikan seperti, misalnya, yang dilakukan oleh almarhum Raja Faisal di Saudi Arabia. Beberapa negeri Teluk lain seperti Bahrain, Uni Emirat Arab, dan Oman juga tampak mampu dengan bijaksana memanfaatkan kekayaan minyak yang melimpah itu untuk mendorong proses-proses modernisasi bangsanya dalam cara yang lebih bermakna.

Walaupun begitu, kemakmuran yang tinggi (yang antara lain membuat mereka punya kemudahan lebih besar untuk mengenal dunia luar) yang tidak diimbangi oleh *human development* yang memadai (karena investasi sumber daya manusianya belum seluruhnya menghasilkan, mengingat jangka waktu pelaksanaannya yang relatif masih singkat), telah menunjukkan akibat-akibatnya yang kurang menguntungkan, berupa krisis-krisis sosial-politik yang gawat. Peristiwa pendudukan dan penyanderaan Masjid Haram di Makkah oleh suatu kelompok Islam radikal beberapa tahun yang lalu, juga kecenderungan semakin banyaknya kelompok-kelompok Islam radikal di berbagai negeri Muslim di Timur Tengah dapat dipandang dan dinilai antara lain dari sudut pandangan ini. Kesenjangan tersebut akhirnya tidak hanya dirasakan oleh kalangan penduduk negeri bersangkutan saja (misalnya, intern Saudi Arabia saja), tapi merambah ke seluruh kawasan Timur Tengah. Krisis Irak-Kuwait dan bagaimana dunia Arab memberi reaksi kepadanya merupakan salah satu konsekuensi dari situasi hubungan antar-negara Arab yang penuh kesenjangan itu.

Perubahan di Kalangan Umat Islam Indonesia

Perubahan di dunia Islam secara keseluruhan di atas itu sudah tentu berpengaruh dan mendorong kepada perubahan-perubahan di kalangan umat Islam Indonesia. Pada abad yang lalu telah terjadi bahwa Haji Miskin dan rombongannya berkenalan dan menyerap

ide-ide pembaruan dan pemurnian pemahaman Islam di Tanah Suci, kemudian membawanya ke Sumatera Barat yang kemudian berpengaruh luar biasa besarnya ke seluruh tanah air. Maka demikian pula sekarang, pengenalan, pengenalan, dan penyerapan pikiran-pikiran pembaruan, pemurnian, dan reorientasi pemikiran Islam di seluruh dunia yang sangat dipermudah oleh adanya teknik pencetakan buku dan terbitan berkala, media komunikasi dan transportasi, tentu akan, dan memang sedang dan sudah, berpengaruh kepada keadaan umat Islam Indonesia. Kita tidak mungkin mengingkari ini semua.

Sementara itu, dinamika perkembangan negara kita sendiri juga sedemikian dahsyatnya sehingga mau tidak mau juga berpengaruh kepada keadaan umat Islam Indonesia. Apalagi jika diingat bahwa umat Islam merupakan bagian terbesar rakyat (hampir 90%), dan bahwa pembangunan itu pun adalah untuk kepentingan rakyat, maka pengaruh dan dampak dinamika perkembangan nasional itu kepada umat Islam adalah identik dengan pengaruh dan dampaknya kepada rakyat Indonesia. Karena itu tidak berlebihan jika kita katakan bahwa berbicara tentang umat Islam Indonesia adalah identik atau 90% sama dengan berbicara tentang bangsa Indonesia, sehingga setiap pemikiran tentang umat Islam adalah sebenarnya sekaligus pemikiran tentang bangsa.

Berkaitan dengan itu, di sini kita harus dengan sungguh-sungguh mempertimbangkan tekad bangsa kita, melalui para pemimpin yang berwenang, untuk terus melaksanakan pembangunan nasional dan memasuki tinggal landas. Pembangunan Jangka Panjang Tahap Kedua (PJPT II) senantiasa dicanangkan dalam kaitannya dengan tekad nasional itu.

Kita wajib bersyukur kepada Allah *swt* atas kemajuan bangsa yang telah tercapai sekarang ini, yang secara mudahnya dapat disebut sebagai bernilai berpuluh kali lipat daripada keadaan kita sekitar 30 tahun yang lalu (1965). Bahkan, menurut Prof. BJ Habibie dalam ceramahnya di sidang pleno Dewan Pers di Solo, 22 Januari yang lalu, dalam jangka waktu 1965 sampai 1989, bangsa Indonesia

praktis mengalami kemajuan dengan laju pertumbuhan yang lebih tinggi daripada negara-negara mana pun di Asia Timur, kecuali Korea Selatan dan Singapura (yang berturut-turut mengalami ratio kemajuan 4,4 % dan 147 % [!]) lebih tinggi daripada Indonesia. Kenyataan itu, menurut Prof. Habibie, menjadi landasan untuk penuh optimisme bagi masa depan bangsa kita, asalkan disertai usaha-usaha yang tepat dalam pengembangan sumber daya manusianya. Tentunya setiap warga Indonesia menyertai Prof. Habibie dalam optimismenya itu, dan ingin melihat proyeksinya tentang pengembangan sumber daya manusia tersebut akan menjadi kenyataan, guna mempertahankan laju pertumbuhan yang tetap tinggi di masa datang.

Demikian itu tadi adalah tinjauan dalam angka-angka nisbi. Sedangkan dalam angka-angka mutlak, kita harus melihat kenyataan bahwa Indonesia masih merupakan “buntut” dari “*The Super Seven*”, dengan pendapatan perkepala (*income percapita*) yang hanya seperlima dari Malaysia atau kurang dari seperduapuluh dari Singapura, misalnya. Dan untuk mengejar ketertinggalan yang masih amat jauh itu agaknya bangsa kita masih akan memerlukan pengerahan dana dan daya yang besar di masa mendatang, untuk meningkatkan produktivitas dan mendukung pertumbuhan yang lebih tinggi berlipat ganda daripada negara-negara tetangga. Inilah tampaknya yang menjadi salah satu logika yang mendasari tekad untuk terus membangun, menuju Era Tinggal Landas. Jika tujuan itu tidak berhasil, maka dapat terjadi kemungkinan negara kita dalam keadaan rawan di tengah-tengah dunia yang semakin maju dan khususnya Asia Timur yang berkembang pesat.

Kemungkinan Peran Tepat Umat Islam

Oleh karena umat dan rakyat adalah identik, maka suatu pemikiran tentang peranan yang tepat dari umat Islam dengan sendirinya berarti juga peranan rakyat. Dikaitkan dengan tidak adanya pilihan

lain dari bangsa Indonesia kecuali mesti mengembangkan dirinya menjadi negara maju itu, maka peran tepat rakyat ialah mendukung dan berpartisipasi dalam segenap usaha pembangunan bangsa. Jika ungkapan itu terdengar seperti klisé dan stereotipikal, kita hanya harus ingat betapa kita tidak mungkin membiarkan diri atau — lebih-lebih lagi — memilih menjadi negara terkebelakang atau ketinggalan oleh dunia pada umumnya, Asia Timur pada khususnya.

Dan jika kita kembalikan lagi kepada kenyataan bahwa bangsa Indonesia sebagian besar beragama Islam (sehingga benar-benar absah disebut “bangsa Muslim” [*Muslim Nation*], meskipun bukan “Negara Islam” [*Islamic State*]), maka maju atau mundurnya bangsa ini tentu akan mempunyai dampak positif atau negatif kepada Islam dan umat Islam. Kemajuan bangsa Indonesia akan berdampak “kredit” kepada umat Islam Indonesia (yang akan berpengaruh positif kepada situasi dakwah yang lebih luas), dan kemunduran bangsa Indonesia akan berdampak “diskredit” kepada umat Islam Indonesia (yang juga akan berpengaruh negatif kepada situasi dakwah). Jadi bagi umat Islam, yang identik dengan rakyat itu, tidak ada pilihan lain kecuali berpartisipasi dan mendukung pembangunan nasional. Ini menyangkut pemikiran tentang suatu peran yang tepat bagi umat Islam Indonesia, yang kurang lebih berpusat kepada tiga hal:

- (1) Dukungan kepada negara nasional, yaitu Republik Indonesia. Ungkapan ini cukup sederhana, dan hampir-hampir dapat dipandang secara “*taken for granted*”, tapi akan segera tampak serius jika kita ingat bahwa mendukung negara nasional Republik Indonesia berarti memandang prinsip-prinsip kenegaraan Republik Indonesia, khususnya segi filsafat dasarnya, yaitu Pancasila, dan konstitusionalnya, yaitu UUD 45, sebagai telah sah (*legitimate*) sepenuhnya dan “final” (menurut ungkapan almarhum K. H. Ahmad Shiddiq, Ra’is Am NU). Dari sudut pandangan Islam, Pancasila dapat dinilai, melalui kias atau analogi, sebagai “kalimat persamaan” (*kalimah sawā*) yang

Allah, melalui teladan Nabi-Nya, memerintahkan umat Islam untuk mengajak golongan-golongan lain menuju kepadanya (Q 3:64). Sedangkan Pancasila itu sendiri bersama UUD 45 dapat dipandang sebagai “*social contract*” atau, menurut al-Mawardi, ‘*aqd*’ yang mengikat seluruh masyarakat untuk mendirikan sebuah negara.²

- (2) Mengembangkan pemahaman agama Islam sebagai sumber kesadaran makna hidup yang tangguh bagi masyarakat yang sedang mengalami perubahan pesat dan menjadi industriil. Perubahan dari masyarakat agraris yang berpola hubungan paguyuban (*gemeinschaft*) menuju kepada masyarakat industriil yang berpola hubungan patembayan (*gesellschaft*) pasti akan menimbulkan krisis yang tidak kecil, dan ini memerlukan penanggulangan yang tidak mudah.
- (3) Mengembangkan prasarana sosio-kultural guna mendukung proses pembangunan menuju masyarakat industriil yang maju. Suatu pemahaman keagamaan Islam yang akan datang mau tidak mau akan dihadapkan kepada tantangan ini, yang jika tantangan itu berhasil dijawab maka secara timbal-balik akan menghasilkan proses saling menguatkan antara agama dan masyarakat.

Kita mencoba membahas masing-masing dari tiga tantangan itu secara lebih rinci.

(1) Pancasila sebagai *Kalimah Sawā’*

Perkara kalimat persamaan atau *common platform* bangsa ini, yaitu Pancasila dengan kelengkapan konstitusionalnya kiranya sekarang

² Al-Mawardi, *al-Ahkām al-Sulthānīyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 5. Dalam bab pertama pembahasannya tentang teori politik dalam Islam ini al-Mawardi memulai dengan menyetengahkan pendapat keharusan mendirikan negara dan menegakkan sistem pemerintahan dari dua sudut pandang: rasional dan agama. Dalam keduanya masalah ‘*aqd*’, yaitu “kontrak sosial”-nya Rousseau, adalah titik-tolak pendirian sebuah negara atau pemerintahan.

sudah tidak ada masalah, antara lain berkat sikap-sikap yang tepat dari berbagai organisasi keislaman semisal NU dan Muhammadiyah. Hanya perlu kita ingat kembali bahwa masalahnya sekarang adalah bagaimana mengisi dan menjalankan nilai-nilai Pancasila dan UUD 45 itu secara lebih baik dan konsisten (*istiqāmah*). Mengingat bahwa Pancasila adalah sebuah ideologi terbuka (sebagaimana pernah dinyatakan oleh Presiden dan Wakil Presiden), maka berarti terbuka lebar kesempatan untuk semua kelompok sosial guna mengambil bagian secara positif dalam pengisian dan pelaksanaannya. Maka para pemuka Islam pun harus tanggap kepada masalah ini.

(2) Masalah Makna Hidup

Perkara makna hidup sendiri pun sesungguhnya tidak ada masalah. Setiap orang, dan setiap kelompok (melalui pribadi-pribadi para anggotanya) tentu mempunyai kesadaran akan makna hidup tertentu. Kesadaran itulah yang membuat mereka “betah” hidup, yaitu karena adanya dukungan harapan-harapan yang bersumber kepada makna hidup itu. Karena memang adanya harapan itulah yang membuat kita kuat dan tangguh menempuh berbagai tantangan hidup, seperti kata pepatah Arab mengatakan, “Alangkah sempitnya hidup ini seandainya tidak karena lapangnya harapan-harapan”.

Tetapi belum tentu suatu keinsafan makna hidup pada masyarakat dengan pola hubungan sosial paguyuban akan bertahan dalam masyarakat dengan pola hubungan sosial patembayan. Maka menyongsong dan menghadapi masyarakat industriil maju yang kita hendak tuju, kita ditantang untuk mengembangkan suatu pemahaman dan orientasi keagamaan yang responsif terhadap perubahan sosial itu. Ini sama sekali bukanlah suatu klaim orisinal. Sejarah Islam yang telah berjalan selama hampir 15 abad ini penuh dengan contoh-contoh pengembangan pemikiran yang lebih responsif kepada tuntutan zaman, lepas dari persoalan apakah seseorang setuju atau tidak setuju kepada suatu hasil ijtihad merespons tantangan zaman itu. Ini dengan mudah dapat dilihat

pada tampilnya tokoh-tokoh seperti Umar ibn Abd al-Aziz, Ja'far al-Shadiq, Imam Malik, Imam Abu Hanifah, Imam al-Syafi'i, Imam Ahmad ibn Hanbal, Abu al-Hasan al-Asy'ari, Imam al-Ghazali, Ibn Taimiyah, dan seterusnya.

Walaupun demikian, mereka itu semuanya bertemu dalam suatu garis lurus atau benang merah yang membuat mereka pada prinsipnya adalah sama saja, yaitu sama-sama orang yang tunduk patuh kepada Allah dan berkehendak untuk menegakkan ajaran-Nya. Mereka adalah semuanya orang-orang Muslim, yaitu orang-orang yang melakukan dan mempraktikkan Islam. Sebab Islam itulah inti hidup keagamaan, yaitu sikap tunduk (*dīn*, dari kata kerja *dāna*—*yadīnu*) kepada Allah *swt* yang menghasilkan *salām* (damai) dengan Allah, diri sendiri, sesama manusia, dan alam sekelilingnya. Maka Islam menghasilkan *salāmah* (selamat), sejahtera dan sentosa.

Karena itu dalam menghadapi dan memasuki masyarakat dengan pola patembayan itu menjadi lebih penting lagi memahami dan menghayati asal-usul makna keagamaan dan intinya sepanjang sejarah agama Allah sejak dari Nabi pertama sampai ke Nabi Muhammad *saw*. Seperti ditegaskan Nabi sendiri, Islam adalah *dīn*, dan tidak ada *dīn* tanpa Islam, sebagaimana, menurut Ibn Taimiyah, dijelaskan Nabi *saw*.:

Sesungguhnya "*al-Islām*" ialah "*al-dīn*" (dari *dāna* — *yadīnu* — *dīn*, yang artinya ialah tunduk-patuh) sebagaimana dijelaskan Nabi *saw*., hendaknya seseorang memasrahkan diri dan kalbunya kepada Allah, dan memurnikan sikap tunduk-patuh hanya kepada Allah itulah "Islam". Ini tidak cukup hanya dengan sikap membenarkan [*tashdiq*], sebab Islam tersebut adalah jenis amalan kalbu, sedangkan *tashdiq* adalah jenis pengetahuan kalbu.³

³ Lihat Ibn Taimiyah, *al-Īmān*, editing oleh Dr. Muhammad Khalil Harras (Kairo: Dar al Thiba'ah al-Muhammadiyah, t.th.), h. 320.

Dalam hadis Jibril yang sangat terkenal, disebutkan dan dijelaskan tentang *islām*, *īmān*, dan *iḥsān*. Banyak pembahasan tentang ketiga nilai keagamaan itu mengemukakan tentang adanya semacam “jenjang” naik-turun: *iḥsān* sebagai tingkat tertinggi dengan sendirinya mencakup *īmān* dan *islām*, dan *īmān* sebagai yang pertengahan mencakup *islām* tapi mungkin tanpa *iḥsān*, dan *islām* sebagai tingkat paling rendah tidak dengan sendirinya mencakup *īmān*, apalagi *iḥsān*. Hal ini, misalnya, diterangkan oleh Ibn Taimiyah sebagai berikut:

Maka yang benar dalam hal ini ialah yang dijelaskan Nabi dalam hadis Jibril, yang menjadikan agama dan para pemeluknya tiga tingkat: yang pertama *islām*, yang tengah *īmān*, dan yang tertinggi *iḥsān*. Jika orang mencapai tingkat yang lebih tinggi maka ia juga telah mencapai tingkat di bawahnya: seorang *muḥsin* (pelaku *iḥsān*) adalah *mu'min* (pelaku *īmān*), dan seorang *mu'min* adalah *muslim* (pelaku *islām*), tapi seorang *muslim* belum tentu seorang *mu'min*.⁴

Karena itu dalam al-Qur'an disebutkan tentang adanya orang-orang Arab Badui yang mengaku telah ber-*īmān* (beriman) tapi Nabi diperintah Allah untuk mengatakan bahwa mereka itu baru dalam tahap “ber-*islām*”, sebab *īmān* belum masuk ke dalam hati mereka (Q 49:14).

Tetapi Ibn Taimiyah juga mengingatkan kita bahwa yang tersebutkan dalam al-Qur'an ialah “*Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah al-islām*,” (Q 3:19), dan tidak ada sama sekali sebutan “*Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah al-īmān*”.⁵ Karena itu Ibn Taimiyah mengatakan bahwa perkataan “*islām*”, jika disebut sendirian (*bi al-tajrīd*), pengertiannya mencakup *īmān* dan *iḥsān*, tetapi jika disebut bersama dengan yang lain itu (*bi al-iqtirān*),

⁴ *Ibid.*, h. 309.

⁵ *Ibid.*, h. 227.

maka pengertiannya menjadi khusus “*islām*” seperti semangat hadis Jibril.⁶ Ditegaskan oleh Ibn Taimiyah,

Kata benda (*ism [mashdar]*) “*al-islām*” juga mencakup pangkal *al-īmān* yaitu sikap membenarkan (*tashdīq*), dan mencakup pangkal *thā’ah* (ketaatan), sebab semuanya itu adalah *istislām* (sikap memasrahkan diri atau tunduk, dalam hal ini kepada Allah).⁷

Berdasarkan pokok-pokok pengertian itu, maka menurut Ibn Taimiyah hakikat sebenarnya dari agama ialah Islam, yaitu sikap tunduk dan pasrah kepada Allah dengan tulus, dan tidak ada agama yang bakal diterima oleh Allah, Tuhan Yang Mahaesa, kecuali Islam dalam pengertian ini. Tunduk dan patuh dengan tulus kepada Allah dalam semangat penuh pasrah dan tawakal serta percaya itulah inti makna hidup kita. Karena pentingnya masalah ini untuk kita hayati kembali sebagai sikap keagamaan yang benar sepanjang sejarah, dan karena itu juga pasti benar dalam zaman modern dengan ilmu dan teknologinya serta pola ekonomi industriilnya, maka patut sekali kita memahami lebih mendalam masalah ini, dengan memeriksa keterangan para pemegang otoritas di kalangan kaum ulama, seperti Ibn Taimiyyah. Tentang hakikat agama itu, Ibn Taimiyah menjelaskan cukup panjang demikian:

Sebenarnya, hakikat agama, yaitu agama Tuhan Seru sekalian alam, ialah apa (inti ajaran) yang disepakati (ajaran yang sama) antara para Nabi dan Rasul, sekalipun bagi setiap Nabi dan Rasul itu ada *syir’ah* dan *minhāj* (tersendiri). *Syir’ah* adalah syariat; firman Allah *Tā’ālā*: “Untuk setiap (kelompok) dari antara kamu sekalian telah Kami tetapkan *syir’ah* dan *minhāj*,” (Q 5:48). Dan Allah berfirman, “Kemudian Kami tetapkan engkau (Muhammad) di atas sebuah syariat dari perkara (agama) itu, maka ikutilah dia dan janganlah engkau

⁶ *Ibid.*, h. 211. Perhatikan juga catatan kaki oleh Dr. Khalil Harras.

⁷ *Ibid.*, h. 312.

mengikuti keinginan mereka yang tidak mengerti. Mereka itu tidak akan membuatmu lepas dari (azab) Allah sedikit pun, dan sesungguhnya orang-orang yang zalim itu menjadi pelindung sesama mereka sendiri, dan Allah adalah pelindung bagi orang-orang yang bertakwa,” (Q 45:18). Dan “*minhāj*” artinya adalah “*tharīq*”, seperti firman Allah, “*Kalau saja mereka itu teguh berjalan di atas ‘tharīqah’ maka pasti bakal Kami limpahkan pada mereka air (rahmat) yang melimpah ruah, agar Kami uji mereka berkenaan dengan rahmat itu. Barangsiapa berpaling dari peringatan Tuhannya, maka Dia akan mendorongnya ke azab yang berat,*” (Q 72:16). *Syir’ah* adalah sebanding dengan *syarī’ah* (air mengalir) pada sungai, dan *minhāj* adalah jalan yang dilalui oleh air itu. Sedangkan tujuan yang hendak dicapai itulah hakikat agama, yaitu penyembahan (ibadat) hanya kepada Allah semata, tanpa sekutu. Itulah hakikat Islam, yaitu hendaknya seorang hamba berpasrah diri (*yastaslimu*) hanya kepada Allah Seru sekalian alam, dan tidak berpasrah diri kepada yang lain. Barangsiapa pasrah kepada yang lain maka ia adalah orang musyrik. Dan Allah tidak mengampuni jika Dia dipersekutukan. Barangsiapa tidak pasrah kepada Allah, bahkan ia menjadi sombong dari beribadat kepada-Nya, maka ia termasuk yang difirmankan Allah, “*Sesungguhnya mereka yang sombong dari beribadat kepada-Ku, mereka akan masuk jahanam dalam keadaan terhina,*” (Q 40:60).

Agama Islam adalah agama orang-orang terdahulu dari kalangan para Nabi dan Rasul, dan firman Allah, “*Barangsiapa menganut selain Islam sebagai dīn maka ia tidak akan diterima*”, adalah bersifat umum untuk segala zaman dan tempat. Maka Nuh, Ibrahim, Ya‘qub, *al-asbāth* (para Nabi dari suku-suku Bani Israil), Musa, Isa, kaum *Hawārīyūn* (para Sahabat Nabi Isa) semua mereka itu, agama mereka adalah *al-Islām*, yaitu ibadat kepada Allah semata tanpa sekutu bagi-Nya. Tentang Nuh Allah berfirman, “*Wahai kaumku! Jika terasa berat atas kamu kedudukanku dan peringatanku tentang ayat-ayat Allah ini maka aku hanya bertawakal kepada Allah. Karena itu kumpulkanlah kekuatanmu...,*” (Q 10:71). Firman Allah lagi, “*Tidak ada yang benci kepada agama Ibrahim kecuali orang yang membodohi dirinya sendiri.*

Dan Kami telah memilihnya di dunia, dan di akhirat pastilah dia termasuk orang-orang saleh. Ketika Tuhannya bersabda kepadanya, 'Pasrahlah engkau (aslim)!' Ia menjawab, *'Aku pasrah (aslamtu) kepada Tuhan Seru sekalian alam.'* Dengan ajaran itu Ibrahim dan Ya'qub berpesan kepada anak-anaknya, *'Wahai anak-anakku, sesungguhnya Allah telah memilihkan agama untukmu sekalian. Maka janganlah kamu sampai mati kecuali sebagai orang-orang yang pasrah (melakukan islām, muslimūn,'* (Q 2:130). Juga firman Allah, *"Musa berkata kepada kaumnya, 'Wahai kaumku, jika benar-benar beriman kepada Allah maka bertawakallah kepada-Nya, kalau kamu memang orang-orang yang pasrah (muslimūn) kepada-Nya,'* (Q 10:84). Para ahli sihir (musuh Nabi Musa di Mesir, yang kemudian beriman) berkata, *"Wahai Tuhan kami, limpahkanlah kepada kami ketabahan, dan wafatkanlah kami sebagai orang-orang yang pasrah (muslim),"* (Q 7:126). Yusuf *as* berkata, *"(Ya Tuhan), Wafatkanlah aku sebagai orang yang pasrah (muslim-an) (kepada Engkau), dan pertemukanlah aku dengan orang-orang yang saleh,"* (Q 12:101). Bilqis (Ratu Saba') berkata, *"Bersama Sulaiman aku pasrah kepada Tuhan seru sekalian alam,"* (Q 27:44). Allah berfirman (tentang kitab Taurat), *"Dengan dia (Taurat) itu para Nabi yang pasrah (aslamū) untuk mereka yang beragama Yahudi, begitu pula para pendeta dan para sarjana (Yahudi),"* (Q 5:44). Kaum *Hawārīyūn* berkata, *"Kami beriman kepada Allah dan saksikanlah bahwa kami adalah orang-orang yang pasrah (muslimūn),"* (Q 3:52).

Jadi agama para Nabi adalah satu, meskipun syariatnya berbeda-beda, sebagaimana disebutkan dalam hadis *shahīhayn* (Bukhari-Muslim), dari Nabi *saw* *"Sesungguhnya kami para Nabi, agama kami adalah satu."* Allah berfirman, *"Dia (Allah) mensyariatkan bagi kamu, tentang agama, apa yang dipesankan kepada Nuh, dan yang Kami wahyukan kepada engkau (Muhammad), dan yang Kami pesankan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa, yaitu, tegakkanlah olehmu semua agama itu, dan janganlah kamu berpecah-belah mengenainya. Terasa berat bagi kaum musyrik apa yang engkau (Muhammad) serukan ini,"* (Q 42:13). Dan Allah berfirman, *"Wahai para Rasul, makanlah*

rezeki yang baik-baik, dan berbuatlah kebajikan. Sesungguhnya Aku mengetahui segala sesuatu yang kamu kerjakan. Dan ini (semua) umatmu adalah umat yang satu, dan Aku adalah Tuhanmu sekalian, maka bertakwalah kamu kepada-Ku. Kemudian mereka (para pengikut para Rasul itu) terpecah-belah menjadi berbagai golongan, setiap golongan bangga dengan apa yang ada pada mereka,” (Q 23:53).⁸

Jadi para Nabi itu semuanya, beserta para pengikut mereka, tanpa kecuali disebutkan oleh Allah *Ta’ālā* bahwa mereka itu adalah orang-orang yang pasrah (*muslimūn*). Ini merupakan penjelasan bahwa firman Allah, “*Dan barangsiapa menganut selain al-Islām sebagai agama maka tidak akan diterima daripadanya dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang merugi,*” (Q 3:58), dan firman Allah, “*Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah al-Islām,*” (Q 3:19), (semuanya itu) tidaklah khusus untuk (golongan) manusia yang Nabi Muhammad *saw* diutus kepada mereka, melainkan hal itu merupakan hukum umum tentang golongan yang terdahulu dan yang kemudian. Karena itulah Allah berfirman, “*Dan siapalah yang lebih baik dalam hal agama daripada orang yang memasrahkan (asalama) dirinya kepada Allah dan dia itu berbuat baik, serta mengikuti agama Ibrahim secara hanīf (mengikuti naluri kesucian). Allah mengangkat Ibrahim itu sebagai kawan dekat (khalīl),*” (Q 4:125). Allah juga berfirman, “*Mereka berkata, tidak akan masuk surga kecuali orang-orang Yahudi atau Nasrani. Katakan (Muhammad), ‘Berikan buktimu kalau kamu memang benar.’ Sungguh orang yang memasrahkan (aslama) dirinya kepada Allah dan dia itu berbuat baik, maka ia mendapat pahalanya di sisi Tuhannya, dan tiada takut pada mereka [yang seperti itu] dan tidak pula mereka khawatir,*” (Q 2:111-112).⁹

⁸ Ibn Taimīyah, *al-Furqān bayna Awliyā’ al-Rahmān wa Awliyā’ al-Syaythān* (Riyadl: Idarat al-Buhuts al-Ilmiyah wa al-Da’wah wa al-Irsyād, t.th.), h. 97-99.

⁹ Ibn Taimīyah, *al-Jawāb al-Shahīh li man Baddala Dīn al-Masīh*, 4 jilid (Jeddah: Mathabi’ al-Majd al-Tijariyah, t.th.), jil. 1, h. 228-229.

Karena itulah Nabi *saw* bersabda dalam hadis sahih, “*Kami, golongan para Nabi, agama kami adalah satu, dan para Nabi adalah saudara tunggal ibu, dan bahwa yang paling berhak atas (Isa) Putra Maryam adalah aku, dan sesungguhnya tidak ada Nabi antara dia dan aku.*”¹⁰

... Banyak orang bertikai pendapat tentang golongan terdahulu dari kalangan umat Nabi Musa dan Nabi Isa, apakah mereka itu orang-orang muslim? Ini adalah pertikaian segi lafal (*nizā’ lafzhi*) saja. Sebab “Islam khusus” (*al-Islâm al-khāshsh*) yang untuk membawanya Allah telah mengutus Nabi Muhammad *saw*, dan yang mencakup syariat al-Qur’an tidaklah berlaku kecuali untuk umat Nabi Muhammad *saw*. “Islam” pada hari ini secara mutlak ada dalam pengertian itu. Sedangkan “Islam umum” (*al-Islâm al-‘amm*) yang meliputi setiap syariat yang oleh Allah diutus seorang Nabi, maka mencakup Islamnya setiap umat yang mengikuti seorang Nabi mana pun dari kalangan para Nabi itu. Dan pangkal Islam (baik yang khusus maupun yang umum) ialah persaksian bahwa tidak ada Tuhan selain Allah (Tuhan Yang Sebenarnya, Satu-satunya yang boleh dan harus disembah), dan dengan persaksian itulah semua Rasul dibangkitkan, sebagaimana firman Allah: “*Sungguh Kami (Allah) telah bangkitkan dalam setiap umat seorang Rasul, (untuk menyerukan), ‘Hendaknya kamu semua hanya menyembah Allah, dan hindarkanlah kekuatan jahat (thāghūt),’*” (Q 16:36), dan firman-Nya: “*Dan Kami (Allah) tidak pernah mengutus sebelum engkau (Muhammad) seorang Rasul pun melainkan Kami wahyukan kepada mereka bahwasanya tidak ada Tuhan selain Aku, maka sembahlah olehmu sekalian akan Aku saja,*” (Q 21:25).¹¹

.... Akan tetapi Nabi Muhammad *saw* dilebihkan oleh Allah atas segala para Nabi, dan umatnya dilebihkan atas sekalian umat, tanpa

¹⁰ Ibn Taimīyah, *al-Risālah al-Tadammuriyah* (Kairo: al-Mathba‘ah al-Salafiyah, 1387 H), h. 53.

¹¹ *Ibid.*, h. 55.

sikap mencela kepada seorang pun dari para Nabi itu, tidak juga kepada umat-umat yang mengikuti mereka.¹²

Begitulah beberapa kutipan tentang makna *Islâm* sebagai hakikat *dîn-u 'l-Lāh*. Kiranya keterangan itu mempertegas untuk kita apa makna dan tujuan hidup kita dengan Islam itu, yaitu Allah, demi perkenan dan rida-Nya. Dalam rangka usaha menuju kepada kehidupan beragama yang lebih mendalam, prinsipil, dan esensial, pengertian-pengertian itu agaknya sangat perlu direnungkan dan diresapkan kembali. Ini sejalan dengan “gugatan” dalam al-Qur’an, “*Belumkah tiba saatnya bagi orang-orang yang beriman untuk menjadi khusyū‘ hati mereka dengan ingat (dzikr) kepada Allah, dan (untuk merenungkan) kebenaran yang telah turun?!*” (Q 57:16).

(3) Prasarana Sosio-Kultural

Pembangunan bangsa kita untuk menuju kepada taraf hidup yang lebih tinggi dan maju di segala bidang memerlukan prasarana sosial dan kultural tertentu yang bakal menopang terjaminnya keberhasilan proses-proses pembangunan itu sendiri. Prasarana itu juga harus bersifat mendukung pola-pola hubungan sosial yang menjadi akibat logis masyarakat industrial, yaitu pola hubungan patembayan (*gesellschaft*). Ekses-ekses negatif pola hubungan sosial serupa sudah sering dibicarakan, seperti, misalnya, mengendornya “gotong royong” dan meningkatnya “individualisme.” Tetapi karena merupakan sesuatu yang tidak mungkin dihindari, maka hubungan sosial tersebut justru harus diusahakan pengarahannya begitu rupa sehingga ekses negatifnya dapat diminimalkan dan segi positifnya dapat dikembangkan. Di sini akan dibuat tinjauan singkat tentang apa yang kiranya dapat dilakukan oleh umat Islam dan para pemukanya berkenaan dengan partisipasi mereka dalam menciptakan prasarana sosio-kultural yang dikehendaki itu.

¹² Ibn Taimiyah, *al-Îmân*, h. 298.

a. Pengembangan Kesadaran Hukum

Tidak ada bangsa yang maju tanpa kesadaran hukum yang tinggi dari seluruh warganya. Berkenaan dengan ini, ada semacam optimisme pada bangsa kita, berdasarkan kenyataan bahwa sebagian besar bangsa kita adalah Muslim. Sebab Islam adalah agama yang sejak dari semula mengajarkan taat kepada hukum, dengan berpangkal dari ketaatan kepada hukum keagamaan, dan ketaatan kepada hukum dari Allah adalah bagian dari sikap pasrah (*Islâm*) kepada-Nya. Semangat ajaran yang menaati hukum itu dapat dikembangkan secara modern, sehingga mencocoki tuntutan zaman sekarang.

Harapan dalam hal ini menjadi semakin besar karena para tokoh ahli hukum kita seperti Dr. Baharuddin Lopa, Prof. Bustanul Arifin, Bismar Siregar, Ismail Saleh (ketika itu sebagai Menteri Kehakiman), Padmo Wahyono (almarhum) pernah dalam caranya masing-masing menyatakan bahwa pembangunan hukum nasional Indonesia harus memperhatikan aspirasi kehukuman yang hidup dalam masyarakat luas, dan itu berarti aspirasi hukum Islam. Dr. Baharuddin Lopa, misalnya, pernah menyatakan bahwa KUHP (Kitab Undang-undang Hukum Pidana) nasional yang akan datang akan berdasarkan unsur-unsur hukum Islam sebanyak 70 persen.¹³ Dan kedudukan Pengadilan Agama yang diperbaiki, kemudian usaha kompilasi hukum Islam yang dilakukan pemerintah kita, dan pendidikan para ahli hukum Islam yang terus ditingkatkan, merupakan titik-titik perkembangan ke arah terwujudnya suatu kesadaran hukum di kalangan masyarakat luas, yang kesadaran itu akan menjadi lebih mendalam dan tulus daripada yang ada sekarang.

¹³ Lihat berita di koran berbahasa Inggris, *Jakarta Post*, 5 Oktober 1987, dengan judul "Future Penal Court Mostly Based on Islamic Tenets" (Hukum pidana yang akan datang sebagian besar akan berdasarkan ajaran-ajaran Islam).

Untuk memperoleh orientasi hukum yang lebih sesuai dengan tuntutan zaman namun tetap setia kepada semangat asasi ajarannya, umat Islam perlu menggali kembali perbendaharaan intelektual Islam di bidang hukum itu untuk kemudian dijadikan bahan penyusunan hukum yang lebih relevan terhadap zaman dan bersifat nasional. Hal itu dapat dilakukan dengan mempelajari segi dinamis perbendaharaan hukum itu, yaitu segi yang melatarbelakangi dan melandasi prinsip berpikir dan metodologinya dalam pendekatan kepada masalah-masalah kehukuman itu, yang dahulu telah dirintis oleh para mujtahid besar seperti Imam Syafi'i dengan idenya tentang *ushūl al-fiqh* (prinsip-prinsip yurisprudensi) dalam Islam. Maka sungguh relevan dengan masalah ini ide Syuriah NU dalam pertemuan di Tambakberas, Jombang, beberapa waktu yang lalu, yang hendak mengembangkan penganutan suatu mazhab yang tidak lagi menitikberatkan kepada *qawl* (pendapat *ad hoc*), melainkan lebih menekankan segi metodologis (*manhaj*) yang dinamis. Melalui pendekatan ushul fiqh maka proses abstraksi dan generalisasi bahan-bahan spesifik hukum Islam dapat dilakukan sehingga mencapai tingkat yang tinggi, dan dengan begitu juga menjadi universal (dalam arti dapat berlaku dan bermanfaat untuk semua orang dan semua kelompok, tanpa memandang perbedaan agama mereka). Contoh untuk ini ialah ajaran atau hukum musyawarah, yang sekalipun merupakan ajaran atau hukum yang berasal dari Islam namun kini diterima sebagai nilai nasional yang tinggi dan memberi manfaat kepada semua warga negara tanpa peduli agama yang dianutnya.

Dalam soal kajian hukum Islam atau fiqh, masalah *manhaj* adalah dengan sendirinya masalah ushul fiqh. Suatu temuan yang benar-benar kreatif dan orisinal, ushul fiqh dapat dikembangkan menjadi dasar teori tindakan praktis dan realistis. Berpikir dan bertindak dengan menuruti garis filsafat hukum seperti terumuskan dalam kaedah-kaedah ushul fiqh akan membuat umat Islam, khususnya para ahli hukumnya, menjadi

dinamis dan progresif, serta senantiasa mampu menemukan jalan pemecahan bagi masalah-masalah sesulit apa pun. Sudah tentu masalah ini adalah kompleks sekali dan menyangkut pemahaman yang mendalam. Namun demikian, jika kita coba telaah secara serius, rumusan ushul fiqh yang menjadi filsafat pembentukan fiqh ternyata memiliki relevansi yang amat tinggi dengan tuntutan kehidupan di zaman modern.¹⁴

b. Pengembangan Etos Kerja

Banyak sudah pembahasan mengenai etos kerja di negeri kita ini yang cenderung bernada memprihatinkan. Berbagai ilustrasi dikemukakan orang tentang rendahnya etos kerja bangsa kita secara keseluruhan. Tentu saja banyak teori tentang etos kerja ini, dan perbedaan pendapat tentang masalah itu juga sering muncul. Tampaknya memang masalah ini tidaklah sederhana. Tetapi di antara kita yang merasa ikut memikul beban tanggung jawab dalam masalah ini secara moral dituntut untuk berbuat sesuatu dalam menyumbang mencari pemecahannya.

Barangkali kita dapat memulai pembicaraan dengan menegaskan kembali apa yang sudah kita ketahui bersama, yaitu bahwa Islam adalah agama amal atau kerja (*praxis*). Intinya ialah ajaran bahwa hamba mendekati dan berusaha memperoleh rida Allah melalui kerja baik atau amal saleh, dan dengan memurnikan sikap penyembahan hanya kepada-Nya (Q 18:110). Berkaitan dengan itu adalah penegasan tentang adanya tanggung jawab pribadi yang mutlak kelak di akhirat tanpa ada kemungkinan pelimpahan “pahala” atau “dosa” kepada orang lain, dan berdasarkan apa yang telah diperbuat oleh diri perorangan yang bersangkutan sendiri. Firman Allah, “*Belumkah disampaikan berita tentang apa yang ada dalam*

¹⁴ Kaedah-kaedah ushul fiqh yang memiliki relevansi yang sangat tinggi di zaman modern ini bisa dilihat dalam al-Syaikh Ahmad ibn al-Syaikh Muhammad al-Zarqâ', *Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhiyah* (Damaskus: Dar al Qalam, 1989 M/1409 H).

lembaran-lembaran suci Musa, dan Ibrahim yang setia? Yaitu bahwa tidak seorang pun yang berdosa bakal menanggung dosa orang lain, dan bahwa tidaklah seseorang mendapatkan sesuatu apa pun kecuali yang ia sendiri usahakan,” (Q 53:38). Jadi, dalam jargon modern, Islam adalah “*achievement-oriented*”. Tetapi, berlawanan dengan itu semua, sering dikemukakan penilaian negatif bahwa umat Islam menderita penyakit fatalisme atau paham nasib. Jelas sekali bahwa membuat generalisasi penilaian serupa itu untuk seluruh umat Islam tidaklah dapat dibenarkan. Hanya saja, dalam rangka polemik klasik antara paham “jabariyah” dan “qadariyah” yang di banyak kalangan Islam masih berlangsung sampai sekarang, sikap-sikap yang mengarah kepada jabariyah memang sering diketemukan.¹⁵ Akan tetapi di kalangan kaum Sunni, para pengikut mazhab Hanbali menunjukkan kecenderungan lebih “qadari”.¹⁶

Dari berbagai literatur yang banyak dikenal dalam kitab-kitab menunjukkan bahwa dalam masyarakat kita terdapat suatu potensi fatalisme, sebagaimana juga tersedia bahan yang dapat digunakan untuk menghapus potensi itu. Sudah tentu akan merupakan kesimpulan yang gegabah jika kita katakan bahwa karena adanya bahan-bahan tersebut maka masyarakat kita bersifat fatalis. Seringkali terdapat kesenjangan antara ajaran yang tercantum dalam teks dan kenyataan sosial. Maka sekalipun teks menyatakan hal-hal yang fatalistis itu, namun tidak mustahil masyarakat tetap aktif, tidak terpengaruh oleh doktrin yang membuat orang menjadi pasif itu. Dan harus ditambahkan kepada kenyataan ini adanya berbagai tafsiran terhadap teks serupa itu, yang tafsiran itu kemudian

¹⁵ Ibrahim al-Laqqani, *Jawharat ali Tawhîd* (dengan terjemah dan syarah dalam bahasa Jawa oleh K.H. Muhammad Shalih ibn Umar Samarani), tanpa data penerbitan, h. 149-150.

¹⁶ Ibn Taimiyah, dikutip oleh ‘Abd al-Salâm Hasyim Hafizh, *al-Imâm Ibn Taimiyah* (Kairo: al-Halabi, 1969 M/1389 H), h. 15.

menghasilkan pandangan hidup yang lebih aktif dan kurang fatalis.¹⁷

Para pemuka Islam, dalam rangka reorientasi wawasan pemikiran keislaman yang lebih responsif kepada tantangan zaman, dituntut untuk mampu menemukan, mengemukakan, dan mengembangkan tafsiran-tafsiran dinamis serupa itu.

c. Menanggulangi Ekses Perubahan Sosial

Indonesia adalah negeri yang sedang mengalami perubahan sosial yang amat cepat, bahkan dengan laju perkembangan yang lebih cepat daripada negara-negara tetangganya, sebagaimana dikemukakan oleh Prof. Habibie yang telah dikutip di atas. Dan perubahan sosial di Indonesia dapat juga dipandang sebagai tidak lain dari kelanjutan perubahan yang melanda dunia, akibat globalisasi. Perubahan ini akan berlangsung terus, bahkan dengan laju yang mungkin semakin cepat dan ukuran atau skala yang semakin besar.

Setiap perubahan sosial dengan laju dan skala yang besar tentu akan mengakibatkan krisis yang besar pula. Krisis itu antara lain bersumber dari goyahnya sistem nilai yang selama ini diterima dan dihayati sebagai dengan sendirinya absah dan tidak perlu dipersoalkan lagi (misalnya, nilai-nilai masyarakat agraris yang paguyuban). Kegoyahan itu terjadi karena sistem nilai itu dirasakan tidak lagi relevan atau responsif terhadap keadaan yang telah berubah (misalnya, terhadap pola hubungan sosial masyarakat industrial yang sudah menjadi patembayan, dengan ciri-ciri hubungan *zakliyk* atau *business like*).

Di negeri-negeri Barat krisis-krisis itu mendorong terjadinya arus pencarian makna hidup yang lebih spiritualistik, sehingga tumbuh bermacam-macam “aliran kepercayaan”, sebagian dari hal itu ialah apa yang disebut “Go East”, mencari pola-pola penghayatan spiritual yang Indic. Karena watak Islam yang berbeda

¹⁷ *Ibid.*, h. 319-320.

dari agama-agama di sana, maka mungkin dapat diharap bahwa gelombang “Go East” itu tidak akan terjadi di Indonesia. Namun tidak berarti bahwa keperluan semakin banyak orang Muslim ke arah penghayatan keagamaan yang lebih esoterik itu tidak ada. Ini dibuktikan dengan semakin banyaknya orang yang tertarik kepada ajaran-ajaran tasawuf. Karena itu ajaran-ajaran yang lebih esoterik ini sekarang harus diberi porsi perhatian yang lebih besar, sehingga dapat diharapkan akan menjadi faktor pengimbang bagi pola kehidupan masyarakat industrial modern yang serba-materialistik.

Sebagai catatan terakhir perlu kiranya kita tegaskan kembali beberapa hal yang menjadi orientasi wawasan pemikiran ke-islaman sebagai suatu upaya mencari kemungkinan bentuk peran tepat — terutama — bagi umat Islam Indonesia di abad XXI yang beberapa tahun lagi akan tiba. [❖]

KERUKUNAN DAN KERJASAMA ANTARUMAT BERAGAMA DALAM PENGEMBANGAN UNSUR ETIKA SUMBER DAYA MANUSIA INDONESIA

Oleh Nurcholish Madjid

Sebelum judul di atas ini menyesatkan, rasanya perlu dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan unsur etika dalam sumber daya manusia di sini bukanlah bagaimana membina sumber daya manusia secara etis dan berakhlak — meski hal ini pun sungguh amat penting — tetapi apa peranan etika dalam hakikat sumber-daya-manusia atau “ke-SDM-an”. Dengan kata lain, sub-bab ini akan mencoba membahas bahwa dalam hakikat sumber daya manusia tidak hanya penting diperhatikan masalah keahlian sebagaimana yang telah umum dipahami dan diterima, tetapi juga penting diperhatikan masalah etika atau akhlak dan keimanan pribadi-pribadi yang bersangkutan. Jadi, sebagaimana benar bahwa SDM yang bermutu ialah yang mempunyai tingkat keahlian yang tinggi, juga tidak kurang benarnya bahwa SDM tidak akan mencapai tingkat yang diharapkan jika tidak memiliki pandangan dan tingkah laku etis dan moral yang tinggi berdasarkan keimanan yang teguh.

Biar pun pernyataan seperti di atas itu tentu terdengar sebagai klisé (dan orang barangkali akan segera berasosiasi dengan khutbah-khutbah di tempat-tempat ibadat), namun kiranya masih tetap harus sempat dibicarakan dengan serius dan mendalam. Berkenaan dengan ini barangkali para cendekiawan dengan aspirasi keagamaan mempunyai posisi yang sedikit lebih memungkinkan daripada yang

lain-lain, satu dan lain hal karena masalah etika dan moral yang kukuh biasanya menyangkut masalah makna dan tujuan hidup, atau apa yang disebut “*the problem of ultimacy*.” Dan makna dan tujuan hidup itu, tidak lagi dapat dibantah, untuk sebagian besar umat manusia bersumber dalam ajaran-ajaran keagamaan, melalui sistem keimanan dan amal perbuatan yang dibawahnya.

Asas Kerukunan Antarumat Beragama

Mendiskusikan masalah asas kerukunan antarumat beragama, berarti langsung atau tidak langsung kita telah mengasumsikan adanya kemungkinan berbagai penganut agama bertemu dalam suatu landasan bersama (*common platform*). Maka sekarang pertanyaannya ialah, adakah titik-temu agama-agama itu?

Pertanyaan yang hampir harian itu kita ketahui mengundang jawaban yang bervariasi dari ujung ke ujung, sejak dari yang tegas mengatakan “ada”, kemudian yang ragu dan tidak tahu pasti secara skeptis atau agnostis, sampai kepada yang tegas mengingkarinya. Mungkin, mengikuti *wisdom* lama, yang benar ada di suatu posisi antara kedua ujung itu, berupa suatu sikap yang tidak secara simplistik meniadakan atau mengadakan, juga bukan sikap ragu dan penuh kebimbangan.

Karena kita bangsa Indonesia sering membanggakan — atau dibanggakan — sebagai bangsa yang bertoleransi dan berkerukunan agama yang tinggi, maka barangkali cukup logis jika jawaban atas pertanyaan di atas kita mulai dengan suatu sikap afirmatif. Sebab logika toleransi, apalagi kerukunan, ialah saling pengertian dan penghargaan, yang pada urutannya mengandung logika titik-temu, meskipun, tentu saja, terbatas hanya kepada hal-hal prinsipil. Hal-hal rinci, seperti ekspresi-ekspresi simbolik dan formalistik, tentu sulit dipertemukan. Masing-masing agama, bahkan sesungguhnya masing-masing kelompok intern suatu agama tertentu sendiri, mempunyai idiomnya yang khas dan bersifat esoterik, yakni, “hanya

berlaku secara intern”. Karena itulah ikut-campur oleh seorang penganut agama dalam urusan rasa kesucian orang dari agama lain adalah tidak rasional dan *absurd*. Sebagai misal, agama Islam melarang para penganutnya berbantahan dengan para penganut kitab suci yang lain melainkan dengan cara yang sebaik-baiknya, termasuk menjaga kesopanan dan tenggang rasa — disebutkan kecuali terhadap yang bertindak zalim — dan orang Islam diperintahkan untuk menegaskan bahwa kita semua, para penganut kitab suci yang berbeda-beda itu, sama-sama menyembah Tuhan Yang Mahaesa dan sama-sama pasrah kepada-Nya.¹ Bahkan biarpun sekiranya kita mengetahui dengan pasti bahwa seseorang lain menyembah sesuatu obyek sesembahan yang tidak semestinya, bukan Tuhan Yang Mahaesa (sebagai sesembahan yang benar), kita tetap dilarang untuk berlaku tidak sopan terhadap mereka itu. Sebab, menurut al-Qur’an, sikap demikian itu akan membuat mereka berbalik berlaku tidak sopan kepada Tuhan Yang Mahaesa, sesembahan yang benar, hanya karena dorongan rasa permusuhan dan tanpa pengetahuan yang memadai.² Terhadap mereka ini pun pergaulan

¹ Dalam al-Qur’an larangan itu lengkapnya diungkapkan demikian:

“*Kamu janganlah berbantahan dengan para penganut kitab suci (yang lain) melainkan dengan sesuatu (cara) yang lebih baik (sopan, tenggang rasa, dan lain-lain), terkecuali terhadap orang-orang yang zalim dari mereka. Dan nyatakanlah, ‘Kami beriman dengan ajaran [kitab suci] yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepada kamu. Tuhanku dan Tuhanmu adalah Satu, dan kita (semua) pasrah (muslimûn) kepada Nya,’*” (Q 29:46).

Dalam konteks al-Qur’an para penganut kitab suci yang lain itu ialah kaum Yahudi dan Nasrani. Tetapi Nabi *saw* dan para sahabat, kemudian diteruskan oleh para ulama, sejak dari yang klasik sampai yang modern, memberlakukan ketentuan itu untuk para penganut agama lain seperti para pemeluk Zoroastrianisme, Hinduisme, Budhisme, Konfusianisme, Shintoisme, dan lain-lain. Sebab Tuhan telah mengutus utusan ke setiap bangsa atau umat, yaitu para pengajar kebenaran atau kearifan (*wisdom*, *hikmah*) sebagian dari para utusan dituturkan dalam al-Qur’an dan sebagian tidak.

² Tentang hal amat penting ini, yang tidak banyak disadari oleh para penganut agama sendiri, dijelaskan dalam al Qur’ân demikian:

“*Kamu janganlah mencela mereka yang menyeru selain Allah (al-Lâh, al-Ilâh, Sesembahan yang sebenarnya), sebab mereka akan mencela Allah karena rasa*

duniawi yang baik tetap harus dijaga, dan di sini berlaku adagium “bagimu agamamu dan bagiku agamaku.”³ Ungkapan ini bukanlah pernyataan yang tanpa peduli dan rasa putus asa, melainkan karena kesadaran bahwa agama tidak dapat dipaksakan, dan bahwa setiap orang, lepas dari soal agamanya apa, tetap harus dihormati sebagai manusia sesama makhluk Tuhan Yang Mahaesa. Sebab Tuhan sendiri pun menghormati manusia, anak cucu Adam di mana saja (ihat Q 7:70).

Sementara demikian itu ajaran tentang hubungan dan pergaulan antarumat beragama — suatu hubungan dan pergaulan berdasarkan pandangan bahwa setiap agama dengan *idiom* atau *syir’ah* dan *minhāj* masing-masing mencoba berjalan menuju kebenaran⁴ — maka para

permusuhan tanpa dasar pengetahuan. Begitulah Kami (Allah) buat indah (dibuat indah bagaikan perhiasan) untuk setiap umat segala perbuatan mereka, kemudian kepada Tuhan merekalah tempat kembali mereka semua, dan Dia (Tuhan) akan menjelaskan segala sesuatu yang telah mereka kerjakan,” (Q 6:108). Dengan demikian, untuk setiap umat, perbuatan mereka, khususnya yang berkenaan dengan keagamaan, akan selalu nampak dan dirasakan sebagai indah, baik-baik saja, meskipun sesungguhnya — jika dilihat dari kacamata Islam — salah. Maka ajakan kepada kebenaran, jika kita merasa yakin memiliki kebenaran itu, harus dilakukan hanya dengan cara-cara yang penuh kebijakan, kearifan, tutur kata yang baik, dan argumentasi yang masuk akal dan sopan—lihat juga Q 16:125.

3 Lihat QS. al Kāfirūn/109:1-6.

⁴ Pandangan dasar bahwa Tuhan Yang Mahaesa telah menetapkan idiom, metode, cara, dan jalan untuk masing-masing kelompok manusia sehingga antara sesama mereka tidak dibenarkan terjadi saling menyalahkan dan memaksa satu atas lainnya untuk mengikuti idiom, cara, metode, dan jalannya sendiri, melainkan mereka hendaknya, berangkat dari posisi masing-masing, berlomba-lomba meraih dan mewujudkan berbagai kebaikan, ditegaskan dalam al Qur’ān demikian:

“Dan Kami (Tuhan) turunkan kepada engkau (Muhammad) Kitab Suci (al-Qur’an) sebagai pendukung kebenaran kitab suci yang ada sebelumnya dan untuk menopang kitab suci itu. Maka jalankanlah hukm (ajaran bijak) antara mereka menurut yang diturunkan Allah, dan janganlah mengikuti keinginan mereka menjauh dari kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk masing-masing dari antara kamu (umat manusia) telah Kami buat syir’ah (jalan menuju kebenaran) dan minhāj (metode pelaksanaannya). Seandainya Allah menghendaki

penganut agama diharapkan dengan sungguh-sungguh menjalankan agamanya itu dengan baik. Agaknya sikap yang penuh inklusivisme ini harus kita pahami betul, demi kebaikan kita semua.

Bahwa setiap pemeluk agama diharapkan mengamalkan ajaran agamanya dengan sungguh-sungguh, dari sudut pandang Islam dapat dipahami dari sederetan firman Tuhan tentang kaum Yahudi, Nasrani, dan Muslim sendiri. Kemudian untuk umat-umat yang lain, seperti telah diteladankan oleh para ulama dan umara Islam zaman klasik, dapat diterapkan penalaran analogis.

Untuk kaum Yahudi telah diturunkan Kitab Taurat yang memuat petunjuk dan jalan terang, dan yang digunakan sebagai sumber hukum bagi kaum Yahudi oleh mereka yang pasrah kepada Tuhan, dan oleh para pendeta dan sarjana keagamaan mereka. Mereka harus menjalankan ajaran bijak atau hukum itu. Kalau tidak, mereka akan tergolong kaum yang menolak kebenaran (kafir) (lihat Q 5:44). Juga diturunkan hukum yang rinci kepada kaum Yahudi, seperti mata harus dibalas dengan mata, hidung dengan hidung, dan telinga dengan telinga, dan mereka harus menjalankan itu semua. Kalau tidak, mereka adalah orang-orang yang zalim (lihat juga rangkaian ayat di atas, yaitu Q 5:45).

Kitab Taurat diturunkan Tuhan kepada kaum Yahudi lewat Nabi Musa *as*. Sesudah Nabi Musa *as* dan para Nabi yang lain yang langsung meneruskannya, Tuhan mengutus Isa al-Masih *as* dengan Kitab Injil (Kabar Gembira). Para pengikut Isa al-Masih *as* menyebut Injil itu “Perjanjian Baru”, berdampingan dengan Kitab Taurat yang mereka sebut “Perjanjian Lama”. Kaum Yahudi, karena tidak mengakui Isa al-Masih *as* dengan Injilnya, menolak ide perjanjian “lama” dan “baru” itu, namun al-Qur’an mengakui keabsahan

tentulah Dia jadikan kamu sekalian (umat manusia) umat yang tunggal. Tetapi (dibuat bermacam-macam) agar Dia uji kamu sekalian berkenaan dengan hal-hal (jalan dan metode) yang telah dianugerahkan kepada kamu itu. Maka berlomba-lombalah kamu sekalian menuju kepada berbagai kebaikan. Kepada Allah tempat kembalimu sekalian, maka Dia akan menjelaskan kepadamu tentang hal-hal yang telah pernah kamu perselisihkan,” (Q 5:48).

kedua-duanya sekaligus. Al-Qur'an juga mengatakan bahwa Injil yang diturunkan kepada Isa al-Masih *as* itu menguatkan kebenaran Taurat, dan memuat petunjuk dan cahaya serta nasehat bagi kaum yang bertakwa. Para pengikut Injil diharuskan menjalankan ajaran dalam Kitab Suci itu, sesuai dengan yang diturunkan Tuhan. Kalau tidak, mereka adalah *fâsiq* (berkecenderungan jahat).⁵

Asas Kerjasama Antarumat Agama

Jika para penganut agama itu semua mengamalkan dengan sungguh-sungguh ajaran agama mereka, maka Allah menjanjikan hidup penuh kebahagiaan, baik di dunia ini maupun dalam kehidupan sesudah mati nanti, di Akhirat. Suatu firman yang secara umum ditujukan kepada semua penduduk negeri menjanjikan bahwa kalau memang mereka itu benar-benar beriman dan bertakwa, maka Tuhan akan membukakan berbagai berkah-Nya dari langit (atas) dan dari bumi (bawah) (Q 7:96). Dan sebuah firman yang ditujukan kepada para penganut kitab suci mana saja menyatakan bahwa kalau mereka benar-benar beriman dan bertakwa maka Allah akan mengampuni segala kejahatannya dan akan memasukkan mereka ke dalam surga-surga kebahagiaan abadi (Q 5:65). Kemudian sebuah firman yang ditujukan kepada kaum Yahudi dan Kristen — yang langsung atau tidak langsung menunjukkan pengakuan akan hak eksistensi agama dan ajaran mereka — menjanjikan kemakmuran yang melimpah-ruah “dari atas mereka [langit] dan dari bawah kaki mereka [bumi]” jika mereka benar-benar menegakkan ajaran Taurat dan Injil dan ajaran yang diturunkan kepada mereka dari Tuhan (Q 5:66). Sementara itu, kaum Muslim — yang di negeri

⁵ Jadi setelah dituturkan perihal Nabi Musa *as* dan Kitab Taurat serta kaum Yahudi, dituturkan pula perihal Nabi Isa al-Masih *as* dengan Kitab Injil-nya dan kaum Nasrani yang menganutnya. Lalu ditegaskan bahwa kaum Nasrani harus menjalankan ajaran kebenaran yang ada dalam Injil itu, sesuai dengan yang telah diturunkan Tuhan (Q 5:46-47).

ini kebetulan merupakan golongan terbesar — diajari untuk beriman kepada kitab-kitab Taurat dan Injil, ditambah Zabur Nabi Dawud *as*, dan kepada kitab suci mana pun. Hal ini dapat disimpulkan dari suatu penegasan kepada Nabi Muhammad *saw* bahwa beliau harus menyatakan beriman kepada kitab apa saja yang diturunkan Allah kepada umat manusia. Sikap ini ada dalam rangkaian petunjuk dasar hubungan beliau dengan agama-agama yang ada, yang berdasarkan kitab suci (Q 42:15).

Logika beriman kepada kitab suci mana pun yang telah diturunkan Tuhan ialah karena Tuhan telah mengutus Utusan yang membawa ajaran kebenaran kepada setiap umat (Q 16:26), dan sebagian dari para Utusan itu dituturkan dalam al-Qur'an, sebagian lagi tidak (Q 40:78). Kemudian ajaran kebenaran itu memang sebagian besar disampaikan secara lisan (sehingga kebanyakan Nabi dan Rasul yang dituturkan dalam al-Qur'an pun tidak disebutkan punya kitab suci), tapi sebagian lagi disampaikan dengan ditopang kitab-kitab suci. Dan sebagaimana tidak semua Rasul dituturkan dalam al-Qur'an, maka logis saja bahwa begitu pula halnya dengan kitab-kitab suci, tidak semuanya disebutkan dalam al-Qur'an. Pandangan serupa ini telah dikembangkan oleh para ulama Islam, klasik maupun modern, seperti Rasyid Ridla yang mengatakan:

Yang tampak ialah bahwa al-Qur'an menyebut para penganut agama-agama terdahulu, kaum Sabi'in dan Majusi, dan tidak menyebut kaum Brahma (Hindu), Budha, dan para pengikut Konfusius karena kaum Sabi'in dan Majusi dikenal oleh bangsa Arab yang menjadi sasaran mula-mula *address* al-Qur'an, karena kaum Sabi'in dan Majusi itu berada berdekatan dengan mereka di Irak dan Bahrain, dan mereka (orang-orang Arab) belum melakukan perjalanan ke India, Jepang, dan Cina sehingga mereka mengetahui golongan yang lain. Dan tujuan ayat suci telah tercapai dengan menyebutkan agama-agama yang dikenal (oleh bangsa Arab), sehingga tidak perlu membuat keterangan yang terasa asing (*ighrāb*) dengan menyebut golongan yang tidak dikenal oleh orang yang menjadi *address*

pembicaraan itu di masa turunnya al-Qur'an, berupa penganut agama-agama yang lain. Dan setelah itu tidak diragukan bagi mereka (orang Arab) yang menjadi *address* pembicaraan (wahyu) itu bahwa Allah juga akan membuat keputusan perkara antara kaum Brahma, Budha, dan lain-lain.⁶

Di zaman klasik, Ibn Taimiyah juga sudah terlibat dalam usaha menjelaskan kepada anggota masyarakatnya masalah para pengikut kitab suci ini, dengan penjelasannya yang sejalan dengan apa yang kemudian dipertegas oleh Rasyid Ridla di atas itu.⁷ Tetapi lebih

⁶ Lihat pembahasan ini dalam rangkaian pembahasan yang cukup lengkap oleh al-Sayyid Muhammad Rasyid Ridla, dalam kitab tafsirnya yang terkenal, *Tafsir al-Manâr*, 12 jilid (Dar al-Fikr, t.th.), jil. 6, h. 185-190.)

⁷ Untuk pembahasan lebih lengkap tentang argumen Ibn Taimiyah ini, lihat Ibn Taimiyah, *Ahkâm al-Zawâj* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1408 H/1988 M), h. 188-190, sebagai berikut:

Sesungguhnya Ahli Kitab tidaklah termasuk ke dalam kaum musyrik. Menjadikan (memandang) Ahli Kitab sebagai bukan kaum musyrik dengan dalil firman Allah: “*Sesungguhnya mereka yang beriman, dan mereka yang menjadi Yahudi, kaum Sabi'in, kaum Nasrani, dan kaum Majusi serta mereka yang melakukan syirik....*,” (Q 22:17). Kalau dikatakan bahwa Allah telah menyifati mereka itu dengan syirik dalam firman-Nya, “*Mereka (Ahli Kitab) itu mengangkat para ulama dan pendeta-pendeta mereka, serta Isa putra Maryam, sebagai tuhan-tuhan selain Allah, padahal mereka tidaklah diperintah melainkan agar hanya menyembah Tuhan Yang Mahaesa yang tiada tuhan selain Dia. Mahasuci Dia dari apa yang mereka persekutukan itu,*” (Q 9:31), maka karena (Allah) menyifati mereka bahwa mereka telah melakukan syirik, dan karena syirik itu adalah suatu hal yang mereka ada-adakan (sebagai bidah) yang tidak diperintahkan oleh Allah, wajiblah mereka itu dibedakan dari kaum musyrik, sebab asal-usul agama mereka ialah mengikuti kitab-kitab yang diturunkan (dari Allah) yang membawa ajaran tauhid, bukan ajaran syirik. Jadi jika dikatakan bahwa Ahli Kitab itu dengan alasan ini bukanlah kaum musyrik, karena kitab suci yang berkaitan dengan mereka itu tidak mengandung syirik, sama dengan jika dikatakan bahwa kaum Muslim dan umat Muhammad tidaklah terdapat pada mereka itu [syirik] dengan alasan ini, juga tidak ada paham *ittihâdiyyah* (monisme), *rafldîyah* (paham politik yang menolak keabsahan tiga khalifah pertama), penolakan paham *qadar* (paham kemampuan manusia untuk memilih, dapat juga yang dimaksudkan ialah *qadar* dalam arti takdir), ataupun bidah-bidah yang lain. Meskipun sebagian mereka yang tergolong

penting lagi ialah pendapat Ibn Taimiyah bahwa dalam kitab-kitab suci terdahulu itu, di luar perubahan oleh tangan manusia yang mungkin menyimpangkannya, sampai sekarang masih terdapat unsur-unsur ajaran yang berlaku, termasuk untuk umat Islam.⁸ Ayatullah Khumaeni, pemimpin Revolusi Iran, juga berpendapat sama, dengan menegaskan bahwa beriman kepada para Nabi terdahulu tidak berarti sekadar mengetahui adanya para Nabi itu dan membenarkan tugas mereka sebagai pengemban syariat, tetapi jelas mengandung arti memikul atau menerima dan melaksanakan

umat [Islam] menciptakan bidah-bidah itu, namun umat Muhammad *saw* tidak akan bersepakat dalam kesesatan. Karena itu selalu ada dari mereka orang yang mengikuti ajaran tauhid, lain dari kaum Ahli Kitab. Dan Allah *'azzâ wa jallâ* tidak pernah memberitakan tentang Ahli Kitab itu dengan nama "musyrik").

⁸ Keterangan yang amat menarik dari Ibn Taimiyah itu demikian:

Jadi al-Qur'an itu dijadikan pelindung, dan pelindung itu ialah saksi pemutus yang terpercaya. Maka dia (Nabi Muhammad *saw*) menjalankan *hukm* dengan yang ada dalam (kitab-kitab suci terdahulu) itu selama belum di-*naskh* (diganti) oleh Allah, dan dia bersaksi dengan menerima kebenaran ajaran yang ada di dalamnya, selama belum diganti. Karena itulah Allah berfirman, "*Untuk masing-masing dari antara kamu sekalian telah Kami tetapkan syir'ah (jalan) dan minhâj (metode)*," (Q 5:48).

... Pendek kata, Allah Yang Mahamulia dan Mahaagung telah memberitakan bahwa dalam Taurat yang ada setelah (Isa) al-Masih *as* terdapat *hukm* (ajaran bijak) Allah....

... Hal itu menunjukkan bahwa dalam Taurat yang ada sesudah (Isa) al-Masih terdapat *hukm* yang diturunkan Allah, yang mereka diperintahkan untuk berhukum dengan hal itu. Demikian pula dapat dikatakan berkenaan dengan Injil (yaitu bahwa di dalamnya terhadap hukum dari Allah)... Karena itu mazhab sebagian besar kaum salaf dan para imam ialah bahwa syara' kaum sebelum kita adalah juga syara' bagi kita selama tidak terdapat syara' kita yang berbeda (Ibn Taimiyah, *al-Jawâb al-Shahîh li man Baddala Dîn al-Masih*, 4 jilid [Beirut: Mathabî' al-Majd al-Tijariyah], jil. 1, h. 271-275.)

Dan kitab-kitab Injil yang ada di tangan kaum Nasrani sama dengan hal itu, karena itu mereka (kaum Nasrani) diperintahkan untuk menjalankan hukum yang ada di dalamnya. Sebab di dalamnya terdapat berbagai hukum Allah, dan sebagian besar hukum-hukum yang ada di dalamnya itu lafalnya tidak diubah, tetapi yang diubah ialah sebagian lafal-lafal berita dan sebagian makna dari perintah-perintah....(*Ibid.*, jil. 2, h. 18).

syariat mereka juga, sepanjang syariat itu bukan bagian yang diabrogasikan oleh al-Qur'an dan Nabi Muhammad *saw*.⁹

Masalah Etika:

dari Bukit Sinai ke Bukit Zaitun, terus ke Makkah

Kami merasa, dan khawatir, telah melakukan penjelajahan terlalu jauh dalam wilayah teologis tentang asas-asas kerukunan, saling penghargaan, dan kerjasama antarumat berbagai agama. Tapi semoga itu dibenarkan oleh perlunya membahas secukupnya hal tersebut, mengingat hal yang amat mendasar itu tidak disadari oleh umat beragama sendiri di zaman akhir ini, akibat masing-masing menjadi tawanan (*the captives*) dari kepentingan-kepentingan jangka pendek atau *expediency*, dan terlupa dari prinsip-prinsip. Penjelajahan di atas itu pun dilakukan dengan cukup kesadaran tentang adanya sikap-sikap skeptis terhadap peranan agama dalam kehidupan modern, yaitu bila dipandang secara empiris-historis dalam abad-abad terakhir ini. Kecenderungan apologetik mengatakan bahwa yang salah bukanlah agamanya, melainkan para pemeluknya. Dengan perkataan lain, para pemeluk agama telah mengalami alienasi dari agamanya sendiri, atau agama menjadi terasa asing karena tidak cocok dengan harapan penuh nafsunya (nafsu memusuhi, membenci, menyerang, dan lain-lain akibat salah pengertian, kurangnya saling berkomunikasi, atau karena warisan-warisan masa lalu yang tidak terlalu jauh seperti zaman kolonial, dan seterusnya). Dalam Islam

⁹ Ayatullah Khumaeni mengatakan:

Sesungguhnya beriman kepada para Nabi tidaklah sekadar mengetahui adanya mereka para Nabi itu semata dan mengakui kebenaran mereka sebagai pembawa syariat, tetapi yang jelas dari hal itu ialah (keharusan) memikul syariat mereka, sebagaimana hal itu tidak diragukan (Ayatullah Khumaeni, *Ta'liqât 'alâ Syarh Fushûsh al-Hikam wa Mishbâh al-Uns* [Qum: Padâr é Islâm, 1410 H]), h. 184).

sendiri, menurut sebuah sabda Nabi (hadis) juga ada peringatan bahwa agama itu datang sebagai “hal yang aneh” dan nanti akan kembali menjadi “hal yang aneh” lagi seperti semula. Maka para pemikir Islam seperti Muhammad Abduh mengatakan bahwa “Islam tertutup oleh kaum Muslim sendiri”, atau seperti dikatakan oleh Karen Armstrong, berkenaan dengan kedudukan kaum wanita dalam Islam sekarang, Islam, sama dengan agama Kristen, telah “dibajak” oleh para pemeluknya sendiri dengan memberi tafsiran dan penalaran yang sesungguhnya tidak dimaksudkan oleh Kitab Suci al-Qur’an.¹⁰ Kalau itu semua betul, maka bagaimana dengan ide “memperkenalkan kembali” ajaran agama kepada para pemeluknya sendiri? Suatu kegiatan yang salah-salah akan tampil sangat pretensius, namun tentu tidak ada jeleknya jika dicoba.

Di atas tadi disebutkan bahwa, menurut Ibn Taimiyah dan Ayatullah Khumaeni — yang masing-masing mewakili secara berturut-turut dunia pemikiran Islam Sunni-Hanbali dari zaman klasik dan dunia pemikiran Islam Syi’i-Ja’fari dari zaman modern — beriman kepada para Nabi berarti menerima dan mengikuti ajaran mereka (“yang masih absah”, yakni, tidak terkena pembatalan atau abrogasi, *naskh*). Maka yang langsung terkait dengan persoalan etika sumber daya manusia di sini ialah inti ajaran agama-agama, yang secara simbolik-representatif dicerminkan pada kontinum inti ajaran tiga agama Semitik (atau Abrahamik) Yahudi, Kristen, dan Islam, dan yang secara prinsipil analog dengan inti ajaran agama-agama yang lain di kalangan umat manusia. Inti ajaran agama Semitik itu, setidaknya demikian menurut banyak ahli tafsir al-Qur’an, menjadi dasar bagi adanya sumpah Ilahi dengan pohon tin (Arab: *tīn*; Inggris: *fig*), pohon zaitun, bukit Sinai, dan negeri yang sangat aman, Makkah.¹¹

¹⁰ Karen Armstrong, *A History of God* (London: Mandarin, 1993), h. 184-185.

¹¹ Sumpah Ilahi itu merupakan ayat pertama dalam al-Qur’an surat *al-Tīn*/95: “*Demi (pohon) tin, zaitun, bukit Sinai, dan negeri yang sangat aman ini....*”

Pohon tin adalah pohon yang umum tumbuh di sekitar daerah Laut Tengah bagian timur, khususnya Palestina. Tuhan menyebutkan pohon itu sebagai isyarat kepada negeri itu, khususnya Kanaan, sebagai negeri tempat Ibrahim memantapkan dirinya dalam mengemban tugas membawa paham Ketuhanan Yang Mahaesa kepada umat manusia (yang oleh Ibrahim, dengan meminjam istilah masyarakat setempat saat itu, Tuhan Yang Mahaesa itu disebut *El* — yakni, Tuhan atau Sesembahan — atau *El Elyon* — yakni, Tuhan Yang Mahatinggi, *Al-Lāh Ta'ālā*).¹² Di negeri itu pula Ibrahim, dalam usianya yang lanjut, dianugerahi dua orang putra dari dua orang istri, yaitu Isma'il (*Ishma-El*, “Tuhan telah mendengar”) dan Ishaq (*Izaak*, “Ketawa”), dan dari Ishaq kemudian Ya'qub (Israil, *Isra-El*, “hamba Tuhan”) tampil para Nabi (*al-Asbāth*). Dan masih di Palestina pula — tempat banyak tumbuh pohon zaitun — Isa al-Masih *as* tampil, dengan sari ajaran yang disampaikannya dalam khutbah dari atas bukit Zaitun. Inilah relevansi sumpah Allah dengan pohon atau bukit Zaitun itu.

Bukit Sinai (Arab: *Thūr Sinā*) adalah bukit atau gunung tempat Nabi Musa *as* menerima Sepuluh Perintah (*The Ten Commandments*, *al-Kalimāt al-'Asyr*) dari Tuhan yang merupakan perjanjian antara Tuhan dengan kaum Israil (anak turun Israil atau Ya'qub), dan menjadi inti Kitab Taurat. Inilah inti dari apa yang oleh orang Barat sering dinamakan pandangan hidup Judeo-Christian (Yahudi-Kristen), yang dinilai sebagai dasar pandangan etis dan moral peradaban Barat pada umumnya (mengenai isi “Sepuluh Perintah” Tuhan, kami akan bahas di bagian kedua buku ini, berikut hubungannya dengan “Sepuluh Wasiat” Allah dalam al-Qur'an).

Sedangkan “negeri yang sangat aman”, yaitu Makkah, disebutkan sebagai acuan kepada kerasulan Nabi Muhammad *saw*. Agama yang diajarkannya, sepanjang pandangan al-Qur'an sendiri, adalah kelanjutan agama-agama sebelumnya, dan berhubungan dengan semua agama Tuhan bagi seluruh umat manusia. Sebanding dengan

¹² Armstrong, *op. cit.*, h. 22.

“Sepuluh Perintah” Tuhan lewat Nabi Musa *as* tersebut, al-Qur’an memuat “Sepuluh Wasiat” (*al-Washāyā al-‘Asyr*) dari Tuhan kepada umat manusia.

Unsur Etika dalam SDM Indonesia

Kita bangsa Indonesia biasa menyebutkan bahwa Pancasila adalah sumber segala sumber pandangan kemasyarakatan dan kenegaraan kita, karena ia adalah dasar negara. Seajar dengan itu, kita juga suka mengatakan bahwa sumber daya manusia Indonesia adalah sumber daya manusia yang dijiwai oleh nilai-nilai Pancasila.

Lepas dari kenyataan bahwa ungkapan-ungkapan serupa itu, lagi-lagi, terdengar sloganistik dan klise, namun jelas tetap mengandung kebenaran. Masalahnya di sini ialah bagaimana kita melihatnya secara relevan. Ini kita mulai dengan menyadari bahwa nilai-nilai Pancasila adalah “titik-temu” semua pandangan hidup yang ada di negeri kita, termasuk pandangan hidup yang dirangkum oleh agama-agama. Dan nilai-nilai Pancasila itu, baik potensial maupun aktual, telah terkandung dalam ajaran semua agama yang ada (jika tidak, maka bagaimana mungkin kita yang mendapatkan makna dan tujuan hidup dalam agama itu dapat menerima nilai-nilai Pancasila). Oleh karena itu Pancasila dapat dipandang sepenuhnya sebagai titik-temu agama-agama di Indonesia juga. Dan karena mencari, menemukan, dan mengajak kepada titik-temu antara umat yang berbeda-beda itu sendiri adalah perintah agama,¹³ maka menemukan dan mengajak bersatu dalam Pancasila adalah juga perintah agama.

¹³ Dalam al-Qur’an, perintah untuk menuju kepada titik-temu itu dinyatakan dalam surat *Ālu ‘Imrān*/3:64, yang artinya ialah: “*Katakanlah (wahai Muhammad): ‘Wahai para pengikut kitab suci, marilah menuju ajaran yang sama (kalimah sawā’) antara kami dan kamu sekalian, yaitu bahwa kita tidak menyembah selain Allah, dan tidak memperserikatkan-Nya dengan apa pun*

Berdasarkan nuktah-nuktah yang telah dicoba paparkan di atas tadi, maka kiranya jelas bahwa SDM tidaklah cukup hanya menekankan keahlian dan keterampilan teknis semata. Betapa pun pentingnya segi keterampilan dan keahlian teknis itu — dan memang mustahil terwujud SDM dengan kemampuan optimal tanpa itu semua — namun, ditinjau dari sudut manusia secara utuh keseluruhan, yang menjadi subyek pembangunan dan tidak menjadi obyek pembangunan, maka keterampilan dan keahlian itu semua nilainya adalah instrumental, bukan intrinsik. Karenanya nilai yang bersifat instrumental itu semua harus “mengabdikan” kepada yang bernilai intrinsik, yaitu diwujudkan demi nilai kemanusiaan itu sendiri, dan bukan sebaliknya, yaitu manusia dipandang sebagai “berharga” hanya karena unsur keahlian dan keterampilannya semata.

Bertitik tolak dari hal itu, dan berdasarkan bahwa semua penganut agama harus mengamalkan agamanya dengan baik, maka segi etika SDM Indonesia, yaitu menyangkut hal-hal sebagai berikut:

1. Keimanan dan takwa kepada Tuhan Yang Mahaesa. Ini berarti bahwa SDM Indonesia terwujud dari manusia Indonesia yang menyadari tentang adanya asal dan tujuan hidup yang lebih tinggi daripada pengalaman hidup duniawi atau terrestrial ini. Asal dan tujuan hidup itu melambung dan menembus petala-petala langit yang tujuh, menuju kepada berkenan atau rida Allah, mencapai penyatuan eksistensi nisbi manusia dengan Eksistensi mutlak Ilahi. Dengan menyadari tentang asal dan tujuan hidup itu, berarti setiap manusia Indonesia akan selalu bertanggung jawab dan mempertanggungjawabkan atas segala perbuatannya.
2. Karena dasar keimanan dan takwa itu maka SDM Indonesia bekerja tidak atas dasar keyakinan keliru bahwa kebahagiaannya

juga, dan bahwa kita tidak mengangkat sebagian dari kalangan kita sendiri (umat manusia) menjadi tuhan-tuhan selain Allah.”

sebagai manusia yang utuh terletak dalam ekspedienensi fisik dan material, tetapi dalam peningkatan kualitas jiwa dan ruhani. Dengan begitu ia tidak tersesat masuk ke dalam sikap-sikap mementingkan diri sendiri dan memenuhi keinginan rendah diri sendiri. Sehingga mampu mengingkari diri sendiri (melakukan *self denial*), bebas dari dorongan mencari kenikmatan hidup lahir semata (*pleasure seeking*), juga bebas dari sifat-sifat tamak, loba, rakus, dan mementingkan diri sendiri.

3. Karena itu SDM Indonesia berpangkal dari semangat dan kemampuan menunda kesenangan sementara. Ia berpegang teguh kepada prinsip “*deferred gratification*” atau ganjaran kenikmatan yang tertunda, karena yakin di belakang hari, dalam jangka panjang, ada kebahagiaan yang lebih besar dan lebih hakiki. Dengan kata lain, SDM Indonesia adalah SDM yang mampu berpikir dan mengembangkan tingkah laku atas dasar prinsip “Berakit-rakit ke hulu berenang-renang ke tepian, bersakit-sakit dahulu, bersenang-senang kemudian”. Yaitu prinsip, dalam bahasa Jawa, “*Wani ngalah duwur wekasane*” (Berani mengalah, namun akhirnya menang), yang seperti juga dikatakan dalam bahasa Inggris, “*You may lose the battle, but you should win the war*”.
4. SDM Indonesia adalah manusia yang tabah, gigih, tahan menderita, karena yakin kepada masa depan. Karena keimanan dan takwanya, ia senantiasa berpengharapan kepada Tuhan Yang Mahaesa, sehingga sesuatu yang dikehendaknya jika *toh* tidak terwujud sekarang, ia yakin akan terwujud besok, atau lusa, atau minggu depan, atau bulan depan, atau tahun depan, bahkan atau dalam kehidupan akhirat sesudah kematian. Hidup penuh harapan itulah yang menjadi dorongan batin atau motivasi yang tinggi dan kuat. Sehingga ia tekun, rajin, produktif, dan senantiasa menggunakan waktu lowong untuk kerja keras yang menghasilkan sesuatu. Ia bukanlah tipe manusia yang mencari “apa énaknya”, tapi menutut “apa baiknya”.

5. SDM Indonesia tidak memiliki dorongan untuk hidup mewah dan berlebihan (hidup berlebihan adalah ciri kepribadian yang tidak tenang dan selalu mencari kompensasi). Sebaliknya, ia hidup sederhana, penuh kepuasan positif (yaitu [Arab] *qanā'ah*, bukan [Inggris] *complacency*), hemat, rendah hati dan bebas dari nafsu pamer atau penyakit "*demonstration effect*".
6. SDM Indonesia adalah SDM yang mampu besikap dan berlaku adil, jujur dan fair meskipun terhadap diri sendiri, kerabat dan handai taulan. Ia tidak mudah tenggelam dalam rasa cinta sehingga buta terhadap kekurangan orang, tidak pula dirasuk habis oleh rasa benci sehingga tertutup dari kebaikan orang. Karenanya jika seorang SDM Indonesia berhasil atau sukses, ia tidak dengan gegabah mengaku kebehhasilan dan kesuksesannya adalah berkat kemampuan dirinya sendiri. Ia sadar bahwa "tidak ada daya dan tidak pula kemampuan kecuali dengan Allah yang Mahaagung". Dalam keadaan rendah hati itu ia melihat apa pun yang menjadi bagian keberhasilannya sebagai amanat Tuhan Yang Mahaesa, lalu ia baktikan kepada-Nya melalui kesadaran pemenuhan fungsi sosial harta kekayaan.

Itulah kira-kira segi-segi etika sumber daya manusia Indonesia. Berbagai kajian ilmiah tentang masyarakat manusia mengatakan bahwa kualitas-kualitas pribadi seperti itu, kurang lebih, adalah faktor yang amat penting, dan jauh lebih penting daripada banyak yang lain, yang menentukan kemampuan optimal kinerja sumber daya manusia, termasuk produktivitas, yang diperlukan bagi kemajuan masyarakat, bangsa, dan negara. Karena itu para ahli mengamati bahwa negara yang maju, atau yang dalam proses serius menuju kemajuan, senantiasa menunjukkan ciri-ciri orientasi etis yang kuat atau tegar (*ethically tough*, yakni, masalah benar-salah, baik-buruk mampu dilihat dan disikapi dengan jelas, tegas dan tidak kenal kompromi), sedangkan negara yang tertinggal umumnya berwawasan etika yang lemah (*ethically soft*, yakni, masalah benar-salah dan baik-buruk tidak mampu dilihat dan

disikapi dengan tegas, melainkan cenderung untuk diremehkan atau diabaikan, “*toned down*”, “*played down*”). (Berkenaan dengan inilah sungguh amat disayangkan, dan merupakan pertanyaan besar, mengapa Indonesia yang dikenal sebagai bangsa dengan jiwa keagamaan yang bergairah ini justru dalam masalah etika dikenal sebagai bangsa yang lembek atau lunak, *soft*).

Sebagai catatan perlu disadari bahwa semua yang dicoba-jabarkan di atas itu ada dalam bingkai apa yang seharusnya, yang normatif. Pengetahuan tentang yang normatif belaka tidak cukup, dan tidak membawa hasil nyata. Yang diperlukan adalah juga segi-segi yang operatif, yang praktis. Sudut pandang ini benar semata. Tetapi juga dapat dipertanyakan, jika kita tidak tahu, dan tidak menyadari, apa yang seharusnya, yang normatif, maka apakah kita masih punya ruang untuk bicara tentang pedoman, prinsip, dan nilai-nilai asasi? Semuanya ini perlu, karena semuanya akan menuntun manusia, jika memang mengandung kebenaran.

Di sinilah peranan dari agama-agama di Indonesia. Yaitu mempertinggi dan memperkuat kesadaran akan nilai-nilai asasi itu, agar masyarakat tidak jatuh kepada godaan pragmatisme yang tak terkendali seperti sering terdengar mulai dikhawatirkan orang. Tapi sikap skeptis pun masih tetap selalu muncul, seberapa jauhkah agama memang benar-benar berperan, mengingat kenyataan sering mendemonstrasikan kesenjangan antara keadaan dan klaim-klaim peran agama itu. Barangkali jawabnya dapat kita temukan dalam apa yang oleh Armstrong, sebagaimana dikutip pada bagian terdahulu, bahwa agama sering dibajak (*hijacked*) oleh pemeluknya sendiri. Salah satu bentuk *hijacking* terhadap agama itu ialah jika para pemeluk menjadi lebih mementingkan bentuk daripada isi, simbol daripada substansi. Tampaknya persoalan ini bukan hanya muncul di zaman mutakhir, melainkan sudah menjadi masalah manusia sepanjang masa. Di zaman Palestina purba, Nabi Isaiah pernah dengan gemas menyampaikan firman Yahweh (nama Tuhan Yang Mahaesa menurut Nabi Musa sebagaimana ia dapatkan dari mertuanya, Syu‘aib, seorang nabi dari negeri Madyan) yang penuh kemurkaan:

Kamu boleh sembahyang banyak-banyak,
 Aku tak kan mendengarkan!
 Tanganmu berlumuran darah,
 cucilah dan bersihkan dirimu!
 Singkirkan kejahatanmu itu dari pandangan-Ku!
 Berhentilah berbuat keji!
 Belajarlah berbuat baik!
 Cari keadilan!
 Bantu kaum tertindas!
 Perhatikan anak-anak yatim
 Santuni janda-janda miskin.¹⁴

Dalam Islam pun peringatan agar orang tidak hanya memeningkan simbul dan formalitas, melainkan lebih memperhatikan isi dan substansi, dinyatakan sebagai berikut:

“Kebajikan itu bukanlah kamu menghadapkan wajah-wajahmu ke arah timur atau barat, melainkan kebajikan itu ialah orang yang beriman kepada Allah, Hari Kemudian, para Malaikat, Kitab-kitab suci, dan para Nabi. Dan orang itu mendermakan hartanya, betapa pun cintanya kepada harta itu, untuk kaum kerabat, anak-anak yatim, kaum miskin, orang terlantar di jalan, orang meminta-minta, dan orang yang terbelenggu perbudakan. Dan orang itu menegakkan shalat, menunaikan zakat. Dan orang itu menepati janji jika mereka mengikat janji, tabah dalam kesulitan, kesusahan, dan bencana. Mereka itulah orang-orang yang benar, dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa,” (Q 2:177).

Begitulah barangkali gambaran sederhana bentuk tantangan para agmawan Indonesia dalam mengembangkan unsur etika sumber daya manusia. ❖

¹⁴ Dikutip oleh Armstrong, *op. cit.*, h. 56.

PASCAMODERNISME DAN DILEMA ISLAM INDONESIA

Oleh Nurcholish Madjid

Motto:

“Maka hadapkanlah wajahmu kepada Agama itu secara hanif, sesuai dengan fitrah Allah yang telah menciptakan manusia atas fitrah itu. Tidak ada perubahan dalam penciptaan Allah. Itulah agama yang tegak-lurus, namun kebanyakan manusia tidak mengetahui,” (Q 30:30).

Sudah sejak Giovanni Pico della Mirandola, seorang filsuf zaman Renaisans, mulai merasakan perlawanan yang sengit dari gereja terhadap pandangan kemanusiaannya yang ia katakan ia pelajari dari seorang Muslim bernama Abdala (*‘Abd-Allāh*).¹ Memang

¹ Giovanni Pico della Mirandola adalah salah seorang pemikir humanis terkemuka zaman Renaisans Eropa. Ia mengucapkan sebuah orasi ilmiah tentang harkat dan martabat manusia di depan para pemimpin gereja, dan ia membuka orasinya itu dengan kalimat: “I have read in the records of Arabians, reverend Fathers, that Abdala (*‘Abd-Allāh*) the Saracen, when questioned as to what on this stage of the world, as it were, could be seen most worthy of wonder, replied: ‘There is nothing to be seen more wonderful than man.’ In agreement with this opinion is the saying of Hermes Trismegistus: ‘A great miracle, Asclepius, is man,’” (Ernst Cassirer, et. al., penyunting, *The Renaissance Philosophy of Man* (Chicago: The University of Chicago Press, 1948), h. 223). Menurut Paul Oskar Kristeller dalam buku itu, kemungkinan *‘Abd-Allāh* itu adalah keluarga Nabi. Boleh jadi dia adalah salah seorang tokoh Syi’ah seperti ‘Abd-Allah ibn Ja’far al-Shadiq atau ‘Abd-Allah al-Mahdi yang pernah menjadi Khalifah di Maghrib (909-934 M).

masalah humanisme di Barat tidak pernah sepenuhnya bebas dari polemik dan kontroversi. Maka zaman modern yang merupakan hasil masa Renaisans kemudian masa Pencerahan (*Englightenment, Aufklarung*) ini, humanisme Barat lepas dari agama dan merupakan bagian integral dari sekularisme. Lalu terakhir ini muncul gagasan-gagasan pascamodern, suatu kritik kepada modernitas. Pascamodernisme tumbuh lebih-lebih di kalangan bangsa-bangsa Barat sendiri, sehingga pada hakikatnya ia merupakan suatu bentuk otokritik di bidang pemikiran kemanusiaan atau humaniora. Harus diakui bahwa budaya Barat, sebagaimana orang Barat sering mengakuinya, adalah sebuah budaya yang selalu terbuka untuk otokritik dan eksperimentasi. Argumen ini sering dikemukakan pada tataran sistem politik, yaitu demokrasi, sebuah sistem politik yang mampu mengoreksi diri sendiri, disebabkan sifatnya sebagai ideologi yang berujung terbuka (*“open-ended”*). Karena itu agaknya orang akan mampu mengkritik budaya modern Barat, jadi termasuk akan mampu berpikir dalam kerangka pascamodernisme, kalau ia sudah menjadi modern sendiri, atau sudah ikut serta sepenuhnya dalam budaya modern. Ini tentu berarti bahwa yang mampu melakukannya ialah mereka yang berasal dari masyarakat modern sendiri, yaitu kalangan orang-orang Barat. Maka, dari sudut pandang itu pembicaraan tentang pascamodernisme oleh seseorang dari kalangan kita, bangsa Indonesia — suatu bangsa yang masih terhitung terkebelakang, biar pun menurut ukuran lingkungannya sendiri di Asia Timur — akan mengundang pertanyaan segi otentisitasnya. Tapi itu tidak perlu mengecilkan hati kita, karena di Indonesia yang secara keseluruhan masih terkebelakang ini sudah ada sektor-sektor kehidupan modern dengan partisipan yang substansial. Para partisipan itu hidup dalam suasana budaya yang lebih kosmopolit, sehingga mereka menjumpai titik-temu yang lebih besar dengan pola budaya dunia yang dominan, yaitu Barat. Mereka adalah orang-orang Indonesia modern, jika tidak dalam mentalitasnya maka dalam fakta kehidupan materialnya.

Dari sinilah kita melihat segi dilematis Indonesia untuk masa depan. Sebab Indonesia adalah sebuah masyarakat dengan mozaik yang belum semuanya tertata rapi dan serasi, setara dan sepadan. Keberhasilan dalam membangun rasa kebangsaan, yang antara lain ditunjang oleh keberhasilan mengembangkan bahasa nasional, telah mewujudkan nyata dalam negara kesatuan yang cukup kukuh, yang terbentang dari Sabang sampai Merauke seperti dari London sampai Teheran, dan mencakup pulau-pulau yang jumlahnya belasan ribu. Suatu prestasi yang luar biasa. Apalagi keanekaragaman itu diapresiasi secara positif, dan dibingkai dalam *motto* Bhinneka Tunggal Ika, suatu dasar yang kuat bagi paham kemajemukan masyarakat (kebetulan *motto* itu, lepas bagaimana dahulu ditemukan atau diciptakan, mirip sekali dengan *motto* Amerika Serikat “*E Pluribus Unum*” dan memiliki makna yang identik).

Tetapi keanekaragaman juga dapat menjadi sumber kerawanan. Dilihat dari segi tingkat perkembangan komponen-komponen bangsa, negeri kita mencakup komponen-komponen yang — meminjam istilah Alfin Toffler — sudah masuk gelombang ketiga (abad informatika, dengan indikasi lahiriah penggunaan peralatan elektronik untuk komunikasi dan memperoleh serta mengumpulkan informasi), sebagaimana juga sebelum itu sudah ada yang masuk dalam gelombang kedua (masyarakat industrial). Namun jumlah mereka sedikit sekali. Secara keseluruhan masyarakat Indonesia masih berpola budaya agraris yang refleksinya dalam budaya politik nasional sangat kuat dirasakan semua orang. Jadi masih berada dalam gelombang pertama, dan masih pada tingkat sedikit saja di atas garis tingkat perkembangan masyarakat Sumeria 5.000 tahun yang lalu (bangsa Sumeria adalah “penemu” peradaban, perintis abad pertanian). Lebih dari itu, untuk kita insafi bersama, dari kalangan bangsa kita masih cukup banyak komponen kemasyarakatan yang bahkan belum memasuki gelombang pertama, alias belum mengenal sistem pertanian teratur menurut budaya agraris. Jadi masih dalam tahap perkembangan “pra-gelombang”, jika istilah itu dapat dibenarkan.

Karena itu bagi Indonesia memang ada dilema berkenaan dengan adanya arus kesadaran baru internasional, yaitu pascamodernisme. Suatu bangsa yang belum sepenuhnya mengalami proses modernisasi dihadapkan kepada kemungkinan melihat atau malah menerapkan tahap sesudahnya, tahap pasca modern. Tapi ini mungkin tidak dapat dihindari. Bukan karena bangsa Indonesia harus meloncat dari tahap agraris (kondisi Indonesia sekarang ini secara keseluruhan) ke tahap pascamodern, tapi karena Indonesia tidak lain adalah bagian tak terpisahkan dari sistem pergaulan global. Seperti kata orang, dunia sedang menuju kepada pola hubungan antarmanusia menurut gaya paguyuban sebuah “desa buwana” (*global village*). Kita ketahui bahwa ini adalah akibat ciri kemajuan teknologi, yang menghasilkan kemudahan luar biasa dalam komunikasi dan transportasi. Karena globalisasi itu, kita tidak perlu berkhayal akan mampu mengisolasi diri. Mau tidak mau kita terjerat dalam jaringan komunikasi dan informasi yang menguasai jagad, dan kita harus berbuat sebisa-bisanya: *pertama*, untuk bertahan; *kedua*, untuk menyesuaikan diri, justru agar dapat bertahan itu.

Pascamodernisme sebagai Kritik²

Tadi telah dikatakan bahwa pascamodernisme adalah kritik orang modern terhadap modernitas. Atau, dalam ungkapan yang lebih kuat, kritik orang Barat terhadap kebudayaan Barat. Karena kebudayaan Barat itu telah sedemikian dominannya di bumi sehingga tidak satu pun segmen masyarakat manusia yang tidak terkena dampaknya, maka kritik terhadapnya adalah sebenarnya relevan untuk semua umat manusia, tidak terbatas hanya untuk orang-orang Barat sendiri. Lebih-lebih jika dibalik kritik itu terselip

² Bagian dari pembahasan berikut dibuat berdasarkan uraian Karlis Racevskis dalam *Postmodernism and the Search for Enlightenment* (Charlottesville: The University Press of Virginia, 1993), h. 65-78.

harapan bahwa suatu perbaikan akan terjadi, sehingga segi-segi negatif dari kebudayaan Barat — yang segi negatif itu telah banyak menjadi bahan retorika kaum agamawan, budayawan, dan politisi — dapat dikurangi, jika tidak dihilangkan.

Sayangnya, pascamodernisme sebagai kritik tidak hanya memberi harapan, tapi juga sering terasa tampil dengan gaya apokaliptik dan kataklismik yang mengancam. Budaya manusia akan hancur! Dunia akan segera kiamat! Begitu kira-kira jika bombasme diizinkan ikut mewarnai diskursus tentang pascamodernisme.

The paradigm of Western thought known as modernity is unraveling. In fact, modernity has been unraveling for some time, but signs of the disintegration have been especially noticeable of late and can be observed in almost all areas of intellectual and artistic activity.its dissolution was made inevitable by a flaw attributable to its very core and essence.³

Tapi justru karena segi negatifnya itu — segi yang dapat membuat orang putus harapan — maka diskursus tentang pascamodernisme, sejauh ia benar akan menyangkut manusia sejagad dan menentukan nasib mereka, tidak boleh dibatasi hanya pada kalangan kaum Barat saja. Pascamodernisme sendiri mengandung bibit ke arah kemungkinan dibukanya dialog yang benar-benar mondial, dan ini adalah segi positifnya yang memberi harapan. Karena ada kekhawatiran terhadap adanya kungkungan struktural bagi diskursus-diskursus, sehingga diskursus oleh kalangan Barat pun akan tidak mungkin, atau sulit sekali, lepas dari konteks budaya mapan mereka sendiri, maka dialog tentang pascamodernisme tidak dapat diizinkan berkembang menjadi dialog tertutup. Bagaimana caranya seseorang dari suatu pola budaya tertentu dapat menjadi “orang lain”? Tentu sulit sekali. Keperluan mengikutkan semua unsur penduduk bumi itu lebih-lebih dirasakan jika memang dalam

³ Racevskis, *op. cit.*, h. 1.

pascamodernisme terselip bibit penghargaan kepada pandangan-pandangan hidup perennial yang kini mulai banyak mewarnai berbagai renungan serius kaum intelektual dunia.

Perennialisme adalah juga primordialisme (dalam arti positif), karena ia berarti keyakinan bahwa sesungguhnya manusia, di mana saja dan kapan saja, membawa dalam dirinya sejak dilahirkan, bahkan mungkin sejak sebelum itu, potensi kebaikan yang sama dan kemungkinan pencerahan yang sama. Potensi ini selalu ada secara abadi, maka disebut perennial. Dan atas dasar keyakinan tentang potensi perennial itu kita dapat sepenuhnya dibenarkan untuk berbicara mengenai adanya Kemanusiaan Semesta. Dari sudut ini, harapan kepada pascamodernisme dikukuhkan oleh adanya fasilitas komunikasi dan transportasi, sehingga ada alasan untuk memandang bahwa pascamodernisme adalah kelanjutan wajar kemajuan teknologi itu sendiri.

Sasaran utama kritik pascamodernisme ialah rasio yang merupakan buah terpenting tanaman Zaman Pencerahan (*Enlightenment, Aufklärung*) di Eropa Barat. Rasio adalah “mesin” modernitas. Namun sekarang, pada tahap perkembangan manusia modern mutakhir, rasio telah terbukti secara fundamental tidak memadai. Lebih-lebih karena rasio itu tampak berpusat pada dirinya sendiri (*self-centered*) dan tak punya dasar kuat karena keabsahannya terbukti hanya bersandar kepada klaim tentang dirinya sebagai sangat kukuh. Sekarang timbul kesadaran bahwa rasio tidak pernah merupakan penafsir universal dan obyektif tentang kenyataan seperti dikemukakan oleh para tokoh Pencerahan. Pada waktu orang sangat bergairah dengan rasio di zaman Pencerahan itu, mereka lupa bahwa rasio selalu memerlukan dukungan sistem kekuasaan dan pelembagaan yang diciptakannya sendiri. Maka cita-cita yang dikembangkan oleh Pencerahan itu dari semula sudah rawan terhadap kooptasi oleh kepentingan-kepentingan sosial-ekonomi, dan rasio dapat berkembang menjadi hak prerogatif kelas, ras, jenis, atau bangsa — yaitu suatu lingkungan kepentingan politik dan ekonomi yang terbatas, yang berusaha mewujudkan tujuannya sendiri seolah-olah

tujuan itu suatu nilai kemanusiaan yang abadi dan sejati. Padahal hakikatnya ialah tidak lebih daripada kepentingan-kepentingan lingkungan terbatas itu sendiri.

Karena kita tampaknya sudah mencapai tahap perkembangan yang sampai di situ pretensi tersebut di atas tidak lagi mempan, sebagian dari rame-rame pascamodernisme sekarang ini jelas dapat dikaitkan dengan kesadaran bahwa pandangan tentang pengertian jalan sejarah dalam kerangka suatu ide tentang *Aufklärung*, kemenangan oleh rasio dengan mengalahkan sisa-sisa pengetahuan yang bersifat mitos telah kehilangan keabsahannya. Sebab demistifikasi menurut ideologi *Aufklärung* ternyata merupakan mitos sendiri. Tujuan akhir rasio Pencerahan, yang antara lain untuk membuat masyarakat menjadi transparan kepada dirinya, dengan begitu sekarang terungkap merupakan ilusi belaka. Yang membuat kita mengalami jalan buntu ini ialah kegagalan untuk memperhitungkan kekuasaan — suatu unsur amat penting yang melengkapi dan bersaing dengan rasio. Rasio tidak mampu menjamin keutuhan tujuan Pencerahan karena ia tidak dapat mengendalikan bekerjanya kekuasaan. Lebih buruk lagi, rasio itu hanya mengabdikan untuk memudahkan beroperasinya kekuasaan dengan membantu mempertahankan kedok humanisme yang nyaman dan menyenangkan.

Karena ilusi yang telah bertindak sebagai pendukung rasa percaya diri pemikiran modern telah menguap, maka yang tersisa ialah kontradiksi yang menjadi ciri masyarakat modern. Secara khusus kritik pascamodern membuat kita sadar bahwa peradaban Barat telah menjadi tempat bagi kontradiksi yang besar antara nilai-nilainya dan politiknya, antara filsafat dan tindakannya, antara keyakinan persamaan manusianya di hadapan hukum dengan aktualitas ketidaksamaan di hadapan kenyataan. Berkenaan dengan warisan Pencerahan, kesadaran serupa itu tidak-bisa-tidak melahirkan keinsafan bahwa tujuan-tujuan dan nilai-nilai yang selama ini sangat sentral bagi peradaban Eropa Barat tidak lagi dapat dianggap universal, dan bahwa proyek modernitas yang terkait dengan itu tidak dapat dirampungkan,

karena perampungan itu menjadi tidak masuk akal dan nilainya sendiri dipertanyakan.

Pada waktu yang sama, penanyaan kembali tentang nilai modernitas ini penuh dengan kesulitan yang asasi: semakin pascamodernisme melakukan penanyaan-penanyaan, semakin pula ia insaf tentang ketergantungannya kepada sasaran yang dikritiknya itu, yaitu modernitas itu sendiri. Karena itu, salah satu ciri penting pendekatan kritis pascamodernisme ialah ketidakjelasan yang diperlihatkannya berhadapan dengan modernitas. Strateginya tidak dapat lain kecuali suatu kritik dengan keikutsertaan dalam kesalahan itu sendiri, karena pascamodernisme tidak dapat sepenuhnya bersikap meragukan modernitas tanpa melepaskan sifat dan asal-usulnya sendiri — suatu “silsilah” yang membuat pascamodernisme itu bagian integral dari sejarah dan evolusi modernitas sendiri. Jadi dorongan jiwa kritis pascamodernisme berujung pada kesadarannya sendiri sebagai suatu sempalan dalam modernitas, sebagai suatu imbalan kritis terhadap keteguhan percaya diri modernitas, suatu imbalan pengaruh yang menghambat dan dengan penuh kemauan memperlemah aktivisme modernitas yang agresif dan kolonialistik.

Berkenaan dengan ini, Michel Foucault adalah yang pertama menangkap dengan meyakinkan dilema kritik pascamodern terhadap Pencerahan. Barangkali lebih daripada siapa pun, Foucault mampu memahami kemestian paradoksal dalam penjabaran suatu kritik tentang jalan pikiran yang justru memberi konfigurasi aksiologisnya kepada kemampuan kita untuk melancarkan kritik. Kesadaran tentang ketergantungan kritis kita ini juga mengetengahkan perlunya mempertanyakan alasan penanyaan kita sendiri tentang rasio Pencerahan: Apa jenis rasio yang kita gunakan? Apa pengaruhnya dalam sejarah yang lalu? Apa batasnya, dan apa pula bahayanya? Bagaimana kita dapat tampil sebagai makhluk rasional, yang beruntung meyakini perlunya bertindak atas dasar rasio, namun yang tidak beruntung karena bertindak rasional itu penuh dengan jebakan-jebakan bahaya yang nyata?

Lebih jauh, Foucault juga menunjukkan bahwa pertimbangan apa pun tentang Pencerahan menuntut agar kita semua sekarang ini tidak saja mengenali utang budi kita kepada etos Zaman Pencerahan tapi kita juga harus mengakui relevansinya yang tetap berlanjut bagi keperluan kita saat ini. Di atas semuanya Foucault mengakui adanya dampak yang pasti yang telah dan akan terus diberikan oleh pemikiran Pencerahan kepada pandangan Barat. Baginya tampak bahwa Pencerahan itu, baik dipandang sebagai kejadian tunggal yang mengabsahkan modernitas ataupun sebagai proses permanen yang menyatakan dirinya dalam sejarah penggunaan rasio, juga dalam ia mengembangkan dan mengembalikan bentuk-bentuk rasionalitas dan teknik, dalam otonomi dan otoritas ilmu, tidaklah sekadar sebuah episode dalam sejarah pemikiran. Ia merupakan pertanyaan kefilosafatan yang diukir sejak abad ke-18 dalam pemikiran Barat. Ia adalah segi modernitas yang perlu selalu dipersoalkan dengan cara membedakan dengan jelas sifatnya sebagai peristiwa tunggal dalam sejarah dari daya tarik universal muatan ideologisnya. Karena itu Foucault percaya bahwa persoalannya bukanlah memelihara sisa-sisa Pencerahan. Yang harus selalu diingat dan terus dipikirkan ialah penanyaan kembali kajadian zaman Pencerahan itu sendiri dan apa maknanya, suatu penanyaan kembali mengenai keabsahan historis tentang pemikiran universal.

Menurut Foucault, untuk memahami makna Pencerahan sekarang ini, pertama-tama perlu memisahkannya dari tema-tema humanisme yang selalu dikaitkan dengan Pencerahan itu sejak abad ke-19. Berarti, pertanyaan kritis hari ini harus diubah menjadi sesuatu yang positif, yaitu pertanyaan: dalam apa yang diyakini sebagai universal, berkemestian, dan wajib itu di mana letak bagi adanya segi-segi yang singular, nisbi, dan merupakan hasil pertimbangan sewenang-wenang? Dengan begitu maka diharap tercegah dari persoalan pro-kontra Pencerahan. Sikap pro-kontra yang merupakan argumen tentang ada tidaknya faedah suatu sistem nilai bersifat mengelabui karena ia mengesampingkan pertanyaan tentang status ontologis sistem itu sendiri dengan menganggapnya

telah nyata dan telah berwujud secara efektif serta bekerja sejalan dengan bagaimana ia menampilkan dirinya sendiri. Padahal semuanya tidaklah demikian, atau, paling kurang, tidak sepenuhnya demikian.

Untuk mengembangkan ontologi yang kritis tentang manusia modern sendiri, Foucault melanjutkan dengan mempertanyakan skema-skema penjelasan yang selama ini dianut. Dengan cara itu Foucault mengikuti metode yang digunakan para filsuf sendiri ketika mereka mengembangkan kritik terhadap dogma mapan. Maksud mereka ialah mempermasalahkan hubungan kekuasaan (*power relations*) yang tumbuh dari klaim adanya kebenaran ke-wahyuan dan untuk menyerang dogmatisme yang tampak jelas dalam kewenangan menyatakan kebenaran wahyu itu. Para filsuf memperlihatkan bahwa ajaran “taatilah kemauan Tuhan” selalu berarti “taatilah kemauan mereka yang mengklaim berbicara atas nama Tuhan.” Pada saat bicara atas nama rasio, para filsuf menamakan kembali kapasitas untuk bicara tentang kebenaran dalam pribadi perorangan yang rasional dan berpencerahan. Tetapi, berkenaan dengan ini, taktik mereka menampakkan keterbatasan-keterbatasan historisnya, dan di sinilah pendekatan Foucault menempuh jalan yang berbeda secara radikal. Kritik Foucault tidaklah bersandar kepada kepercayaan tentang kemampuan rasio untuk menghasilkan kebenaran, tetapi mengantarkan kita kepada perhatian terhadap masalah hubungan kekuasaan yang digerakkan oleh penggunaan tindakan yang berorientasi rasio. Dalam klaim tentang kemampuan rasio untuk menentukan jalannya peristiwa itulah Foucault melihat bahaya dogmatisme. Ia menunjukkan bahwa para pemikir Pencerahan gagal memahami jangkauan bahwa percobaan untuk menguniversalkan nilai-nilai dan untuk memberi rasio dan pemikiran ilmiah suatu keabsahan global yang tak bersyarat adalah pada hakikatnya permainan kekuasaan, merupakan teknik-teknik untuk mendesakkan rasionalisasi kepentingan-kepentingan khusus dan untuk mengabsahkan hak-hak istimewa dan sikap-sikap menindas. Foucault beranggapan bahwa idealisasi diskursus dan pen-

dasarannya dalam pengertian-pengertian abstrak serta tema-tema serba-tinggi menghasilkan rezim kekuasaan yang membuatnya dapat mengabaikan kekuatan yang lain berupa strategi-strategi yang secara resminya tidak diteorikan dan tidak diakui namun semuanya itu berlaku dalam konteks historis tertentu. Yang akhir ini meliputi strategi-strategi yang diletakkan oleh jaringan-jaringan institusional dan kedisiplinan tertentu (seperti ordo-ordo Katolik dan persaudaraan sufi Islam). Karena dampak hubungan kekuasaan yang tidak diakui seperti ini tidak muncul dalam representasi resmi tujuan-tujuan dan capaian-capaian masyarakat, orang kemudian tergiring untuk memercayai bahwa eksistensi kita ditentukan oleh kebenaran-kebenaran transendental yang didukung masyarakat, dan lupa bahwa orang sebenarnya dipaksa (atau terpaksa) mewujudkan kebenaran kekuasaan yang diminta oleh masyarakat dan yang diperlukan agar kekuasaan itu dapat berjalan. Orang pun diajari untuk mengatakan, kita harus bicara tentang kebenaran, yakni kebenaran yang berlaku umum, yang mapan, yang menyatu dengan atau mengabsahkan kekuasaan. Kemudian orang pun didorong tanpa mampu melawan untuk mengakui kebenaran itu dan menemukannya. Ideologi yang diletakkan oleh Pencerahan adalah mekanisme yang diperlukan oleh tatanan sosial baru untuk menghasilkan kebenaran-kebenaran dan untuk mengembangkan alasan-alasan pengabsahannya.

Dilema Indonesia

Jika pascamodernisme adalah sebuah kritik tandas kepada klaim-klaim hasil rasionalitas Zaman Pencerahan, sementara Indonesia adalah sebuah “negara modern” (sesuai dengan *milieu* abad ke-20 dan setia kepada keinginan para pendiri republik), maka dilema Indonesia adalah suatu kenyataan. Ide-ide kenegaraan kita sebagian besar didasarkan kepada beberapa segi terbaik hasil Zaman Pencerahan, meskipun dengan keinsafan tertentu bahwa tidak semua segi

itu dapat diterapkan di negeri kita tanpa sikap cadangan. Dinamika pemikiran para pendiri republik adalah dinamika pemikiran Pencerahan, dengan polemik dan kontroversi yang keras di sekitar ide-ide tentang demokrasi, keadilan sosial, dan keperluan menegakkan negara hukum. Referensi dibuat kepada hampir semua karya Barat modern, dengan tingkat penguasaan yang acapkali cukup mencengangkan.

Adalah suatu kebaikan tersendiri bahwa para pendiri republik menyadari adanya segi-segi kekurangan dalam pemikiran kenegaraan Barat. Kesadaran itu memberi peluang bagi adanya kesadaran berikutnya, yaitu kesadaran tentang kenisbian budaya. Tapi karena sering membuka kesempatan untuk terjadinya manipulasi berupa strategi untuk menawarkan ketegaran nilai-nilai yang dianggap umum berlaku di dunia — semisal hak-hak asasi manusia menurut formulasi-formulasi resmi internasional seperti Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia — maka penggunaan argumen kenisbian budaya sering ditanggapi dengan curiga. Menghadapi suasana curiga itu — yang biasanya datang dari kalangan bangsa-bangsa maju berhadapan dengan bangsa-bangsa berkembang — kita biasanya tidak berdaya. Persyaratan-persyaratan pergaulan internasional sebagian besar ditetapkan secara arbitrer oleh bangsa-bangsa maju atas dasar klaim mereka yang kini mulai menjadi “kolot” tentang universalitas rasio yang berpangkal pada Pencerahan.

Pascamodernisme membuka peluang bagi dilancarkan kritik-kritik mendasar terhadap klaim-klaim universalitas nilai-nilai modernitas yang kini dijunjung tinggi oleh Barat dan, karenanya, oleh dunia. Namun, seperti para pemikir pascamodernisme sendiri telah mengakui dan memang mustahil mengingkari, ada kesinambungan organik antara modernitas dan pascamodernitas. Garis kelanjutan itu telah terlebih dahulu melahirkan situasi dilematis di kalangan mereka sendiri, karena mereka, sementara berkehendak untuk melakukan “dekonstruksi” kemapanan-kemapanan, kemampuan melakukan dekonstruksi itu sendiri masih merupakan fungsi dari modernitas. Dengan kata lain, sebagaimana

telah diisyaratkan pada bagian permulaan, agaknya hanya orang, komunitas atau bangsa modern yang mampu mengembangkan pascamodernisme sebagai suatu kelanjutan wajarnya, mereka yang telah menyertai pandangan Humaniora Pencerahan.

Tetapi mengingkari sama sekali adanya suatu bentuk universalitas, terutama dalam nilai-nilai kemanusiaan, adalah hal yang tidak mungkin. Manusia disebut manusia, sebelum adanya perbedaan antara mereka secara spesifik, adalah karena nilai kemanusiaannya yang meskipun belum tentu, dan pascamodernisme membuktikan tidak, merupakan hasil perumusan Pencerahan, namun pasti ada titik universalitasnya yang merupakan titik-temu semua umat manusia. Segi kemanusiaan yang universal itu adalah segi kemanusiaan yang perennial. Agama Islam, misalnya, mempunyai penegasan tentang hal itu dalam Kitab Sucinya, al-Qur'an, dan yang perennial itu ialah nilai kemanusiaan yang berpangkal pada kejadian asal manusia yang suci (fitrah; Arab: *fiṭrah*), yang membuatnya berwatak kesucian dan kebaikan atau *ḥanīf*.⁴

Fitrah yang *ḥanīf* itu merupakan kelanjutan dari perjanjian primordial antara Tuhan dan ruh manusia, sehingga, menurut pengkalimatan Martin Lings (Abu Bakr Sirajuddin) ruh manusia dijiwai oleh sesuatu yang boleh disebut kesadaran tentang yang Mutlak dan Mahasuci (*Transenden, Munazzah*), kesadaran tentang Kekuatan Yang Mahatinggi yang merupakan Asal dan Tujuan semua yang ada dan yang berada di atas alam raya itu. Kesadaran ini merupakan kemampuan Intelek (*'Aql*), sebuah piranti pada manusia untuk mempersepsi sesuatu yang ada di atas dan di luar

⁴ *Hanīf* ialah sifat kecenderungan alami manusia kepada yang benar, baik, dan wajar. Para ulama Islam berbahasa Inggris menerjemahkannya sebagai "as man by nature upright" — Muhammad Marmaduke Pickthall; "inclined to right opinion, orthodox [in the literal meaning of the Greek words], firm in faith, sound and well-balanced, true" — A. Yusuf Ali; "inclined towards a right state or tendency" — Muhammad Asad). Fitrah yang *ḥanīf* tetap ada selamanya pada manusia, pangkal kebijakan abadi (*sophia perennis, perennial wisdom* — Arab: *al-ḥikmah al-'atīqah, al-ḥikmah al-khâlidah*; Persi: *jâwidâné khard*).

dataran jagad ini. Meskipun kekuatan penuh Intelek ini berkurang oleh kejatuhan manusia dari surga, namun yang tersisa dari sinarnya cukup kuat sehingga tidak mungkin diingkari, seperti ditunjukkan dalam al-Qur'an.⁵ Pencerahan tidak dengan tulus mengakui adanya kemanusiaan primordial berdasarkan penciptaan asal yang suci dari Tuhan itu, sehingga humanisme Barat sekarang, menurut pascamodernisme, telah berubah menjadi "*a screen and an alibi for barbarism*" (sebuah tabir dan alibi untuk kebiadaban).⁶ [❖]

⁵ Lihat Martin Lings, *The Eleventh Hour, The Spiritual Crisis of the Modern World in the Light of Tradition and Prophecy* (Longmead, Inggris: Elements Book, 1987), h. 1. Firman yang dimaksud ialah "*Dan ingatlah tatkala Tuhanmu mengambil dari anak turun Adam, dari tulang punggung mereka, keturunan mereka, dan meminta mereka persaksian atas diri mereka sendiri: 'Bukankah Aku ini Tuhanmu sekalian?!' Mereka berkata: 'Benar, kami bersaksi!' (Ini agar janganlah) kamu nanti berkata pada hari Kiamat: 'Sesungguhnya kami lupa akan hal itu,'*" (Q 7:172).

⁶ Racevskis, *op. cit.*, h. 4.

KEHIDUPAN KEAGAMAAN DI INDONESIA UNTUK GENERASI MENDATANG

Oleh Nurcholish Madjid

Kita mulai pembahasan ini dengan sebuah pertanyaan: Apakah ada harapan baik bagi kehidupan beragama di masa depan? Atau, lebih prinsipil lagi: Adakah kebaikan dalam kehidupan keagamaan bagi generasi yang akan datang? Kiranya pertanyaan-pertanyaan serupa itu adalah absah, mengingat adanya pandangan banyak orang bahwa Zaman Modern dengan ilmu pengetahuan dan teknologinya akan merongrong kehidupan keagamaan. Dalam beberapa segi, pandangan yang pesimis terhadap peran agama itu mengandung unsur kebenaran; tetapi secara keseluruhan, pengalaman dua abad umat manusia memasuki Zaman Modern tidak menunjukkan bahwa agama-agama akan runtuh begitu saja. Orang malah mulai menunjuk ambruknya sistem Komunis sebagai bukti paling akhir keteguhan agama-agama menghadapi zaman.

Walaupun begitu, pertanyaan-pertanyaan di atas cukup baik untuk kita jadikan titik-tolak perenungan ini. Bagi mereka yang telah dari semula percaya kepada agama, jawab atas pertanyaan-pertanyaan itu jelas dan tegas. Agama berlaku untuk segala zaman: yang lalu, kini, dan mendatang. Karena itu selalu ada harapan baik bagi kehidupan agama di masa depan, sebagaimana demikian itulah yang telah terjadi di masa silam dan yang sedang terjadi di masa sekarang. Dan agama adalah untuk kebaikan manusia. Karena itu akan selalu ada kebaikan bagi kehidupan keagamaan di masa

mendatang. Tidak ada ragu, dan tidak ada persoalan. Maka untuk kelompok yang yakin ini jawab atas pertanyaan itu tentu bersifat penegasan, yaitu “ya.” Karena bangsa Indonesia, sebagaimana sering digambarkan, sangat berjiwa keagamaan, maka sebagian besar kita, jika bukan semua kita, barangkali juga akan menjawab pertanyaan tersebut dengan “ya.”

Tetapi di antara kita mungkin ada yang secara pribadi berpendapat sama sekali kebalikan dari kaum percaya yang optimis itu. Dalam berbagai forum diskusi, antara lain di Paramadina (karena di sana orang bebas menyatakan diri dan pendapatnya), sering muncul sikap yang meragukan faedah agama, atau faedah suatu bentuk tertentu amalan keagamaan, baik diungkapkan terang-terangan maupun tersamar. Pembicaraan kita di sini harus dilakukan dengan memperhatikan kaum pesimis itu. Perhatian itu perlu, jika bukan karena pesimisme mereka itu sendiri maka karena fungsi pesimisme sebagai faktor pengecek atas optimisme yang mungkin berlebihan atau tidak realistis.

Adalah seorang novelis dan wartawan dari Inggris, bernama A. N. Wilson. Ia menulis sebuah buku berjudul *Against Religion: Why We Should Try to Live Without It* (Melawan Agama: Mengapa Kita Harus Mencoba Hidup Tanpa Dia). Dilihat dari judul dan isinya, buku itu tidak cocok untuk bangsa Indonesia yang terkenal bersemangat keagamaan ini. Tapi dilihat dari percobaannya sebagai orang luar memandang agama, dan untuk bahan perbandingan bagi mereka yang yakin kepada kebaikan agama, maka beberapa pernyataan dalam buku itu patut sekali kita telaah dan kaji bersama. Pada bagian permulaan sekali buku itu, kita dapat membaca pernyataan keras — dan dapat dikata bersemangat penghujatan kepada agama — seperti ini:

It is said in the Bible that the love of money is the root of all evil. It might be truer to say that the love of God is the root of all evil. Religion is the tragedy of mankind. It appeals that is noblest, purest, loftiest in the human spirit, and yet there scarcely exists a religion which has not

been responsible for wars, tyrannies and suppression of the truth. Marx described it as the opium of the people; but it is much deadlier than opium. It does not send people to sleep. It excites them to persecute one another, to exalt their own feelings and opinions above those of others, to claim for themselves a possession of the truth.¹

(Dalam Alkitab [Bibel] dikatakan bahwa cinta uang adalah akar segala kejahatan. Mungkin lebih benar lagi kalau dikatakan bahwa cinta Tuhan adalah akar segala kejahatan. Agama adalah tragedi umat manusia. Ia mengajak kepada yang paling luhur, paling murni, paling tinggi dalam jiwa manusia, namun hampir tidak ada sebuah agama yang tidak ikut bertanggung jawab atas berbagai peperangan, tirani, dan penindasan kebenaran. Marx menggambarkan agama sebagai candu rakyat; tetapi agama jauh lebih berbahaya daripada candu. Agama tidak membuat orang tertidur. Agama mendorong orang untuk menganiaya sesamanya, untuk mengagungkan perasaan dan pendapat mereka sendiri atas perasaan dan pendapat orang lain, untuk mengklaim bagi diri mereka sendiri sebagai pemilik kebenaran.)

Sungguh suatu pandangan yang sangat pesimis, dan patut dipertanyakan, mengapa pesimisme semacam itu muncul? Mengapa pandangan yang amat negatif kepada agama itu justru tampil (kembali) ketika sistem Soviet runtuh, yang — keruntuhan sistem tersebut — sebenarnya sekaligus menunjukkan vitalitas agama-agama di bekas negeri-negeri komunis itu?

Ketika kutipan di atas saya kemukakan dalam dialog tentang agama dan pluralisme yang diselenggarakan oleh PGI di Evergreen, Puncak, pada tahun 1992, seorang tokoh Kristen yang hadir dengan sungguh-sungguh mempertanyakan, mengapa saya menyempatkan diri mengutip suatu pendapat yang demikian keras mencela agama? Mengapa harus mengingat lagi ungkapan Marx, ketika sistemnya sendiri sekarang terbukti ambruk?

¹ A. N. Wilson, *Against Religion: Why We Should Try to Live Without It* (London: Chatto and Windus, 1992), h. 1.

Wilson kita kutip sebagai peringatan kepada kita bahwa dalam agama-agama, atau, lebih tepatnya, dalam lingkungan para penganut agama-agama, selalu ada potensi kenegatifan dan kerusakan yang amat berbahaya. Sinyalemen serupa itu biasanya disanggah oleh para penganut agama, sambil mengakui bahwa keonaran memang senantiasa muncul di kalangan para penganut agama, namun agama tidak dapat dipersalahkan. Yang salah ialah para penganutnya, karena tidak memahami sekaligus mempraktikkan ajaran agama secara benar. Tapi seorang yang kritis akan membalik argumen itu dengan mengatakan: kalau agama itu memang benar namun tidak mampu mempengaruhi para pemeluknya, lalu bagaimana membuktikan kebenaran agama itu? Dan apa gunanya agama yang benar namun tidak mempengaruhi watak pemeluknya? Sydney Hook, misalnya, pernah mengajukan argumen sanggahan serupa itu.

Karena itu, sebagai seorang novelis terkenal dan wartawan yang produktif, Wilson mengamati dengan penuh keprihatinan, bagaimana masyarakatnya di Inggris dicabik-cabik oleh masalah agama. Ia tidak setuju dengan keputusan almarhum Ayatullah Khomaeni menghukum mati Salman Rushdi. Maka ia menjadi gusar karena *Observatore Romano* termasuk salah satu jurnal yang menyatakan solidaritas kepada Khomaeni. Padahal Paus sendiri, kata Wilson, menganjurkan toleransi, termuat dalam pesannya pada Hari Perdamaian Dunia, 3 Februari 1991. Paus mengatakan: "Adalah esensial bahwa hak menyatakan keyakinan keagamaan masing-masing di depan umum dan dalam semua bidang kehidupan kewargaan tetap terpelihara kalau umat manusia memang harus hidup dalam kedamaian." Selanjutnya Paus berkata, "Ancaman gawat terhadap perdamaian datang dari sikap tidak toleran, yang menyatakan diri dalam sikap menolak kebebasan nurani pada orang lain. Ekses yang diakibatkan oleh sikap tidak toleran merupakan salah satu pelajaran paling pahit dalam sejarah." Tetapi, kata Wilson, beberapa waktu yang lalu Paus menghalangi orang yang tak bersalah dan banyak dicintai masyarakat menjadi Uskup Agung Cologne hanya karena uskup itu berani mengisyaratkan bahwa persoalan moral yang

menyangkut pembatasan kelahiran (KB) bukan persoalan yang paling penting yang dihadapi umat manusia. Di banyak universitas Katolik di Eropa, kata Wilson, banyak guru besar terkemuka, seperti Hans Kung, tidak diberi hak mengajar karena mereka berani mempersoalkan perkara Paus yang tidak dapat salah (*infallible*), atau karena mereka menyuarakan pendekatan ilmiah dan terbuka kepada kajian Bibel. “Di seluruh Jerman, Negeri Belanda, Spanyol, Prancis, dan Amerika Serikat, orang-orang Katolik harus membaca seruan Bapak Suci kepada toleransi agama. Tapi mereka bertanya-tanya, mengapa dia (Paus) tidak menerapkan toleransi itu kepada dirinya sendiri,” kata Wilson penuh keheranan. Jawabnya ialah, kata Wilson lagi, bahwa Paus “mengutuk sikap tidak toleran di kalangan kaum Komunis dan kaum Muslim dan di kalangan kelompok manusia yang lain karena mereka itu tidak lebih daripada sekadar manusia. Dia tidak mengutuk sikap tidak toleran dalam dirinya sendiri karena dia adalah jurubicara Tuhan; dan dia tidak hanya diizinkan, malah diwajibkan, berkat jabatannya, untuk menganiaya kekeliruan di mana pun ia temukan.”²

Bagi Wilson, pernyataan Paus pada Hari Perdamaian Dunia menggambarkan dilema seorang agamawan yang baik hati, apakah dia itu Katolik, Hindu, Muslim, Protestan, Buddhis, atau lain-lainnya. Wilson pernah mendengar seorang uskup Ortodoks Yunani dalam suatu khutbah, bahwa seorang agamawan yang baik ialah orang yang punya cukup iman untuk dapat menganiaya orang lain karena kekeliruan keagamaan. Jadi, sementara seorang agamawan yang baik acapkali mencela sikap sempit pikiran dan tidak toleran pada orang lain yang ingin menganiayanya, namun mereka sendiri mempertahankan hak untuk memaksa dan menyerang orang yang mereka anggap menyimpang. Bahkan ada kalanya mereka menganggap membunuh orang menyimpang itu sebagai kewajiban.³

² *Ibid.*, h. 4-7.

³ *Ibid.*

Kita semuanya mengetahui bahwa sebelum Zaman Industri, perang banyak terjadi atas dorongan agama. Setelah Zaman Industri tiba, perang banyak didorong oleh rebutan harta. Dan kita tidak dapat begitu saja menilai bahwa perang atas nama agama adalah lebih mulia daripada perang atas nama harta, kecuali jika kita termasuk dan ada dalam pihak golongan agama yang berperang itu sendiri. Jika kita berada dalam agama ketiga, di luar dua agama yang sedang berperang, kita akan tersenyum mengejek karena memandang bahwa peperangan yang terjadi antara dua agama (yang bukan agama kita itu) adalah suatu ironi dan tragedi, karena perang itu merupakan usaha saling menghancurkan oleh dua pihak yang (dalam pandangan kita) sama-sama palsu (karena kedua agama itu bukan agama kita sendiri dan tidak seperti agama kita sendiri). Jadi perang itu adalah suatu perang atas nama kepalsuan, dari kedua pihak, yang membuat perang semacam itu tidak masuk akal! Karena itu perang atas nama harta tentunya masih lumayan lebih baik, karena masih lebih masuk akal! Suatu logika yang tidak terlalu buruk!

Tapi jika kita termasuk dan berada di pihak suatu agama yang berperang dengan agama lain, maka dengan sendirinya perang itu adalah perjuangan sebuah kebenaran melawan dan menghancurkan kepalsuan. Adakah nilai hidup yang lebih tinggi daripada perjuangan menegakkan kebenaran melawan kepalsuan? Kita pun akan meyakini adanya unsur kesucian dalam perang serupa itu, sehingga mati di dalamnya adalah kehormatan yang besar, sebagai syahid atau martir. Hanya saja kita harus ingat, bahwa mereka yang ada di pihak lawan agama kita juga berpendapat persis sama, tapi dengan nilai yang terbalik: benar menjadi palsu, dan palsu menjadi benar, seperti bayangan kita dalam kaca cermin. Kemudian kita juga harus ingat bahwa mereka yang berada di pihak ketiga, yang tidak beragama seperti agama kita atau agama lawan kita, akan memandang perang kita sebagai usaha saling menghancurkan antara kedua kepalsuan! Dan inilah “dilema Wilson” tersebut tadi. Yaitu dilema bahwa agama mengajak kepada kebaikan, dan semakin

orang yakin kepada agamanya, adalah semakin baik; tapi justru “orang baik” itu semakin kuat membenarkan dirinya untuk tidak toleran kepada orang lain, bahkan merasa berhak mengejar-ngejar orang yang tidak sepaham dengan dirinya. Ia justru menjadi sumber keonaran sendiri.

Jika kita perhatikan, peta dunia sekarang sedang ditandai oleh konflik-konflik dengan warna keagamaan. Meskipun agama bukanlah satu-satunya faktor, namun jelas sekali bahwa pertimbangan keagamaan dalam konflik-konflik itu dan dalam eskalasinya sangat banyak memainkan peranan. Di ujung paling utara, di Irlandia, ialah pertentangan tidak berkesudahan antara kaum Katolik dan kaum Protestan. Dan di tengah-tengah Eropa, sekitar Prancis dan Jerman, sedang terjadi konflik-konflik yang malu-malu disebut bersifat keagamaan (karena akan menodai “liberalisme” mereka) dan terbungkus oleh rasialisme atau kepentingan ekonomi terhadap para pekerja asing yang kebanyakan beragama Islam. Sedikit ke selatan, dan masih dalam wilayah Eropa, kita mendapati bentuk paling baru konflik dengan banyak warna keagamaan, yaitu di Bosnia-Herzegovina. Kemudian di Cyprus, betapa pun juga pertentangan antara mereka yang keturunan Turki dan yang keturunan Yunani tetap sedikit banyak diwarnai oleh sentimen keagamaan. Konflik-konflik di Palestina khususnya dan Timur Dekat umumnya yang melibatkan kaum-kaum Yahudi, Muslim, dan Kristen, dengan faksi masing-masing yang cukup membingungkan, hampir merupakan anomali bagi sebuah tempat buaian peradaban manusia yang paling berpengaruh, dan jelas anakronistik bahwa kaum Yahudi hendak mendirikan negara agama di zaman modern dan atas bantuan negara-negara modern. Dan di Afrika Hitam pun konflik-konflik dengan warna keagamaan juga tidak mudah disembunyikan. Di Sudan ada konflik antara Islam yang “Arab” di sebelah utara dan Kristen yang “Negro” di sebelah selatan. Belum lagi konflik-konflik karena rasialisme dan paham apartheid, yang juga mengundang keterlibatan berbagai tokoh keagamaan (Kristen). Negeri-negeri Timur Tengah yang lain juga diramalkan

oleh konflik-konflik dengan warna keagamaan, sebagian daripadanya sungguh dramatis. Tidak saja konflik antara Irak dan Iran merupakan konflik antara pemerintahan yang berturut-turut didominasi oleh Islam Sunni dan Islam Syi'i, bahkan juga masing-masing pihak dengan jelas menggunakan simbol-simbol keagamaan, seperti heroisme Qadisiyah dari pihak Irak dan jihad melawan *thāghūt* (tiran) yang ateis dari pihak Iran. Perang Teluk yang dahsyat itu secara resmi terhindar dari pewarnaan keagamaan, namun tidak luput terjadi persepsi populer yang aneh di sementara kalangan bahwa perang itu adalah perang antara Islam (Irak) melawan kekafiran (Kuwait, Saudi, Syria, Mesir, yang dibantu negeri-negeri Barat, khususnya Amerika)! Dan jika kita teruskan ke timur, kita melewati Afghanistan yang masih dalam kemelut konflik-konflik politik dengan tema perebutan keabsahan menurut jenis penganut keagamaan (Islam) mereka. Anak Benua dan sekitarnya juga meriah dengan percekcoan keagamaan: Islam Sunnah lawan Islam Syi'ah di Pakistan, Hindu lawan Islam di India, Hindu lawan Budhisme (dan Islam) di Srilangka, dan Budhisme lawan Islam di Burma dan Thailand. Di Filipina kita sudah lama mengetahui adanya konflik berlarut-larut antara Katolik dan Islam. Di tempat-tempat lain, konflik keagamaan itu jelas selalu merupakan potensi, yang syukurlah belum, tidak, atau malah tidak akan, terbuka.

Konflik-konflik tersebut memang mengandung hal-hal di luar masalah keagamaan sebagai faktor penyebab, utama atau tidak utama, seperti faktor kebangsaan, kesukuan, kebahasaan, kesenjangan ekonomi, kesejarahan, kekuasaan teritorial, dan seterusnya. Namun jelas sekali bahwa warna keagamaan tidak dapat diabaikan, bahkan sedikit banyak mengandung semangat kebencian atas nama sebuah agama menghadapi agama yang lain, seperti yang amat tampak pada gejala konflik di bekas Yugoslavia. Dan setiap warna keagamaan dalam suatu konflik tentu melibatkan agama formal atau agama terorganisir (*organized religion*).

Kultus dan Fundamentalisme

Sekitar dua puluh tahun yang lalu kami memperkenalkan semboyan: “Islam, Yes; Partai Islam, No.” Meskipun ungkapan itu kami letakkan dalam sebuah tanda tanya, namun kami berpendapat bahwa semangat di balik semboyan itu benar adanya, dan pendapat itu kami pertahankan sampai kini. Sebagian dari keadaan sekarang berjalan sesuai dengan semboyan itu.

Ternyata, setelah selang dua dasawarsa ini, semboyan yang mirip sekali diperkenalkan oleh dua orang futurolog, John Naisbitt dan Patricia Aburdene, berkenaan dengan masalah kehidupan agama. Mereka berkata: *Spirituality, Yes; Organized Religion, No.*⁴ Semboyan ini mengandung makna yang jauh lebih prinsipil daripada semboyan kami di atas. Dan kami mendapati diri kami mengalami kesulitan besar, bahkan kemustahilan, untuk dapat menerima kebenarannya.

Semangat di balik semboyan Naisbitt-Aburdene itu sesungguhnya sudah lama ada di kalangan masyarakat tertentu, di Barat maupun di Timur. Mereka ini menginsafi perlunya spiritualisme dalam hidup manusia, namun mereka sangat kritis kepada agama-agama mapan, bahkan menolaknya. Einstein pernah menyatakan hal serupa, dan jauh sebelumnya Thomas Jefferson juga menganut pandangan serupa. Jefferson mengaku sebagai percaya kepada Tuhan (Deisme), kepada Kemahaesaan Tuhan (Unitarianisme), dan kepada Kebenaran Universal (Universalisme), tanpa merasa perlu mengikatkan diri kepada salah satu dari agama-agama formal yang ada. Jefferson bahkan meramalkan bahwa pahamnya itu akan menjadi agama seluruh umat manusia, dan dalam jangka waktu 200 tahun akan menggeser agama-agama formal.

Memang betul spiritualisme Jefferson akhirnya masuk ke dalam perumusan Deklarasi Kemerdekaan Amerika, dan diungkapkan

⁴ John Naisbitt dan Patricia Aburdene, *Megatrends 2000, Ten New Directions For the 1990's* (New York: Avon Books, 1991), h. 295.

tidak dalam jargon keagamaan yang berlaku dan dikenal di sana saat itu, melainkan dalam jargon-jargon Deisme alami seperti ungkapan *Laws of Nature* dan *Nature's God*. Tapi ramalannya bahwa Deisme-Unitarianisme-Universalismenya akan menggeser agama-agama formal ternyata meleset sama sekali. Justru, berlawanan dengan ramalan Jefferson, agama-agama formal sekarang ini bangkit kembali, sehingga tidak kurang dari seorang pemikir kita yang besar, almarhum Sudjatmoko, yang mengatakan bahwa abad mendatang ini adalah abad spiritualitas melalui agama-agama. Oleh karena itu semboyan "*Spirituality, Yes. Organized Religion, No*" agaknya tidak memiliki pijakan yang kuat.

Walaupun begitu menarik sekali menyimak uraian Naisbitt-Aburdene mengenai kehidupan keagamaan di bawah semboyan tersebut. Pada pokoknya kedua futurolog itu mengemukakan, berdasarkan hasil-hasil pengumpulan pendapat, adanya indikasi menaikinya spiritualisme di kalangan masyarakat Amerika, lebih tinggi daripada masa-masa sebelumnya. Sebagian besar mereka percaya bahwa "Tuhan adalah kekuatan spiritual yang positif dan aktif," meskipun gejala itu disertai dengan menurunnya peran agama-agama formal. Kalangan muda yang terpelajar di sekolah-sekolah tinggi adalah yang pertama-tama bersikap sangat kritis kepada agama-agama formal. Mereka menilai bahwa gereja dan sinagog "sibuk dengan masalah-masalah keorganisasian, dengan mengesampingkan isu-isu teologis dan spiritual." Maka, kata Naisbitt-Aburdene, mereka kaum muda itu bukannya manusia "beragama" (*religious*), melainkan "berkeruhanian" (*spiritual*).⁵

Mungkin sekali bahwa apa yang diamati oleh Naisbitt-Aburdene itu tidak lain ialah apa yang diamati oleh Alvin Toffler sebagai gejala kultus (*cult*), yaitu bentuk gerakan spiritual (dan keagamaan) dengan sistem pengorganisasian yang ketat, penuh disiplin, absolutistik, dan, dengan sendirinya, kurang toleran kepada kelompok lain. Kultus biasanya berpusat kepada ketokohan seorang

⁵ *Ibid.*, h. 295-296.

pribadi yang menarik, berdaya pikat retorik yang memukau, dan dengan sederhana, namun dengan penuh keteguhan, menjanjikan keselamatan dan kebahagiaan. Contoh yang paling sering disebut untuk gerakan kultus ini ialah Unification Church, Divine Light Mission, Hare Krishna, the Way, People's Temple, Yahweh ben Yahweh, New Age, Aryan Nation, Christian Identity, the Order, Scientology, Jehovah Witnesses, Children of God, gerakan Bhagawan Shri Rajneesh, dan lain-lain. Semuanya di Amerika, namun hal yang serupa dan yang analog dengan itu juga muncul di mana-mana, termasuk akhir-akhir ini di negeri kita.

Bagi Toffler, merajalelanya kultus adalah gejala sosial yang membingungkan, yang hanya dapat diterangkan jika kita melihat gejala-gejala negatif masyarakat industri, yaitu kesepian, hilangnya struktur kemasyarakatan yang kukuh, dan ambruknya makna yang berlaku.⁶ Dalam kata-kata lain, masyarakat industri telah mengakibatkan alienasi atau keterasingan pada diri pribadi para anggotanya, yang inti pengertian alienasi itu dijelaskan oleh seorang psikoanalisis terkenal, Eric Fromm, demikian:

Alienation as we find in modern society is almost total; it pervades the relationship of man to his work, to the things he consumes, to the state, to his fellow man, and to himself. Man has created a world of man-made things as it never existed before. He has constructed a complicated social machine to administer the technical machine he built. Yet this whole creation of his stands over and above him. He does feel himself as a creator and center, but as a servant of a Golem, which his hands have built. The more powerful and gigantic the forces are which he unleashes, the more powerless he feels himself as a human being. He confronts himself with his own forces embodied in things he has created, alienated from himself. He is owned by his own creation, and has lost ownership of himself. He has built a

⁶ Alvin Toffler, *The Third Wave* (New York: Bantam Books, 1990), h. 374.

golden calf, and says, Sthese are your gods who have brought you out of Egypt.⁷

(Alienasi yang kita temukan dalam masyarakat modern adalah hampir total; ia meliputi hubungan manusia dengan pekerjaannya, ke benda-benda yang ia konsumsi, ke negara, ke sesamanya, dan ke dirinya sendiri. Manusia telah menciptakan suatu dunia dari barang-barang buatan manusia yang tidak pernah ada sebelumnya. Ia telah membangun permesinan sosial yang ruwet untuk mengatur permesinan teknis yang ia bangun. Namun seluruh kreasinya itu tegak di atas dan mengatasi dirinya sendiri. Memang ia merasa dirinya sebagai pencipta dan pusat, tapi juga sebagai budak sebuah berhala Golem yang ia buat dengan tangannya sendiri. Semakin kuat dan besar kekuatan yang ia lepaskan, semakin ia merasa dirinya tak berdaya sebagai manusia. Ia menghadapi dirinya sendiri dengan kekuatan dirinya yang dikandung dalam benda-benda yang ia ciptakan, yang terasing dari dirinya sendiri. Ia dikuasai oleh kreasinya sendiri, dan telah kehilangan kekuasaan terhadap dirinya sendiri. Ia telah membuat sebuah patung anak sapi emas, dan berkata, “inilah dewamu yang membawa kamu keluar dari Mesir.”)

Alienasi itulah yang menyebabkan orang tertarik kepada kultus-kultus. Sebab alienasi menimbulkan rasa kesepian yang mencekam, yang merindukan perkawanan akrab dan hangat, yang mendambakan suatu penjelasan tentang apa dan ke mana hidup ini. Toffler menjelaskan kenyataan ini sebagai berikut:

Untuk orang-orang yang kesepian, kultus-kultus menawarkan, pada permulaannya, persahabatan yang merata. Kata seorang petugas Unification Church: “Kalau ada orang kesepian, kita bicara kepada mereka. Banyak orang kesepian di sekitar kita.” Pendatang baru itu dikelilingi oleh orang-orang yang menawarkan persahabatan dan

⁷ Erich Fromm, *The Sane Society* (New York: Holt, Reinehart and Winston, 1964), h. 124-125.

isyarat dukungan kuat. Banyak kultus yang menghendaki kehidupan komunal. Kehangatan dan perhatian yang tiba-tiba ini sedemikian kuatnya memberi rasa kebaikan sehingga anggota-anggota kultus sering bersedia untuk memutuskan hubungan dari keluarga dan teman-teman lama mereka, untuk mendermakan penghasilannya kepada kultus, (kadang-kadang) menerima narkoba dan bahkan seks sebagai imbalan.

Tetapi kultus menawarkan lebih banyak daripada sekadar perkumpulan. Ia juga menawarkan struktur yang banyak dibutuhkan. Kultus-kultus menyodorkan ketentuan-ketentuan yang ketat pada tingkah laku. Mereka menuntut dan menciptakan disiplin yang amat kuat, sebagian tampaknya bertindak begitu jauh sehingga memaksakan disiplin itu melalui penyiksaan, kerja paksa, dan bentuk-bentuk kurungan dan penjara yang mereka buat sendiri.⁸

Tetapi sejauh-jauh ketenangan batin yang ditawarkan oleh sebuah kultus lewat janji-janji keselamatan yang diberikan dengan tegas dan lugu, namun ketenangan itu bersifat sementara belaka, yang berfaedah hanya dalam menjawab secara sementara persoalan makna hidup yang lebih mendalam dan asasi. Karena itu disebut bahwa efek sebuah kultus adalah *palliative*, yakni, memberi hiburan cepat dan jangka pendek, jadi ada unsur kepalsuan di dalamnya. Maka sebuah kultus, meskipun diberi label keagamaan formal (Budhisme, Hinduisme, Islam, Kristen, dan lain-lain), adalah sesungguhnya sebuah *religio illicita*, atau *erzats religion*, agama palsu. Kultus merupakan bentuk pelarian spiritual karena kebingungan dan kesepian yang tidak dapat diselesaikan oleh agama formal atau terorganisasi.

Sebagai pelarian, fundamentalisme keagamaan pun tidak begitu jauh dari kultus. Unsur-unsur yang menjadi ciri utama kultus juga merupakan unsur-unsur yang menjadi ciri utama fundamentalisme, seperti ketertutupan, pemaksaan disiplin yang keras, hasutan

⁸ Alvin Toffler, *op.cit.*, h. 375

kepada pengorbanan harta dan jiwa yang tidak proporsional, absolutisme dan janji-janji keselamatan yang diberikan dengan tegas dan sederhana. Seperti dicontohkan oleh peristiwa bunuh diri massal para pengikut kultus People's Temple pimpinan James Jones setelah pindah dari Amerika ke Guyana dan pengikut kultus pimpinan David Koresh di Waco, Texas, sebuah kultus dapat berkembang menjadi sangat anti-sosial, bahkan menjerumuskan para pengikutnya kepada psikologi "ingin mati" (*death wish*). Dan fundamentalisme pun dapat menunjukkan sikap-sikap anti-sosial serupa itu, meskipun mungkin dengan kadar yang lebih rendah. Adalah tidak kurang dari Jerry Falwell, seorang tokoh kelompok fundamentalis Moral Majority, yang mengutuk kaum liberal karena pandangan mereka bahwa manusia pada dasarnya adalah baik. Menurut Jerry Falwell, pandangan itu keliru, sebab, katanya, "menurut Bibel manusia pada dasarnya adalah jahat."⁹ Jelas pandangan kemanusiaan Falwell yang negatif-pesimis seperti ini adalah sangat anti-sosial dan berbahaya, dan dengan mudah dapat ditransformasi menjadi dasar pembenaran untuk tindakan-tindakan penganiayaan kepada sesama manusia, lebih-lebih jika berbeda paham dan pandangan.

Paham bahwa manusia pada dasarnya jahat adalah jelas palsu. Dan adanya paham serupa itu pada suatu kelompok, seperti yang dipimpin oleh Falwell, adalah juga petunjuk kepalsuan paham kelompok itu secara menyeluruh. Pandangan pesimis-negatif kepada manusia itu, jika pun di Barat pernah ada (dan memang tidak saja pernah ada tapi sungguh sangat kuat) sudah lama diganti dengan pandangan kemanusiaan yang optimis-positif, yang nanti akan semakin kukuh dalam Humanisme modern.¹⁰

⁹Termuat dalam sebuah rekaman video tentang kaum fundamentalis yang dibuat oleh perkumpulan "Fundamentalist Anonymous", New York, 1989.

¹⁰ Seperti halnya dengan dasar-dasar ilmu pengetahuan dan teknologi modern berasal dari pengenalan bangsa-bangsa Barat dengan ilmu pengetahuan dan teknologi Islam, dasar-dasar Humanisme modern pun berasal dari pengenalan mereka dengan ajaran-ajaran kemanusiaan Islam. Ini menggambarkan

Kepalsuan fundamentalisme di Amerika juga terungkap oleh terjadinya skandal-skandal para pemimpinnya sendiri. Satu persatu para milyarder berkat jaringan televisi evangelik, dari Jimmy Swaggart (lawan Ahmad Deedat dari Afrika Selatan dalam debat televisi), Oral Roberts, Jim dan Tammy Baker, terlibat dalam skandal-skandal, dan meruntuhkan klaim-klaim kesucian mereka. Namun karena pada dasarnya fundamentalisme menawarkan jawaban dan penyelesaian (betapa pun sementara dan palsu) kepada masalah-masalah kesepian dan alienasi kejiwaan, maka ia tetap menarik untuk banyak orang, sehingga juga tetap mempunyai potensi penyesatan kepada masyarakat, entah sampai kapan.¹¹

Kultus dan fundamentalisme merupakan ciri amat menonjol di Amerika. Menurut Toffler di Amerika terdapat sekitar 1000

dalam pikiran kemanusiaan Giovanni Pico della Mirandola, seorang pemikir Eropa zaman Renaisans, yang dalam memulai sebuah ceramah kefilasafatannya tentang manusia mengatakan: “*I have read in the records of the Arabians, reverend Fathers, that Abdala the Saracen, when questioned as to what on this stage of the world, as it were, could be seen most worthy of wonder, replied: ‘There is nothing to be seen more wonderful than man.’*” (Saya telah membaca dalam buku-buku orang Arab, wahai para Bapak yang mulia, bahwa Abdala [Abdullah] orang Saracen [Muslim zaman Perang Salib—NM], ketika ditanya tentang apa di atas panggung dunia ini, seperti yang ada, dapat dipandang paling mengagumkan, menjawab: ‘Tidak suatu apa pun yang dapat dipandang lebih mengagumkan daripada manusia’). (Ernst Cassirer, *et. al. The Renaissance Philosophy of Man* [Chicago: The University of Chicago Press, 1948], h. 223). Seperti kita ketahui, pandangan dasar Islam tentang manusia ialah (1) manusia itu baik, karena diciptakan dalam fitrah; (2) fitrah itu membuat manusia berkecenderungan alami kepada kesucian, kebenaran, dan kebaikan (*ḥanīf*); (3) manusia adalah makhluk yang tertinggi; (4) Allah memuliakan manusia; (5) Allah mengangkat manusia sebagai khalifah-Nya di bumi. Implikasi pandangan kemanusiaan Islam itu sungguh luas dan prinsipil, yang melahirkan antara lain pandangan yang optimis-positif kepada manusia (prinsip “prasangka baik” atau *ḥusn al-zhann*, bukan “prasangka buruk” atau *sū’ al-zhann*). Jadi sama dengan pandangan kemanusiaan kaum liberal Barat yang dikutuk Falwell, namun lebih unggul daripada humanisme liberal karena humanisme Islam tetap dibimbing oleh iman yang benar kepada Tuhan.

¹¹ Lihat pembahasan menarik tentang hal ini dalam Naisbitt dan Aburdene, *op. cit.*, h. 301.

kultus keagamaan.¹² Namun, seperti telah dikemukakan, kultus dan fundamentalisme bukanlah monopoli Amerika. Dalam hal ini, Amerika hanyalah mendahului tempat-tempat lain sekitar 20-an tahun.¹³ Dan di negeri kita ini pun, sebagaimana sudah disinggung, juga terdapat gejala-gejala kultus dan fundamentalisme (yakni, fundamentalisme dalam arti gejala kefanatikan dan ketertutupan dalam corak penganutan agama). Sebab meskipun Indonesia masih amat jauh dari keadaan Amerika sebagai negeri industri maju, namun kondisi-kondisi sosial-psikologis yang menyediakan lahan untuk tumbuhnya kultus dan fundamentalisme tidaklah terlalu berbeda dengan di Amerika, yaitu gejala sosial-psikologis kesepian dan alienasi. Di negeri kita ini gejala negatif itu adalah akibat perubahan sosial yang cepat, bahkan amat cepat. Dan dampak sampingan yang negatif dari perubahan sosial yang cepat dan besar dalam batas-batas nasional itu masih ditambah dengan dampak sampingan negatif dari perubahan sosial seluruh dunia akibat globalisasi informasi dan transportasi.

Gejala seperti dislokasi kejiwaan, disorientasi (kehilangan pegangan hidup karena runtuh atau goyahnya nilai-nilai lama) dan deprivasi relatif (perasaan teringkari atau tersingkirkan dalam bidang-bidang kehidupan tertentu) selalu menyertai perubahan sosial yang cepat dan besar, dan merupakan sumber berbagai krisis. Dalam hal ini justru Indonesia yang masih sedang berkembang mungkin tidak lebih beruntung daripada Amerika yang maju. Sebab dalam masyarakat maju seperti Amerika, dislokasi, disorientasi dan deprivasi relatif dapat dikurangi dengan meratanya pendidikan dan pendapatan, serta dengan terbukanya mobilitas, baik vertikal maupun horizontal. Menurut para ahli sosiologi perubahan sosial, pemerataan adalah faktor yang paling banyak mengurangi prasangka sosial, baik yang mengikuti jalur keagamaan, kesukuan,

¹² Alvin Toffler, *op.cit.*, h. 374.

¹³ *Ibid.*, h. 375.

kedaerahan, maupun jalur mana saja yang lain.¹⁴ Padahal prasangka adalah pangkal keonaran sosial yang paling berbahaya.

Tapi di Indonesia, sampai dengan saat sekarang ini, justru ketidakmerataan dan ketidakdaksamaan masih merupakan ciri yang amat menonjol dalam distribusi informasi, pendapatan, dan kesempatan. Maka krisis di sini sebenarnya jauh lebih hebat daripada di Amerika, kalau saja tidak karena adanya faktor-faktor tertentu lainnya yang berfungsi meredamnya. Krisis itu dapat muncul dengan ekspresi dalam berbagai bentuk. Salah satunya mungkin dalam bentuk yang dapat mengancam, sekurangnya mengganggu, stabilitas dan keamanan nasional (yang bukan di sini tempat membahasnya). Dan bentuk lainnya lagi ialah menggejalanya kultus dan fundamentalisme. Mengutip beberapa sumber, buku *Megatrends 2000* menyebutkan bahwa fundamentalisme adalah “suatu gerakan emosional-reaksioner yang berkembang dalam budaya-budaya yang sedang mengalami krisis sosial,” dan bersifat “otoriter, tidak toleran, dan bersemangat memaksa dalam menampilkan dirinya terhadap masyarakat yang lain. Fundamentalisme adalah sikap jiwa yang melihat segala sesuatu secara hitam-putih, yang untuk itu tidak dikenal adanya kompromi.”¹⁵

Lalu mengapa fundamentalisme, selain kultus, begitu populer? Karena “pada saat-saat terjadinya perubahan sosial yang besar, yang juga saat-saat gerakan milenial (harapan pertolongan “dari langit”) muncul, agama fundamentalis menyuarakan keluar jawaban untuk banyak orang — sehingga mereka ini tidak perlu membuat

¹⁴ The trends of advanced industrialization are generally considered to imply social change in the direction of less prejudice because of three sets of variables: higher level of education, growth of middle-income occupations and professions, and increased urbanization.

(Dengan kata-kata lain, tiga variabel perubahan sosial yang mampu mengurangi prasangka ialah: [1] meratanya pendidikan, [2] merata dan meningkatnya pendapatan, [3] kebebasan bergerak). (Bruno Bettelheim & Morris Janowitz, *Social Change and Prejudice* [New York: The Free Press, 1975], h. 3).

¹⁵ Naisbitt & Aburdene, *op. cit.*, h. 300.

keputusan-keputusan sendiri.”¹⁶ Jadi sesungguhnya kultus dan fundamentalisme adalah gejala sosial-psikologis yang oleh Eric Fromm disebut gejala “Lari dari Kebebasan” (*Escape from Freedom*). Dalam keadaan orang tidak tahu lagi apa yang harus diperbuat karena bingung akibat perubahan sosial yang besar, orang tidak berani membuat keputusan sendiri, dan ingin menyerahkan segala sesuatu kepada keputusan “sang pemimpin”. Inilah salah satu basis sosial-psikologis bagi munculnya totalitarianisme. “*Freedom can be frightening; Totalitarianism can be tempting.*” (Kebebasan dapat menakutkan; Totalitarianisme dapat menggurikan), kata Eric Fromm.¹⁷

Oleh karena itu bagaimanapun kultus dan fundamentalisme hanyalah pelarian dalam keadaan tidak berdaya. Sebagai sesuatu yang hanya memberi hiburan ketenangan semu atau *palliative*, kultus dan fundamentalisme adalah sama berbahayanya dengan narkoba. Tetapi narkoba menampilkan bahaya hanya melalui pribadi yang tidak memiliki kesadaran penuh (“teler”), baik secara perorangan maupun kelompok (sehingga tidak akan menghasilkan suatu “gerakan” sosial dengan suatu bentuk kedisiplinan keanggotaan para pengguna narkoba — bukan keanggotaan sindikat para penjualnya). Sedangkan kultus dan fundamentalisme dengan sendirinya melahirkan gerakan dengan disiplin yang tinggi. Maka penyakit yang terakhir ini adalah jauh lebih berbahaya daripada yang pertama.

Beberapa kalangan masyarakat industri maju, khususnya Amerika yang memang paling dahsyat dilanda oleh kultus dan fundamentalisme, telah menyadari masalah ini dan membentuk perkumpulan-perkumpulan guna memberi peringatan kepada umum. Di Chicago berdiri perkumpulan Cult Awareness Network

¹⁶ “In times of great social change, the same times when millennial movements spring up, fundamentalist religion spells out the answers for people — so they need not make decisions alone,” (*Ibid.*, h. 301).

¹⁷ Begitulah bunyi subjudul buku Eric Fromm, *Escape from Freedom* (New York: Avon Books, 1965).

(CAN), dan di New York dibentuk gerakan Fundamentalists Anonymous (perhatikan nama gerakan itu yang dibuat mirip dengan gerakan Alcoholics Anonymous, karena pandangan bahwa fundamentalisme adalah sejenis alkohol atau narkotik, yaitu sama-sama bersifat *palliative* tersebut di atas tadi). Sebagaimana mereka memandang narkotika dan alkoholisme sebagai ancaman kepada kelangsungan daya tahan bangsa, mereka juga berkeyakinan bahwa kultus dan fundamentalisme adalah ancaman-ancaman yang tidak kurang gawatnya. Dan sementara mereka para anggota sebuah kultus atau aliran fundamentalis sendiri tentu mengingkari, namun bahaya yang terkandung dalam ajaran serupa itu telah berkali-kali terbukti, yang paling dramatis ialah peristiwa bunuh diri massal People's Temple di Guyana dan bakar diri massal pengikut kultus pimpinan David Koresh di Waco, Texas.

Makna dan Tujuan Hidup

Oleh karena kultus dan fundamentalisme adalah akibat bekerjanya berbagai faktor dalam masyarakat yang sedang berubah cepat, maka usaha mengatasi dan menyelesaikan permasalahannya menyangkut berbagai bidang kehidupan manusia: sosial, ekonomi, politik, ilmu pengetahuan, teknologi, pendidikan, psikologi, dan seterusnya. Tetapi karena kultus dan fundamentalisme lebih-lebih merupakan gejala keagamaan atau keruhanian, maka salah satu cara mengatasinya ialah mencari bentuk penganutan dan penghayatan nilai keagamaan, jika mungkin yang lebih sehat, jika tidak mungkin maka sekurang-kurangnya yang dapat menjadi alternatif bagi kultus atau fundamentalisme tanpa akibat-akibat buruk suatu kultus atau fundamentalisme.

Premis pertama dan utama dalam perkara ini ialah bahwa manusia tidak mungkin hidup dengan kejiwaan yang aman tenteram (sebutlah, bahagia), tanpa keinsafan akan makna dan tujuan hidup itu sendiri. Ini ditegaskan, bahkan oleh seorang ateis radikal, filsuf

Bertrand Russel, ketika dia terpaksa, dan dengan keseganan luar biasa, mengatakan bahwa manusia memerlukan rasa cinta seperti diajarkan agama Kristen, sebagai salah satu bentuk makna hidup. Kata Russel:

Kalau Anda merasakan cinta ini, Anda mempunyai motif untuk bereksistensi, suatu tuntunan untuk bertindak, alasan untuk berani, keharusan yang imperatif untuk kejujuran intelektual. Jika Anda merasakan ini, Anda akan memiliki semua yang setiap orang harus memilikinya dalam cara agama. Meskipun Anda tidak mendapatkan kebahagiaan, Anda tidak akan pernah tahu keputusan yang mendalam pada orang-orang yang hidupnya tanpa tujuan dan kosong dari makna; sebab senantiasa ada sesuatu yang Anda dapat lakukan untuk mengurangi tumpukan amat besar kesengsaraan manusia.¹⁸

Dihadapkan kepada kemungkinan banyaknya pilihan konsep tentang makna dan tujuan hidup, pertanyaannya ialah, seperti dikemukakan oleh Eric Fromm, makna dan tujuan hidup yang mana? Manusia merindukan kebahagiaan, kebenaran, keadilan, cinta, tujuan pengabdian; dapatkah kita memenuhi kerinduan itu?¹⁹ Dan melihat kenyataan bahwa manusia tampaknya selalu mempunyai naluri untuk beragama — agama apa pun dia, termasuk “*ersatz religion*,” “*religio illicita*,” dan “*religion equivalents*” seperti Fasisme, Nazisme, dan Marxisme — maka persoalannya bukanlah terutama bagaimana mendorong manusia untuk beragama, melainkan bagaimana manusia dapat menemukan agama atau cara memeluk agama dan menghayatinya begitu rupa sehingga tidak membuatnya malah lumpuh secara keruhanian, melainkan yang

¹⁸ Bertrand Russel, *The Impact of Science on Society* (London: Unwin Paperbacks, 1985), h. 105.

¹⁹ Eric Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (New Haven: Yale University Press, 1950), h. 3.

akan mengembangkan lebih lanjut nilai kemanusiaannya sendiri dan membuat mekar potensi spesifiknya sebagai manusia.²⁰

Karena itu jenis keagamaan yang jelas sekali tidak dikehendaki dan tidak dapat diterima ialah agama yang membuat seseorang tunduk-patuh dan pasrah total kepada sesama manusia, dan yang membuatnya terasing dari dirinya sendiri, meskipun semuanya itu ia lakukan dalam kedok menyembah Tuhan.²¹ Sebab “Tuhan” dan “Tuhan” pun dapat bermakna macam-macam. Sebagai contoh, “Allah”-nya orang Arab sebelum Islam adalah berbeda dengan “Allah”-nya Islam. Antara lain karena “Allah”-nya orang Arab sebelum Islam punya anak dan serikat atau *associates* yang semuanya minta “dilayani” dalam bentuk sajian dan ketundukan dari manusia.²² Sedangkan “Allah”-nya Islam ada dalam pengertian

²⁰ *Ibid.*, h. 26.

²¹ *Ibid.*, h. 51.

²² Menurut penelitian sejarah dan arkeologi, sebagaimana dibahas oleh Isma‘il al-Faruqi dan Lois Lamya’ al-Faruqi, bangsa Arab sudah kenal dengan “dewa” yang mereka sebut *Allāh* atau *al-Ilāh*, namun dalam makna yang sama sekali berbeda dengan yang dipahami dalam Islam. Untuk lebih jelasnya, al-Faruqi suami-istri itu menerangkan demikian:

South Arabian (*Ma‘īn*, *Saba’*, and *Qatabān*) as well as North Arabian (*Libyān*, *Thamūd*, and *Safā*) inscriptions give evidence that a supreme deity called al Ilah or Allah was worshipped from time immemorial. This deity watered the earth, made the crops grow, the cattle multiply, and the springs and wells yield their life-giving waters. In Makkah as well as throughout Peninsular Arabia, “Allah” was acknowledged as “the creator of all,” “the Lord of the world,” “the Master of heaven and earth,” “the ultimate Controller of all.” “Allah” was the most frequently mentioned divine name. However, His wondrous effects were expressed in the sun and the moon, for example. His qualities were hypostasized and turned into gods and goddesses beside Him. Thus a whole pantheon came to exist, each member catering either to a special need or a special tribe and representing a special feature, site, object, or force that suggested His numinous presence, provision, or might. *Allāt*, a goddess, was described as the daughter of Allah and identified with the sun by some, with the moon by others. *Al-Uzzā* was a second divine daughter, associated with the planet Venus; *Manāt*, the third daughter, represented fate. *Dhū al-Sharā* and *Dhū al-Khalāsah* were gods that took the names of places of divination; *Dhū al-Kaffayn* and *Dhū al-Rijl* were associated with bodily organs of some special

paham Ketuhanan Yang Mahaesa yang murni, atau yang menurut Max Weber disebut sebagai “monoteisme murni” — *strict monotheism*,²³ sebagaimana tercantum secara ringkas dan padat dalam al-Qur’an, surat *al-Ikhlâsh* yang terkenal.²⁴

— though unknown — significance. Wudd, *Yaghûth*, *Ya’ûq*, and *Suwâ’* were gods who took the names of the divine functions of loving, helping, preserving, and inflicting of hard punishment, respectively. The god *Hubal*, who had the most prominent statue in The Ka’bah, had a hand made of solid gold. *Al-Malik* (the King), *al-Rahmân* (the Merciful), and *al-Rahîm* (the Always-merciful) identified gods or perhaps represented supreme divine functions of a god of another name. (Isma’il R. dan Lois Lamyâ’ al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* [New York: Macmillan, 1986], h. 65-66).

Al-Qur’an sendiri (29:61, 31:135, 39:38, 43:9, 43:87) juga menyebutkan bahwa orang-orang Arab Jahiliyah juga percaya kepada Allah sebagai satu-satunya pencipta alam semesta beserta seluruh isinya. Namun mereka mempunyai pengertian sendiri tentang apa atau siapa hakikat Allah yang mereka percayai itu, dan masih menyembah yang lain juga, yaitu berhala, yang mereka anggap menjadi perantara dengan Allah (lihat Q 39:3). Jadi pada orang Arab Jahiliyah itu kepercayaan kepada Allah pun (karena kekeliruan pengertiannya) masih mengakibatkan apa yang oleh Eric Fromm disebut sebagai alienasi, sebab kepercayaan itu tetap berujung pada sikap tunduk patuh kepada berhala “Golem.” Karena itu menurut Ibn Taymiyah dan umumnya kaum Hanbali, orang-orang Arab Jahiliyah itu sudah mengenal tauhid, namun hanya jenis tauhid *rubûbiyyah* (mengakui Allah sebagai satu-satunya Pencipta, namun masih menyembah yang lain juga), yang kemudian dikoreksi atau disempurnakan oleh Islam (al-Qur’an) dengan tauhid *ulûhiyyah* (selain mengakui Allah sebagai satu-satunya Pencipta juga mengakui dan meyakini-Nya sebagai satu-satunya yang berhak disembah).

²³ “Only Judaism and Islam are strictly monotheistic in principle, and even in the latter there are some deviations from monotheism in the later cult of saints. Christian trinitarianism appears to have a monotheistic trend when contrasted with the tritheistic forms of Hinduism, late Buddhism, and Taoism. Yet in practice, the Roman Catholic cult of masses and saints actually comes fairly close to polytheism,” (Max Weber, *The Sociology of Religion*, terjemah Inggris oleh Ephraim Fischhoff, dengan pengantar oleh Talcott Parsons [Boston: Beacon Press, 1964], h. 138).

²⁴ Yaitu al-Qur’an, surat *al-Ikhlâsh*/112, yang secara populer disebut surat “*Qul-hu*”, yang artinya dalam terjemahan kurang lebih adalah: “*Katakan (wahai Muhammad): ‘Dia, Allah (Tuhan itu), adalah Mahaesa. Allah, awal dan akhir segala harapan. Yang tidak beranak, dan tidak pula diperanakkan, Yang tiada suatu apa pun bagi-Nya bandingan.’*”

Suatu tujuan pengabdian atau obyek sesembahan (*object of devotion*) untuk manusia, yang terdiri dari sesama wujud nisbi seperti manusia sendiri dan benda-benda alam lainnya, pasti akan berakibat pembelengguan jiwa dan ruhani manusia bersangkutan. Dengan perkataan lain suatu tujuan pengabdian yang tidak benar akan selalu berwatak tiranik, menguasai jiwa manusia, dan merampas kemerdekaan dirinya yang merupakan inti harkat dan martabatnya selaku makhluk yang tertinggi. Oleh karena itu, untuk menggambarkan obyek sesembahan yang merampas kemerdekaan inti manusia itu, Kitab Suci al-Qur'an menggunakan istilah *thāghūt*,²⁵ dan terdapat penegasan bahwa untuk setiap umat atau golongan manusia telah pernah dibangkitkan atau diutus seorang Utusan Tuhan, dengan tugas menyeru umatnya untuk menyembah kepada Tuhan saja (dalam pengertian paham Ketuhanan Yang Mahaesa yang murni di atas), dan meninggalkan *thāghūt* atau sistem tiranik:

“Sungguh telah Kami bangkitkan dalam setiap umat (golongan manusia) seorang Rasul, (dengan pesan), ‘(Wahai umatku), sembahlah olehmu sekalian Allah (Tuhan Yang Mahaesa), dan jauhilah thāghūt!’ Dari antara mereka (umat itu) ada yang diberi petunjuk Allah, dan dari antara mereka ada yang jelas menempuh kesesatan. Karena itu mengembaralah kamu sekalian di muka bumi, dan perhatikanlah bagaimana akibat mereka yang mendustakan (kepada Rasul) itu,” (Q 16:36).

Dari firman itu, serta firman-firman yang lain, kita mengetahui bahwa semua agama Nabi dan Rasul yang telah dibangkitkan da-

²⁵ Perkataan Arab *thāghūt* adalah kata keterangan pelaku (*active participle*) dalam format penegasan berasal dari kata kerja *thagha* yang artinya “bertindak tiranik” (sebagaimana gambaran tentang diri Fir'aun dari Mesir — Q 20:24), dengan kata benda abstraknya, *thughyān*. Karena setiap kekuatan tiranik tentu jahat, maka perkataan *thāghūt* juga sering diasosiasikan dan diterangkan sebagai kekuatan jahat (*evil power*) atau kekuatan setan (*satanic power*), malah setan itu sendiri.

lam setiap umat adalah sama, dan inti dari ajaran semua Nabi dan Rasul itu ialah Ketuhanan Yang Mahaesa dan perlawanan terhadap kekuatan-kekuatan tiranik. Dengan perkataan lain, Ketuhanan Yang Mahaesa dan perlawanan terhadap tirani adalah titik-pertemuan, *common platform* atau, dalam bahasa al-Qur'an, *kalimat-un sawâ'* (kalimat atau ajaran yang sama) antara semua kitab suci. Maka dalam al-Qur'an ada perintah kepada Nabi *saw* untuk mengajak kepada para penganut Kitab Suci agar berpegang teguh kepada ajaran Ketuhanan Yang Mahaesa, dengan menyembah hanya kepada-Nya saja, tidak memperserikatkan-Nya kepada sesuatu apa pun juga, dan dengan meninggalkan praktik mengangkat sesama manusia sebagai "tuan-tuan" (*arbāb*), selain dari Allah, Tuhan Yang Mahaesa.²⁶

Dan "mengangkat sesama manusia sebagai tuan-tuan" dalam konteks firman itu ialah menjadikan sesama manusia sebagai sasaran penyembahan, dedikasi, devosi, atau sikap pasrah yang total. Maka seruan agar kita semua, para penganut agama kitab suci (maksudnya, bukan agama alam seperti animisme atau paganisme), meninggalkan praktik mengangkat sesama kita sebagai "tuan-tuan" mengandung makna bahwa hendaknya kita berusaha membebaskan diri dari obyek-obyek yang membelenggu kita dan menjerat keruhanian kita. Ini adalah sejajar dan identik dengan semangat dan makna dari bagian pertama kalimat persaksian, "Aku bersaksi bahwasanya tidak ada suatu tuhan (*ilāh*)...", yakni, "aku menyatakan diri bebas dari kungkungan kepercayaan-kepercayaan palsu yang membelenggu dan menjerat ruhaniku." Kemudian,

²⁶ "Katakan (olehmu, Muhammad): 'Wahai para pengikut kitab suci, marilah menuju kepada kalimat-un sawâ' (kalimat atau ajaran yang sama) antara kami dan kamu, yaitu bahwa kita tidak menyembah kecuali Allah, dan tidak memperserikatkan-Nya kepada sesuatu apa pun juga, dan sebagian dari kita tidak mengangkat sebagian yang lain selaku tuan-tuan selain daripada Allah.' Jika mereka berpaling (menolak), maka katakanlah olehmu (Muhammad, kepada mereka): 'Jadilah kamu semua sebagai saksi bahwa kami adalah orang-orang yang pasrah (kepada Tuhan),' (Q 3:64).

untuk sempurnanya proses pembebasan itu, pernyataan diteruskan dengan “...kecuali Allah (*al-Ilāh*, *al-Lāh*, yakni Tuhan yang sebenarnya, yang dipahami dalam kerangka semangat ajaran Ketuhanan Yang Mahaesa atau tauhid *ulūhīyah*, monoteisme murni — *strict monotheism*). Inilah “teologi pembebasan” yang sebenar-benarnya, jika memang kita harus (dan boleh) menggunakan istilah yang populer di kalangan para aktivis keagamaan (Katolik) di Amerika Latin itu. Tidak akan terjadi pembebasan pada diri pribadi manusia sebelum ia meyakini makna dan semangat seperti yang terkandung dalam kalimat persaksian itu dengan sungguh-sungguh dan membawanya ke dalam hidup nyata dengan sungguh-sungguh.

Dalam Kitab Suci al-Qur’an bahkan dilukiskan bahwa secara ruhani pembebasan diri itu harus dilakukan seorang individu dari lingkungan dirinya yang paling dekat seperti orangtua, anak, saudara, kerabat, pekerjaan, tempat tinggal, dan seterusnya. Firman Ilahi yang berkaitan dengan pembebasan itu terbaca (terjemahnya) demikian:

“Katakan olehmu (Muhammad): ‘Jika bapak-bapakmu, anak-anakmu, saudara-saudaramu, jodoh-jodohmu, kerabatmu, harta yang kamu kumpulkan, perdagangan yang kerugiannya kamu khawatirkan, dan tempat-tempat tinggal yang bagimu menyenangkan, lebih kamu cintai daripada Allah dan Rasul-Nya serta kesungguhan di jalan-Nya, maka tunggulah sampai tiba saatnya Allah memberlakukan keputusan-Nya. Allah tidak memberi petunjuk kepada kaum yang fasik,’” (Q 9:24).

Kitab Injil atau Perjanjian Baru juga mengajarkan pandangan yang serupa, seperti yang disebutkan sebagai penegasan oleh Nabi Isa al-Masih, demikian:

Janganlah kamu sangkakan aku datang membawa keamanan di atas bumi ini. Bukannya aku datang membawa keamanan, melainkan pedang.

Karena aku datang menceraikan orang dari bapanya, dan anak yang perempuan dengan ibunya, dan menantu perempuan dengan mak-mertuanya; dan orang yang serumahnya masing-masing akan menjadi seterusnya.

Siapa yang mengasihi bapanya atau ibunya lebih daripadaku, tiada ia berlayak kepadaku; dan siapa yang mengasihi anaknya laki-laki atau anaknya yang perempuan lebih daripadaku, tiada ia berlayak kepadaku (Injil Matius, 10:34-37).

Firman Allah dalam al-Qur'an tersebut di atas sudah pasti bukanlah dimaksudkan sebagai ajaran agar kita membenci orangtua kita, anak-anak kita, saudara-saudara kita, dan keluarga kita. Juga sudah pasti bukanlah maksudnya memerintahkan agar kita meninggalkan harta kekayaan kita, pekerjaan kita, dan rumah kita. Seandainya demikian itu, maka akan bertentangan dengan berbagai perintah dalam al-Qur'an sendiri agar kita berbuat baik kepada orangtua, kasih kepada anak, memperhatikan saudara, dan menjalin cinta kasih (*shilat al-rahm*, "silaturrahi"). Juga akan berlawanan dengan kemurahan Allah bagi para hamba-Nya dalam hal harta benda yang halal dan dipenuhi kewajiban sosialnya (zakat, dan lain-lain), perintah untuk bekerja mencari rezeki, dan ajaran harus dihormatinya rumah tempat tinggal sebagai lingkungan yang *privé*. Firman itu menegaskan bahwa agar seseorang dapat dengan sungguh-sungguh mencapai kebenaran dan cinta yang sejati, maka ia harus mengalami pembebasan ruhani dari lingkungannya, termasuk lingkungannya yang paling dekat. Ia harus mendahulukan kebenaran di atas segala-galanya, juga kesungguhan untuk jalan kebenaran itu di atas segala-galanya. Firman itu sama nada dan semangatnya dengan firman-firman lain yang mengecam keras sikap-sikap menerima dan mengikuti begitu saja warisan leluhur, tanpa sikap kritis dan memeriksa benar-salahnya pola budaya mereka (lihat, Q 2:170 dan 5:104).

Eric Fromm, berkenaan dengan apa yang tersebut dalam Injil Matius tersebut di atas tadi, juga mengatakan bahwa maksudnya

bukanlah untuk mengajarkan kebencian kepada orangtua — halmana adalah mustahil dilakukan oleh seorang Utusan Tuhan — melainkan Isa al-Masih hanya menyatakan dalam bentuk yang paling tegas dan drastis prinsip bahwa orang harus melepaskan ikatan kekeluargaannya dan menjadi bebas agar benar-benar menjadi manusia.²⁷ Jadi sama maksudnya dengan yang ada dalam al-Qur'an.

Titik-Temu dan Kontinuitas Agama-agama

Adanya persamaan dari sumber agama yang berbeda itu tentunya tidaklah perlu mengejutkan. Sebab semua yang benar berasal dari sumber yang sama, yaitu Allah, Yang Mahabener (*al-Haqq*). Dan semua Nabi dan Rasul membawa ajaran kebenaran yang sama seperti itu. Perbedaan yang ada hanyalah dalam bentuk-bentuk responsi khusus tugas seorang Rasul kepada tuntutan zaman dan tempatnya. Maka perbedaan itu tidaklah prinsipil, sedangkan ajaran pokok atau syariat para Nabi dan Rasul adalah sama:

“Dia (Allah) telah mensyariatkan bagimu, yaitu agama, apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh, dan apa yang telah Kami wahyukan kepada engkau (Muhammad), juga apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa, yaitu: Ikutilah agama itu dengan teguh, dan janganlah kamu bercerai-berai mengenainya. Sungguh berat atas orang-orang musyrik apa yang engkau (Muhammad) serukan. Allah membimbing ke seruan itu orang yang dikehendaki-Nya, dan Dia memberi petunjuk ke arah seruan itu siapa saja yang kembali (kepada-Nya),” (Q 42:13).

“Sesungguhnya Kami telah wahyukan kepada engkau (Muhammad) sebagaimana Kami telah wahyukan kepada Nuh dan para nabi sesudahnya, dan (sebagaimana) telah Kami wahyukan kepada Ibrahim,

²⁷ Eric Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, h. 78.

Ismail, Ishaq, Ya'qub dan anak-cucunya, serta kepada Isa, Ayyub, Yunus, Harun, dan Sulaiman. Dan kepada Dawud telah Kami berikan Zabur. Juga kepada rasul-rasul lainnya yang mereka itu telah Kami kisahkan kepada engkau sebelumnya, dan kepada rasul-rasul yang mereka itu tidak Kami kisahkan kepada engkau. Dan Allah sungguh telah berbicara kepada Musa. Mereka itu sebagai rasul-rasul pembawa kabar gembira dan pemberi peringatan, agar tidak lagi ada alasan bagi manusia terhadap Allah setelah datangnya rasul-rasul itu. Allah adalah Mahamulia dan Mahabijaksana,” (Q 4:163-165).

“Katakanlah olehmu sekalian (wahai orang-orang beriman): ‘Kami beriman kepada Allah dan kepada sesuatu (ajaran) yang diturunkan untuk kami, dan sesuatu (ajaran) yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishaq, Ya'qub dan anak-turunnya, dan yang diberikan kepada Musa dan Isa, serta yang diberikan kepada semua para nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membedakan salah seorang pun di antara mereka, dan kami semua pasrah kepada-Nya,” (Q 2:136).

“Janganlah kamu berbantah dengan Ahli Kitab, melainkan dengan sesuatu yang lebih baik, kecuali terhadap yang zalim dari kalangan mereka. Dan katakanlah (kepada mereka), ‘Kami beriman kepada (kitab suci) yang diturunkan (oleh Tuhan) kepada kami dan kepada (kitab suci) yang diturunkan kepada kamu. Tuhan kami dan Tuhan kamu adalah satu, dan kita semua pasrah kepada-Nya,” (Q 29:46).

“Oleh karena itu (wahai Nabi) ajaklah, dan tegaklah engkau sebagai-mana diperintahkan, serta janganlah engkau mengikuti keinginan nafsu mereka. Dan katakan kepada mereka, ‘Aku beriman kepada kitab mana pun yang diturunkan Allah, dan aku diperintahkan untuk bersikap adil di antara kamu. Allah (Tuhan Yang Mahaesa) adalah Tuhan kami dan Tuhan kamu sekalian. Bagi kami amal perbuatan kami, dan bagi kamu amal perbuatan kamu. Tidak perlu perbantahan antara kami dan kamu. Allah akan mengumpulkan antara kita semua, dan kepada-Nya itulah semuanya akan kembali,” (Q 42:15).

Sengaja kita deretkan kutipan firman-firman suci yang menegaskan pandangan kesinambungan, kesatuan, dan persamaan agama-agama para nabi dan rasul Allah itu, karena dalam masyarakat kita sekarang ini, baik yang Muslim maupun yang bukan, tidak banyak orang yang menyadari adanya pandangan itu, atau tidak banyak yang dengan sungguh-sungguh memperhatikan dan memikirkan berbagai implikasinya. Kemajuan teknologi informasi dan transportasi memang sangat memudahkan manusia untuk saling berhubungan satu sama lain, bahkan saling bertemu, halmana adalah positif. Tetapi juga membuat penghadapan atau konfrontasi langsung satu dengan lainnya semakin meningkat intensitasnya, yang mengakibatkan meningkatnya rasa persaingan dan curiga, akibat bermainnya berbagai faktor masa lalu ataupun masa kini, sehingga orang mudah tergoda untuk tidak berlaku adil kepada yang lain. Sedangkan Nabi, seperti terlihat dalam salah satu kutipan di atas, diperintahkan Allah untuk tetap berlaku adil kepada golongan lain, betapa pun zalimnya perlakuan golongan itu kepada beliau. Dan Allah pun mengajarkan kepada kita semua:

“Wahai sekalian orang beriman! Jadilah kamu semua orang-orang yang teguh untuk Allah (Kebenaran), sebagai saksi-saksi dengan keadilan. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu kepada suatu kelompok mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlakulah adil, itulah yang lebih dekat kepada takwa. Bertakwalah kepada Allah! Sesungguhnya Allah Mahateliti atas segala sesuatu yang kamu kerjakan,” (Q 5:8).

Adalah seorang tokoh ulama pembaru dari Padangpanjang, Sumatera Barat, bernama Abdul Hamid Hakim, yang berpandangan luas dan mendalam, karena penguasaannya kepada sumber-sumber keilmuan Islam yang luar biasa. Dalam sebuah kitabnya (yang ditulis dalam bahasa Arab), ia menguraikan pandangannya cukup panjang lebar, yang menyanggah pendapat suatu kelompok kecil kalangan umat Islam yang menganggap bahwa kaum penganut kitab suci (*ahl al-kitāb*) seperti Yahudi dan Kristen, adalah kaum

musyrik. Akibatnya, bagi mereka yang berpendapat serupa itu, seorang Muslim (lelaki) tidak dibenarkan kawin dengan seorang Yahudi atau Kristen (perempuan). Terhadap pandangan itu, ‘Abdul-Hamīd Hakīm melakukan sanggahan panjang lebar, yang kutipan dari beberapa bagiannya seperti berikut (terjemahnya):

Sebagian besar para ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan wanita-wanita musyrik dalam ayat (Q 2:221) ialah wanita-wanita musyrik Arab yang tidak mempunyai kitab suci. Itulah kebiasaan al-Qur’an dalam menamakan orang musyrik, sebab Islam mempunyai politik khusus berkenaan dengan orang-orang Arab dan negeri mereka, yaitu hendaknya Jazirah Arabia merupakan tanah suci Islam yang terlindungi dan jantung Islam yang dari situ memancar zat kehidupan (agama) ke semua penjuru, dan perlindungan baginya yang ia dapat kembali ke sana pada waktu musuh menyulitkannya. Karena itulah dari orang-orang musyrik Jazirah Arabia tidak diterima *jizyah* (pajak pribadi non-Muslim), sehingga tidak ada lagi di sana tersisa seorang musyrik pun. Bahkan Nabi berwasiat agar di sana tidak ada dua agama....

Pokoknya, makna ayat tersebut ialah bahwa mereka kaum musyrik itu ialah orang-orang yang antara kamu sekalian dan mereka itu terdapat perpautan dan perbedaan yang terjauh dalam keyakinan. Kamu tidak diperkenankan berhubungan dengan mereka melalui tali perkawinan, tidak dengan mengawinkan seseorang dengan mereka dan tidak dengan kawin dengan mereka. Sedangkan wanita Ahli Kitab, maka antara dia dan orang beriman tidak ada perbedaan yang besar. Sebab dia (wanita Ahli Kitab) itu beriman kepada Allah dan menyembah-Nya serta beriman kepada para nabi, kepada hari Akhirat dan kepada adanya balasan (atas amal manusia) di sana, dan menganut paham bahwa berbuat baik adalah wajib sedangkan berbuat jahat adalah terlarang.²⁸

²⁸ Abdul Hamid Hakim, *al-Mu‘in al-Mubīn*, 4 jilid (Bukittinggi: Nusantara, 1955), jilid 4, h. 45-46.

Selanjutnya, Abdul Hamid Hakim, dengan mengutip suatu jawaban oleh Sayyid Muhammad Rasyid Ridla atas sebuah pertanyaan tentang masalah serupa, mengatakan bahwa yang termasuk pengertian Ahli Kitab tidak hanya orang-orang Yahudi dan Kristen kemudian Majusi saja, melainkan juga orang-orang Hindu, Budha, para penganut agama Cina, Jepang, dan lain-lain. Karena, menurut Abdul Hamid Hakim, mereka itu adalah penganut suatu jenis kitab suci yang memuat ajaran dasar tauhid atau Ketuhanan Yang Mahaesa, sampai sekarang. Memang benar bahwa mereka kemudian menyimpang dari tauhid itu, dan terjadi perubahan dalam bagian-bagian tertentu kitab suci mereka, namun Abdul Hamid Hakim mengisyaratkan bahwa hal itu tidak perlu mengherankan, sebab hal serupa juga terjadi pada kaum Yahudi dan Kristen, padahal munculnya agama-agama ini lebih kemudian daripada agama-agama India dan Cina itu.²⁹

Kalau memang seperti dikatakan oleh Abdul Hamid Hakim bahwa antara kaum beriman dan kaum Ahli Kitab tidak ada perbedaan yang terlalu jauh, maka sesungguhnya antara mereka itu dapat saling belajar. Kaum Muslim hendaknya mempelajari dan menarik hikmah dari kitab-kitab suci lama, dan kaum Ahli Kitab mempelajari al-Qur'an. Dan inilah persis pandangan yang dicoba kemukakan oleh Ibn Taimiyah, atau yang dapat disimpulkan dari pembahasannya yang luas dan mendalam, namun tetap kritis (seperti lazimnya para ulama Islam) tentang kitab-kitab suci terdahulu, khususnya Taurat dan Injil. Ibn Taimiyah, "moyang" kaum pembaru Islam di zaman modern, mendasarkan argumennya antara lain atas firman Allah:

"Dan Kami (Allah) telah turunkan kepada engkau (Muhammad) kitab suci dengan membawa kebenaran, untuk mendukung kebenaran yang ada sebelumnya, yang terdiri dari jenis kitab suci, dan sebagai saksi (muhaymin) atas kitab-kitab suci itu. Maka jalankan hukum (hukm,

²⁹ Abdul Hamid Hakim, *op. cit.*, jilid 4, h. 48.

dapat berarti ajaran bijaksana atau wisdom) dengan yang diturunkan Allah, dan janganlah engkau mengikuti keinginan nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk setiap golongan di antara kamu semua (umat manusia) telah Kami buat jalan (syir'ah, syarī'ah) dan cara yang terang (minhāj, "metode"). Jika seandainya Allah menghendaki, maka tentulah kamu (sekalian manusia) dijadikan umat yang tunggal (satu secara monolitik), tetapi Dia hendak menguji kamu berkenaan dengan apa-apa yang telah dikaruniakan kepadamu. Maka berlomba-lombalah untuk berbagai kebaikan. Kepada Allah kembalimu semua, maka Dia akan menjelaskan kepadamu tentang apa-apa yang pernah kamu perselisihkan," (Q 5:48).

Bagi Ibn Taimiyah, firman Allah itu menunjukkan bahwa al-Qur'an diturunkan Allah kepada umat manusia untuk mendukung dan melindungi kebenaran kitab-kitab suci yang telah ada sebelumnya, khususnya bagian-bagian yang jelas tidak dihapus atau diganti nilainya oleh kitab suci al-Qur'an sendiri. Dan yang dimaksud bahwa al-Qur'an menjadi "saksi" (*muhaymin*) untuk kitab-kitab suci terdahulu ialah bahwa al-Qur'an menjadi saksi dan hakim yang dapat dipercaya. Al-Qur'an tetap mempertahankan hukum yang ada dalam kitab-kitab terdahulu, selama tidak dihapus oleh Allah, dan menjadi saksi untuk membenarkan isi ajarannya, selama belum diganti. Boleh jadi jalan (*syir'ah*) atau metode (*minhāj*) kitab-kitab yang lama itu tidak sama dengan jalan dan metode al-Qur'an, namun hal itu terjadi hanyalah karena tuntutan khusus ruang dan waktu, jadi tidak mengganggu dan tidak pula mengurangi keabsahan ajaran yang dibawanya. Inilah, kata Ibn Taimiyah, yang dimaksudkan oleh bagian firman Allah di atas: "*Untuk setiap golongan di antara kamu semua (umat manusia) telah Kami buat jalan (syir'ah, syarī'ah) dan cara yang terang (minhāj, metode).*"³⁰ Ibn Taimiyah kemudian mengutip delapan riwayat atau

³⁰ Ibn Taimiyah, *al-Jawāb al-Shahih li man Baddala Din al-Masīh*, 4 jilid (Beirut: Mathabī' al-Majd al-Tijariyah, t.th.), jil. 1, h. 371

hadis yang menceritakan bagaimana Nabi *saw* telah menjalankan hukum sebagaimana tercantum dalam Kitab Taurat.³¹

Selanjutnya, Ibn Taimiyah membuat uraian amat penting, yang menegaskan bahwa kitab-kitab suci terdahulu itu tetap mengandung ajaran yang diturunkan Allah dan banyak yang masih berlaku, meskipun telah datang rasul-rasul Allah sesudahnya. Memang telah terjadi beberapa perubahan dalam kitab-kitab suci itu, namun, menurut Ibn Taimiyah, perubahan itu terjadi hanya dalam ungkapan-ungkapan yang bersifat berita (seperti berita akan datangnya Nabi Muhammad *saw*) dan dalam ungkapan-ungkapan yang mengandung makna perintah. Kata Ibn Taimiyah:

... Singkatnya keterangan, Allah telah memberitakan bahwa dalam kitab Taurat yang ada sesudah Nabi Isa al-Masih terdapat hukum Allah, dan Ahli Kitab, kaum Yahudi, meninggalkan hukum Allah yang ada dalam Taurat itu berbarengan dengan penolakan mereka atas Isa al-Masih. Ini ceriaan dari Allah kepada mereka karena mereka meninggalkan hukum-Nya yang termuat dalam kitab suci pertama (Taurat) dan tidak dihapus oleh Rasul Allah yang berikutnya (Isa al-Masih).

... Hal itu menunjukkan bahwa dalam kitab Taurat yang ada setelah kedatangan Isa al-Masih tetap ada hukum yang diturunkan Allah, dan mereka (kaum Yahudi) diperintahkan untuk tetap menjalankan hukum itu. Hal yang sama dapat dikatakan tentang kitab Injil. Dan sudah jelas bahwa hukum yang mereka diperintahkan untuk menjalankannya dari antara hukum-hukum Taurat itu ialah hukum yang tidak dihapuskan oleh Injil, juga tidak oleh al-Qur'an. Demikian juga, hukum yang mereka (kaum Kristen) diperintahkan untuk menjalankannya dari hukum-hukum Injil ialah hukum yang tidak dihapuskan oleh al-Qur'an. Hal ini demikian, karena agama universal (*al-dīn al-jāmi'*; agama inklusif, yang meliputi semua) ialah agama yang menyembah Allah semata, dan yang memerintahkan

³¹ Lihat, *ibid.*, h. 372-374

untuk menjalankan apa saja yang diperintahkan Allah, menjalankan hukum yang diturunkan Allah. Dalam kitab suci mana pun hukum itu diturunkan oleh-Nya, dan tidak dinyatakan dihapus, maka harus dijalankan. Itulah sebabnya mazhab sebagian besar kaum salaf dan para imam ialah bahwa syara' golongan sebelum kita (seperti Yahudi dan Kristen) adalah juga syara' bagi kita, selama syara' kita sendiri tidak menampilkan hal yang berbeda. Orang yang menjalankan hukum yang telah dihapus, tidaklah menjalankan hukum yang diturunkan Allah, sebagaimana umat Muhammad *saw* (kaum Muslim) diperintahkan untuk menjalankan hukum dengan yang diturunkan Allah dalam al-Qur'an, dan dalam al-Qur'an itu pun ada hukum yang menghapus (*nāsikh*) dan ada pula yang dihapus (*mansūkh*, jadi tidak boleh lagi dijalankan).³²

Dan Injil-injil yang ada di tangan kaum Nasrani menyerupai hal ini (yakni, mengandung hukum yang diturunkan Allah). Karena itu mereka (kaum Nasrani) diperintahkan untuk menjalankan hukum yang termuat dalam Injil-injil itu, sebab di dalamnya terkandung hukum-hukum Allah. Dan umumnya hukum-hukum yang ada dalam Injil-injil itu ungkapan-ungkapan tidak mengalami perubahan. Yang mengalami perubahan ialah ungkapan-ungkapan yang bersifat berita (seperti berita tentang akan datangnya Nabi Muhammad *saw* — NM) dan pengertian-pengertian ajaran yang bersifat perintah (seperti perintah meninggalkan makan daging babi — NM).³³

Pandangan-pandangan inklusivistik seperti dikemukakan Ibn Taimiyah itu amat relevan untuk dikembangkan pada zaman sekarang, yaitu zaman globalisasi berkat teknologi informasi dan transportasi, yang membuat umat manusia hidup dalam sebuah “desa buwana” (*global village*). Dalam desa buwana itu, seperti telah disinggung, manusia akan semakin intim dan mendalam

³² *Ibid.*, h. 374-375.

³³ *Ibid.*, jilid 2, h. 18.

mengenal satu sama lain, tetapi sekaligus juga lebih mudah terbawa kepada penghadapan dan konfrontasi langsung. Karena itu sangat diperlukan sikap-sikap saling mengerti dan paham, dengan kemungkinan mencari dan menemukan titik-kesamaan atau *kalimat-un sawā'* seperti diperintahkan Allah dalam al-Qur'an. Dengan tegas al-Qur'an melarang pemaksaan suatu agama kepada orang atau komunitas lain, betapa pun benarnya agama itu, karena akhirnya hanya Allah yang bakal mampu memberi petunjuk kepada seseorang, secara pribadi. Namun, demi kebahagiaannya sendiri, manusia harus terbuka kepada setiap ajaran atau pandangan, kemudian bersedia mengikuti mana yang terbaik. Itulah pertanda adanya hidayah Allah kepada mereka (Q 39:17-18). Dan patut kita camkan benar-benar pendapat Sayyid Muhammad Rasyid Ridla sebagaimana dikutip oleh Abdul Hamid Hakim bahwa pengertian sebagai Ahli Kitab tidak terbatas hanya kepada kaum Yahudi dan Kristen seperti tersebut dengan jelas dalam al-Qur'an serta kaum Majusi (pengikut Zoroaster) seperti tersebutkan dalam sebuah hadis,³⁴ tetapi juga mencakup agama-agama lain yang mempunyai suatu bentuk kitab suci. Al-Qur'an pun, sebagaimana dapat dibaca dari kutipan-kutipan terdahulu, memerintahkan kepada Nabi untuk menyatakan bahwa beliau memercayai "kitab suci mana pun", dan bahwa banyak di antara nabi dan utusan Allah yang tidak dikisahkan kepada beliau dalam al-Qur'an. Karena itu Ibn Taimiyah mengisyaratkan bahwa hukum Allah yang diturunkan dalam kitab suci mana pun, selama tidak dengan jelas berbeda atau bertentangan dengan hukum al-Qur'an, adalah berlaku untuk kita kaum Muslim. Sekurang-kurangnya tetap baik bagi kaum Muslim untuk mempelajarinya dan mengambil hikmah daripadanya, seperti yang telah dilakukan oleh Ibn Taimiyah sendiri dan banyak kalangan para pemikir Islam klasik.

³⁴ Yaitu hadis yang artinya: "*Perlakukan mereka (kaum Majusi) sama dengan perlakuan kepada Ahli Kitab (Yahudi dan Kristen)*".

***Al-Hanīfīyah al-Samḥah* sebagai Pangkal Keberagamaan**

Pandangan inklusivistik (*jāmi'*) seperti diargumenkan oleh Ibn Taimiyah itu telah mewujudkan nyata dalam sejarah Islam. Berbeda dengan perkiraan banyak orang, termasuk sebagian kaum Muslim sendiri, para khalifah negeri-negeri Muslim terdahulu tidak pernah memaksakan agama mereka, yaitu Islam, kepada golongan lain, kecuali kepada kaum musyrik Arab. Karena itu dari kaum musyrik Arab tidak pernah diterima jizyah, berbeda halnya dengan para pengikut kitab suci, yang karena diakui akan hak keberadaan mereka, maka dari mereka ini diterima jizyah (lihat keterangan Rasyid Ridla di atas). Sebab penerimaan jizyah sebagai imbalan untuk keamanan yang diberikan oleh Islam, termasuk keamanan beragama, memang berarti secara langsung mengandung pengakuan akan hak keberadaan dan perlindungan kaum non-Muslim itu.

Karena itu negeri-negeri Muslim sampai sekarang merupakan masyarakat majemuk. Kemajemukan atau pluralitas itu, untuk zaman dan tempatnya, begitu sejati dan tulus, sampai-sampai Spanyol Islam dilukiskan oleh seorang ahli sejarah sebagai “Spanyol dari tiga agama” (*Spain of three religions*), yang di sana kaum Muslim, kaum Yahudi, dan kaum Kristen secara terbuka dan bahagia menyertai dan mendukung peradaban yang gemilang. Padahal sebelum Islam datang ke Spanyol pada tahun 711 itu telah terjadi pemaksaan agama.³⁵ Dan Ibn Taimiyah memuji bahwa para khalifah di Maghrib, termasuk Andalusia, adalah penganut “mazhab Madinah.”³⁶

³⁵ The Arab conquest of Spain in 711 had put an end to the forcible conversion of Jews to Christianity begun by King Recared in the sixth century. Under the subsequent 500-year rule of the Moslems emerged the Spain of three religions and “one bedroom”. Mohammedans, Christians, and Jews shared the same brilliant civilization, an intermingling that affected “bloodlines” even more than religious affiliation. (Max I. Dimont, *The Indestructible Jews* [New York: New American Library, 1973], h. 203).

³⁶ Ibn Taimiyah, *Minḥāj al-Sunnah*, 4 jilid (Riyadl: Maktabah al-Riyadl al-Hadisah, t.th.), jil. 3, h. 258.

Tetapi pandangan yang inklusivistik itu memerlukan dasar yang kukuh untuk tumbuh sejati dan tulus. Menurut Eric Fromm yang telah dikutip, secara psikoanalisa, jika masalahnya ialah kesehatan mental, tidaklah demikian pentingnya apakah seseorang itu mengaku menyembah Tuhan atautakah tidak. Yang penting ialah apakah orang itu berbicara dan bersemangat kebenaran dan cinta sesama atau tidak. Sebab jika soalnya percaya dan menyembah Tuhan, maka konsep tentang Tuhan itu dapat berbeda-beda, sama dengan bagaimana konsep tentang “Allah” pada orang Arab pra-Islam adalah berbeda dengan konsep tentang “Allah” dalam Islam. Ada orang yang memahami Tuhan begitu rupa sehingga penyembahan kepada-Nya sebenarnya berada dalam nalar kemustahilan, dan berakibat pembelengguan dirinya secara ruhani. Hal ini terjadi terutama kalau konsepsinya tentang Tuhan menghasilkan “penggambaran”, baik visual ataupun sekadar khayal, tentang Wujud Mahatinggi itu sehingga dalam kenyataannya menjadi sama dengan diri kita sendiri, dengan manusia sesama kita, dan dengan suatu gejala alam sekitar kita. Inilah pada hakikatnya yang disebut berhala. Jadi setiap berhala adalah buatan kita sendiri yang menguasai dan membelenggu kebebasan asasi kita sebagai manusia, makhluk yang tertinggi. Maka penyembahan berhala adalah jenis alienasi, yaitu situasi ketika orang tidak lagi dapat menguasai buatan tangannya sendiri, atau ditundukkan oleh perbuatannya sendiri. Dan penyembahan berhala seperti ini adalah pangkal penderitaan batin karena ruhani yang terkungkung. Maka para nabi dan rasul diutus memberantas berhala adalah demi pembebasan manusia dari belenggu itu. Patut pula di sini kita simak pendapat Eric Fromm, dari sudut psikoanalisa, tentang berhala ini (meskipun dari sudut pandangan kita sendiri mungkin kurang pas):

The prophets of monotheism did not denounce heathen religions as idolatrous primarily because they worshipped several gods instead of one. The essential difference between monotheism and polytheism is not one of the number of gods, but lies in the fact of self-alienation.

Man spends his energy, his artistic capacities on building an idol, and then he worships this idol, which is nothing but the result of his own human effort. His life forces have flown into a "thing," and this thing, having become an idol, is not experienced as a result of his own productive effort, but as something apart from himself, over and against him, which he worships and to which he submits.... Idolatrous man bows down to the work of his own hands. The idol represents his own life-force in an alienated form.³⁷

Para nabi monoteisme memberantas agama-agama musyrik sebagai penyembahan berhala tidaklah terutama karena menyembah beberapa tuhan, sebagai ganti satu tuhan. Perbedaan esensial antara monoteisme dan politeisme bukanlah masalah bilangan tuhan, tetapi terletak dalam kenyataan alienasi diri. Manusia mengerahkan energinya, kemampuan artistiknya untuk membuat berhala, dan kemudian dia menyembah berhala itu, yang tidak lebih daripada hasil usaha kemanusiaannya sendiri. Kekuatan hidup orang itu telah terbang menjadi sebuah "benda", dan benda ini, karena sudah menjadi sebuah berhala, tidaklah dihayati sebagai hasil usaha produktifnya, melainkan sebagai sesuatu yang terpisah dari dirinya, berada lebih tinggi dan melawan dirinya, yang ia sembah dan yang kepadanya ia pasrah... Seorang penyembah berhala tunduk kepada hasil kerjanya sendiri. Berhala menggambarkan kekuatan hidupnya sendiri dalam sebuah bentuk yang terasing.

Konsep tentang Tuhan yang "hanya" mengikuti imajinasi kita sendiri adalah juga berhala, karena imajinasi atau khayal itu pun adalah buatan kita sendiri, sesuai dengan keinginan diri kita sendiri. Inilah yang dimaksudkan dalam al-Qur'an bahwa di antara manusia ada yang mengangkat keinginannya sendiri, pandangan subyektifnya sendiri, sebagai Tuhannya (Q 25:43). Wujud keseharian dari orang yang mengangkat keinginannya sendiri sebagai Tuhan ialah sikap-

³⁷ Erich Fromm, *The Sane Society* (New York: Holt, Reinehart and Winston, 1964), h. 121-122.

sikap memutlakan pendapatnya sendiri dan anggapan bahwa diri sendiri adalah paling benar. Orang itu tidak sanggup melihat adanya titik-kesamaan, jangankan antara berbagai agama seperti dikehendaki dan dijelaskan oleh Ibn Taimiyah dan Rasyid Ridla di atas, bahkan antara sesama penganut satu agama pun tidak. Maka al-Qur'an memperingatkan bahwa ketikdaksanggupan melihat unsur persamaan itu dan kemudian mengambil sikap memisahkan-misahkan diri disertai sikap membanggakan apa yang ada dalam kelompoknya sendiri adalah jenis kemusyrikan yang harus di jauhi oleh orang yang benar-benar beriman (Q 30:31-32).

Telah disebutkan bahwa dalam paham Islam, yang menurut Max Weber disebut sebagai *strict monotheism*, Tuhan tidak sebanding dengan apa pun dan tidak dapat diasosiasikan dengan apa pun. Sepintas lalu ini adalah paham Ketuhanan yang sangat abstrak. Namun sebenarnya inilah paham Ketuhanan yang masuk akal, karena justru, sebagai Wujud Mutlak, Tuhan mengatasi dan jauh berada di atas persepsi manusia sendiri yang serba-nisbi ini. Sebaliknya, sekali kita mempunyai gambaran tentang Tuhan dalam benak kita yang kemudian kita anggap sebagai hakikat Tuhan itu sendiri, maka Tuhan menjadi hanya setaraf dengan kemampuan kita sendiri untuk berimajinasi. Tuhan seperti itu menjadi mustahil, dan keimanan kepadanya pun menjadi mustahil. Ini dapat dibuktikan dengan betapa banyaknya "Tuhan" yang telah mati, ditinggalkan manusia, dalam sisa-sisa budaya dunia, sejak matinya "Tuhan-tuhan" dari agama Mesir kuna sampai runtuhnya berbagai sistem mitologis oleh gempuran ilmu pengetahuan sekarang ini, termasuk dalam budaya kita sendiri di Indonesia. "Dewa" Ganesha misalnya, telah menjadi sekadar ornamen dan dekorasi di ITB, dan burung mitologi Garuda sudah berubah fungsi menjadi sekadar simbol kenegaraan bagi Republik Indonesia. Maka, kata seorang ahli,

Many men who are intelligent and of good faith imagine they cannot believe in God because they are unable to conceive Him. An honest man, endowed with scientific curiosity, should not need to visualize

God, anymore than a physicist needs to visualize electron. Any attempt at representation is necessarily crude and false, in both cases. The electron is materially inconceivable and yet, it is more perfectly known through its effects than a simple piece of wood. If we could really conceive God we could no longer believe in Him because our representation, being human, would inspire us with doubts.³⁸

(Banyak orang yang cerdas dan berkemauan baik menggambarkan bahwa mereka tidak dapat mempercayai adanya Tuhan karena mereka tidak dapat memahami-Nya. Seorang yang jujur, yang diberi karunia minat ilmiah, tidak merasa perlu membuat visualisasi Tuhan, seperti halnya seorang ahli fisika tidak merasa perlu menvisualisasikan elektron. Setiap percobaan membuat gambaran dengan sendirinya akan kasar dan palsu, dalam kedua perkara itu (perkara Tuhan dan elektron — NM). Secara material elektron tidak dapat dipahami, namun, melalui berbagai efeknya, elektron dapat diketahui secara lebih sempurna daripada sepotong kayu sederhana. Jika kita benar-benar dapat mengerti Tuhan, maka kita tidak akan dapat lagi percaya kepada-Nya, sebab gambaran kita, karena kemanusiaan kita (yang nisbi), akan mengilhami kita dengan keraguan.

Kaum Sufi juga menegaskan kemustahilan mengetahui Tuhan, karena Tuhan memang tidak dapat diasosiasikan dengan apa pun juga. Oleh sebab itu barangsiapa merasa mengetahui Tuhan, maka sesungguhnya justru pertanda bahwa ia tidak tahu apa-apa. Kata Ibn 'Arabi, dalam sebuah syair:

Barangsiapa mengaku ia tahu Allah bergaul dengan dirinya,
dan ia tidak lari (dari pengakuan itu), maka itu tanda ia tak tahu
apa-apa.
Tidak ada yang tahu Allah kecuali Allah sendiri, maka
waspadalah,

³⁸ Lecomte du Nuy, *Human Destiny* (New York: The American Library, 1962), h. 99.

sebab yang sadar di antara kamu tentulah tidak seperti yang alpa. Ketiadaan kemampuan menangkap pengertian adalah makrifat, begitulah penilaian akan hal itu bagi yang berakal sehat. Dia adalah Tuhan yang sebenarnya, yang pujian kepada-Nya tidak terbilang, Dia adalah Yang Mahasuci, maka janganlah kamu buat bagi-Nya perbandingan.³⁹

Kata Ibn ‘Arabi lagi:

Jika matahari ilmu telah terbenam,
maka bingunglah akal-pikiran
yang kemampuannya hanya dalam teori pembuktian.
Kalau seandainya alam gaib itu
dapat disaksikan oleh mata penglihatan,
maka saat meleknnya mata itu
adalah juga saat ia terpejam.⁴⁰

Dengan kata-kata lain, setiap usaha memvisualisasikan Tuhan akan berakhir dengan berhala dan penyembahannya. Dan yang berfungsi sebagai berhala itu tidak hanya yang berwujud patung atau representasi mitologis tentang Tuhan, melainkan juga termasuk pikiran kita sendiri dan pendapat kita yang kita mutlakkan menjadi seperti Tuhan (padahal yang mutlak hanyalah Tuhan saja). Dan setiap paham keagamaan yang mencoba memvisualisasikan Tuhan, cepat atau lambat tentu akan ditinggalkan umat manusia yang semakin maju ini, dan akan merosot menjadi tidak lebih daripada sistem mitologis dan dongeng palsu belaka. Dan efek merosotnya kepercayaan (yang *toh* palsu) itu akan mempunyai dampak hilangnya makna hidup pada orang atau umat bersang-

³⁹ Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt al-Makkiyah*, 4 jilid (Beirut: Dar Shadir, t.th.), jil. 1, h. 270.

⁴⁰ *Ibid.*, jil. 3, h. 57.

kutan. Mengenai orang yang kehilangan makna hidup ini, Russel mengatakan, “*you will never know the deep despair of those whose life is aimless and void of purpose*” (anda tidak akan pernah tahu rasa putus asa yang mendalam, yang diderita oleh orang-orang yang hidupnya tanpa tujuan dan kehilangan makna).⁴¹

Oleh karena itu, sekali lagi, menurut Eric Fromm, penyembahan kita kepada Tuhan haruslah berarti pencarian Kebenaran secara tulus dan murni, tanpa belenggu dan pembatasan yang kita ciptakan sendiri, sadar atau tidak. Dan karena masing-masing dari kita mempunyai potensi untuk terbelenggu oleh kepercayaan palsu serupa itu, yaitu akibat pengaruh budaya sekeliling kita, maka, kembali kepada apa yang telah diterangkan pada bagian terdahulu, kita senantiasa harus berusaha membebaskan diri dari belenggu itu dengan menyatakan “*Lā ilāha...*” (“tidak ada suatu tuhan apa pun...”), kemudian kita harus tetap pada jalan pencarian Kebenaran yang tulus, dengan mengucap “*illā 'l-Lāh*” (“kecuali Allah,” yaitu Tuhan yang sebenarnya, yang lepas dari representasi, visualisasi, dan gambaran kita sendiri, yang tidak mungkin diketahui manusia namun kita dapat dan harus senantiasa berusaha untuk mendekatkan diri — *taqarrub* — kepada-Nya, untuk memperoleh perkenan atau rida-Nya).

Pencarian Kebenaran yang tulus dan murni ini akan mustahil jika dilakukan dalam semangat komunal dan sektarian. Ia harus bebas dari setiap kemungkinan pengungkungan ruhani. Dan adalah pencarian akan Kebenaran secara tulus dan murni ini yang dimaksudkan dengan istilah dalam al-Qur'an, *ḥanīf*, sikap alami manusia yang memihak kepada yang benar dan yang baik, sebagai kelanjutan dari *fiṭrah*-nya yang suci-bersih. Menurut al-Qur'an, inilah agama yang tegak-lurus dan benar, namun kebanyakan manusia tidak tahu:

“Maka luruskanlah dirimu untuk menerima agama secara ḥanīf. Itulah fiṭrah dari Allah yang telah menciptakan manusia di atasnya. Tidak

⁴¹ Russel, *op. cit.*, h. 105.

ada perubahan dalam penciptaan Allah. Itulah agama yang tegak lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak tahu,” (Q 30:30).

Pencarian Kebenaran secara murni dan tulus akan dengan sendirinya menghasilkan sikap pasrah (perkataan Arab Islam dalam makna generiknya) kepada Kebenaran itu. Tanpa sikap pasrah itu maka pencarian Kebenaran dan orientasi kepadanya akan tidak memiliki kesejatian dan otentisitasnya, dan tidak pula akan membawa kebahagiaan yang dicari. Sehingga, sebagai pandangan hidup, mencari Kebenaran tanpa kesediaan pasrah kepada-Nya juga bersifat palsu, dan ditolak oleh Kebenaran itu sendiri. Karena itu ditegaskan bahwa sikap tunduk yang benar (perkataan Arab *din* dalam makna generiknya) yang diakui oleh Yang Mahabener, yaitu Tuhan, ialah sikap pasrah kepada Kebenaran itu (Q 3:19). Dan karena itu pula ditegaskan bahwa barangsiapa mencari, sebagai sikap ketundukan, selain daripada sikap pasrah kepada Kebenaran itu, maka pencariannya itu tidak akan berhasil, dan tidak akan membawa kebahagiaan abadi yang dikehendakinya (Q 3:85).

Berdasarkan pandangan asasi itu kita dapat mengerti mengapa Ibrahim, “bapak monoteisme” dan “*first patriarch*”, disebut dalam al-Qur’an sebagai seorang yang tidak terikat kepada suatu bentuk “*organized religion*”, melainkan seorang pencari kebenaran yang tulus dan murni (*hanīf*), dan seorang yang berhasrat untuk pasrah (seorang *muslim*, dalam arti generik kata-kata Arab itu) kepada Kebenaran, yaitu Tuhan (Q 3:67). Kita juga dapat memahami, mengapa Nabi Muhammad *saw* diperintahkan Allah untuk mengikuti dan mencontoh agama Nabi Ibrahim yang *hanīf* dan tidak musyrik itu (Q 16:123).

Jadi sikap mencari Kebenaran secara tulus dan murni (*hanīfīyah*, kehanifan) adalah sikap keagamaan yang benar, yang menjanjikan kebahagiaan sejati, dan yang tidak bersifat *palliative* atau menghibur secara semu dan palsu seperti halnya kultus dan fundamentalisme. Maka Nabi pun menegaskan bahwa sebaik-baik agama di sisi Allah ialah *al-hanīfīyah al-samḥah*, yaitu semangat mencari Kebenaran

yang lapang, toleran, tidak sempit, tanpa kefanatikan, dan tidak membelenggu jiwa. Beberapa hadis, yang menyangkut beberapa sahabat Nabi yang berkecenderungan fanatik dan ekstrem dalam kehidupan keagamaannya, memberi gambaran tentang apa yang dimaksudkan dengan *al-hanīfīyah al-samḥah* itu, demikian:⁴²

Istri Utsman ibn Mazh'un bertandang ke rumah para istri Nabi *saw*, dan mereka ini melihatnya dalam keadaan yang buruk. Maka mereka bertanya kepadanya: "Apa yang terjadi dengan engkau? Tidak ada di kalangan kaum Quraisy orang yang lebih kaya daripada suamimu!" Ia menjawab: "Kami tidak mendapat apa-apa dari dia. Sebab malam harinya ia beribadat, dan siang harinya ia berpuasa!" Mereka pun masuk kepada Nabi dan menceritakan hal tersebut. Maka Nabi pun menemui dia (Utsman ibn Mazh'un), dan bersabda: "Hai Utsman! Tidakkah padaku ada contoh bagimu?!" Dia menjawab: "Demi ayah-ibuku, engkau memang demikian." Lalu Nabi bersabda: "Apakah benar engkau berpuasa setiap hari dan tidak tidur (beribadat) setiap malam?" Dia menjawab: "Aku memang melakukannya." Nabi bersabda: "Jangan kau lakukan! Sesungguhnya matamu punya hak atas engkau, dan keluargamu punya hak atas engkau! Maka sembahyanglah dan tidurlah, puasalah dan makanlah!"

Utsman ibn Mazh'un membeli sebuah rumah, lalu ia tinggal di dalamnya (sepanjang waktu) untuk beribadat. Berita itu datang kepada Nabi *saw*, maka beliau pun datang kepadanya, lalu dibawanya ke pintu keluar rumah di mana ia tinggal, dan beliau bersabda: "Wahai Utsman, sesungguhnya Allah tidaklah mengutus aku dengan ajaran kerahiban" (Nabi bersabda demikian dua-tiga kali, lalu bersabda lebih lanjut), "Dan sesungguhnya sebaik-baik agama di sisi Allah ialah semangat pencarian Kebenaran yang lapang."

⁴² Hadis-hadis ini dikutip oleh Jamaluddin Abu al-Faraj Abdurrahman ibn al-Jawzi al-Baghdadi (w. 597 H), dalam kitabnya, *Talbis Iblis* (Kairo: Idarat al-Thiba'ah al-Muniriyyah, 1368), h. 219-220.

Berita sampai kepada Nabi *saw* bahwa segolongan sahabat beliau menjauhi wanita dan menghindari makan daging. Mereka berkumpul, dan kami pun bercerita tentang sikap menjauhi wanita dan makan daging itu. Maka Nabi pun memberi peringatan keras, dan bersabda: “Sesungguhnya aku tidak diutus dengan membawa ajaran kerahiban! Sesungguhnya sebaik-baik agama ialah semangat pencarian Kebenaran yang lapang.”

Jika Nabi *saw* menegaskan bahwa beliau tidak diutus untuk mengajarkan kerahiban atau monastisisme, yaitu sikap mengingkari kewajaran hidup sebagai cara pengamalan keagamaan, dan oleh Nabi *saw* dikaitkan dengan semangat mencari Kebenaran yang lapang (*al-hanīfiyat al-samḥah*), karena kerahiban adalah suatu bentuk pengamalan keagamaan yang tidak wajar, tidak alami, dan tidak sejalan dengan fitrah manusia, dengan akibat pengingkaran hak kemanusiaan diri dan orang lain. Oleh karena itu kerahiban dapat berjalan sejajar dan berhimpit dengan kefanatikan, keekstreman, dan sikap-sikap pembelengguan diri orang bersangkutan, mungkin tanpa disadarinya.

Maka jika Eric Fromm, selaku psikoanalisis, memandang bahwa kesehatan jiwa tergantung kepada sikap pemihakan kepada Kebenaran secara tulus, tanpa pembelengguan diri, dan kepada semangat cinta sesama manusia, hal itu tampaknya akan sulit sekali terjadi jika tidak didasarkan atas kepercayaan akan adanya Yang Mahakasih dan Mahasayang, yang Wujud atau Zat-Nya tidak lain adalah Wujud dan Zat Yang Mahabener itu sendiri. Sifat Mahakasih dan Mahasayang (*al-Rahmān al-Rahīm*) adalah sifat Kebenaran Mutlak (Tuhan) yang paling banyak disebutkan dalam al-Qur'an. Dan sebuah petunjuk Nabi mengatakan bahwa hendaknya kita mencontoh akhlak Tuhan itu. Jadi cinta kepada Kebenaran adalah juga cinta kepada Yang Mahacinta, dengan sikap yang meluber kepada cinta sesama manusia. Karena itulah, dalam hadis di atas, Nabi *saw* menegur Utsman ibn Mazh'un karena telah menelantarkan dirinya sendiri dan keluarganya. Sebab jika seseorang memang mempunyai

hubungan cinta dari Tuhan (*ḥabl-un min-a 'l-Lāh*) maka ia harus pula mempunyai hubungan cinta dari sesama manusia (*ḥabl-un min-a 'l-nās*), dua nilai hidup yang bakal menjamin keselamatan manusia (Q 3:112).

Cinta kepada sesama manusia itu sendiri tidak mungkin tanpa pandangan asasi bahwa manusia pada dasarnya adalah baik, sebab manusia diciptakan dalam fitrah atau kejadian asal yang suci-bersih. Kejahatan pada manusia, yaitu keadaan menyimpang dari fitrahnya yang suci-bersih, harus dipandang sebagai sesuatu yang datang dari luar, khususnya dari pengaruh lingkungan budaya, yang sampainya kepada seseorang, terutama di waktu kecil, terjadi lewat orangtua. Karena itu Nabi melukiskan bahwa setiap anak yang lahir adalah lahir dalam kesucian fitrahnya, dan kedua orangtuanyalah yang membuatnya menyimpang dari fitrah itu, yang membuatnya berpandangan komunal dan sektarian, yang membelenggu dan membatasi Kebenaran hanya dalam kategori-kategori historis-sosiologis belaka. Jadi kejahatan bukanlah bagian dari wujud esensial manusia, melainkan sesuatu yang bersifat luar atau eksternal, meskipun bergabung dengan kelemahan manusia sendiri. (Sebab meskipun baik, manusia adalah makhluk yang lemah).

Itulah pandangan yang pada dasarnya menilai positif-optimis kepada manusia. Dan itulah perikemanusiaan yang sebenarnya, atau dasar dari semua nilai kemanusiaan yang sebenarnya. Maka seorang Jerry Falwell, pemimpin kaum fundamentalis Kristen Amerika, Moral Majority, tidak mungkin diharapkan akan memancar dari dia semangat cinta kepada sesama manusia yang sejati dan tulus. Ia telah mengutuk kaum liberal Amerika karena mereka ini berpandangan bahwa manusia pada dasarnya baik, dan ia sendiri menegaskan bahwa menurut Bibel manusia pada dasarnya jahat. Ini adalah pandangan yang negatif-pesimis kepada manusia. Dan sejarah telah menunjukkan bahwa pandangan serupa itu mendasari tindakan-tindakan fanatik, kejam, dan tidak toleran terhadap perbedaan, seperti terjadinya inkuisisi oleh sementara tokoh Gereja Kristen di zaman pertengahan yang amat bengis

menyiksa para pencari kebenaran yang tulus, hanya karena khawatir berbeda dengan paham resmi, biar pun perbedaan itu ibaratkan hanya selebar rambut. Paus, seperti dikutip di atas, menyesali hal itu, dan sebagai “tebusannya” mengajarkan toleransi dan sikap lapang, karena dia menyadari, tentunya, bahwa sikap tidak toleran akibat pandangan kemanusiaan yang negatif-pesimis itu adalah bertentangan dengan jiwa dan substansi ajaran Nabi Isa al-Masih yang lebih otentik.

Sebagaimana diketahui, fundamentalisme Kristen di Amerika acapkali menyatu dengan gerakan-gerakan rasialis seperti Ku Klux Klan, Neo-Nazi, dan anti Semitisme. Dan meskipun Giovanni Pico della Mirandola, belajar tentang nilai kemanusiaan dari kaum Muslim Arab zaman Perang Salib, namun tampaknya yang sempat ia pelajari hanyalah paham Islam tentang harkat dan martabat manusia yang tinggi, bukan ajaran Islam bahwa manusia diciptakan dalam fitrah yang suci dan bernaluri *hanifiyah*, kecenderungan alami untuk mencari dan memihak kepada yang suci. Jadi Pico gagal menangkap paham kemanusiaan Islam yang positif-optimis dari segi moral, dan Eropa harus menempuh beberapa abad lagi untuk sampai kepada humanisme modern yang mengagumkan saat ini. Dan sekarang ini kaum fundamentalis mulai mengarahkan kebencian mereka kepada kaum Muslim yang sedang tumbuh pesat di sana. Meskipun Jerry Falwell dan kaum fundamentalis itu mengaku sebagai penganut agama Kristen — dan Falwell memang diakui sebagai tokoh Kristen Amerika yang amat berpengaruh — namun, dari sudut ajaran al-Qur’an, pandangannya yang negatif-pesimis kepada manusia, yang kemudian mendasari sikap-sikap tidak toleran itu adalah bertentangan dengan ajaran yang lebih otentik dari al-Masih. Sebab, menurut al-Qur’an, Allah menjadikan dalam hati para pengikut Isa al-Masih rasa santun (*ra’fah*) dan kasih sayang (*rahmah*), meskipun mereka juga mengada-adakan sistem kerahiban yang tidak diajarkan Allah; dan meskipun banyak dari mereka adalah fasik, namun Allah tetap memberi balasan kebaikan kepada orang-orang yang beriman dari

kalangan mereka (lihat Q 57:27). Sudah tentu dari kalangan kaum Kristen sendiri juga banyak yang menyadari bahwa pandangan yang negatif-pesimis dan kejam kepada sesama manusia ala kaum fundamentalis dan sementara pemimpin Gereja di masa lalu itu tidak sejalan dengan ajaran otentik Isa al-Masih atau Yesus Kristus, seperti yang dikatakan oleh Bernhard Rensch, seorang ahli filsafat modern.

The practical effect of orthodox Christian views has often been to lead to events which offer a sad contrast to the ethical standards of most men. Bertrand Russel (1957) is probably right in calling Christianity the most intolerant of all religions. We have only to recall many wars against “pagans” and the destruction of their cultures such as those of the Mayans and Incas, the destruction of all who dared to have scruples over doctrinal niceties, the Inquisition with its barbarous tortures and burnings, or the spiritual agony of those threatened with hell fire. Intellectual progress has often been obstructed, and the list of thinkers whom the Christian church has persecuted is a long one, beginning in the ninth century with Johannes Scotus Erigena and continuing with Albertus Magnus, Roger Bacon, Giordano Bruno, Galileo, Campanella, Fichte, La Mettrie, Holbach, D. Fr. Strauss, and others. Even Kant’s theistic work *Die Religion in den Grenzen der blossen Vernunft* (Religion within the Bound of Mere Reason) (1794) came under censure from Frederick William II. His order in council denounced it as a misuse of philosophy and a degradation of the fundamental doctrines of Holy Writ. The professors of philosophy and theology at the university of Konigsberg were all forbidden to lecture on the subject. **But even today a certain intolerance which should be incompatible with Christianity** (huruf tebal dari saya—NM) often mars both family and professional life.⁴³

⁴³ Bernhard Rensch, *Biophilosophy*, terjemahan Inggris oleh C.A.M. Sym (New York: Columbia University Press, 1971), h. 327-328.

Sebagai konklusi, kita kembali kepada penegasan Nabi *saw* bahwa sebaik-baik agama di sisi Allah ialah *al-hanîfiyah al-samḥah*, semangat kebenaran yang lapang dan terbuka. Harapan kepada agama yang bersemangat kebenaran yang lapang dan terbuka itu sungguh besar untuk menolong manusia mengatasi persoalan alienasinya di zaman modern ini, yaitu persoalan bagaimana menaklukkan kembali ciptaan tangannya sendiri, dan bagaimana agar manusia tidak terjerembab ke dalam praktik penyembahan berhala modern, dan bagaimana agar manusia selamat dari cengkeraman *thāghūt* bentuk baru. Emile Dermenghem, misalnya, mengharapkan bahwa Islam sebagai agama terbuka akan berkembang dan ikut menjawab tantangan zaman. Sebagai seorang yang mendalami ajaran-ajaran tasawuf, Dermenghem melihat dalam Islam unsur-unsur keterbukaan itu, yang tinggal terserah kepada para penganutnya untuk mengembangkannya. Bahkan, menurut penilaiannya, Islam adalah humanisme terbuka. Kata Dermenghem, penuh harapan kepada para pemeluk Islam:

...and it is up to the living forces of religious thought to provide an open and dynamic mystique. The bases for it exist. Islam, which has contributed to the spiritual life of humanity and has enriched its culture, offers permanent values from which all have profited. Intermediate nation as the Qur'an says, it has its role to play between east and west. If it has, like all religions and moral codes, its "closed" and "static" aspects in the Bergsonian sense, it also has what is needed for an open religion.⁴⁴

(...dan terserah kepada kekuatan pemikiran keagamaan yang hidup untuk menyediakan suatu tasawuf yang dinamis dan terbuka. Dasar untuk itu sudah ada. Islam, yang telah memberi sumbangan kepada kehidupan spiritual umat manusia dan telah memperkaya budayanya, menawarkan nilai-nilai permanen yang dari situ semua

⁴⁴ Emile Dermenghem, *Muhammad and the Islamic Tradition* (New York: The Overlook Press, 1981), h. 87).

pihak akan memperoleh manfaat. Sebagai umat pertengahan, sebagaimana dikatakan al-Qur'an, Islam mempunyai peran untuk dimainkan antara timur dan barat. Kalau *toh* ia, seperti halnya semua agama dan ajaran moral, mempunyai segi-segi tertutup dan statis menurut pengertian teori Bergson, Islam memiliki sesuatu yang diperlukan untuk menjadi sebuah agama terbuka.)

Apa makna Islam sebagai agama terbuka itu dapat disimpulkan dari pendapat Roger Garaudy, seorang filsuf Prancis yang telah menyatakan diri masuk Islam,⁴⁵ dan mulai banyak memberi sumbangan pikiran. Ia merasa gusar sekali dengan munculnya fundamentalisme (Prancis: *intégrisme*; Arab: *ushūlīyah*) dalam Islam, bersamaan dengan munculnya fundamentalisme agama-agama lain di seluruh dunia, yang ia nilai sangat merugikan kemanusiaan pada umumnya. Bagi kaum Muslim, untuk mengatasi fundamentalisme itu dan memberi sumbangan kepada kemanusiaan masa mendatang, perlu mereka berusaha kembali menemukan seluruh dimensi Islam yang dahulu pernah membuatnya demikian agung dan jaya. Rincian pandangan Garaudy adalah sebagai berikut:

Pertama, memahami dan mengembangkan dimensi Qur'ani Islam, yang tidak membatasi Islam hanya kepada suatu pola budaya Timur Tengah di masa lalu, dan yang akan melepaskan ketertutupannya sekarang.

Kedua, memahami dan mengembangkan dimensi keruhanian dan kecintaan Ilahi sebagaimana dikembangkan oleh kaum Sufi seperti Dzu al-Nun dan Ibn 'Arabi, untuk melawan paham keagamaan yang formalistik-ritualistik serta literalisme kosong, agar dihayati makna shalat sebagai penyatuan dengan Allah, zakat sebagai penyatuan dengan kemanusiaan, haji sebagai penyatuan

⁴⁵ Bersama dengan beberapa tokoh pemikir Prancis yang lain, seperti Maurice Boucalille dan Abd al-Magid Jean Marie, Roger Garaudy adalah seorang tokoh besar yang menyatakan diri masuk Islam secara terbuka. (Lihat surat kabar *Kayhân al-'Arabî*, Teheran, 5 *Îlûl*/September 1992, h. 6).

dengan seluruh umat, dan puasa sebagai sarana ingat kepada Allah dan orang kelaparan sekaligus.

Ketiga, memahami dan mengembangkan dimensi sosial Islam, guna menanggulangi masalah kepentingan pribadi yang saling bertentangan, dan untuk mewujudkan pemerataan pembagian kekayaan.

Keempat, menghidupkan kembali jiwa kritis Islam, setelah jiwa itu dibendung oleh kaum *vested interest* dari kalangan ulama dan penguasa (*umarâ*) tertentu dalam sejarah Islam, dengan menghidupkan kembali semangat ijtihad, yang menurut Muhammad Iqbal merupakan satu-satunya jalan untuk menyembuhkan Islam dari penyakitnya yang paling utama, yaitu “membaca al-Qur’an dengan penglihatan orang mati.”

Kelima, secara radikal mengubah program pengajaran agama, sehingga formalisme keagamaan yang kering dapat diakhiri.

Keenam, meningkatkan kesadaran tanggung jawab pribadi kepada Tuhan dalam memahami ajaran-ajaran agama, tanpa mengizinkan adanya wewenang klerikal dan kependetaan, karena Islam memang tidak mengenal sistem kependetaan.

Ketujuh, mengakhiri mentalitas isolatif, dan membuka diri untuk kerjasama dengan pihak-pihak lain mana pun dari kalangan umat manusia, dalam semangat perlombaan penuh persaudaraan, meskipun dengan mereka yang mengaku ateis, guna meruntuhkan sistem-sistem totaliter.

Untuk dapat melakukan itu semua amat diperlukan usaha-usaha pengayaan intelektual (*intellectual enrichment*), baik tentang masa lalu, masa kini, maupun perkiraan masa depan. Dan karena khazanah Islam di masa lalu sedemikian kayanya, maka salah satu usaha pengayaan intelektual itu ialah dengan membaca kembali, memahami dan memberi apresiasi yang wajar kepada warisan budaya umat. Tetapi pembacaan dan pemahaman masa lalu hanya untuk mencari otoritas adalah tidak benar, sebab masa lalu tidak selamanya absah dan otentik. Sejarah, termasuk sejarah pemikiran, harus dipahami secara kritis, dalam kerangka dinamika faktor ruang

dan waktu yang menjadi wadah atau lingkungannya. Pandangan kepada masa lalu sebagai dengan sendirinya absah dan otentik, sambil meninggalkan sikap kritis kepada fakta-fakta historisnya, adalah pangkal sikap-sikap tertutup, konservatif, dan beku yang justru amat berbahaya. Tetapi pemahaman kepada masa lalu secara kritis dan dinamis, disertai apresiasi ilmiah yang adil, akan menjadi pangkal tolak pengayaan intelektual yang subur dan produktif. Sebab manusia tidak mungkin menciptakan segala sesuatu dalam budayanya mulai dari nol setiap saat. Manusia bagaimanapun harus mengembangkan unsur-unsur warisan masa lalu yang sehat, dengan digabungkan kepada unsur-unsur baru yang lebih sehat lagi. Tidak adanya kontinuitas kultural dan intelektual masa sekarang dengan masa lalu akan mengakibatkan pemiskinan (*impoverishment*) kultural dan intelektual; dan pemahaman masa lalu secara dinamis, kritis dan dalam semangat penghargaan yang adil dan wajar adalah yang amat diperlukan untuk pengayaan kultural dan intelektual guna memperoleh pijakan konfidensi baru yang kukuh menghadapi masa depan.

Jadi yang amat kita perlukan ialah kembali kepada makna dalil lama kaum ulama: “Memelihara yang lama yang baik, dan mengambil yang baru yang lebih baik.”⁴⁶ Itulah keterbukaan yang

⁴⁶ Yaitu dalil kalangan para ulama: “*al-muhâfazhat-u ‘alâ ‘l-qadim-i ‘l-shâlih, wa ‘l-akhdz-u bi ‘l-jadid-i ‘l-ashlah*”.

Dan kini sudah banyak disadari oleh para ahli bahwa orang modern harus tetap selalu sedia menilai kembali tingkah lakunya di bawah sorotan sumber ajaran agama yang suci, dan bahwa tradisi adalah penting sekali bagi kemajuan suatu bangsa, sebagai wahana perubahan:

Moderns may well be taught to bear in mind that however polished and civilized we may seem to be, there is raw, mean passion at the threshold of our minds (as Hitler has shown us) and we are not ultimately so very different from even the seemingly crudest of past generations; we must stand continuously ready to reassess our practice in the light of the Qur’anic judgment. (Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 jilid [Chicago: The University of Chicago Press, 1971], jil. 3, h. 439).

Some time ago dissatisfaction developed with this dichotomy, with this too narrow conception of tradition, which assumed an equivalence between

dinamis, dan itulah jalan untuk membuat sebuah generasi menjadi kaya gagasan (*resourceful*) untuk menghadapi segala tantangan zaman. Dan secara nasional, yaitu dalam konteks Indonesia, Dengan begitu diharap Islam akan tampil lagi untuk memerankan dirinya sebagai faktor yang membawa demokratisasi, modernisasi, dan civilisasi bangsa.⁴⁷ [❖]

tradition and traditionality. The dissatisfaction stemmed also from the unstated assumption that modern societies, being oriented to change, were antitraditional or nontraditional, while traditional societies, by definition, were necessarily opposed to change. It was not only that the great variety and changeability in traditional societies were rediscovered, but there developed also a growing recognition of the importance of tradition in modern societies — even in its most modern sectors, be it “rational” economic activity, science and technology. Tradition was seen not simply as an obstacle to change but as an essential framework for creativity. (S. N. Eisenstadt, “Intellectuals and Tradition”, dalam *Daedalus* [Cambridge, Massachusetts], Spring 1972, h. 3).

⁴⁷ Yaitu, sebagaimana terungkap dalam sebuah pengakuan yang cukup jujur dalam sebuah buku tentang negeri kita:

Indonesia is one of the few countries where Islam didn't supplant the existing religion purely by military conquest. Its appeal was first and foremost psychological. Radically egalitarian and possessing a scientific spirit, when Islam first arrived in these island it was a forceful revolutionary concept that freed the common man from his Hindu feudal bondage. Until Islam arrived, he lived in a land where the king was an absolute monarch who could take away his land and even his wife at whim. Islam, on the other hand, taught that all men in Allah's eyes are made of the same clay, that no man shall be set apart as superior. There were no mysterious sacraments or initiation rites, nor was there a priest class. With its direct and personal relationship between man and God. Islam possessed great simplicity. Everyone could talk to Allah... Islam is deally suited to an island nation; it is a trader's religion which stresses the virtues of prosperity and hard work. It allows for high individual initiative and freedom of movement in order to take advantage of trade opportunities everywhere. The religion is tied to no locality and God can be worshiped anywhere, even on the deck of a ship. It was (and is) an easy religion to join. All that was needed was a simple declaration of faith, the shahadat.... It compelled a man to bathe and to keep clean, encouraged him to travel out to see the world (to Mecca), and, in short, exerted a democratizing, modernizing, civilizing influence over the people of the archipelago. (Al Hickey, *Complete Guide to Indonesia* [Singapore: Simon and Schuster Asia, 1990], h. 8-9).

ISLAM DAN ETIKA BANGSA

Oleh Nurcholish Madjid

Perkembangan Kepulauan Maluku mempunyai jalinan yang sangat erat dengan perkembangan Islam di Asia Tenggara. Sebagai “Kepulauan Rempah-rempah” (*Spice Islands*) yang legendaris, Maluku menyimpan daya tarik luar biasa bagi para pedagang prazaman modern. Jauh sebelum orang-orang Eropa, para pedagang Muslim telah mengenal dengan baik daerah Maluku. Mereka menjadi makmur berkat perdagangan hasil bumi Maluku yang mereka bawa ke negeri-negeri Islam, di anak-benua India dan di Timur Tengah. Bangsa-bangsa Barat berdatangan ke kepulauan itu adalah karena daya tarik hasil bumi itu, khususnya rempah-rempah. Lebih dari itu, perjalanan Christopher Columbus yang kemudian menemukan “Dunia Baru” Amerika, itu pun pada mulanya didorong oleh keinginan mencari jalan langsung ke Kepulauan Maluku.

Columbus sendiri tidak berhasil menemukan Maluku. Tetapi karena ia tidak mau dikatakan gagal, maka tidak saja secara keliru ia menamakan penghuni asli benua Amerika “Orang India”, malah ia juga memberi nama “lada” (*pepper*) untuk bumbu apa saja yang terasa pedas, seperti cabe (*chili*), padahal bukan lada, karena di Amerika saat itu memang tidak ada lada. Yang berhasil mencapai Maluku ialah bangsa Portugis (1512), kemudian bangsa-bangsa Barat lainnya, seperti Spanyol, Belanda, dan Inggris.

Sebelum orang-orang Eropa itu datang, orang-orang Muslim telah terlebih dahulu menguasai Maluku. Kesultanan-kesultanan

Ternate dan Tidore dikenal dalam sejarah sebagai pusat-pusat kekuasaan Islam yang berpengaruh saat itu. Orang-orang Portugis menjalin kerjasama dengan para sultan untuk menguasai perdagangan rempah-rempah, kemudian disusul perebutan antara orang-orang Eropa sendiri yang akhirnya dimenangkan oleh Belanda. Bangsa yang kemudian menjajah seluruh Nusantara itu datang di Maluku pada tahun 1599, dan setelah berhasil menguasai Maluku mereka menjadi kaya karena monopoli perdagangan rempah-rempah. Begitu berlangsung terus di zaman penjajahan, sampai akhirnya pada ujung abad ke-18 perdagangan rempah-rempah menjadi surut, dan Maluku khususnya dan Indonesia Bagian Timur dalam ekonomi menjadi daerah pinggiran yang agak terlantar.

Kini perhatian nasional mulai diarahkan ke Maluku lagi. Atas dasar ide prinsipil tentang pemerataan, negara kita telah meletakkan rencana pembangunan Indonesia Bagian Timur. Berkaitan dengan pembangunan inilah kita dapat berbicara tentang Islam dan Budaya Maluku dengan usaha pembangunan nasional.

Masalah Akhlak dan Keadilan

Slogan “tinggal landas” kini telah menjadi bagian dari perbendaharaan politik pembangunan kita. Di balik jargon itu terkandung keinginan, malah tekad, untuk membangun negara dan bangsa sedemikian rupa sehingga ia memiliki dinamika pertumbuhan dan perkembangan yang lestari, mandiri, dan aman sentosa. Diambil dari metafor pada gerak pesawat terbang, sesungguhnya “tinggal landas” adalah saat yang masih memerlukan “tenaga maksimal” mesin pesawat untuk mendorong ke atas badan pesawat dan muatannya, setelah tenaga maksimal itu digunakan untuk sekencang-kencangnya meluncurkan pesawat di landasan pacu (*runway*). Karena itu sesungguhnya “Era Tinggal Landas” bukanlah masa kita sudah lepas dari keharusan bekerja keras. Mungkin keharusan kerja keras itu baru dapat dikendorkan sedikit jika kita telah mencapai ketinggian

tertentu, dan — pinjam lagi dari metafor gerak pesawat udara — kita memasuki fase “*cruising*” (terbang datar pada kecepatan dan ketinggian maksimal).

Salah satu yang amat diperlukan dalam era tinggal landas itu, dan juga sebenarnya dalam semua era pembangunan, ialah akhlak atau moral. Di sini kita dibenarkan untuk mengharap kemungkinan peranan ajaran Islam secara lebih besar dan kuat. Selain timbul dari kesadaran keimanan seorang yang “kebetulan” beragama Islam, harapan kepada peranan Islam itu juga berdasarkan kenyataan sederhana, yaitu bahwa sebagian besar bangsa Indonesia, sekitar 90 persen, adalah orang-orang Muslim. Maka wajar jika Islam dipandang mempunyai pengaruh paling besar dan kuat dalam wawasan etis dan moral bangsa. Dari sinilah kita terdorong untuk melihat diri sendiri dengan jujur, melalui penanyaan diri: Benarkah bangsa Indonesia, khususnya umat Islamnya sendiri, telah dijiwai dan dibimbing oleh akhlak yang mulia? Sudahkah umat Islam memenuhi penegasan Nabi *saw* bahwa beliau diutus “*hanyalah untuk menyempurnakan berbagai keluhuran akhlak*”?

Kita sering membanggakan diri sebagai “Bangsa Timur” (dengan konotasi berbudaya tinggi dan sopan) atau “bangsa yang religius” (yang tentunya juga berarti bangsa yang berakhlak tinggi). Tetapi dengan jujur kita harus mengakui bahwa kebanggaan di atas itu sering kosong belaka. Mungkin sekali kita memang bangsa yang sopan dan ramah. Banyak orang asing yang membawa pulang kesan baik dan positif demikian itu. Tetapi hal itu tampaknya terbatas hanya kepada bidang-bidang pergaulan perorangan sehari-hari. Meskipun ini juga penting, namun bukanlah hal yang sangat sentral.

Di sisi lain, banyak dari mereka yang membawa kenangan ke negerinya betapa bangsa kita adalah bangsa yang “korup”. Mereka memperhatikan dan mengalami, bagaimana “pungli” terjumpai di mana-mana, dan bagaimana pula tindakan-tindakan yang di negerinya sudah cukup merupakan skandal, di negeri kita dianggap biasa saja. Misalnya, memberikan katabelece kepada anak sendiri, keluarga, atau teman untuk suatu keperluan bisnis, seperti pernah

melilit dan menodai nama baik Presiden Ronald Reagan dari Amerika Serikat. Pengertian tentang “*conflict of interest*” di negeri kita masih sedemikian lemahnya atau mungkin malah tidak ada, sehingga dalam praktik-praktik bisnis dan kegiatan ekonomi lainnya — atau kegiatan pembagian rezeki — banyak terjadi hal-hal tidak wajar yang ikut menumbuhkan gejala ketidakadilan dan ketidakmerataan sosial. Kepincangan dalam kemampuan ekonomi yang sekarang ini sangat menggejala di tanah air kita sebagian disebabkan oleh kesalahan kita sendiri yang tidak teguh berpegang kepada ukuran-ukuran moral dan akhlak sebagaimana dikehendaki oleh ajaran agama. Tentu saja ada sebab-sebab yang lain, yang dapat kita bahas dalam kesempatan lain yang relevan. Namun jelas bahwa kesalahan tidak seluruhnya dapat ditimpakan kepada pihak-pihak tertentu yang “kebetulan” mengetahui kelemahan moral kita dan menggunakannya untuk kepentingan kita sendiri. Maka dalam tinjauan hubungan sebab-akibat, mereka itu hanyalah “akibat”, sedangkan “sebab”-nya ada pada kita. Dan karena kita diajari untuk berani mengatakan yang benar meskipun pahit, kita harus berani merasakan pahit-getirnya koreksi terhadap diri sendiri, sebelum melakukan koreksi kepada orang lain. Sebab sepahit-pahit mengatakan suatu kebenaran yang bersifat korektif kepada orang lain, masih tetap jauh lebih pahit menyadari dan mengatakan suatu kebenaran yang bersifat korektif kepada diri sendiri. Itulah sebabnya Nabi mengajarkan dalam sebuah hadis yang cukup terkenal, “*Sungguh beruntung orang yang sibuk dengan kesalahan dirinya sendiri, bukan dengan kesalahan orang lain*”.

Akhlik ini mutlak pentingnya, karena merupakan sendi atau landasan ketahanan suatu bangsa menghadapi pancaroba. Tanpa akhlak yang baik, suatu bangsa akan binasa. Sebuah syair dalam bahasa Arab sering dikutip orang, menerangkan masalah ini:

Sesungguhnya bangsa-bangsa itu tegak selama (mereka berpegang pada) akhlaknya,
bila akhlak mereka rusak, maka rusak-binasa pulalah mereka.

Dari banyak ketentuan keakhlakan yang paling menentukan bertahan atau hancurnya suatu bangsa ialah akhlak keadilan. Menurut ajaran Islam (Q 55:7-8), keadilan adalah prinsip yang merupakan hukum seluruh jagad raya. Oleh karenanya, melanggar keadilan adalah melanggar hukum kosmis, dan dosa ketidakadilan akan mempunyai dampak kehancuran tatanan masyarakat manusia. Hal ini tidak peduli, apakah masyarakat itu (secara formal) terdiri dari masyarakat yang beragama atau tidak, seperti bangsa kita ini. Suatu ungkapan hikmah yang dikutip Ibn Taimiyah amat relevan dikutip di sini.

Sesungguhnya Allah menegakkan kekuasaan yang adil sekalipun kafir, dan tidak menegakkan yang zalim meskipun Muslim.¹

Dalam buku yang sama Ibn Taimiyah juga mengungkapkan:

Dunia bertahan bersama keadilan dan kekafiran, tetapi tidak bertahan dengan kezaliman dan Islam.

Al-Qur'an pun (Q 47:38) menegaskan prinsip yang sama, yaitu bahwa jika ajaran dan seruan-Nya kepada umat Islam, yaitu menegakkan keadilan, khususnya keadilan sosial berupa usaha pemerataan dan peringanan penderitaan kaum yang tak berpunya, maka Allah akan membinasakan umat itu untuk diganti dengan umat yang lain, yang secara moral dan etika tidak seperti mereka. Dan dalam al-Qur'an pula (Q 17:16) kita dapatkan ancaman Allah untuk membinasakan suatu negeri jika di negeri itu tidak lagi ada rasa keadilan, dengan indikasi luasanya orang yang hidup mewah dan tidak peduli dengan keadaan masyarakat sekelilingnya yang kurang beruntung. [❖]

¹ Ibn Taimiyah, *al-Amr bi al-Ma'rûf wa al-Nahy 'an al-Munkâr* (Buraidah, Saudi Arabia: 1989/1409), h. 64.

AGAMA, KEMANUSIAAN, DAN KEADILAN

Oleh Nurcholish Madjid

Jika keadilan dikaitkan dengan agama, maka yang pertama-tama dapat dikatakan ialah bahwa usaha mewujudkan keadilan merupakan salah satu dari sekian banyak sisi kenyataan tentang agama. Sudah sejak umat manusia mengenal peradaban di lembah Sawad (Mesopotamia, Irak sekarang) sekitar 6000 tahun yang lalu, persoalan keadilan selalu merupakan tantangan hidupnya yang tidak pernah berhenti diperjuangkan. Diketemukannya sistem pertanian (sebagai berkah langsung dari dua sungai yang banjir secara periodik dan pasang-surut) serta dijinakkannya binatang (yang membuat manusia tidak lagi hanya bersandar kepada kekuatan fisiknya dalam bertani), maka terjadilah akumulasi kekayaan pada manusia.

Karena manusia mendapati dirinya, persis karena adanya kemakmuran itu, harus menyusun masyarakat dengan membagi pekerjaan, termasuk kekuasaan, antara para anggotanya, maka mulailah masyarakat manusia tersusun menjadi tinggi-rendah, dengan yang kuat mengalahkan atau menguasai yang lemah. Pembagian manusia menjadi empat tingkat (yang kelak setelah ditiru dan diambil alih oleh bangsa-bangsa Arya melahirkan sistem kasta), pada mulanya muncul sebagai keharusan pembagian kerja masyarakat beradab, dan selanjutnya mewujudkan nyata dalam konsep kenegaraan. Tetapi serentak dengan itu muncul masalah keadilan. Maka tampillah para literati — yaitu kelas tertinggi dalam sistem

masyarakat yang bersusun itu, yang tugasnya ialah “meneropong langit” dengan jaminan hidup sepenuh-penuhnya — atau seorang tokoh dari mereka, yang mampu mengenali adanya ketidakadilan, kemudian berusaha merombak masyarakat atas dasar “*wisdom*” yang diperolehnya.

Padanan fungsional kaum literati itu pada waktu sekarang ialah kaum intelektual, atau mungkin lebih tepat lagi kaum intelegensia. Yaitu suatu kelompok dalam masyarakat yang karena tingkat kemampuan inteletnya yang tinggi dan komitmen moralnya yang kukuh, mampu tetap bertahan untuk tidak “terlibat langsung” dalam persoalan hidup keseharian. Sikap “*detachment*” mereka ini membuat mereka berpeluang lebih baik untuk melihat masalah hidup secara “obyektif”, karena itu berotoritas.

Kaum literati zaman Sumeria-Babilonia itu, lebih-lebih dalam penampilan tokoh-tokohnya yang betul-betul menonjol penuh *wisdom* dan karisma, adalah juga padanan fungsional para Nabi dan Rasul. Jumlah mereka tidak pernah sangat banyak, namun mereka adalah penentu sebenarnya jalan sejarah umat manusia. Disebabkan oleh berakarnya wawasan mereka dalam nilai kemanusiaan yang tinggi dan murni, terdapat kesamaan asasi antara semua mereka dalam misi dan tugas suci. Perbedaan antara mereka hanyalah dalam segi-segi “teknis” pelaksanaan atau perwujudan misi mereka itu, yaitu perbedaan akibat tuntutan ruang dan waktu yang berlainan.

Dari situ kita sudah mulai dapat melihat korelasi antara agama dan usaha mewujudkan keadilan (atau, secara negatifnya, antara agama dan usaha melawan kezaliman). Seorang tokoh dari mereka itu, yang memiliki tingkat *wisdom* yang demikian tinggi dan wawasan kemanusiaan yang demikian luhur, dipandang sebagai “orang yang mendapat berita” (makna asal kata-kata Arab *Nabi*). Jika *wisdom* yang diperolehnya itu tidak hanya untuk diri sendiri saja, dan tokoh itu mengemban misi suci (*risâlah*) untuk disampaikan kepada masyarakat pada umumnya, maka dalam bahasa Arab disebut “*Rasûl*” (pengemban atau pemilik misi suci)

sekaligus dipandang sebagai “Utusan” dari Tuhan Mahatinggi. Maka tidak heran bahwa hampir semua unsur pokok agama dapat dijejaki kembali ke Sumeria-Babilonia. Hal ini antara lain dibuktikan atau dilambangkan dalam wawasan dan penampilan Nabi Ibrahim, seorang tokoh dari Ur atau Kaldea di Mesopotamia, yang kelak berdiam dan wafat di Kanaan atau Palestina Selatan, setelah meninggalkan negerinya dan terlebih dahulu pergi ke Harran di daerah hulu lembah Furat-Dajlah.

Wawasan Kemanusiaan Agama

Wawasan Ibrahim itu kelak menjadi dasar ajaran agama-agama yang amat berpengaruh pada umat manusia, yaitu agama-agama Semitik: Yahudi, Nasrani, dan Islam, yang juga sering disebut agama-agama Ibrahim (dalam bahasa Inggris, *Abrahamic religions*). Mengerti masalah ini dirasa sangat penting. Wawasan Ibrahim itu ialah wawasan kemanusiaan berdasarkan konsep dasar bahwa manusia dilahirkan dalam kesucian, yaitu konsep yang terkenal dengan istilah *fithrah*.

Karena *fithrah*-nya itu manusia memiliki sifat dasar kesucian, yang kemudian harus dinyatakan dalam sikap-sikap yang suci dan baik kepada sesamanya. Sifat dasar kesucian itu disebut *hanîfîyah* karena manusia adalah makhluk yang *hanîf*. Sebagai makhluk yang *hanîf* itu manusia memiliki dorongan naluri ke arah kebaikan dan kebenaran atau kesucian. Pusat dorongan *hanîfîyah* itu terdapat dalam dirinya yang paling mendalam dan paling murni, yang disebut (hati) *nûrânî*, artinya “bersifat *nûr* atau cahaya (*luminous*)”.

Kesucian manusia itu sendiri dapat ditafsirkan sebagai kelanjutan perjanjian primordial antara manusia dan Tuhan. Yaitu suatu perjanjian atau ikatan janji antara manusia sebelum ia lahir ke dunia dengan Tuhan, bahwa manusia akan mengakui Tuhan sebagai Pelindung dan Pemelihara (*Rabb*) satu-satu-Nya baginya. Maka manusia (dan *jinn*) pun tidaklah diciptakan Allah melainkan

dengan kewajiban tunduk dan menyembah kepada-Nya saja, yaitu menganut paham Ketuhanan Yang Mahaesa, *tawhîd*. Maka ber-*tawhîd* dengan segala konsekuensinya itulah makna hakiki hidup manusia, yaitu suatu makna hidup atas dasar keinsafan bahwa manusia berasal dari Tuhan dan kembali kepada-Nya. Makna hidup yang hakiki itu melampaui tujuan-tujuan duniawi (*terrestrial*), menembus tujuan-tujuan hidup ukhrawi (*celestial*).

Tetapi manusia tidak dibiarkan mencari sendiri — karena memang tidak akan mampu — makna hakiki hidupnya itu. Maka Allah, Tuhan Yang Mahaesa, memberi tuntunan kepada manusia melalui Rasul-rasul-Nya, dan tuntunan itu merupakan kelanjutan perjanjian primordial tersebut tadi, dan itulah yang kemudian dinamakan agama. Karena itu agama disebut “perjanjian” (*mîtsâq* atau *‘ahd*), dan intinya ialah sikap tunduk (*dîn*) yang benar kepada Allah serta sikap penuh pasrah (*islâm*) kepada-Nya. Perjanjian Tuhan itu selain secara pribadi masing-masing perorangan manusia telah terjadi sejak zaman azali, berbentuk perjanjian primordial di atas, secara sejarah (artinya, dalam konteks hidup manusia dalam ruang dan waktu di dunia ini) telah pula terjadi melalui para Nabi, sejak Nabi Adam, terus kepada nabi-nabi sesudahnya sampai kepada Nabi Muhammad *saw*.

Di antara nabi-nabi dan rasul-rasul Allah itu lima orang disebut sebagai yang paling utama, yaitu Muhammad, Ibrahim, Musa, Isa, dan Nuh, yang kelima tokoh ini kemudian dikenal sebagai *Ulu’ al-‘Azm*, yakni, “mereka yang memiliki jiwa perjuangan yang kuat”. Nabi Ibrahim adalah bapak sebagian besar para Nabi yang datang sesudahnya, yang disebutkan dalam al-Qur’an dan dalam kitab-kitab Taurat dan Injil (“Perjanjian Lama” dan “Perjanjian Baru”). Nabi Nuh adalah bapak kedua umat manusia. Nabi Musa adalah *kalâm-u ’l-Lâh* (“lawan bicara Allah”). Nabi Isa al-Masih adalah *kalîmat-u ’l-Lâh* (sabda Allah) yang disampaikan kepada Maryam. Dan Nabi Muhammad *saw* adalah penghabisan segala Nabi dan Rasul. Semua para Nabi dan Rasul Allah itu mengajarkan hal yang sama, yaitu tunduk (*dîn*) yang benar, dengan sikap

pasrah sepenuhnya (*islâm*) kepada Yang Mahaesa. Semua para Nabi dan Rasul itu, serta para Nabi dan Rasul Allah lainnya yang tersebar di antara umat manusia, yang disebutkan dan yang tidak disebutkan dalam al-Qur'an, begitu pula semua pengikut mereka yang benar dan setia, adalah orang-orang yang *muslim*, orang yang melaksanakan *islâm*, lagi pula menempuh sikap tunduk (*dîn*) yang benar kepada Allah *swt* atas dasar pandangan *tawhîd* atau Ketuhanan Yang Mahaesa.

Sepuluh “Wasiat” Allah

Untuk menyambung perjanjian primordial antara manusia dan Allah itu, sebagai pedoman dasar sikap pasrah dan tunduk yang benar kepada-Nya, Allah menurunkan berbagai “wasiat”. (Hendaknya lebih dahulu jelas bahwa yang dimaksud dengan “wasiat” di sini bukanlah “wasiat” seperti kita gunakan dan pahami dalam bahasa kita. Aslinya, dalam bahasa Arab *washîyah* adalah pesan, *pitutur*, perintah atau ajaran. Dalam kitab suci al-Qur'an, perkataan *washîyah* itu banyak kita dapatkan, termasuk dalam berbagai derivasinya.)

Dari berbagai “wasiat” Allah kepada umat manusia, dalam al-Qur'an disebut adanya “Sepuluh Wasiat” Tuhan kepada umat manusia (dinamakan “Wasiat” karena ayat-ayat suci yang memuatnya diakhiri dengan kalimat, “*Demikianlah Allah berwasiat kepada kamu sekalian*”). Kesepuluh “wasiat” Allah itu disebutkan dalam al-Qur'an (Q 6:151-153): (1) Janganlah memperserikatkan Allah dengan apa pun juga; (2) Berbuatlah baik kepada kedua orangtua (ayah-ibu); (3) Tidak membunuh anak karena takut kemiskinan (seperti praktik banyak orang Jahiliah); (4) Jangan berdekat-dekat dengan kejahatan, baik yang lahir maupun yang batin; (5) Jangan membunuh sesama manusia tanpa alasan yang benar; (6) Jangan berdekat-dekat dengan harta anak yatim, kecuali dengan cara yang sebaik-baiknya; (7) Penuhilah dengan jujur takaran dan timbangan;

(8) Berkatalah yang jujur (adil), sekalipun mengenai kerabat sendiri; (9) Penuhilah semua perjanjian dengan Allah; (10) Ikutilah jalan lurus Allah dengan teguh.

Tafsir *al-Manâr* yang dikarang oleh Syeikh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla, menguraikan panjang lebar “Wasiat” Allah yang sepuluh itu dalam konteksnya dengan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya. Tafsir *al-Manâr* juga menyebutkan bahwa “Sepuluh Wasiat” Allah itu sama semangatnya dengan “Sepuluh Perintah” (*al-Kalimât al-Âsyf, The Ten Commandments*) dari Allah kepada Nabi Musa *as* yang diterimanya di atas bukit Sinai. Memang benar semangat atau ruhnya sama, meskipun nuktah spesifiknya sedikit berbeda. Dalam *Alkitab* yang diterbitkan oleh Lembaga Alkitab Indonesia (Jakarta 1960), “Sepuluh Perintah” Allah itu, dalam Kitab Keluaran (*al-Khurûj*, Eksodus, 20:2-17) terbaca, ringkasnya, sebagai berikut: (1) Jangan menyembah selain Allah; (2) Jangan membuat patung berhala; (3) Jangan menyembah patung berhala; (4) Jangan menyebut nama Allah dengan sia-sia; (5) Ingatlah hari Sabtu (*Shabat*, Istirahat); (6) Jangan membunuh; (7) Jangan berbuat zina; (8) Jangan mencuri; (9) Jangan bersaksi palsu dan dusta kepada sesamamu manusia; (10) Jangan menginginkan rumah orang lain, istrinya dan barang-barang miliknya.^{1b}

Humanisme Modern (Barat)

“Sepuluh Perintah” yang diterima oleh Nabi Musa *as* itu menjadi inti dari Kitab Taurat yang banyak disebutkan dalam al-Qur’an sebagai “petunjuk dan cahaya” untuk umat manusia. Dan karena pentingnya “Sepuluh Perintah” yang disampaikan Allah kepada Nabi Musa *as* di atas gunung Sinai itu maka Allah pun, dalam

¹ Perlu ditegaskan bahwa dalam hal ini terdapat sedikit perbedaan dari yang termuat di Kitab Keluaran itu. “Sepuluh Perintah” yang dimuat dalam Kitab Ulangan (5:7-21) menambahkan perintah untuk menghormati kedua orangtua, sehingga jumlah seluruh perintah itu menjadi sebelas.

sebuah firman suci, bersumpah dengan gunung Sinai (Arab: *Thûr Sînâ*), di samping dengan pohon *tîn* (*fig*), dengan buah atau bukit Zaitun dan dengan negeri yang aman sentosa, yaitu Makkah. Cukup sebagai bukti betapa besarnya pengaruh “Sepuluh Perintah” itu terlihat dari adanya pengakuan para ahli bahwa peradaban Barat yang dominan sekarang ini merupakan peradaban yang didasarkan kepada “Sepuluh Perintah” itu melalui tradisi budaya keagamaan Yahudi-Kristen (*Judeo-Christian*), selain budaya sosial-politik Yunani-Romawi (*Greeco-Roman*).

Namun sesungguhnya tidaklah benar jika dikatakan bahwa peradaban Barat yang sekarang dominan itu hanya karena tradisi keagamaan Yahudi-Kristen dan tradisi kebudayaan Yunani-Romawi. Justru jika kita ambil tiga hal yang paling menonjol dalam peradaban Barat itu, yaitu kemanusiaan, ilmu pengetahuan, dan teknologi, maka dasar-dasarnya harus dicari dalam “Daerah Berperadaban” (Arab: *al-Dâ'irah al-Ma'mûrah*, Yunani: *Oikoumene*), yaitu kawasan daratan bumi yang terbentang dari Lautan Atlantik di barat sampai Lautan Teduh di timur, dengan inti daratan yang terbentang dari sungai Nil di barat sampai sungai Amudarya (Oksus) di timur. Dan daerah itu adalah daerah yang peradabannya memuncak dalam peradaban Islam.

Dari segi paham kemanusiaan, pengaruh peradaban Islam dapat dilihat pada pikiran-pikiran kefilosofan tentang manusia dari Giovanni Pico della Mirandola, salah seorang pemikir humanis terkemuka zaman Renaisans Eropa, ketika ia menyampaikan orasi ilmiahnya tentang harkat dan martabat manusia di depan para pemimpin gereja.^{2c} Pembukaan orasi tersebut berbunyi demikian: “Saya telah membaca, para Bapak yang suci, bahwa Abdullah seorang Arab Muslim, ketika ditanya tentang apa kiranya di atas panggung dunia ini, seperti telah terjadi, yang dapat dipandang

² Mengenai orasi ilmiahnya tentang harkat dan martabat manusia di depan para pemimpin gereja, telah dijelaskan dalam bahasan “Pascamodernisme dan Dilema Islam Indonesia”, tepatnya dalam catatan no. 1.

paling menakjubkan, ia menjawab: ‘Tidak ada yang dapat dipandang lebih menakjubkan daripada manusia’. Sejalan dengan pendapat ini adalah perkataan Hermes Trismegistus, ‘Sebuah mukjizat yang hebat, wahai Asclepius, ialah manusia’”.^{3d}

Dengan pangkal tolak itu Giovanni membeberkan paham kemanusiaannya. Meskipun Giovanni kemudian dimusuhi gereja dan karena tidak tahan kemudian “bertobat”, namun pandangannya itu merupakan salah satu fondasi paham kemanusiaan dan keadilan di Barat, yaitu humanisme modern.

Perpisahan atau pertentangan antara agama dan humanisme di Barat akibat persimpangan jalan antara para pemimpin agama dan filsuf di masa-masa awal Kebangkitan Kembali (*Renaissance*) itu amat disayangkan. Sebab humanisme itu kemudian tumbuh dan berkembang terlepas dari bimbingan keruhanian. Puncaknya ialah komunisme, suatu ideologi yang berpangkal dari kegemasan para humanis menyaksikan berbagai ketidakadilan dalam masyarakat industri saat-saat permulaan, dan ajaran yang didorong oleh rasa kemanusiaan yang sangat mendalam dengan program-program yang ambisius. Pertentangannya dengan agama membawa ajaran yang sangat kuat bermotifkan rasa keadilan ini kemudian secara *confessional* mengajarkan sikap-sikap anti-agama dan ateisme. Dari situlah ada kemungkinan kita melihat ironi pada komunisme, yaitu suatu pandangan hidup kelanjutan humanisme, namun ternyata harus diwujudkan dengan cara-cara yang sangat melanggar prinsip-prinsip kemanusiaan (seperti, misalnya, kekejaman Stalin). Ini sangat disesali oleh Albert Camus, dan menimbulkan kebingungan luar biasa baginya, sehingga ia pun putus asa dan keluarlah dari ia pandangan hidup pesimis melalui konsep-konsep “absurditas”. Karena putus asa itulah, maka Albert Camus terkenal dengan adagiumnya: *All that was is no more, all that will be is not yet, and all that is not sufficient*

³ Ernst Cassirer, dan lain-lain, penyunting, *The Renaissance Philosophy of Man* (Chicago: The University of Chicago Press, 1948), h. 223.

(Semua yang telah lewat sudah tidak ada, semua yang akan datang belum terjadi, dan semua yang ada sekarang tidak mencukupi).

Keadilan sebagai Sunatullah

Ketika terjadi polemik antara Nabi Muhammad *saw* di satu pihak dan kaum Nasrani serta Yahudi di pihak lain tentang Nabi Ibrahim, beliau menerima wahyu bahwa Nabi Ibrahim itu bukanlah seorang Nasrani ataupun Yahudi, melainkan seorang yang *hanîf* dan *muslim*. Apalagi memang secara historis Nabi Ibrahim tampil jauh lebih dahulu daripada Musa dan Isa. Dan ketika disebutkan bahwa Nabi Ibrahim adalah seorang yang *hanîf* dan *muslim*, maka pengertiannya ialah bahwa ia hanyalah mengikuti kebenaran jalan hidup yang asli, yang primordial dan *perennial*, yang tidak berubah sepanjang masa. Itu semua berpangkal dari *fithrah* manusia yang suci, dan itulah semua agama yang tegak lurus (*al-dîn al-qayyim*), yang “kebanyakan manusia tidak mengetahui”. Kemudian Nabi Muhammad *saw* diperintahkan untuk mengikuti agama Nabi Ibrahim itu, dan ditegaskan dalam al-Qur’an bahwa sebaik-baik agama ialah agama yang mengikuti teladan Nabi Ibrahim, dan barangsiapa membenci agama Nabi Ibrahim maka ia membodohi diri sendiri.^{4e}

Hakikat dasar kemanusiaan, termasuk kemestian menegakkan keadilan, merupakan bagian dari sunatullah, karena adanya *fithrah* manusia dari Allah dan perjanjian primordial antara manusia dan Allah. Sebagai sunatullah, kemestian menegakkan keadilan adalah kemestian yang merupakan hukum yang obyektif, tidak tergantung kepada kemauan pribadi manusia siapa pun juga, dan *immutable* (tidak akan berubah). Ia disebut dalam al-Qur’an sebagai bagian dari hukum kosmis, yaitu hukum keseimbangan (*al-mîzân*) yang menjadi hukum jagad raya atau *universe*.

⁴ Al-Qur’an banyak berbicara masalah ini, di antaranya: Q 30:30; Q 16:123; Q 3:67-68; Q 6:161-163; Q 4:125; Q 2:130-133.

Karena hakikatnya yang obyektif dan *immutable* itu maka menegakkan keadilan akan menciptakan kebaikan, siapa pun yang melaksanakannya, dan pelanggaran terhadapnya akan mengakibatkan malapetaka, siapa pun yang melakukannya. Karena itu keadilan ditegaskan dalam al-Qur'an harus dijalankan dengan teguh sekalipun mengenai karib-kerabat dan sanak-famili ataupun teman-teman sendiri, dan jangan sampai kebencian kepada suatu golongan membuat orang tidak mampu menegakkan keadilan. Keadilan juga disebutkan sebagai perbuatan yang paling mendekati takwa kepada Allah *swt*.

Maka masyarakat yang tidak menjalankan keadilan, dan sebaliknya membiarkan kemewahan yang anti-sosial, akan dihancurkan Tuhan. Demikian pula, kewajiban memperhatikan kaum terlantar, jika tidak dilakukan dengan sepenuhnya, akan mengakibatkan hancurnya masyarakat bersangkutan, kemudian diganti oleh Tuhan dengan masyarakat yang lain. Karena itu Nabi *saw* berpesan dalam sebuah khutbah beliau agar masyarakat memperhatikan nasib kaum buruh. Mereka yang tidak memperhatikan kaum buruh itu akan menjadi musuh Nabi *saw* secara pribadi di hari kiamat. Dalam sebuah pidato menjelang wafat, sebagaimana dituturkan oleh Ali ibn Abi Thalib *ra*, Nabi *saw* menegaskan kewajiban majikan kepada buruh-buruhnya dengan cara yang sangat tandas dan tegas. Kutipan dari pidato itu demikian:

“Wahai sekalian manusia! Ingatlah Allah! Ingatlah Allah, dalam agamamu dan amanatmu sekalian. Ingatlah Allah! Ingatlah Allah, berkenaan dengan orang-orang yang kamu kuasai dengan tangan kananmu! Berilah mereka makan seperti yang kamu makan, dan berilah mereka pakaian seperti yang kamu pakai! Dan janganlah kamu bebani mereka dengan beban yang mereka tidak sanggup

menaggunnya. Sebab sesungguhnya mereka adalah daging, darah, dan makhluk seperti halnya kamu sekalian sendiri. Awas, barangsiapa bertindak zalim kepada mereka, maka akulah musuhnya di hari kiamat, dan Allah adalah Hakimnya....”⁵

Demikianlah salah satu dari sekian banyak ajaran Nabi yang menegaskan kewajiban kita semua menegakkan keadilan. Implikasi dari usaha menegakkan keadilan itu ialah memperjuangkan golongan yang “tidak beruntung” nasibnya di bumi ini, termasuk mereka yang dalam al-Qur’an disebutkan hidup berkalang tanah (*dzû matrabah*). Dalam ayat terakhir Q 47 ditandakan bahwa kalau kita tidak bersedia menyisihkan sebagian dari harta kita untuk digunakan di jalan Allah, antara lain untuk menolong kaum miskin, maka Allah akan menghancurkan kita, dan akan mengganti kita dengan golongan yang lain. Secara kesejarahan, ancaman Allah ini sudah berkali-kali terbukti, berupa kekalahan umat Islam oleh bangsa-bangsa lain yang menimbulkan kesengsaraan yang luar biasa. Allah memang menjanjikan kemenangan bagi mereka “yang dibuat lemah” (*al-mustadl’afûn*), alias kaum tertindas, dan Allah menjanjikan untuk menjadikan mereka itu para pemimpin dan penguasa di muka bumi. [❖]

⁵ *Khutab al-Rasûl* (sebuah Kitab kumpulan Khutbah-khutbah Nabi), dikumpulkan dan diberi anotasi oleh Muhammad Khalil al-Khatib (Kairo: Dar al-Fadlilah, 1373 H), h. 313.

PRINSIP KEMANUSIAAN DAN MUSYAWARAH DALAM POLITIK ISLAM

Oleh Nurcholish Madjid

Pembicaraan tentang Islam dan politik selalu menarik perhatian, karena kenyataan adanya hubungan yang sangat erat antara keduanya dalam sejarah. Semenjak Nabi *saw* hijrah dari Makkah ke Yatsrib, yang kemudian diganti namanya menjadi Madinah, agenda-agenda politik kerasulan telah diletakkan, dan sejak itulah selain beliau bertindak sebagai utusan Allah, juga sebagai kepala negara, komandan tentara, dan pemimpin kemasyarakatan. Semua yang dilakukan oleh Nabi *saw* di kota hijrah itu adalah refleksi dari ide yang terkandung dalam perkataan Arab “*Madinah*”, yang secara etimologis berarti “tempat peradaban”, yaitu padanan perkataan Yunani “*polis*” (seperti dalam nama kota “Constantinopolis”). Dan “*Madinah*” dalam arti itu adalah sama dengan “*ḥadlârah*” dan “*tsaqâfah*”, yang masing-masing sering diterjemahkan, berturut-turut, “peradaban” dan “kebudayaan”, tetapi yang secara etimologis mempunyai arti “pola kehidupan menetap” sebagai lawan “*badâwah*” yang berarti “pola kehidupan mengembara”, “*nomad*”. Karena itu perkataan “*Madinah*”, dalam peristilahan modern, menunjuk kepada semangat dan pengertian “*civil society*”, suatu istilah Inggris yang berarti “masyarakat sopan, beradab, dan teratur” dalam bentuk negara yang baik. Dalam arti inilah harus dipahami kata-kata hikmah dalam bahasa Arab, *al-insân madanîyun bi al-thab’i* “manusia menurut naturnya adalah

bermasyarakat budaya”—merupakan padanan adagium terkenal Yunani bahwa manusia adalah “*zoon politicon*”.

Para khalifah, selaku para penguasa Islam, kemudian bertindak mengikuti konsekuensi logis prinsip-prinsip yang telah dirintis dan diletakkan Nabi. Di tangan para khalifah itu, khususnya Umar ibn al-Khaththab, khalifah kedua, Islam tampil dengan keberhasilan politik yang luar biasa, lebih daripada agama lain mana pun. Setelah khalifah pertama, Abu Bakar al-Shiddiq, berhasil melakukan konsolidasi kesatuan politik dengan ibukota Madinah yang meliputi seluruh Jazirah Arabia (antara lain dengan menyelesaikan krisis Yamamah), khalifah kedua, yaitu Umar ibn al-Khaththab, melakukan ekspansi militer, politik, dan peradaban ke daerah-daerah sekitar Jazirah. Siria, Mesir, dan Persia dibebaskan dan dibawa ke dalam lingkungan, meminjam ungkapan al-Farabi, “*al-Madinah al-Fadlilah*”. Dengan gerakan pembebasan (Arab: *fath*) oleh Islam itu, dan bukannya semata-mata penaklukan (Arab: *qahr*), maka daerah-daerah pusat peradaban klasik yang dalam istilah Arab disebut *al-Dâ'irah al-Ma'mûrah*, dan Yunaninya disebut *Oikoumene*, memperoleh landasan baru bagi pertumbuhan dan pengembangan peradaban yang sejalan dengan prinsip kemanusiaan universal dan bersemangat kosmopolitan.¹ Karena itu karakteristik agama Islam ialah keberhasilannya yang luar biasa sebagai gerakan pembebasan manusia dan penciptaan pola peradaban yang adil, terbuka dan demokratis.²

¹ Suatu hal yang amat penting diperhatikan ialah bahwa dalam pandangan kaum Muslim sendiri di kala itu, mereka tidaklah melakukan “penaklukan” (Arab: *qahr*) terhadap daerah-daerah sekeliling mereka, melainkan melakukan “pembebasan” (Arab: *fath*). Cukup menarik bahwa hal ini diakui oleh para pengamat modern, seperti, misalnya, Eric J. Lerner, yang kemudian melihat korelasi gerakan pembebasan itu dengan kemajuan luar biasa peradaban Islam, termasuk ilmu pengetahuan yang terbuka dan bermanfaat untuk semua. Pengakuan Lerner yang gamblang dan panjang-lebar itu ia tulis dalam bukunya *The Big Bang Never Happened* (New York: Vintage Books, 1992), h. 90-92.

² Penyebutan dan kualifikasi masyarakat Islam klasik sebagai masyarakat yang adil, terbuka, dan demokratis, tentu saja, adalah penyebutan dan kualifikasi

Berkaitan dengan hal itulah sering dikemukakan keunikan Islam di antara agama-agama lain. Dalam telaah perbandingan yang lebih luas dengan agama-agama lain itu, sesungguhnya keunikan Islam bukanlah adanya keterkaitan erat antara agama dan politik itu sendiri. Agama-agama lain juga mengenal keterkaitan yang sangat erat dengan politik, jika tidak boleh dikatakan menyatu atau tidak mengenal pemisahan dengan masalah politik. Istilah perpolitikan “teokrasi” sendiri sudah menunjukkan adanya kemungkinan agama mana saja untuk menyatu dengan politik, sehingga kekuasaan yang berlaku dipandang sebagai “kekuatan (politik) Tuhan.”

Masalah sosial-politik merupakan akibat logis saja dari setiap usaha ajaran atau wawasan secara kelembagaan. Kawasan kita sendiri, Asia Tenggara, pernah menyaksikan tampilnya dengan megah negara-negara agama, seperti Sriwijaya yang Budha dan Majapahit yang Hindu. Sebelum abad ke-18, agama Kristen di Eropa juga menyatu-padu dengan kekuasaan politik, tercermin dalam sebutan “Kemaharajaan Romawi Suci”, *Holy Roman Empire*, misalnya. Dan agama Yahudi juga mewujudkan nyata dalam politik atau kenegaraan, sehingga para pemimpin mereka yang disebut “Messiah” adalah sekaligus pemimpin agama dan politik.³

Maka sekali lagi, keunikan Islam bukanlah hubungannya yang sangat erat dengan politik. Keunikan Islam dibanding dengan agama-agama lain berada dalam pandangan-pandangannya tentang politik yang menurut ukuran kemanusiaan sangat maju sebagaimana telah disinggung di atas. Bahkan Robert N. Bellah,

dengan menggunakan jargon-jargon modern. Hal ini secara gamblang diakui oleh Robert N. Bellah dalam *Beyond Belief* (New York: Harper and Row, edisi paperback, 1976), h. 150-151.

³ Perkataan Ibrani “*messiah*” pada mulanya, dalam tradisi Yahudi, mempunyai makna sebagai pemimpin agama sekaligus raja. Karena itu Dawud *as* dan Sulaiman *as*, yang dalam pandangan Islam berdasarkan al-Qur’an adalah nabi, bagi kaum Yahudi adalah sekaligus nabi dan raja, malahan kedudukannya sebagai raja lebih sering ditonjolkan, sehingga kedua tokoh itu disebut Raja Dawud dan Raja Sulaiman. (Lihat, Michael Baigent *et. al.*, *The Messianic Legacy* [London: Corgi Book, 1991], h. 41).

seorang sarjana sosiologi agama terkemuka, menyebutnya “sangat modern”, khususnya pandangan dan praktik politik yang berlaku di zaman para khalifah bijaksana (*al-khulafâ’ al-râsyidûn*).⁴ Letak kemodernan pandangan sosial-politik Islam klasik itu ialah: *Pertama*, kedudukan pimpinan kenegaraan yang terbuka terhadap penilaian berdasarkan kemampuan (sebutlah, suatu penilaian berdasarkan prestasi “*achievement*”). *Kedua*, karena itu pimpinan diterapkan melalui proses pemilihan terbuka, dengan cara apa pun pemilihan itu dilakukan dalam kenyataan sejarahnya, sesuai dengan keadaan. *Ketiga*, semua warga masyarakat dan negara, yang disebut umat, mempunyai hak dan kewajiban yang sama berdasarkan pandangan persamaan manusia (egalitarianisme) di depan Allah dan hukum-Nya. *Keempat*, hak-hak tertentu yang luas dan adil juga diakui ada pada golongan agama-agama lain (konsep tentang *ahl al-kitâb*), yang dalam Piagam Madinah dimasukkan menjadi bagian dari umat, yang kemudian secara konsisten diikuti oleh para khalifah, di antaranya Umar sebagaimana tercermin dengan baik sekali dalam “Piagam Aelia”.⁵

Dasar Tauhid

Jika diinginkan adanya konsistensi, maka dalam membahas segala sesuatu yang menyangkut masyarakat Islam, kita tidak mungkin melakukannya tanpa melihat hubungannya dengan tauhid (*tawhîd*) atau paham Ketuhanan Yang Mahaesa. Seperti diketahui, tauhid, atau, lebih tepat lagi, takwa dan keridaan Allah, adalah fondasi bagi

⁴ Lihat Robert N. Bellah, *loc. cit.*

⁵ Piagam Aelia ialah piagam perjanjian yang dibuat oleh Khalifah Umar ibn al-Khaththab dengan patriark Yerusalem (al-Quds) setelah kota itu dibebaskan oleh kaum Muslim. Salah satu nuktah dalam piagam itu ialah jaminan kebebasan beragama. Disebut “Piagam Aelia” karena Yerusalem saat itu di kalangan orang Arab juga dikenal dengan sebutan kota Aelia, sebagai sisa usaha kaum musyrik Romawi untuk mengubah kota suci itu menjadi pusat penyembahan berhala Dewi Aelia, dan Yerusalem mereka sebut Aeliacapitolina.

semua bangunan kemanusiaan yang benar.⁶ Tauhid adalah bagian paling inti ajaran semua Nabi dan Rasul (lihat, antara lain, Q 21:7), dengan sendirinya adalah juga bagian paling inti ajaran Islam.

Karena itu, semua pandangan tentang masyarakat yang “modern” tersebut di atas berpangkal dari pandangan hidup tauhid. Berkenaan dengan itu, salah satu implikasi pokok tauhid ialah pemusatan kesucian hanya kepada Allah, Tuhan Yang Mahaesa (makna *tasbīḥ*, ucapan “*subḥân-a ’l-Lâh*”) dan pencopotan kesucian itu dari segala sesuatu selain Allah. Dalam konteks bangsa Arab di zaman Nabi *saw* pandangan ini berakibat dilepaskannya nilai kesucian dari pandangan kesukuan dan kepemimpinan kesukuan.⁷ Maka dengan pandangan dasar tauhid itu manusia dibebaskan dari mitologi-mitologi, sehingga segala sesuatu selain Allah, termasuk kepemimpinan dalam masyarakat, menjadi sasaran sikap, telaah dan kajian terbuka. Karena itu seluruh jagad raya adalah “ayat” untuk orang yang berpikir (antara lain Q. 3:190-191). Demikian pula umat manusia dengan segala keadaannya, termasuk sejarahnya — yaitu pola-pola hidup hubungan sesamanya, baik sosial, politik, ekonomi, dan lain-lain, dalam ruang dan waktu — adalah “ayat” dan “*sunnat-u ’l-Lâh*” atau hukum Allah yang harus diperhatikan, dikaji, dan dipedomani secara terbuka, tanpa mitologi.⁸

Singkatnya, Islam mengetengahkan pandangan hidup terbuka sebagai konsekuensi tauhid, sebab, seperti dikatakan Ibn Taymiyah, tauhid memang berakibat pembebasan manusia dari segala macam kepercayaan palsu seperti mitologi. Kepercayaan palsu atau mitologi

⁶ Dalam Kitab Suci al-Qur’an, perbincangan tentang fondasi atau asas hidup takwa dan keridaan Allah (*taqwâ min-a ’l-Lâh-i wa ridlwân-an*) sebagai satu-satunya asas hidup yang benar terdapat dalam kaitannya dengan masalah masjid *dilirâr*, sebagaimana termuat dalam surat *al-Tawbah*/9:109.

⁷ Berhubungan dengan ini adalah sabda Nabi *saw* yang cukup terkenal bahwa “*Barangsiapa mati dalam semangat kesukuan (tribalisme) ia mati dalam kematian Jahiliyah.*”

⁸ Antara lain Q 3:137. Juga harus kita perhatikan bahwa malahan perbedaan bahasa dan warna kulit pun disebutkan sebagai “ayat” Allah — lihat Q 30:22.

yang secara wataknya sendiri selalu membelenggu manusia itu biasanya berkisar sekitar praktik pemujaan kepada selain Allah sehingga tercipta pujaan-pujaan (*âlihah*, jamak *ilâh*) yang palsu, bahkan juga sekitar praktik pemujaan kepada kecenderungan (*hawâ*) diri sendiri. Karena itu al-Qur'an menyebutkan tentang adanya kemungkinan orang menyembah kecenderungan dirinya sendiri itu, dan menjadi tertutup terhadap kebenaran.⁹

Keterbukaan kepemimpinan Islam klasik itu banyak dibuktikan dalam berbagai kejadian anekdotal yang menyangkut para khali-fah ketika mereka menghadapi peringatan, bantahan, atau “opo-sisi” pihak-pihak rakyat kebanyakan. Agaknya disebabkan oleh keterbukaan yang sangat egaliter itu maka banyak terjadi peristiwa-peristiwa tragis, berupa pembunuhan para pemimpin, yang sepintas lalu tampak menyimpang dari ide-ide Islam. Berkenaan dengan ini patut diingat bahwa Islam, justru konsisten dengan pandangannya bahwa segala sesuatu selain Allah tidak boleh dipandang suci (yakni, sikap penyucian dalam artian dan semangat *tasbîh*), maka Islam tidak memandang adanya manusia suci yang lepas dari kesalahan, dan bahwa menurut al-Qur'an sendiri, sekali lagi, sejarah manusia dikuasai atau berjalan menurut hukum-hukum obyektif yang tidak akan berubah, yaitu *sunnat-u 'l-Lâh*. Karena itu segala kejadian tragis yang menimpa umat Islam dalam sejarah tidak merupakan gangguan terhadap kebenaran itu sendiri. Maka sejalan dengan ini Allah menegaskan dalam al-Qur'an bahwa Nabi *saw* sendiri pun, sebagai manusia, dapat mengalami peristiwa tragis, seperti terbunuh, namun hal itu tidak perlu, dan tidak dibenarkan, untuk disangkutkan dengan masalah kebenaran ajaran yang dibawanya. Suatu ajaran

⁹ Ibn Taymiyah membuat pernyataan demikian:

Dan firman Allah “Tiada tuhan selain Engkau” mengandung makna pembebasan diri dari segala sesuatu selain Allah yang terdiri dari pujaan-pujaan palsu, baik hal itu dalam arti kecenderungan diri sendiri, atau ketaatan kepada sesama makhluk, atau lainnya. (Lihat Syaikh Badruddin al-Hanbali (d. 777 AH), *Mukhtashar Fatâwâ Ibn Taimiyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), h. 126).

yang benar tetap benar, walaupun suatu nasib menyedihkan menimpa tokoh yang membawa dan menyerukannya.¹⁰

Humanisme Islam

Sekarang, dalam tatanan dunia yang didominasi oleh Barat, khususnya Amerika, orang banyak mengagumi demokrasi. Dalam sejarahnya, demokrasi adalah kelanjutan dari humanisme seperti dirintis dan dipahami oleh kalangan para pemikir Yunani kuno. Perkataan “demokrasi” itu sendiri, sebagaimana telah kita ketahui bersama, berasal dari bahasa Yunani, dan ide tentang demokrasi, menurut pandangan orang-orang Barat, juga berasal dari pemikiran orang-orang Yunani. Maka di Amerika demokrasi dilambangkan dalam arsitektur gedung kapitol seperti yang ada di Washington D.C. dan di setiap ibukota negara bagian. Pembangunan gedung model arsitektur kapitol itu merupakan usaha pembangunan kembali gedung serupa di zaman Yunani kuno.

Tetapi humanisme Yunani telah padam dan mati sejak ribuan tahun yang lalu. Kemudian ada indikasi bahwa orang-orang Barat

¹⁰ Berkaitan dengan ini patut sekali kita renungkan dalam-dalam penegasan dalam al-Qur'an: *“Muhammad tidak lain hanyalah seorang Rasul. Sebelumnya telah lewat rasul-rasul yang lain. Apakah jika ia mati atau terbunuh kamu akan kembali ke belakang (menjadi kafir)?! Barangsiapa yang kembali ke belakang, maka tidak sedikit pun merugikan Allah. Dan Allah akan memberi pahala kepada mereka yang bersyukur,”* (Q 3:144). Tentang “mereka yang bersyukur” itu, dari konteks firman tersebut dapat dipahami bahwa mereka itu ialah orang-orang yang tetap bersikap menghargai dan menerima kebenaran yang dibawa dan diserukan oleh Nabi *saw* apa pun nasib yang menimpa beliau, termasuk sekalipun beliau terbunuh (dan Nabi *saw* memang hampir terbunuh, yaitu pada peristiwa perang Uhud, ketika gigi depan beliau pecah oleh hantaman musuh). Jika ketentuan tersebut berlaku untuk Nabi *saw* maka demikian pula ia berlaku untuk para sahabat beliau, khususnya para khalifah, bahkan berlaku untuk siapa saja yang menyerukan kebenaran. Perjalanan sejarah umat manusia penuh dengan contoh-contoh seperti itu. Semuanya berjalan menurut *sunnat-u 'l-Lâh* yang obyektif, tidak tergantung kepada kemauan manusia, dan tidak berubah.

menjadi sadar kembali tentang humanisme itu setelah berkenalan dengan Islam. Hal ini terbukti dari pembukaan orasi ilmiah yang dibuat oleh Giovanni Pico della Mirandola, seorang filsuf humanisme dan ahli hermeneutika zaman Renaisans Eropa, seperti telah kami jelaskan terdahulu.

Intinya pidato Mirandolla membandingkan apa yang dibacanya dalam buku-buku kaum Muslim itu dengan ucapan seorang filsuf Yunani kuna, Hermes Trimegistus, kepada Asclepius. Keduanya menyatakan adanya harkat dan martabat yang amat tinggi pada manusia, dan itulah pangkal pandangan kemanusiaan atau humanisme. Eropa (Barat) memang kemudian menganut humanisme yang berakar dalam filsafat Yunani. Tetapi humanisme itu kemudian lepas dari bingkai ajaran keagamaan, bahkan mendapat perlawanan yang amat sengit dari gereja, sama dengan ilmu pengetahuan yang berasal dari Islam juga berbenturan keras sekali dengan dogma-dogma gereja mapan. Maka cukup ironis bahwa humanisme yang menurut Mirandolla diperoleh dari Islam itu kemudian berkembang menjadi suatu unsur amat penting dalam pandangan keduniawian Barat yang anti agama, yaitu sekularisme.

Sekarang humanisme yang sekularistik itu menjadi sasaran kaum pascamodernis, meskipun mereka ini juga belum menemukan kejelasan tentang paham alternatifnya, dan masih diliputi oleh kebingungan besar. Mengenai kebingungan ini seorang pemikir, filsuf dan ahli perbandingan agama, Huston Smith, mengatakan,

Tidak adanya model untuk dunia adalah definisi paling mendalam pascamodernisme dan kebingungan zaman kita. Dua hal itu hampir-hampir menjadi satu dan sama. Sebuah resensi baru-baru ini atas delapan buah buku, semuanya mencantumkan perkataan “pascamodernisme” dalam judul-judulnya, mengalami jalan buntu, dengan kesimpulan bahwa tidak lagi seorang pun tahu apa arti perkataan itu. Ini benar jika kita berada bersama orang-orang pandai, tetapi suatu titik-temu yang sangat bermanfaat melandasi definisi-definisi mereka. Tanyalah kepada diri Anda sendiri jika Anda memang tahu apa yang sedang terjadi.

Kalau jawab Anda ialah tidak, Anda adalah seorang pascamodern. “Siapa saja yang pada zaman ini tidak bingung,” kata Simone Weil, “dia semata-mata tidak berpikir dengan benar.”¹¹

Jadi kebingungan dan keadaan tidak lagi tahu apa yang sedang terjadi adalah ciri utama zaman kita sekarang. Inilah zaman yang banyak disebut orang sebagai zaman pascamodernisme. Maka jika pascamodernisme itu merupakan sebuah indikasi, pada tahap perkembangan sekarang ini umat manusia secara keseluruhan tampaknya memerlukan pegangan baru. Tetapi pegangan “baru” itu, demi otentisitasnya sendiri, haruslah “orisinil” manusia, artinya sejalan dan serasi dengan asal-usul manusia yang tidak akan berubah sepanjang masa. Dengan kata-kata lain, manusia hanyalah harus kembali kepada “*nature*”-nya, yaitu *fithrah*-nya yang suci. Dari sini kita dapat mulai mendaftar kembali nuktah-nuktah pandangan dasar kemanusiaan Islam, yaitu:

1. Manusia diikat dalam suatu perjanjian primordial dengan Tuhan, yaitu bahwa manusia, sejak dari kehidupannya dalam alam ruhani, berjanji untuk mengakui Tuhan Yang Mahaesa sebagai pusat orientasi hidupnya (Q 7:172);
2. Hasilnya ialah kelahiran manusia dalam kesucian asal (*fithrah*), dan diasumsikan ia akan tumbuh dalam kesucian itu jika seandainya tidak ada pengaruh lingkungan (Q 30:30);¹²
3. Kesucian asal itu bersemayam dalam hati nurani (*nûrânî*, artinya bersifat cahaya terang), yang mendorongnya untuk senantiasa mencari, berpihak, dan berbuat yang baik dan benar (sifat *hanîfiyah*). Jadi setiap pribadi mempunyai potensi untuk benar;¹³

¹¹ Huston Smith, *Forgotten Truth* (San Francisco: Harper Collins, 1992), h. vi-vii.

¹² Juga sabda Nabi saw, “Setiap anak dilahirkan dalam kesucian....”

¹³ Q 33:4: “Allah tidak membuat untuk seseorang dua hati dalam rongga dadanya,” Artinya, hati atau kalbu manusia, selama ia masih bersifat terang

4. Tetapi karena manusia itu diciptakan sebagai makhluk yang lemah (antara lain, berpandangan pendek, cenderung tertarik kepada hal-hal yang bersifat segera), maka setiap pribadinya mempunyai potensi untuk salah, karena “tergoda” oleh hal-hal menarik dalam jangka pendek (lihat Q 4:28, dikaitkan dengan antara lain, Q 75:20.);
5. Maka, untuk hidupnya, manusia dibekali dengan akal-pikiran, kemudian agama, dan terbebani kewajiban terus-menerus mencari dan memilih jalan hidup yang lurus, benar, dan baik;¹⁴
6. Jadi manusia adalah makhluk etis dan moral, dalam arti bahwa perbuatan baik-buruknya harus dapat dipertanggungjawabkan, baik di dunia ini sesama manusia, maupun di akhirat di hadapan Tuhan Yang Mahaesa (lihat antara lain, Q 99:7-8);
7. Berbeda dengan pertanggungjawaban di dunia yang nisbi sehingga masih ada kemungkinan manusia menghindarinya, pertanggungjawaban di akhirat adalah mutlak, dan sama sekali tidak mungkin dihindari (lihat antara lain, Q 40:16). Selain itu, pertanggungjawaban mutlak kepada Tuhan di akhirat itu bersifat sangat pribadi, sehingga tidak ada pembelaan, hubungan solidaritas, dan perkawanan, sekalipun antara sesama teman, karib kerabat, anak. dan ibu-bapak (lihat antara lain, Q 2:48, Q 6:94, Q 19:55, dan Q 31:33.);
8. Semuanya itu mengasumsikan bahwa setiap pribadi manusia, dalam hidupnya di dunia ini, mempunyai hak dasar untuk memilih dan menentukan sendiri perilaku moral dan etisnya (tanpa

atau *nûrânî*, hanya menyuarakan satu hal saja, yaitu kebenaran dan kesucian, sesuai dengan fitrah Allah sebagaimana manusia diciptakan oleh-Nya.

¹⁴ Karena itu kewajiban mengerjakan shalat, yang di dalamnya harus dibaca surat *al-Fâtihah*. Dalam surat itu ada doa yang harus dihayati dengan sepenuh hati dan di-“*âmin*”-kan, yaitu doa untuk ditunjukkan jalan yang lurus. Mencari, menemukan, memahami, dan mengikuti jalan yang lurus adalah perjalanan yang tidak kenal berhenti. Maka shalat yang mencakup doa tersebut juga tidak pernah berhenti, terus-menerus sepanjang hayat.

- hak memilih itu tidak mungkin dituntut pertanggungjawaban moral dan etis, dan manusia akan sama derajat dengan makhluk yang lain, jadi tidak akan mengalami kebahagiaan sejati);¹⁵
9. Karena hakikat dasar yang mulia itu, manusia dinyatakan sebagai puncak segala makhluk Allah, yang diciptakan oleh-Nya dalam sebaik-baik ciptaan, yang menurut asalnya berharkat dan martabat yang setinggi-tingginya (Q. 95:4);
 10. Karena Allah pun memuliakan anak-cucu Adam ini, dan melindungi serta menanggungnya di daratan maupun di lautan (Q 17:70);
 11. Setiap pribadi manusia adalah berharga, seharga kemanusiaan sejagad. Maka barangsiapa merugikan seorang pribadi, seperti membunuhnya, tanpa alasan yang sah maka ia bagaikan merugikan seluruh umat manusia, dan barangsiapa berbuat baik kepada seseorang, seperti menolong hidupnya, maka ia bagaikan berbuat baik kepada seluruh umat manusia (Q 5:32);
 12. Oleh karena itu setiap pribadi manusia harus berbuat baik kepada sesamanya, dengan memenuhi kewajiban diri pribadi terhadap pribadi yang lain, dan dengan menghormati hak-hak orang lain, dalam suatu jalinan hubungan kemasyarakatan yang damai dan terbuka. (Inilah salah satu makna amal saleh, yang terkandung dalam makna dan semangat ucapan *salâm*, yakni *al-salâm-u 'alaykum warahmat-u 'l-Lâh-i wa barakâtuh*, dengan menengok ke kanan dan ke kiri pada akhir shalat).¹⁶

¹⁵ Antara lain Q 18:29, “Katakanlah (olehmu, Muhammad), ‘Kebenaran (datang) dari Tuhanmu. Maka siapa yang mau, hendaknya ia beriman (menerima kebenaran itu), dan siapa yang mau, biarlah ia ingkar (bersikap kafir, menolak kebenaran itu)’”.

¹⁶ Wajib mengucapkan *salâm* dan dianjurkan menengok ke kanan dan ke kiri adalah jelas peingatan kepada orang yang telah menghadap Allah (lewat shalat) untuk memperhatikan sesama manusia, bahkan sesama makhluk, dan semangat budi pekerti luhur. Berkaitan dengan ini, patut kita renungkan sabda Nabi saw: “Yang paling banyak memasukkan orang ke dalam surga ialah takwa kepada Allah dan keluhuran budi”.

Makna Dasar Musyawarah

Dari deretan titik-titik pandang tentang manusia di atas itu dapat dilihat konsistensi ajaran Islam tentang musyawarah. Karena adanya tanggung jawab pribadi setiap orang kelak di hadapan Tuhan, maka setiap orang mempunyai hak untuk memilih jalan hidupnya dan tindakannya sendiri. Bahkan kebenaran agama pun tidak boleh dipaksakan kepadanya. Hak yang amat asasi ini kemudian bercabang menjadi berbagai hak yang tidak boleh diingkari. Di antaranya ialah hak untuk menyatakan pendapat dan pikiran. Ini harus ditambah dengan prinsip kesucian asal manusia (*fiṭrah*) yang membuatnya selalu berpotensi untuk benar dan baik (*ḥanîf*), dengan akibat bahwa setiap orang mempunyai hak untuk didengar. Dan adanya hak setiap orang untuk didengar menghasilkan adanya kewajiban orang lain untuk mendengar. Karena itu sikap terbuka sangat dipujikan dalam sistem ajaran Islam (Q 39:17-18).

Hak setiap orang untuk memilih dan menyatakan pendapat dan pikiran serta kewajiban setiap orang untuk mendengar pendapat dan pikiran orang lain itu membentuk inti ajaran tentang musyawarah (dan perkataan “*musyâwarah*” sendiri secara etimologis mengandung arti “saling memberi isyarat”, yakni, saling memberi isyarat tentang apa yang benar dan baik; jadi bersifat “*reciprocal*” dan “*mutual*”). Sebab jika potensi setiap orang untuk benar dan baik mengakibatkan adanya hak untuk memilih dan menyatakan pendapat, potensi setiap orang untuk salah dan keliru (karena kelemahannya sebagaimana dikemukakan di atas) mengakibatkan adanya kewajiban untuk mendengar pendapat orang lain. Dan sekali seseorang merasa tidak perlu mendengar pendapat orang lain, yang berarti ia sengaja melepaskan diri dari ikatan sosial berdasarkan hak dan kewajiban saling memberi isyarat tentang kebaikan dan kebenaran, maka ia akan terjerembab ke dalam lembah kezaliman seorang *thâghûṭ* (tiran, *despot*, diktator, dan seterusnya) (Q 96:7). Dalam keadaan seperti itu ia akan berkembang menjadi musuh masyarakat, disebabkan dorongan pada dirinya untuk bertindak

sewenang-wenang karena merasa diri sendiri paling baik dan benar.

Berkenaan dengan ini, jika kita telaah firman-firman Allah tentang musyawarah akan tampak pada kita adanya sangkutan dengan prinsip-prinsip kelapangan dada dan kerendahan hati pada setiap orang. Artinya, musyawarah tidak akan terwujud dengan baik jika tidak disertai kelapangan dada, kerendahan hati, dan keterbukaan. Prinsip ini dapat kita simpulkan dari perintah Allah kepada Nabi *saw* untuk bermusyawarah dengan para sahabat beliau, demikian:

“Adalah karena rahmat dari Allah, maka kau (Muhammad) berlaku lemah-lembut kepada mereka (para sahabatmu). Sekiranya kau kejam dan berhati kasar, tentulah mereka menjauh dari lingkunganmu. Maka maafkanlah mereka, dan mohonkan ampun untuk mereka, serta bermusyawarahlah dengan mereka dalam (segala) urusan. Jika kemudian kau telah ambil keputusan, maka bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah cinta kepada mereka yang bertawakal,” ().^{ac}

Dari ayat suci itu tampak jelas bahwa perintah Allah kepada Nabi *saw* untuk bermusyawarah dikaitkan dengan: (1) adanya rahmat Allah kepada beliau; (2) dengan rahmat Allah itu Nabi *saw* senantiasa menunjukkan sikap-sikap lemah-lembut, lapang dada, dan penuh pengertian kepada orang lain; (3) beliau tidak kejam, dan tidak pula kasar; (4) perintah untuk memaafkan kesalahan orang lain; (5) perintah untuk memohonkan ampun kepada Allah bagi orang lain; (6) perintah musyawarah, sebagai kelanjutan wajar semua hal itu; (7) menyandarkan diri (tawakal) kepada Allah jika sudah membuat keputusan.

Dari ayat itu juga jelas bahwa semuanya dimulai dengan adanya rahmat atau kasih Allah kepada Nabi *saw* suatu petunjuk adanya korelasi positif antara rahmat Allah itu dengan nilai-nilai lainnya yang langsung berkaitan dengan musyawarah. Tegasnya,

musyawarah yang memerlukan sikap-sikap dasar keterbukaan, penuh pengertian dan toleransi kepada orang lain itu memerlukan adanya rahmat Allah untuk dapat terlaksana dengan baik. Atau, dari sudut lain, tanpa adanya rahmat Allah kepada seseorang, maka ia tidak dapat, sekurangnya mungkin sulit sekali, melakukan musyawarah, mengakui hak orang lain untuk berpartisipasi dalam proses-proses pengambilan keputusan yang menyangkut kepentingan orang banyak dalam masyarakat.

Pluralitas dan Kedaulatan Rakyat

Sikap penuh pengertian kepada orang lain itu diperlukan dalam masyarakat yang majemuk, yaitu masyarakat yang tidak monolitik. Apalagi sesungguhnya kemajemukan masyarakat itu sudah merupakan dekrit Allah dan *design*-Nya untuk umat manusia. Jadi tidak ada masyarakat yang tunggal, monolitik, sama dan sebangun dalam segala segi. Adanya korelasi positif antara rahmat Allah dengan sikap-sikap penuh pengertian dalam masyarakat majemuk atau *plural* itu ditegaskan dalam Kitab Suci, demikian:

“Jika Tuhanmu menghendaki, tentulah Dia jadikan manusia ini umat yang tunggal (monolitik). Namun (Tuhanmu menghendaki) mereka senantiasa berselisih pendapat, kecuali orang yang mendapat rahmat Tuhanmu. Dan memang untuk itulah Allah menciptakan mereka,”
(Q 11:118-119).

Jika kita renungkan lebih jauh firman suci ini, maka kita memperoleh beberapa penegasan, yaitu: (1) pluralitas atau kemajemukan masyarakat manusia sudah merupakan kehendak dan keputusan Allah; (2) pluralitas itu membuat manusia senantiasa berselisih pendapat dengan sesamanya; (3) namun orang yang mendapat rahmat Allah tidak akan mudah berselisih karena, sebagaimana telah dikemukakan di atas, ia akan bersikap penuh pengertian,

lemah-lembut, dan rendah hati kepada sesamanya; (4) persetujuan sesama anggota masyarakat majemuk karena adanya rahmat Allah ini pun ditegaskan sebagai kenyataan diciptakannya manusia, jadi merupakan sebuah hukum Ilahi. Dari sudut pandang inilah kita dapat memahami lebih mendalam makna peristilahan politik Indonesia “musyawarah-mufakat”, atau musyawarah untuk mencapai kesepakatan (*muwâfaqah*), sejalan dengan makna ungkapan bijak, “bulat air di pembuluh, bulat kata di mufakat”.

Memang sering terdengar keluhan tentang penyalahgunaan prinsip musyawarah-mufakat untuk justru memaksakan kehendak sekelompok orang kepada orang lain. Ini merupakan akibat suatu bentuk kekeliruan dalam mengartikan kata-kata “mufakat” (berasal dari kata-kata Arab “*muwâfaqah*” atau “*muwâfaqât*”), sehingga berat mengarah kepada pengertian “konsensus”. Sesungguhnya secara harfiah makna “*muwâfaqah*” tidak lain ialah “persetujuan”, dan ini tidak selalu berarti “konsensus”. Sebab suatu persetujuan dapat terjadi lewat suara terbanyak, yang secara teknis mungkin harus dibuktikan dengan pemungutan suara. Maka “bulat kata di mufakat” yang bagaikan “bulat air di pembuluh” itu sebenarnya lebih mengacu kepada adanya keharusan satu keputusan sebagai hasil musyawarah (dan memang justru untuk mencapai keputusan itulah musyawarah diadakan), namun dengan tetap membuka pintu bagi kemungkinan keputusan itu terjadi karena suara terbanyak. Dan itulah yang diteladankan oleh Nabi *saw* dalam beberapa peristiwa, sebagaimana banyak dimuat dalam kitab-kitab biografi (*sîrah*) Nabi. Tidak jarang dalam musyawarah itu Nabi *saw* mengikuti suara terbanyak. Beliau sendiri pun bersabda, “*Hendaknya kamu mengikuti bagian terbesar manusia*” (yakni, dalam membuat keputusan melalui musyawarah, jika tidak diperoleh konsensus atau *ijmâ’*). Berhubungan dengan ini, beliau juga bersabda, “*Tangan (kekuasaan) Allah beserta jamâ’ah (kelompok terbesar masyarakat)*”.

Musyawarah antara sesama warga masyarakat merupakan bagian dari gambaran dalam al-Qur’an tentang hakikat kaum

beriman. Maka untuk renungan lebih lanjut tentang hal ini dengan implikasinya bagi kedaulatan rakyat, berikut ini dikutip firman-firman yang terkait, dari surat Musyawarah (*Syûrâ*). Sebab dalam firman-firman itu dijelaskan bahwa suatu kebahagiaan yang lebih baik dan lebih lestari akan dianugerahkan Allah kepada kaum yang beriman dan, antara lain, yang menempuh jalan musyawarah dalam mengambil keputusan:

“Maka apa pun yang diberikan kepadamu, hanyalah guna kesenangan hidup di dunia ini. Tapi yang ada pada Allah, lebih baik dan lebih lestari bagi mereka yang bertawakal kepada Tuhan mereka, dan bagi mereka yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan-perbuatan keji, dan jika mereka marah tetap mampu memberi maaf, dan bagi mereka yang menyahut (menerima dengan baik) seruan Tuhan mereka, lagi pula menegakkan shalat, dan urusan sesama mereka adalah musyawarah sesama mereka, dan mereka mendermakan sebagian dari rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka, dan bagi mereka yang bila ditimpa kezaliman, mereka membela diri.

Balasan bagi suatu kejahatan adalah kejahatan setimpal, tetapi barangsiapa memberi maaf dan berdamai maka pahalanya ada pada Allah. Sesungguhnya Dia tidak suka kepada orang-orang yang zalim. Tapi barangsiapa membela diri setelah diperlakukan secara zalim, maka tidak ada jalan (untuk menimpakan kesalahan) terhadap mereka.

Jalan (menimpakan kesalahan) hanyalah ada terhadap orang-orang yang berlaku zalim kepada sesama manusia, dan bertindak melanggar di bumi tanpa alasan yang benar (otoriter). Mereka itulah yang bakal mendapat azab yang pedih.

Namun barangsiapa sabar dan tetap memberi maaf, maka itulah perbuatan yang amat terpuji,” (Q 42:36-43).

Cobalah kita perhatikan rentetan ayat-ayat suci itu. Di situ dapat kita lihat bahwa gambaran tentang kaum yang bermusyawarah sebagai golongan yang bakal mendapatkan anugerah kebaikan Ilahi yang lebih baik dan lebih lestari diletakkan dalam kerangka gambaran

tentang komunitas manusia yang: (1) beriman; (2) bertawakal; (3) menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan-perbuatan keji, yakni, memiliki kepekaan moral dan etik yang tinggi; (4) pemaaf; (5) bersemangat Ketuhanan; (6) senantiasa berbakti kepada Tuhan; (7) selalu memutuskan perkara bersama melalui musyawarah; (8) sadar akan haknya untuk membela diri terhadap setiap perlakuan tidak adil dan melancarkan atau menuntut balasan yang setimpal; (9) namun ia tetap bersedia memberi maaf dan berdamai; (10) ikut membela golongan yang dizalimi terhadap golongan lain yang melakukan kezaliman; dan (11) di atas itu semua, tetap mampu menunjukkan budi luhur dengan menerapkan ketabahan hati dan memberi maaf.

Dengan demikian, dari uraian di atas kita memahami bahwa apa yang dimaksud dengan “kedaulatan rakyat” tidak lain ialah hak dan kewajiban manusia, melalui masing-masing pribadi anggota masyarakatnya, untuk berpartisipasi dan mengambil bagian dalam proses-proses menentukan kehidupan bersama, terutama di bidang politik atau sistem kekuatan mengatur masyarakat itu. Partisipasi ini sendiri merupakan kelanjutan wajar dari hak setiap orang untuk memilih dan menentukan jalan hidup dan perbuatannya yang kelak akan dipertanggungjawabkan kepada Penciptanya, yaitu Allah, Tuhan Yang Mahaesa, secara pribadi. Sebab dari pilihan dan penentuannya sendiri itulah seorang pribadi akan mengalami kebahagiaan atau kesengsaraan abadi dalam kehidupan setelah mati. Karena itu, semua hal tersebut bermuara pada adanya hak-hak yang sangat asasi pada setiap pribadi manusia.

Namun karena manusia adalah makhluk sosial, maka tekanan yang terlalu berat kepada hak pribadi akan berakibat tumbuhnya sikap-sikap dan pandangan hidup yang menyalahi naturnya sebagai makhluk sosial itu. Maka egoisme, otoritarianisme, tiranisme, dan lain-lain yang serba berpusat kepada kepentingan diri sendiri dengan mengabaikan kepentingan orang lain, adalah sangat tercela, justru sikap-sikap terbuka, lapang dada, penuh pengertian, dan kesediaan untuk senantiasa memberi maaf secara wajar dan pada tempatnya,

adalah sangat terpuji. Gabungan serasi antara hak pribadi dan kewajiban sosial itu menghasilkan ajaran tentang “jalan tengah” (*wasath*), wajar, dan *fair* (*qisth*) serta adil (*‘adl*), yaitu sikap-sikap yang secara berulang-ulang ditekankan dalam kitab suci. [❖]

MASALAH KESADARAN TENTANG HAK-HAK ASASI MANUSIA DALAM MASYARAKAT LUAS

BEBERAPA GAGASAN TENTANG USAHA PENINGKATANNYA
MELALUI SALURAN-SALURAN NON-FORMAL

Oleh Nurcholish Madjid

Pertama-tama harus diakui bahwa kesadaran tentang hak-hak asasi manusia di kalangan masyarakat luas memang masih merupakan masalah. Yakni, hak-hak asasi itu merupakan suatu hal yang masih belum dipahami secara merata, dan karena itu juga belum disadari secara semestinya. Ini tercermin dalam banyaknya pengaduan dari masyarakat (kepada Komnas HAM, misalnya) tentang perilaku pihak-pihak tertentu yang melakukan tindakan-tindakan pelanggaran hak-hak asasi, agaknya tanpa sedikit pun rasa salah dari yang bersangkutan. Kemudian pengalaman menunjukkan bahwa jika yang bersangkutan itu diperingatkan dengan penjelasan-penjelasan yang memadai, banyak dari mereka yang kemudian menyadari dan mengakui pelanggaran-pelanggarannya, di samping ada pula yang tetap tidak dapat mengerti dan bersikukuh dengan sikapnya yang bebas dari rasa salah. Ini tidak saja menyangkut tindakan-tindakan yang tergolong apa yang disebut “*gross violation*” seperti penyiksaan badan dan perlakuan tidak wajar lainnya, tetapi juga berkenaan dengan hal-hal yang lebih tersamar seperti dorongan dan tindakan untuk melarang atau membatasi kebebasan menyatakan pikiran dan menganut keyakinan pribadi.

Tentang apa sebabnya sehingga terjadi gejala rendahnya pengertian dan kesadaran akan hak-hak asasi itu, tentu dapat bermacam-macam. Jika hasil pengamatan boleh dijadikan petunjuk, tampak agak jelas bahwa pengertian hak-hak asasi dan kesadarannya pada masyarakat tidak selalu sejajar atau berkorelasi positif dengan tingkat pendidikan formal orang bersangkutan. Ini dari satu segi barangkali terdengar aneh. Namun jika kita ingat bahwa masalah kesadaran tentang hak-hak asasi sesungguhnya lebih merupakan suatu pandangan atau nilai hidup dan komitmen pribadi kepada pandangan dan nilai itu daripada sekadar pengetahuan yang bersifat kognitif saja. Maka memang pendidikan formal — apalagi yang sangat berorientasi kepada peningkatan keahlian profesional semata — tidak menjamin kesadaran tentang hak-hak asasi manusia yang merupakan bagian dari nilai-nilai kemanusiaan itu.

Dengan demikian berarti bahwa usaha penyebaran dan peningkatan kesadaran akan hak-hak asasi itu harus dilakukan secara ekstra, yakni, selain melalui saluran-saluran resmi sebagaimana semestinya juga melalui saluran-saluran tidak resmi (dalam arti “*non-formal*” atau “*non-governmental*”). Sebab umumnya lembaga-lembaga non-formal itu tumbuh dan berkembang atas dasar dorongan batin kejuangan (*cause*) yang menyangkut komitmen kepada pandangan dan nilai hidup tertentu. Motivasi yang biasanya sangat tinggi pada para aktivis badan-badan swadaya (LSM-LSM) itu dapat dipahami hanya dari sudut komitmen mereka kepada nilai-nilai tertentu kemanusiaan yang mereka pilih.

Maka ikatan batin yang mendalam kepada hak-hak asasi manusia tidak akan terjadi jika ia tidak dihayati sebagai nilai dan pandangan hidup. Dan sebagai nilai dan pandangan hidup, kesadaran tentang hak-hak asasi menuntut kemampuan pribadi bersangkutan untuk menerima, meyakini dan menghayatinya sebagai bagian dari rasa makna dan tujuan (*sense of meaning and purpose*) hidup pribadinya. Rasanya sulit dibayangkan terjadinya

komitmen yang tulus kepada pengukuhan, pelaksanaan, dan pembelaan hak-hak asasi tanpa dikaitkan dengan keinsafan akan makna dan tujuan hidup pribadi.

Karena itu sesungguhnya masalah hak-hak asasi bersangkutan dengan “perkara pungkasan” (*the problem of ultimacy*), yaitu perkara yang menjadi jawaban atas pertanyaan-pertanyaan mendasar: Siapa manusia itu? Apa makna dan tujuan kehadirannya di dunia ini? Dan bagaimana seharusnya pola-pola hubungan yang benar antara ia dan sesamanya, ia dan sesama makhluk hidup lainnya, ia dan lingkungan yang lebih luas, dan seterusnya. Juga apa hakikat kebahagiaan dan kesengsaraannya yang sejati dan abadi?

Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan serupa itu biasanya disediakan oleh sistem kepercayaan dan ideologi, termasuk di antaranya agama-agama. Maka dari sudut pandang ini pemahaman, penerimaan dan penghayatan hak-hak asasi manusia, untuk memperoleh keteguhan komitmen pribadi kepadanya, sebaiknya dicari akarnya dalam sistem ideologi nasional yang diakui sah dan diterima oleh semua, juga oleh agama-agama.

Hak Asasi dan Ideologi Nasional

Bagi bangsa Indonesia, sudah tentu persoalan hak-hak asasi harus dicari dan dikaitkan akar-akarnya dengan ideologi nasional Pancasila. Dalam hal ini, lepas dari berbagai usaha yang telah dijalankan untuk memasyarakatkan nilai-nilai Pancasila itu (seperti, misalnya, melalui penataran P4 dan mata pelajaran Pancasila di sekolah-sekolah), agaknya masih banyak yang harus dikerjakan agar Pancasila itu benar-benar bermakna dan mewujudkan nyata dalam kehidupan bangsa, tidak sekadar menjadi ungkapan kosong dan bersifat *cliche* yang dikemukakan berulang-ulang. Agaknya harus kita sadari bahwa di masyarakat sekarang ini berkembang sikap-sikap skeptis, bahkan sinis, kepada berbagai usaha indoktrinasi Pancasila, disebabkan kenyataan banyaknya kesenjangan antara

yang diucapkan secara lisan dengan yang dilakukan dalam tindakan-tindakan. Jika kita batasi pengamatan kita hanya kepada kenyataan ini saja — dengan sedikit mengesampingkan kenyataan-kenyataan lain yang barangkali bernilai positif — maka dapat dilihat adanya indikasi kontraproduktif dari usaha-usaha indoktrinasi. Apalagi dalam masyarakat sering dirasakan bahwa Pancasila lebih banyak digunakan sebagai “pentung sakti” untuk memukul siapa saja yang sikap sosial politiknya kurang berkenan, dengan mencapnya sebagai “anti Pancasila” atau cap lain serupa itu.

Sudah tentu Pancasila jauh lebih banyak daripada hal tersebut itu. Sebagai bangsa yang telah dipersatukan oleh ideologi nasional itu tentu kita harus memberi apresiasi yang wajar kepada Pancasila sebagai *common platform* kehidupan sosial-politik nasional kita. Cita-cita persatuan Indonesia seperti diungkapkan dalam sila ketiga dapat dikatakan telah terwujud secara optimal. Sebuah negara yang terdiri dari 17.000 pulau, yang terbentang sejak dari Sabang sampai Merauke sejauh bentangan dari London sampai Teheran dapat dipersatukan dengan mantap dan wajar, dengan tingkat stabilitas dan keamanan yang tinggi. Itu semua adalah prestasi yang bukan main, dan jelas tidak dapat disikapi secara *taken for granted*.

Tetapi membatasi penilaian terhadap Pancasila hanya kepada efektivitasnya sebagai faktor pemersatu bangsa — betapa pun amat pentingnya persatuan itu — akan sama dengan memperlakukan Pancasila sebagai ideologi yang hanya bernilai instrumental. Dengan perlakuan seperti itu maka ada bahaya bahwa Pancasila — seperti halnya apa saja yang bernilai instrumental belaka — dapat dikesampingkan atau malah dibuang segera setelah tujuan tercapai, seperti, misalnya, persatuan tersebut itu.

Karena itu harus ada pendekatan kepada Pancasila sebagai rangkuman nilai-nilai intrinsik, yang menjadi tujuan dalam dirinya sendiri (*the end in itself*). Berkenaan dengan inilah melihat masalah hak-hak asasi manusia dalam kerangka Pancasila atau melihat Pancasila sebagai dasar bagi ide-ide tentang hak-hak asasi

manusia menjadi sangat relevan dan urgen. Ini dapat kita mulai dengan sila yang paling erat terkait dengan masalah hak-hak asasi manusia, yaitu sila Perikemanusiaan yang adil dan beradab. Dalam hal ini sungguh absah untuk kita mempertanyakan: Seberapa jauh kita telah melaksanakan paham dasar kemanusiaan yang adil dan beradab? Atau, seberapa jauh perlakuan sesama manusia dalam masyarakat kita telah memenuhi rasa keadilan dan keberadaban? Atau, jika mau ungkapan yang keras: Apakah perilaku kemanusiaan dalam masyarakat kita tidak justru banyak unsur kezalimannya dan kebiadabannya? Di sini segera terbayang dalam benak, bagaimana pasar Ciputat, di sebelah selatan Jakarta, yang dihuni oleh pedagang-pedagang kecil pada pertengahan bulan Oktober 1994 “terbakar” dengan memusnahkan samasekali aset-aset para pedagang kecil itu, tidak lama setelah terpampang papan besar yang memberi tahu semua orang bahwa di tempat itu akan didirikan sebuah pusat belanja yang serba-modern! Dari kasus semacam itu, muncul pertanyaan, siapa yang bertugas membela dan melindungi rakyat kecil itu? Jawabnya semua orang tahu siapa mereka. Tetapi kemudian apakah mereka mau dan mampu melakukan tugasnya itu, jawabnya barangkali tidak seorang pun tahu!

Mungkin sekali bahwa tipisnya komitmen pribadi (dan sosial) dalam masyarakat pada umumnya kepada nilai-nilai kemanusiaan seperti hak-hak asasi ini adalah akibat dari verbalisme yang sering terdengar disinyalir oleh para ahli. Dengan verbalisme itu seseorang merasa telah berbuat sesuatu hanya karena telah mengatakan, mengucapkan atau menghafal rumusan-rumusan. Dan verbalisme ini memperoleh warna keresmiannya karena ujian-ujian atau tes-tes tentang ideologi negara (malah juga agama) terbatas hanya kepada seberapa jauh orang hafal di luar kepala rumusan-rumusan dan ungkapan-ungkapan baku yang telah “disahkan” secara resmi, tanpa peduli apakah yang bersangkutan benar-benar mengerti maknanya dan memahami substansinya.

Suatu Kemungkinan Permulaan: Penyadaran Dimensi Historis Ide-ide dan Perjuangan tentang Hak-hak Asasi

Setiap kali kita menyebut hak-hak asasi manusia, dengan sendirinya rujukan paling baku kita ialah Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia dari PBB. Ini wajar, dan merupakan keharusan, karena kita adalah anggota PBB, dengan akibat bahwa kita menerima dokumen yang memuat wawasan fundamentalnya itu. Namun perlu ditambahkan untuk diingat bahwa Deklarasi Universal itu hanyalah suatu titik, mungkin titik yang sangat akhir, dari perjalanan perjuangan umat manusia untuk menemukan jati dirinya dan untuk menghormati serta melindungi jati diri itu. Deklarasi Universal adalah suatu “hasil bersih” atau “hasil akhir” proses pertumbuhan yang panjang, yang telah ditempuh umat manusia dengan susah payah. Ini harus diketahui, diakui dan disadari bersama.

Adalah mustahil mengingkari bahwa nilai-nilai nasional yang kemudian dirumuskan sebagai Pancasila itu merupakan bagian dari hasil interaksi terbuka budaya bangsa kita dengan budaya-budaya bangsa lain. Dan juga mustahil mengingkari bahwa sebagian dari interaksi itu terjadi dengan hasil-hasil pemikiran kemanusiaan yang paling modern atau mutakhir, semisal Deklarasi Universal tadi, bahkan Deklarasi Kemerdekaan Amerika Serikat buah pikiran seorang humanis besar, Thomas Jefferson. Lebih dari itu, jika kita percaya kepada Bung Karno, salah seorang tokoh paling instrumental bagi perumusan resmi Pancasila, nilai-nilai dasar negara itu juga merupakan hasil interaksi terbuka budaya kita dengan Manifesto Komunis, sekalipun interaksi itu berlangsung kritis dan tidak sekadar menerima “nilai permukaan” dokumen warisan Karl Marx itu. Namun interaksi itu jelas ikut memberi “*flavour*” kepada ide-ide tentang keadilan sosial seperti yang dirumuskan pada sila terakhir Pancasila.

Dengan menyadari sejarah panjang kemanusiaan sejangka dan dinamika interaksi terbuka bangsa kita dengan bangsa-bangsa

lain itu kita juga menyadari bahwa ide-ide tentang hak-hak asasi bukanlah hal yang muncul begitu saja tanpa ongkos perjuangan dan pengorbanan yang amat mahal. Maka kita tidak dapat menyikapinya sebagai sesuatu yang bernilai “terima jadi” untuk kita, sehingga kita menjadi cenderung untuk meremehkan persoalannya dan menganggap ringan implikasinya. Bersama dengan umat manusia sejadat, kita harus menghayati sejarah pertumbuhan konsep-konsep hak-hak asasi itu, dan merasakan denyut jantung sejarah itu dengan mencamkan irama turun-naik dan jatuh-bangunnya bangsa-bangsa dan rakyat-rakyat yang memperjuangkannya. Sila “Perikemanusiaan yang adil dan beradab” bisa dipahami dimensi keluasan dan kedalamannya hanya jika telaah di bawah sorotan semangat kemanusiaan universal itu.

Berdasarkan hal-hal di atas itu, salah satu kemungkinan yang dapat ditempuh dalam usaha menanamkan dan meluaskan pengertian dan penghayatan akan hak-hak asasi manusia ialah menanamkan kesadaran tentang sejarah panjang dan penuh onak duri tumbuhnya ide-ide tentang nilai-nilai kemanusiaan itu pada berbagai bangsa di dunia. Oleh karena hak-hak asasi manusia sesungguhnya merupakan bagian dari hakikat kemanusiaan yang paling intrinsik, maka sejarah pertumbuhan konsep-konsepnya dan perjuangan menegakkannya sekaligus menyatu dengan sejarah manusia dan kemanusiaan itu sendiri semenjak dikenalnya peradaban. Ini dapat dilihat dari ajaran agama-agama. Dalam agama-agama Semitik (Yahudi, Kristen, dan Islam), misalnya, salah satu persoalan kemanusiaan yang paling dini diungkapkan melalui penuturan tentang peristiwa pembunuhan yang menyangkut dua anak lelaki Adam dan Hawa, yaitu Qabil (Cain) dan Habil (Abel). Peristiwa pembunuhan pertama sesama manusia ini (oleh Qabil terhadap Habil) menghasilkan dekrit Tuhan, *“Bahwa barangsiapa membunuh suatu jiwa tanpa (kesalahan) membunuh jiwa yang lain atau membuat kerusakan di muka bumi, maka ia bagaikan membunuh umat manusia seluruhnya, dan barangsiapa menolong*

hidup suatu jiwa maka ia bagaikan menolong hidup umat manusia seluruhnya.”¹

Salah satu kewajiban seorang Muslim ialah pergi haji, berziarah ke tempat-tempat suci yang menjadi “monumen-monumen” Tuhan (*syā‘d’ir-u ‘l-Lâh*) di Makkah dan sekitarnya. Ini adalah ibadat yang sebagian besar merupakan tindakan menapak-tilas pengalaman ruhani tiga manusia: Nabi Ibrahim, Hajar (istrinya), dan Nabi Ismail (putranya) dalam merintis ditegakkannya nilai-nilai kemanusiaan universal berdasarkan Ketuhannya Yang Mahaesa. Dalam mewariskan dan melestarikan upacara-upacara suci itu, Nabi Muhammad *saw* menegaskan bahwa akhirnya, inti ibadat haji ialah berdiam (wukuf) kurang lebih sehari di padang Arafah. Berkenaan dengan ini terkenal sekali sabda Nabi *saw*, “*al-hajj-u ‘Arafah*” — haji ialah Arafat. Hanya sayang, kebanyakan umat Islam yang menjalankan ibadat haji tidak memahami mengapa Nabi membuat penegasan serupa itu. Dengan penegasan beliau itu, Nabi sebenarnya hendak meminta perhatian kaum Muslim kepada isi pidato beliau pada waktu di Arafah dalam satu-satunya kesempatan beliau berhaji. Dalam pidato itulah Nabi menegaskan tugas suci beliau untuk menyeru umat manusia kepada jalan Tuhan Yang Mahaesa dan menghormati hak-hak suci sesama manusia, lelaki dan perempuan. Dalam pidato itu antara lain Nabi *saw* menegaskan: “Sesungguhnya darahmu, harta bendamu dan kehormatanmu adalah suci atas kamu seperti sucinya hari (haji)-mu ini, dalam bulanmu (bulan suci Zulhijjah) ini dan di negerimu (tanah suci) ini”. Dan sesekali di celah-celah pidatonya itu dari atas mimbar Nabi bertanya kepada lautan manusia yang hadir: “Bukankah aku telah sampaikan (pesan-pesan) ini?” Dan semuanya menjawab: “Benar! Engkau telah sampaikan”. Lalu Nabi berpesan agar yang hadir menyampaikan isi pidato beliau itu kepada yang tidak hadir.

Pidato di Arafah itu, yang menurut Nabi sendiri merupakan inti ibadat haji, jelas-jelas merupakan pidato tentang nilai-nilai

¹ Lihat al-Qur‘an surat *al-Mâidah*/5:27-32; juga Kitab Kejadian 4.1-16.

kemanusiaan, yang sebagian di antaranya sekarang dikenal sebagai hak-hak asasi manusia. Pidato itu sendiri umumnya disebut sebagai “Pidato Perpisahan”, karena tidak lama setelah itu, selang tiga bulan, Nabi wafat. Tetapi sesungguhnya menjelang wafat itu beliau banyak meninggalkan pesan tentang prinsip-prinsip kemanusiaan yang harus dijaga, sejalan dengan ajaran kitab suci bahwa setiap pribadi (individu) manusia harus dihormati hak-haknya, karena setiap pribadi itu mempunyai nilai kemanusiaan sejagad (universal). Salah satu pidato beliau memuat pesan yang amat penting tentang hak-hak asasi budak dan kaum buruh: “Wahai manusia, ingatlah Allah! Ingatlah Allah, berkenaan dengan agamamu dan amanatmu! Ingatlah Allah! Ingatlah Allah, berkenaan dengan orang yang kamu kuasai dengan tangan kananmu (budak, buruh, dan lain-lain). Berilah mereka makan seperti yang kamu makan, dan berilah pakaian seperti yang kamu kenakan! Janganlah mereka kamu bebani dengan beban yang mereka tidak mampu memikulnya, sebab mereka adalah daging, darah, dan makhluk seperti kamu! Ketahuilah, bahwa orang yang bertindak zalim kepada mereka, maka akulah musuh orang itu di hari kiamat, dan Allah adalah Hakim mereka”.²

Paham kemanusiaan yang diajarkan oleh agama-agama itu dipercayai, dihayati, dan diamalkan sebagai bagian penting dari religiusitas masyarakat. Pandangan yang sangat tinggi dan hormat kepada harkat dan martabat manusia itu melalui beberapa saluran juga menular di Eropa dan tumbuh serta berkembang di sana. Salah seorang yang paling mula-mula mengetengahkan paham kemanusiaan ini di Eropa pada zaman Renaisans, seperti sudah kami jelaskan terdahulu, ialah Giovanni Pico della Mirandola.

Sejak masa Giovanni itu perbincangan dan perjuangan sekitar hak-hak asasi manusia serta nilai-nilai kemanusiaan pada umumnya terus berkembang di Barat, sampai akhirnya memuncak dalam Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia PBB pada Desember

² Kitab *Khutbat-u 'l-Rasûl* (Pidato-pidato Rasul), hasil kompilasi Muhammad al-Khathib (Kairo: Dar al-Fadlilah, 1317 H), h. 313.

tahun 1948. Deklarasi itu, ditambah dengan berbagai instrumen lainnya yang datang susul-menyusul telah memperkaya umat manusia tentang hak-hak asasi, dan menjadi bahan rujukan yang tidak mungkin diabaikan. Seperti telah disinggung, kita pun tentu saja berpegang kepada dokumen-dokumen internasional itu.

Menuju Deklarasi Universal

Sebagaimana argumennya telah dicoba kemukakan di atas, pemahaman, penerimaan, dan penghayatan kepada nilai-nilai hak asasi hanya dapat meluas dan mendalam jika masyarakat disadarkan tentang dimensi kesejarahannya yang panjang dan sulit. Karena itu perjuangan menegakkan hak-hak asasi yang ada sekarang ini hendaknya janganlah dipandang sebagai gejala baru semata, tanpa akar sejarah kemanusiaan itu sendiri. Dengan perkataan lain, perjuangan hak-hak asasi adalah benar-benar bernilai asasi, merupakan bagian tak terpisahkan dari keinsafan akan nilai perikemanusiaan yang adil dan beradab, yang mengatasi ruang dan waktu (universal, menjagad).

Namun demikian, juga harus disadari bahwa rumusan-rumusan tentang hak-hak asasi sekarang ini adalah hasil pemikiran manusia modern. Rumusan-rumusan itu menjadi lengkap, sistematis, dan padu atau kompak (sebagaimana layaknya rumusan modern), dengan memuat isi dan substansi dasar seperti dikemukakan dalam agama-agama dan tradisi-tradisi dalam berbagai budaya umat manusia sepanjang sejarah dan di semua tempat.

Sebuah kenyataan sejarah menunjukkan bahwa zaman modern ini bermula dari pengalaman beberapa bangsa Eropa Barat Laut, khususnya Inggris dan Prancis. Maka karena segi historis modernitas itu, mau tidak mau dalam rangka penghayatan yang luas dan mendalam tentang hak-hak asasi, kita harus pula sedikit banyak mengenal sejarah pertumbuhan perjuangan menegakkan nilai-nilai kemanusiaan itu di Barat. Jika kita coba catat garis besar

urutan pertumbuhan kesadaran itu di Barat, tonggak-tonggak sosialisasinya, adalah sebagai berikut:

Pertama, dimulai yang paling dini, yaitu munculnya “Perjanjian Agung” (*Magna Carta*) di Inggris pada 15 Juni 1215, sebagai bagian dari pemberontakan para baron Inggris terhadap Raja John (saudara Raja Richard Berhati Singa, seorang pemimpin tentara Salib). Isi pokok dokumen itu ialah hendaknya raja tidak melakukan pelanggaran terhadap hak milik dan kebebasan pribadi seorang pun dari rakyat. Pendorong pemberontakan para baron itu sendiri antara lain ialah dikenakan pajak yang sangat besar oleh raja, dan dipaksakannya para baron untuk membolehkan anak-anak perempuan mereka kawin dengan rakyat biasa.

Kedua, keluarnya *Bill of Rights* pada 1628, yang berisi penegasan tentang pembatasan kekuasaan raja dan dihilangkannya hak raja untuk melaksanakan kekuasaan terhadap siapa pun, atau untuk memenjarakan, menyiksa, dan mengirimkan tentara, secara semena-mena tanpa dasar hukum.

Ketiga, deklarasi Kemerdekaan Amerika Serikat pada 6 Juli 1776, yang memuat penegasan bahwa setiap orang dilahirkan dalam persamaan dan kebebasan dengan hak untuk hidup dan mengejar kebahagiaan, serta keharusan mengganti pemerintahan yang tidak mengindahkan ketentuan-ketentuan dasar tersebut.

Keempat, deklarasi Hak-hak Manusia dan Warga negara (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*) dari Prancis, pada 4 Agustus 1789, dengan titik berat kepada lima hak asasi: pemilikan harta (*propriété*), kebebasan (*liberté*), persamaan (*égalité*), keamanan (*securité*), dan perlawanan terhadap penindasan (*resistance à Poppression*).

Kelima, deklarasi Universal tentang Hak-hak Asasi Manusia, pada Desember 1948, yang memuat pokok-pokok tentang kebebasan, persamaan, pemilikan harta, hak-hak dalam perkawinan, pendidikan, hak kerja, dan kebebasan beragama (termasuk pindah agama).

Tentu kita sadar bahwa tidak mungkin menggarap secara rampung persoalan bagaimana menumbuhkan dan menyebarkan

kesadaran akan hak-hak asasi itu dalam masyarakat luas. Badan-badan non-formal begitu banyak ragamnya, masing-masing dengan tekanan programnya yang spesifik. Maka kiranya tidak mungkin melakukan pendekatan secara *ad hoc* kepada masing-masing badan itu. Yang dapat dilakukan ialah mencoba mendapatkan titik-temu dari semuanya, dan barangkali titik-temu itu ialah pentingnya memiliki kesadaran historis tentang perjuangan menegakkan hak-hak asasi yang melibatkan seluruh umat manusia sejagad.

Dimensi ideologis nasional Pancasila tentu tidak dapat diabaikan. Tetapi mungkin akan sia-sia untuk mengisolasi ideologi itu dari konteks mondialnya, setidaknya sebagaimana tercermin dalam dialog-dialog besar para pendiri Republik. Ini lebih-lebih lagi tidak mungkin terjadi berkenaan dengan nilai-nilai kemanusiaan, sebab nilai-nilai kemanusiaan itu sendiri, *by definition*, senantiasa berdimensi universal.

Karena kita sering menyaksikan selalu saja ada faktor kebaruan (*novelty*) dalam perkara perjuangan hak-hak asasi di negeri ini, maka proses-proses pertumbuhannya tentu menyangkut persoalan “coba dan salah”. Tetapi jika perjalanan perjuangan yang sekarang mulai ditapaki itu dapat berlangsung konsisten dan tanpa terganggu, maka harapan bahwa suatu saat akan menemukan format yang pas untuk situasi Indonesia tetap beralasan. Berhubung dengan ini, dalam masyarakat mana pun, tentu saja termasuk masyarakat kita sendiri, selalu terdapat orang-orang yang beritikad baik (*good intentioned*) untuk masyarakatnya, dan mereka itu, melalui caranya masing-masing, merupakan sumber kekuatan moral dan inspirasi bagi usaha-usaha penegakan nilai-nilai kemanusiaan. Maka ada keperluan, bahkan kewajiban, menggalang semua kekuatan itu untuk menghadapi hambatan yang tidak pernah ringan dalam usaha bersama memenuhi suatu segi cita-cita kemerdekaan ini. [❖]

ETOS KERJA DALAM ISLAM DI TENGAH IDEOLOGI-IDEOLOGI LAIN

Oleh Nurcholish Madjid

Masalah etos kerja memang cukup rumit. Tampaknya tidak ada teori tunggal yang dapat menerangkan segala segi gejalanya, juga bagaimana menumbuhkannya dari yang lemah ke arah yang lebih kuat atau lebih baik. Kadang-kadang tampak bahwa etos kerja dipengaruhi oleh sistem kepercayaan, seperti agama, kadang-kadang tampak seperti tidak lebih dari hasil tingkat perkembangan ekonomi tertentu masyarakat saja.

Kesan bahwa etos kerja terkait dengan sistem kepercayaan diperoleh karena pengamatan bahwa masyarakat tertentu dengan sistem kepercayaan tertentu memiliki etos kerja lebih baik (atau lebih buruk) daripada masyarakat lain dengan sistem kepercayaan lain. Misalnya, yang paling terkenal ialah pengamatan Max Weber terhadap masyarakat Protestan aliran Calvinisme, yang kemudian ia angkat menjadi dasar dari apa yang terkenal dengan “Etika Protestan”. Para peneliti lain juga melihat gejala yang sama pada masyarakat-masyarakat dengan sistem-sistem kepercayaan yang berbeda seperti masyarakat Tokugawa di Jepang (oleh Robert Bellah), Santri di Jawa (oleh Geertz) dan Hindu Brahmana di Bali (juga oleh Geertz), dan seorang peneliti mengamati hal serupa untuk kaum Isma’ili di Afrika Timur.

Kesan bahwa etos kerja terkait dengan tingkat perkembangan ekonomi tertentu, juga merupakan hasil pengamatan terhadap masyarakat-masyarakat tertentu yang etos kerjanya menjadi baik

setelah mencapai kemajuan ekonomi tertentu, seperti umumnya Negara-negara Industri Baru di Asia Timur, yaitu Korea Selatan, Taiwan, Hong Kong, dan Singapura. Kenyataan bahwa Singapura, misalnya, menunjukkan peningkatan etos kerja warga negaranya setelah mencapai tingkat perkembangan ekonomi yang cukup tinggi. Peningkatan etos kerja di sana kemudian mendorong laju perkembangan yang lebih cepat lagi sehingga negara kota itu menjadi seperti sekarang.

Membicarakan etos kerja dalam Islam, berarti kita menggunakan dasar pemikiran bahwa Islam, sebagai suatu sistem keimanan, tentunya mempunyai pandangan tertentu yang positif terhadap masalah etos kerja. Relevansi pembicaraan ini kepada masalah nasional ialah kenyataan bahwa sebagian besar rakyat Indonesia beragama Islam. Jadi suatu pendekatan dari sudut keislaman dapat diharapkan mempunyai dampak yang langsung kepada penanggulangan masalah etos kerja itu, jika memang pada bangsa kita di bidang etos kerja itu ada masalah.

Karena agama bertitik-tolak dari keimanan, maka setiap percobaan menjawab suatu masalah dari sudut pandangan keagamaan juga bertitik-tolak dari keimanan. Ini berarti pertama-tama kita berbicara dari sudut ajaran agama itu. Kenyataan empirik dapat terjadi mendukung klaim dari segi ajaran, tapi juga dapat terjadi tidak mendukung. Karena kenyataan empirik tidak berdiri sendiri melainkan merupakan akibat dari berbagai faktor, maka penjelasan tentang kenyataan empirik itu tidak dapat diberikan hanya dari satu sudut pertimbangan saja, seperti pertimbangan ajaran (yang “murni”) semata, tetapi juga melibatkan sudut pertimbangan historis, sosiologis, dan faktor-faktor lingkungan lain, baik dari luar diri manusia maupun dalam dirinya sendiri.

Satu hal barangkali cukup jelas. Yaitu bahwa adanya etos kerja yang kuat memerlukan kesadaran pada orang bersangkutan tentang kaitan suatu kerja dengan pandangan hidupnya yang lebih menyeluruh, yang pandangan hidup itu memberinya keinsafan akan makna dan tujuan hidupnya. Dengan kata lain, seseorang

agaknyanya akan sulit melakukan suatu pekerjaan dengan tekun jika pekerjaan itu tidak bermakna baginya, dan tidak bersangkutan dengan tujuan hidupnya yang lebih tinggi, langsung ataupun tidak langsung.

Maka etos kerja dalam Islam adalah hasil suatu kepercayaan seorang Muslim, bahwa kerja mempunyai kaitan dengan tujuan hidupnya, yaitu memperoleh perkenan Allah *swt.* Berkaitan dengan ini kita dapat memulai pembicaraan mengenai etos kerja ini dengan menegaskan kembali apa yang sudah kita ketahui bersama, yaitu bahwa Islam adalah agama amal atau kerja (*praxis*). Inti ajarannya ialah bahwa hamba mendekati dan berusaha memperoleh rida Allah melalui kerja atau amal saleh, dan dengan memurnikan sikap penyembahan hanya kepada-Nya (Q 18:110).

Berhubungan dengan itu adalah penegasan tentang adanya tanggung jawab pribadi yang mutlak kelak di akhirat tanpa ada kemungkinan pelimpahan “pahala” atau “dosa” kepada orang lain, dan berdasarkan apa yang telah diperbuat oleh diri perorangan yang bersangkutan sendiri. Al-Qur’an menegaskan, “*Belumkah disampaikan berita tentang apa yang ada dalam lembaran-lembaran suci Musa, dan Ibrahim yang setia? Yaitu bahwa tidak seorang pun yang berdosa bakal menanggung dosa orang lain, dan bahwa tidaklah seseorang mendapatkan sesuatu apa pun kecuali yang ia sendiri usahakan,*” (Q 53:38). Jadi Islam adalah agama yang mengajarkan “orientasi kerja” (*achievement-orientation*), sebagaimana juga dinyatakan dalam ungkapan bahwa “*Penghargaan dalam Jahiliyah berdasarkan keturunan, dan penghargaan dalam Islam berdasarkan amal*”.

Tetapi, berlawanan dengan itu semua, secara empirik sering dikemukakan penilaian negatif bahwa umat Islam menderita penyakit fatalisme atau paham nasib, yang kemudian membuat mereka pasif dan “*nerimo ing pandum*”. Jelas sekali bahwa membuat generalisasi penilaian serupa untuk seluruh umat Islam tidaklah dapat dibenarkan. Hanya saja, dalam rangka polemik klasik antara paham Jabariah (predeterminisme) dan Qadariah (kebebasan

manusia) yang di banyak kalangan Islam masih berlangsung sampai sekarang, sikap-sikap yang mengarah kepada Jabariah memang sering diketemukan. Misalnya, seperti yang tercermin dalam beberapa bait *Jawharat al-Tawhîd*, sebuah kitab “kuning” di bidang akidah yang populer, seperti berikut:

Bagi kita seorang hamba dibebani kewajiban untuk berusaha, namun usahanya itu, ketahuilah, tak berpengaruh apa-apa.

Jadi ia hamba itu tidaklah terpaksa namun tidak pula mampu membuat pilihan, dan tidak seorang pun dapat berbuat menurut pilihannya.

Keberuntungan orang yang bahagia sudah ada pada-Nya sejak zaman azali, begitu pula nasib orang yang celaka, dan tidak berubah lagi.

Jika Dia memberi kita pahala, maka itu adalah karena kemurahan-Nya, dan jika Dia menyiksa kita, maka itu adalah karena keadilan-Nya.¹

Tapi di kalangan para pengikut mazhab Hanbali menunjukkan kecenderungan lebih “qadari” daripada yang tersebut di atas itu. Ini dicerminkan, misalnya, dalam *nazham* yang dinisbatkan kepada Ibn Taimiyah, yang merupakan bantahan atas semangat *nazham* terdahulu:

Tidaklah seorang hamba dapat lari dari yang telah ditentukan-Nya, namun ia tetap mampu memilih mana yang baik dan mana yang buruk.

Jadi ia tidaklah terpaksa tanpa punya kemauan, melainkan ia itu berkehendak karena ada kemauan yang diciptakan.^{2.d}

¹ Ibrahim al-Laqqani, *Jawharat al-Tawhîd* (dengan terjemah dan syarah dalam bahasa Jawa oleh K.H. Muhammad Shalih ibn Umar Samarani), tanpa data penerbitan, h. 149-150.

² Ibn Taimiyah, dikutip oleh Abd al-Salam Hasyim Hafidz, *al-Îmân* (Kairo: al-Halabi, 1969 M/1389 H), h. 15.

Dari bahan-bahan di atas itu diketahui bahwa dalam masyarakat kita terdapat potensi fatalisme. Namun merupakan kesimpulan yang gegabah jika kita katakan bahwa karena adanya bahan-bahan tekstual dari sebuah kitab ilmu Akidah tersebut maka masyarakat kita bersifat fatalis. Seringkali terdapat kesenjangan antara ajaran yang tercantum dalam sebuah teks kitab dan kenyataan sosial. Maka sekalipun teks menyatakan hal-hal yang fatalistis, namun tidak mustahil masyarakat tetap aktif, tidak terpengaruh oleh doktrin yang membuat orang menjadi pasif itu.

Di samping itu, juga tersedia bahan yang dapat digunakan untuk menghapus potensi fatalis tersebut, jika memang ada gejala itu. Maka kita harus memperhatikan kenyataan adanya berbagai tafsiran terhadap teks. Banyak dari tafsiran itu kemudian menghasilkan pandangan hidup yang lebih aktif dan kurang fatalis. Contohnya ialah tafsiran yang diberikan oleh Kiai Shalih dari pesantren Meranggen Semarang (terkenal dengan sebutan Kiai Sholeh Darat), dalam kitabnya, *Sabil al-'Abid fi Tarjamah Jawharat al-Tawhîd*, demikian:

Rasulullah *saw* bersabda: “*Telah kuperintahkan kepada umatku jangan sampai berpegang kepada takdir*”. Seorang sahabat menyahut: “Apakah kami tidak boleh berpegang kepada takdir dan meninggalkan kerja?” Rasulullah menjawab: “*Jangan! Bekerjalah, sebab setiap orang dimudahkan menuju takdir dan kepastiannya*.” (Dituturkan oleh al-Bukhari). Kalau takdirnya sengsara (masuk neraka) maka ia mudah bermaksiat; dan jika takdirnya bahagia (masuk surga), maka ia mudah taat (kepada Allah); kalau takdirnya kaya, maka mudah usahanya; dan kalau takdirnya miskin, maka sulit usahanya. Rasulullah *saw* bersabda: “*Mencari rezeki yang halal itu wajib atas setiap orang Islam*”. Jadi hadis ini menunjukkan bahwa mencari rezeki dengan usaha itu wajib, supaya tidak mengemis, sebab mengemis itu haram.³

³ Ibrahim al-Laqqani, *op. cit.*, h. 319-320.

Jadi, dengan kutipan ini kita memperoleh contoh suatu kemungkinan tafsiran yang dinamis, serta tetap absah, untuk suatu butir akidah yang sepintas lalu seperti mengajarkan fatalisme. Para pemuka Islam dituntut untuk mampu menemukan, mengemukakan, dan mengembangkan tafsiran-tafsiran dinamis. Tidak saja karena perkembangan masyarakat memerlukan tafsiran serupa itu, tapi lebih prinsipil lagi karena yang diterangkan oleh Kiai Sholeh Darat itu lebih sejalan dengan ajaran al-Qur'an seperti telah dikutip di atas.

Untuk itu, mungkin sangat berguna jika kita sejenak melihat kembali masalah etos kerja ini, sebagaimana telah disinggung di muka berkenaan dengan kontroversi Qadariah-Jabariah, dengan mengaitkannya kepada masalah "takdir" (*taqdir*, sebagai istilah ilmu Kalam) dan "ikhtiar" (*ikhtiyâr*). Dalam hal ini penting sekali kita telaah bahwa sesungguhnya firman Allah yang dijadikan acuan untuk paham takdir atau penentuan nasib (*predesterminism*) berbicara tentang hal sudah terjadi pada seorang manusia, baik atau pun buruk, dan mengajarkan agar manusia menerima hal yang sudah terjadi itu sebagai sesuatu yang sudah lewat sesuai dengan kehendak Allah, yang harus diterima dengan penuh ketulusan dan pasrah, tanpa keluh kesah jika ditimpa kemalangan, dan tanpa menjadi congkak jika mengalami keberhasilan.

Sedangkan untuk hal yang belum terjadi, yaitu sesuatu yang masih berada di masa depan, maka sikap yang diajarkan agama bukanlah kepasifan menunggu nasib, melainkan keaktifan memilih (makna kata Arab *ikhtiyâr*) yang terbaik dari segala kemungkinan yang tersedia, demi mencapai tujuan yang baik. Iman dan takwa dikaitkan dengan keaktifan menyiapkan diri menghadapi masa depan itu, dan bukannya sikap pasif dan *nerimo* karena menunggu nasib. Pribadi yang beriman dan bertakwa harus menyiapkan diri untuk hari esok.

Dalam rangka ikhtiar itulah manusia diperintahkan untuk memperhatikan hukum-hukum (dari Tuhan) yang berlaku pada alam secara keseluruhan (yang dalam al-Qur'an hukum-hukum

itu disebut *taqdîr*, seperti juga diperintahkan agar manusia memperhatikan hukum-hukum [dari Tuhan] yang berlaku pada masyarakat manusia dalam sejarah) yang dalam al-Qur'an hukum-hukum ini disebut sunatullah (*sunnat-u 'l-Lâh*).

Hasil pengamatan manusia kepada alam dan sejarah membukakan ilmu pengetahuan, yaitu, kurang lebih, pengetahuan alam dan pengetahuan sosial. Dengan ilmu inilah manusia memiliki kemampuan melakukan ikhtiar atau pilihan alternatif yang sebaik-baiknya guna mencapai efektivitas dan efisiensi kerja yang setinggi-tingginya. Maka ilmu merupakan faktor keunggulan yang amat penting. Bersama dengan iman yang mendasari motivasi kerja (karena terkait dengan keinsafan akan makna dan tujuan hidup yang tinggi di atas), ilmu merupakan faktor yang membuat seseorang atau kelompok menjadi lebih unggul daripada yang lain.

Sampai di sini diperoleh kejelasan bahwa kemajuan suatu bangsa atau masyarakat akan mempunyai dampak positif kepada peningkatan etos kerja para warganya. Sebab dalam kemajuan suatu bangsa itu tentu langsung atau tidak langsung terbawa serta perkembangan dan kemajuan ilmu. Dan ilmu itu, dalam ungkapan yang lebih operatif, tidak lain ialah kepahaman manusia akan situasi, kondisi, dan lingkungan yang terkait dan mempengaruhi kerjanya untuk berhasil atau tidak. Ilmu memfasilitasi kerja, dan fasilitas itu, pada urutannya, mempertinggi motivasi kerja dan memperkuat etos kerja. Sebagaimana disabdakan Nabi *saw*, ilmu, setelah iman, adalah jaminan utama keberhasilan di dunia, di akhirat, dan di dunia-akhirat sekaligus.

Mengenai persoalan takdir dan ikhtiar di atas, tampaknya ideologi-ideologi lain di luar Islam juga membahasnya. Dalam Marxisme, V. Afanasyev, dengan ajaran Kristen seperti dipahami dalam benaknya, mengatakan bahwa "Materialisme dialektika menolak pengertian idealis tentang hukum-hukum (alam) dan menampik fatalisme, yaitu, penyembahan buta kepada hukum-hukum (alam), serta tidak adanya kepercayaan kepada akal manusia

dan kepada kemampuan manusia untuk memahami hukum-hukum itu dan menggunakannya”.⁴

Dari segi akibat lahiriahnya, pernyataan Afanasyev itu tidaklah berbeda dengan apa yang telah dikemukakan di atas dari sudut pandangan Islam: yaitu manusia perlu, dan mampu, memahami hukum-hukum lingkungan kerjanya dan dapat menggunakan hukum-hukum itu untuk meningkatkan efisiensi dan efektivitas kerjanya. Tapi ketika seorang Marxis menolak kepercayaan kepada Tuhan, maka ia juga menolak adanya makna hidup yang transendental, dengan membatasi makna hidupnya hanya kepada yang “terrestrial” (terbatas kepada kehidupan di bumi saja).

Digabung dengan paham kebendaan (materialisme, dalam arti filsafat), penolakan kepada wujud gaib tampaknya telah menggiring kaum Marxis kepada sikap hidup yang mengandalkan hanya kepada pengawasan moral lahiriah belaka. Maka ciri utama masyarakat-masyarakat Marxis, sebagaimana ditemukan pada sistem-sistem totaliter lainnya, ialah menguatnya usaha pengawasan kepada rakyat melalui jaringan polisi rahasia atau alat-alat pengawasan elektronik. Ini berdampak kepada menurunnya ketulusan kerja dan menjuruskan orang untuk berbuat pura-pura.

Menurunnya ketulusan itu, pada urutannya, terkait dengan melemahnya motivasi pribadi dalam bekerja. Agaknya hal ini menjadi salah satu sebab ambruknya sistem sosial atau Marxis, ketika pintu keluar dibuka dengan cukup lebar oleh Gorbachev. Kegagalan ini membuktikan betapa pentingnya motivasi pribadi dalam etos kerja. Maka ketika di RRC dibuka kesempatan untuk warga masyarakat menanamkan halaman mereka dengan tanaman yang mereka boleh nikmati sendiri hasilnya, konon, produktivitas orang dalam pertanian halaman itu secara pukul rata lebih tinggi daripada produktivitasnya di komun-komun.

⁴ V. Afanasyev, *Marxist Philosophy*, terjemahan Leo Lampart dan suntingan George Hanna (Moscow: Progress Publishers, 1965), h. 90-91.

Dari sudut motivasi pribadi ini, kapitalisme adalah kebalikan total dari sosialisme. Dengan credo ekonomi yang berasaskan pencarian keuntungan pribadi yang sebesar-besarnya serta bersandar kepada dinamika dan kekuatan pasar, kapitalisme telah terbukti berhasil mendorong produktivitas yang sangat tinggi, yang membuat dunia kapitalis mengalami kemakmuran seperti sekarang. Berkaitan dengan ini, Milton Friedman, seorang ekonom keconservatif pemenang hadiah Nobel, menulis buku *Free to Choose* (Bebas Memilih), yang mengutarakan kepercayaan yang tak tergoyahkan kepada kekuatan, dinamika, dan logika pasar.

Sampai sekarang kapitalisme masih menunjukkan vitalitasnya yang luar biasa. Walaupun begitu tidak berarti kapitalisme bebas dari kritik. Mereka yang lebih memperhatikan segi kemanusiaan dan keadilan, mendapati kapitalisme sebagai sistem yang tidak adil. Malah ada yang mengatakan bahwa kapitalisme adalah suatu “Darwinisme” dalam ekonomi, yang mengandung prinsip hukum evolusi di mana yang kuat adalah yang menang (hukum “rimba”), atau pihak yang memiliki kecocokan tertinggi (*the fittest*) adalah yang bakal bertahan hidup (*survive*).

Segi kekurangan sistem kapitalis (dengan segala implikasinya dalam bidang-bidang lain seperti sosial-politik) ditunjukkan oleh adanya, misalnya, kaum gelandangan (*homeless*) di kota-kota besar Amerika. Ada suatu absurditas dalam masyarakat kapitalis: di samping adanya orang-orang yang super kaya, masih banyak orang yang harus makan dengan mengais sampah.

Karena sistem kapitalis dengan liberalismenya adalah juga sistem masyarakat terbuka, maka keterbukaan merupakan tulang punggung kekuatannya dan kemampuannya untuk bertahan. Keterbukaan merupakan sarana bagi terjaminnya koreksi kepada kesalahan dalam sistem, atau, dengan kata lain, dengan keterbukaan pula sistem itu senantiasa menemukan jalan untuk memperbaiki dirinya sendiri. Ini melahirkan prinsip eksperimentasi, dengan keyakinan bahwa sesuatu yang memang baik untuk masyarakat tentu akan bertahan, dan yang tidak baik tentu akan sirna dengan

sendirinya. Contoh yang bisa diangkat, misalnya, organisasi Yahudi Amerika, Anti-Defamation League dari B'nai Brith membiarkan, kalau perlu melindungi, hak kaum Neo-Nazi di sana untuk berorganisasi.

Secara empirik, kita belum dapat memastikan ke mana arah perkembangan kapitalisme itu untuk masa depan, baik ataupun buruk. Tetapi suatu komitmen kepada nilai kemanusiaan yang lebih tinggi tentu tidak membenarkan sikap pasif menghadapi kecenderungan zalim dan sikap tak peduli kepada harkat dan martabat manusia dari sistem ideologis atau “isme” apa pun di muka bumi ini. Kaum Muslim karena keislamannya memikul beban kewajiban pelaksanaan komitmen itu, begitu pula seorang warga Indonesia karena Pancasila-nya. Dan, seperti telah dikemukakan pada bagian terdahulu, persyaratan yang diperlukan ialah adanya iman dan ilmu. [❖]